真宗他者論（一）

――実践真宗学の原理としての〈他者〉――

杉岡孝紀

はじめに

小論は、真宗学が現代の「他者性の喪失と廃棄からの回復」という課題に対して真摯に向き合い、〈他者〉を基調とした実践分野（実践真宗学）を備えた学問としてより充実を図るために、検討すべき教義上の諸問題について探究する。本稿（一）では、いわゆる「他者論」の議論を踏まえて、真宗学において〈他者〉を主題とすることの意義を考察する。

一　〈他者〉の他者性

現代思想を読み解くキーワードの一つに〈他者〉がある。近代以降、西欧哲学では認識の主体である〈主観〉や〈自己〉に強い関心が寄せられ、その本質が探究されてきた。一方で周辺に追いやられ、等閑視されてきたものがある。それが他者である。また好むと好まざるとにかかわらず、グローバル化が急速に進む現代では、自己と異なるものとの共生や共存の重要性が様々な領域で語られている。思想的に言えば、他者の他者性に目を向けることが

課題となっている。ただしその場合、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ことに注意しなければならない。

〈他者〉とは何であろうか。〈他者〉の「他」は、『大漢和辞典』によれば、「①別のこと、余事、②骨肉以外の他人、③二心、よこしま、④かれ、かの、あれ、⑤たれ（誰）[1]」等といった意味がある。そこに〈他者〉の語はなく、「他人」の項には「①我よりほかのひと、②親類でない人」と記される。『広辞苑』をはじめ国語辞典の類では、「自分以外のほかの人（他人）」の意味と、哲学用語として「あるものに対する他のもの。自己に対する何ものか」という意味が記述される。すなわち、〈他者〉の語は近代的自我の確立と不可分の問題として主題化されてきた用語であり、一般的には必ずしも馴染みのある言葉だとはいえず、私たちは普段それを「他人」と同じ意味として使用しているといえる。

それでは、〈自己〉と〈他者〉はどのような関係にあるのであろうか。また他者が他者である理由はどこにあるのであろうか。こうした問題設定は哲学では「他者論」と呼ばれてきた[2]。その典型は類推説にある。私たちが他者を理解するという場合、それは類推に基づいてなされている。熟練の臨床心理士や優れた精神分析家でもない限り、人は他者の心を知ることはできない。普段私たちは、他者の身体的な振る舞いを観察することによって、その人の心的状態をただ推測しているに過ぎない。しかしそうした類推説、或いは感情移入に基づく他者の理解は、自己と他者との同質性を根拠としている。したがって、他者を自己とはまったく異質な者であると定義した途端、この説はたちまち成立しなくなる[3]。

現代において他者の問題を真正面から論じたのは、周知の通り、フランスのユダヤ人哲学者E・レヴィナス

(Emmanuel Lévinas, 1906-1995) である。彼は第二次大戦におけるドイツ軍による捕虜経験とナチスによる大量虐殺という体験を思想の原点として、ギリシア以来の哲学について、それを他なるものをつねに同一性へと還元し、また多様なるものを全体性に統合してしまう「全体性の形而上学」—彼が学んだフッサールの現象学やハイデガーの存在論も批判の的となる—であると厳しく批判し、認識論や存在論よりも倫理学の優位性を語った[4]。それは、他者を自己の認識の対象として捉える伝統的な枠組みを離れ、独我論的な主観の構成に収まらない他者との関わりを実践的な視点から問題にしたのだと見ることができる。

レヴィナスの思想は、他者論の中でも特に複雑で難解であると思われる。『全体性と無限』(*Totalité et Infini*, 1961) によれば、レヴィナスは「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[5]」無限者であると規定する。したがって、他者は私にとって自由に操作できる存在ではなく、理解することすらできない存在、すなわち「絶対的な〈他〉、それは〈他者〉である[6]」と述べられる。絶対的な他者は自己の世界の外に位置づけられる。それは普通、「超越者」と称される。その意味で、レヴィナスの語る〈他者〉は一見、唯一絶対的な〈神〉の概念と類似している。彼の著作には聖書的表現も少なくなく、ユダヤ教の影響を色濃く受けているといわれる[7]。しかし、レヴィナスは〈他者〉＝〈神〉を主張しようとしているのではない。彼が第一義に考えているのは、人と人との間の関係としての倫理であり、それを起点として神を語るのである。したがって、レヴィナスにおいて他者は「隣人[8]」とも称されように、絶対の他者と称されても、それはどこまでも他の人間を意味している。

レヴィナスはそうした、他者と自己との出会いを「顔」(visage) —後には「痕跡」(trace) ともいわれる—と表象している。すなわち、「〈他者〉の顔は、顔が私に残す、手でかたどることのできるイメージを不断に破壊し、それをあふれだす。……顔はその性質によってあらわれるのではなく、それ自体としてあらわれる。顔はみずから

を表出するのだ。」[9]と述べられる。顔は認識の対象ではなく、また自己の世界に現象学的に顕現することを示すものでもない。それは、顔において他者が到来することを示す。そして顔に映された無限者は異邦人・寡婦・孤児など、弱くて疎外された者の姿（視線）のうちに現れ、最初に「あなたは殺してはならない」という訴えの言葉として顕現するのだと述べる。なぜならば、他者は私が殺すことを欲しうるただひとつの存在であるからだと述べる。[10]この場合、私と顔の関係は私が顔を見るのではなく、顔の方が私を見るところに成立する関係としてある。そこには、例えばM・ブーバー（Martin Buber 1878-1965）が『我と汝』（*"Ich und Du,"* 1923）で明らかにしたような「我―汝」の相互的・対話的関係は見られない。私はただ一方的に他者の呼び声に応答するという関係である。私は他者から働きかけられて絶対的受動性を生きるのであり、またそこに他者に対して責任をもった唯一の主体への転換が起こると考えられるのである。[11]

ところで、内田樹はレヴィナスの他者には「死者」の意味が含まれているという。[12]ホロコーストを経験したレヴィナスにおいて、他者とは思弁的に導かれた存在ではなく、具体的には「アウシュヴィッツの犠牲者（死者たち）」であるという。六百万人の死者たちは過去の者ではなく、私がその死に対して有責性を負うべき他者であり、未来永劫にわたってその苦痛と悲しみを鎮め、決して忘れることが赦されない存在であるという理解に立つ。

二　他者性の廃棄と暴力

レヴィナスが告発する「他者性の廃棄は暴力に連なる」という視点は極めて重要である。暴力とは、私たち（自己と他者）が持っている潜在的な実現可能性を奪う不当な力をいう。平和学の基礎を築いたノルウェーの政治学者、J・ガルトゥング（Johan Galtung, 1930～）によれば、暴力には戦争・紛争・テロといった「直接的暴力」と、

諸個人の協調した行動が総体として抑圧的構造を支え、他者に間接的な危害を及ぼすことになる「構造的暴力」（間接的暴力）があるという。さらに八十年代以後、彼はこの二つに加えて「文化的暴力」という概念を導入している。[13] それは、様々な文化の中に含まれる思考様式のうち、直接的暴力や構造的暴力を正当化する側面をもつものをいい、宗教やイデオロギーの中に含まれる選民意識、性差別主義、人種差別主義などを例に挙げる。[14]

ガルトゥングの批判の矛先はユダヤ教、キリスト教そしてイスラーム教に向けられており、仏教は平和的な宗教として、縁起・業思想や非暴力の教えから学ぶべきことの多いことを指摘する。確かに、仏教思想の歴史的展開を見ると、諸地域への伝播はその多元的な性格に基づくと考えられる。したがって、仏教本来がもつ寛容な態度をむしろ他宗教も学ぶべきであるという見方は一面真実であるといえるであろう。しかし、世界には仏教徒が深く関わる紛争もあり、「仏教は平和の宗教である」というだけでは問題の解決にならない。また私たちにおいては、真俗二諦の教義の上に、時に「一殺多生」を標榜して人々を戦争に駆り立てるが如き布教をし、他者を侵害してきた戦時教学の歴史を振り返る時、[15] レヴィナスの告発は私たちに重くのしかかる。

しかし一方で、異質性を本質とするレヴィナスの他者の概念には疑問が残ることも指摘しておきたい。絶対他力の救済を説く親鸞思想から見れば、他者の絶対他者性を広義の神学的コンテキストから離して理解することは難しく、他者と神の関係性について疑問が残り続ける。倫理の規範は宗教を歴史的背景にもつと考えられ、よって彼の語る絶対他者も「（隠れた）超越者」を意味すると解したくなる。[16] 私たちにはむしろレヴィナスが批判したブーバーの語る「我―汝」の呼応的・対話的関係や、西田幾多郎（1870-1945）が絶対無の自覚の立場より自己と他者の関係を追究した論文、「私と汝」に明かされる自己と他者の弁証法的関係の方に親近性を抱くところである。この点については、続稿（二）の中で取り上げる予定であるが、レヴィナスとの関係に限って少し説明を加えておくこ

とにしよう。

例えばブーバーの場合、彼は『我と汝』第三部の中で、「我―汝」（自己と他者）の相互関係を支える根拠として、汝の方向の延長線上に「永遠の汝」（神）を語る。これは〈絶対の他者〉である。そして永遠の汝と私と汝という三者の関係を円（光の圏）の中心と周辺の関係に喩えている。[17] 永遠の汝が光の円の中心であり、私と汝は共に円の周辺にある。私と汝は全く別個の存在であるが、二つは対象的な関係ではなく、「はじめに関係がある」[18]という言葉に表されるように、相互依存的な向かい合う関係にある。そしてこの対話的関係は、円の中心である永遠の汝へと収斂されていく関係として理解されている。[19]

西田の場合、永遠の汝は語られないが、〈絶対の他者〉に相応するのは「絶対無」であろう。絶対無は一切のものを包む形なき根源的実在であり、それ自身はいかなる意味でも対象化することはできないものである。私と汝と絶対無の三者の関係は、「汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私があるのである。私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである。絶対に他なるが故に内的に結合するのである」[20]と述べられる。西田に従えば、私の底は絶対無であるから、私が自己の底に他者を発見するということは、私は絶対無の場所において他者と出会うということを意味する。また、絶対無は「周辺なくして至るところが中心となる無限大の円」に喩えられるが、[21] この無限大の円である絶対無の自覚的限定によって成立する無限の中心の一々の中心が自己であり、また他者であると考えることができる。[22] 私と汝は絶対に他なるものでありながら、対話と応答を通じて両者相即するという、非連続の連続の関係が語られている。

ところで、上田閑照は西田幾多郎の「私と汝」を解説する中で、「私と汝は絶対の無を隔てて相対する」という西田の見方には、「私と汝」がさらに死者との交わりまで含んでゆくことを示唆している。事実、相手が死んでは

じめて真に「私と汝」になるということもある」[23]と述べる。レヴィナスの〈他者〉には死者の意が含まれるという内田の指摘と共に注意したい。

なお、レヴィナスから見れば、天皇制ファシズムと侵略戦争を支える論理として利用された西田哲学の弁証法は、ナチスと関与したハイデガーの存在論と同様に批判されるのかも知れない。

三　宗教間対話と〈他者〉

仏教は異なる宗教間の対話に対して、これまで必ずしも積極的ではなかった。その理由は、仏教が絶対者としての神の救済を説く宗教とは本質的に異なる「覚りの宗教」であるという理解が根本にあることに起因する。しかし、私たちは自己の教義の特殊性を声高に主張することに沈潜して保守的な態度をとるのではなく、暴力の欠如を願いながら、他者との理解を目的とした宗教間対話や宗教多元の議論に積極的に関心を寄せるべきであろう。

いわゆる「宗教多元主義」は、“religious pluralism”の訳語であるが、この言葉の意味からすれば、宗教多元主義は複数の宗教が存在しているという事実、つまり宗教の多元的な現象を示している。他者を理解するためには、この現実を出発点とすることが求められる。もちろん、宗教多元の議論は単に諸宗教の現象上の多元性を認知することに止まらず、各人が信仰する宗教の真理問題との関連の中で、他宗教をどのように多元性という事実の中で理解し、そこに一定の真理性を見出すことができるのかを考える教学（神学）的な意義をもっていることは言うまでもない。[24]

さて、周知の通り、J・ヒック（John Hick, 1922–2012）はキリスト教の唯一絶対性を克服し、諸宗教間の相互尊重と対話を進展させることを目的として、多元主義（仮説）を提示した。彼はA・レイスの宗教理解についての

三類型を受け、宗教的人間が他宗教に対して取り得る三つの選択肢として、「排他主義（exclusivism）」「包括主義（inclusivism）」「多元主義（pluralism）」を考えた。[25] 偉大なる世界宗教は同一の「究極的実在（the Ultimate Reality）」に関わっており、人間の側からこの究極的実在に対する応答の違いがあるに過ぎない。宗教は「自我中心から実在中心への人間存在の変革」という点でどれも本質的に同じであるという、彼の実在中心主義の多元論に対しては、その問題意識については広く共有されながらも、その理論には幾つかの疑問が提出されてきた。[26] 殊に、ヒックが想定する「究極的実在」の性格をめぐっては批判的な見解が少なくないが、〈他者〉という問題から彼の説を見た場合に問題となるのは、すべての宗教が本質的に一つであるならば、相互の対話の必要性自体が無意味となるという点にあるといえる。

ただし、ヒックの語る三つの類型のうち、排他主義と包括主義的態度はキリスト教に固有なものではない点は注意しなければならない。例えば、仏教の教相判釈（教判）は、①分類、②取捨、③統合の三つを原則とし、広くは宗教一般、狭くいえば一代仏教に対する価値批判をなし、自宗の地位を明らかにすると同時に、他宗が自宗に対してどのような意味をもつのかを明瞭にする。[27] 時にはそれが宗論と呼ばれる議論を超えて、他者を攻撃的に批判する根拠として用いられることもあった。天台の五時八教、華厳の五教十宗、そして浄土真宗においては二双四重判と真仮偽判の二つの教判がある。

二双四重判は分類を主とした教判であり、言わば相対的な教判であるのに対し、真仮偽判は取捨を主とした教判であり、排他的な要素をもった教判であると見ることができる。ただし、親鸞の宗教体験に基づいて形成されているこの真仮偽の概念は、阿弥陀仏の本願による救済の論理として偽から仮そして真へという方向性を法理必然の経路としてもっており、その中間にある仮は単に廃捨されるものではなく、弘願真宗の立場より顧みられる時、真実

へと導くはたらき（方便）として積極的な位置が与えられている。その意味で、真仮偽判はむしろ包括主義の要素を具えた排他主義的教判であると見ることができる。

宗教間の対話という視点から問題となるのは偽の評価であろう。なぜならば、親鸞において偽と判定された根本的な理由は覚悟に到達することができないという一点にあるが、しかし今日対話の相手となる仏教外の宗教（他者）は、すべてこの偽の枠に押し込められてしまうからである。この点について長年、宗教間対話を積極的に進めてきた武田龍精は、

> 現代の歴史的状況に立つとき、聖浄二門判の真仮（偽）判では歴史的状況に応答しえなくなった。しかし、そのことは決して真仮偽判の本質的意義を損なうものではない。むしろ歴史的状況に応答しえなくなった真仮偽判を歴史的状況に応答しうるものにすることこそ真仮偽判が設けられた原意的意趣に添うものである。元来、親鸞が独自に施設した真仮偽判は、弥陀の普遍的絶対救済の真実義を発揮させんがためであった。(28)

と指摘する。世界状況のコンテキストに相応し応答することのできる真仮偽判を、何を根拠として、またどのように構築することが可能なのか、その手法については課題も多いが、真宗の〈他者〉の意義の重要性を考える時、かかる先見的な提案に基本的に賛同したい。

また、キリスト教と仏教との対話を実践してきたJ・B・カブ（J.B.Cobb Jr, 1925-）は、ヒックのように個々の宗教に共通する「究極的実在」（本質）を想定することを批判して彼独自の多元論を主張している。カブによれば、自分が信じている宗教―カブにおいてはキリスト教―がこの世界の真理を尽くしていると確信しながらも、なおかつ、現実の豊かさはそれを超えているのではないかという開かれた視点に立って、他の宗教は自らが信じている宗教をより深く理解する契機となりうるという理解に立つべきことを説く。

多くの場合、人が他者から学ぶのは、まさに一人の信仰者として、真の智慧がどの特定の伝統の現有するものをも超えて豊かである、ということを信ずるからなのである。自己の属する伝統がこれまで到達したところのものを超える真理や智慧が存在するという信念は、本質主義と概念相対主義との二者択一を克服する根拠である。[29]

一見、相対主義にも思える彼の理解は、自己変革に資するものとして、他の宗教に真理の可能性を見出そうとする多元主義であると考えられる。真理に対する自分の認識能力の限界を自覚することは、単に超越的なものに対する謙虚な受動的態度を意味するのではなく、他者との対話によって、自分が知っている真理を超えるさらに豊饒な真理に近づく可能性が生まれることを示唆している。対話は、相互理解のための一つのプロセスであり、また創造的な営みであると考えられている。

四　〈他者〉と実践

すでに別紙に論じたように、[30] 真宗学は宗学を批判的に継承すべく近代的な諸学問に学び、またその方法論を導入することによって、諸科学と比肩しうる学問へと脱皮し発展してきた。しかしながら、モデルとした近代的な学問がその根底に共通して他者性の喪失傾向をもっているのだとすれば、現代の真宗学にもこの難点が潜んでいないかを検証する必要がある。

他者性の廃棄は、真宗の死を意味する。なぜならば、二種廻向を本質とする「浄土真宗」の教法は、親鸞において「大乗之至極」[31]と領解されたが、大乗とは言うまでもなく、自己を後にして他者に尽くす心、すなわち「自利即利他」の菩薩道の精神を柱とする。その意味で他者の喪失は真宗が大乗の義を失い、また真宗学における社会的実

践の原理を見失うことになりかねない。特に実践真宗学の分野では、従来の布教・伝道実践に加えて現代が直面する人間の諸課題に応答することを課題としている。実践は当然ながら浄土真宗の原理に基づき、またつねにそこへ立ち返る営みにおいてなされなければならない。

凡夫の自覚に立った親鸞の菩薩道とは、如来の廻向に基づく「他利利他」の行道である。すなわち、親鸞は自力の行信を方便として否定し、煩悩具足の凡夫には「真実の廻向心なし、清浄の廻向心なし」（「信巻」、八七頁）と述べる。また「薄地の凡夫、低下の群生、浄信獲叵し。何を以ての故に、往相廻向に由らざるが故に」（『浄土文類聚鈔』、二六三頁）などと示されるように、衆生は如来の廻向によらなければ信心を獲得することができない。そこでしばしば浄土教の行道について、往相の行は自利、還相の行は利他であると説明がなされることがあるが、しかしこのような理解は誤っている。なぜならば、親鸞は現生において信心を獲得した正定聚の機が、利他行としての念仏実践をなすことを明確にしている。私たちは、この獲信者の称名讃嘆という利他行―岡亮二は「往相の利他行」と呼ぶ[32]―をこの世における自身の実践行として位置づけられていることを忘れてはならない。私たちにとって大切なことは正定聚の機となって、往相廻向の利他行を実践することにある。その場合、念仏は閉じられた自己の世界の中で称えられるのではなく、他者が存在するこの現実の社会的、具体的な世界の中で称えられることに注意したい。

ところで、従来、真宗の実践については「自信教人信」に基づく伝道を柱として説かれてきた。しかしながら、伝統的な教学がもつ信心の観念化に対する反省から、今日では信心の利益としての「常行大悲」や「信心の智慧」に基づく社会実践が説かれるようになった。例えば、信楽峻麿はおよそ半世紀前から、そうした親鸞における信心が宿す社会的実践の論理を主張してきた。すなわち、

親鸞における信心とは、願作仏心と度衆生心の意味をもち、その度衆生の心とは、また衆生利益の心のことで

あって、それは常行大悲の心として、もっぱら衆生を教化して本願に帰入せしめることであり、……衆生教化、念仏勧化の現実に対する拡がりとして、「世の中安穏なれ、仏法ひろまれ」という「世のいのり」に基づく、主体的、意志的行為の選択とその実践を含むものであった。[33]

と明らかにされる。また、上山大峻も浄土真宗の社会的実践について、「〈信心＝智慧〉の前提に立って再考するならば、新しい展開が可能である」[34]ことを示す。浄土真宗の「信心の智慧」は仏智を意味するため、それを機の上に位置づけることに関しては慎重な見方もあるが[35]、私は大乗仏教の見方を根底にしたそうした実践論を評価しつつ、ここでは別の視点から、それでは信心がないと社会的実践はできないのかという疑問を呈したいと思う。二〇一一年（平成二十三年）三月十一日に勃発した東日本大震災以後、宗派の枠にとらわれない献身的な宗教者の活動によって、宗教と宗教者がもつ根源的な意味やその社会的な役割が見直され始めようとしている。また、生者にとっての死者のもつ意義が思想的に問われ、さらに人々の間に広くボランティア精神と共に利他の心の大切さが再認識されるようになってきている。社会的実践は信仰心を確立した宗教者だけがよくなしうるものだという見方はもはや成り立たない。宗教者に求められているのは、布教を目的としない実践活動であるという意見もある。[36]真宗の実践は、どこまでも如来より与えられた信心の智慧によって知らしめられた自己の愚かさを羞じながら、念仏申す生活において具体化されるものであるが、その実践の原理は「如来と私」の関係の中にあるのではない。念仏を申すところに発見される〈他者〉の存在にこそ、実践の原理があると考えるべきであろう。これは、如来（絶対の他者）によって自己に他者の存在が知らされると同時に、他者の存在こそが、私に如来の呼び声を聞かしめるということを意味している。

五　〈他者〉と死者

私たちが〈他者〉を基調として真宗学の実践（実践真宗学）を構築する場合、〈他者〉の概念には、他人と共に如来をその中に含めて考えなければならない。すなわち、〈他者〉は他人と絶対の他者を含む上位概念である。そうすると、親鸞においては、仏と菩薩や七高僧、さらに阿闍世・韋提希などの権仮の仁も、自己を導く〈他者〉であったといえる。また反対に、専修念仏教団を弾圧した側の人々も〈他者〉であれば、異学・邪見の人々、或いは広く偽の宗教に位置づけられた人も〈他者〉に違いない。そして、現代の社会学的な視点に立てば、男性である親鸞にとって女性は他者であると見ることもできるであろう。

さらに真宗における他者の意義に関しては、仏教学者の末木文美士の最近の研究にも注目しておきたい。末木の最近の仕事に共通している課題は、〈他者〉としての死者にある。[37] 末木は近代思想史を再検証すると同時に日本人の死生観を問いつつ、合理主義と客観性を標榜する近代仏教学は、意識的に私たちの理解を超えた他者を排斥してきたことを指摘する。例えば『浄土思想論』では、キリスト教（プロテスタント）とその神学をモデルとした近代真宗学の問題点に言及しながら、第一章「現代における浄土教の課題」では日本の思想史から見れば、日本人は現象世界である「顕」の奥に、死者・神仏などを含む他者がまします領域として、「冥」の世界を立ててきたことを提示する。そして日本人の宗教観の特徴は、超越的な神や絶対者の領域と人間と人間との間の倫理の領域という二元の領域に収まらない中間領域を設定し、それを大切にしてきたところにあると指摘する。そしてこの中間領域に、他者としての死者や神仏の存在場所があり、古来日本人はそれをリアルに感じ取ってきたのであって、近代以降、長く忘れ去られてきた死と死者を語る世界の意義を再評価すべきことを主張する。[38] 第二章「現代における浄土教の

課題」においては、死者というのは「他者の典型」[39]であるといい、そもそも大乗仏教は、最初から自己と断絶を持つ異質のもの（他者）を提起していたと見る。そして法然の専修念仏の教えを他者性の復活という視点から評価し、「名号というのは、あらゆる功徳を持つ優れた行になったのだと、まさにそこに他者性というものが加わってくるわけです。まさしく「聖意測り難い」、なぜか分からないのです」[40]と述べる。中間領域の設定は必ずしも新しい見方とは言えないが、単なる復古主義的な日本礼讃ではない末木の見解は私たちに示唆を与えるものであり、殊に他者の典型が死者にあり、私たちは生者だけでなく死者と共に世界を作っている、という理解は重要であると考える。

先に、他者とのコミュニケーションは対話に帰結されることを見たが、しかし死者はそうした直接的な対話を超えた他者である。末木の見解踏まえると、親鸞の領解においては浄土往生の徳として還相する菩薩も〈他者〉に位置づけられるであろう。なお、還相の菩薩の理解をめぐっては諸説あり、例えば久松真一の真宗批判[41]に応えるべく信後還相の意義を問い直そうとする試みもかつてはあったが[42]、しかし浄土に生まれていない者の還相の菩薩道などありえない。私は自己の往相とは今生、還相とは死後の所談であるという従来の理解を肯定したいと思う。ただし親鸞は「如来の二種の廻向によりて、真実の信楽をうる人は、かならず正定聚のくらゐに住す」（『浄土三経往生文類』、五八四～五八五頁）、或いは「如来二種の廻向を　ふかく信ずるひとはみな　等正覚にいたるゆへ　憶念の心たへぬなり」（「正像末和讃」、四八〇頁）と述べるように、二種の廻向は同時に獲信者に廻施されるのであり、その意味で往相と還相は同時に重なっている。すなわち、還相菩薩の利他教化は親鸞において獲信の場でリアルに捉えられているのである。今現に衆生を教化して共に仏道に向かわしめているのが還相の菩薩である。この点を押さえて岡亮二は具体的に、「（往生せられた）法然を親鸞は、決して過去の方だと捉えていない。……今まさに現実の場で、還相の菩薩として、親鸞に利他行がなされていると体解されているのである」[43]という解釈を示している。親鸞

にとっての法然は生前、自己とは異なる「賢者」、「菩薩の化身」という他者であった。そして往生後は還相の菩薩という他者として、言わば「生きている他者」と「死者」という二重性をもった〈他者〉であると考えることができる。(44)

以上述べてきた点より、〈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者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際に渉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・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。

註

（1）諸橋轍次『大漢和辞典』（大修館書店、一九七六年）第一巻、五九七～五九八頁。

（2）廣松渉・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄・佐々木力・野家啓一・末木文美士編『岩波哲学・思想事典』、岩波書店（一九九八年）、六二〇-六二一、一〇三二-一〇三三頁。

（3）野矢茂樹「心と他者」（『北海道大学文学部紀要』第三八号（二）、一九九〇年）、一～六六頁、谷本光男「心と言葉」（『龍谷大学論集』第四五九号、二〇〇一年）、二二～四一頁参照。

（4）長谷正當「レヴィナス」（山本誠作・長谷正當編『現代宗教思想を学ぶ人のために』（世界思想社、一九九八年）六章、久米博「現代フランス哲学における二つの他者論―レヴィナスとリクール―」（『立正大学人文科学研究年報』別冊一三号、二〇〇〇年）合田正人『レヴィナスの思想―希望の揺籃』（弘文堂、一九八八年）を主に参考にした。

（5）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。

（6）『全体性と無限』（上）、五二頁。

（7）長谷前掲論文、二〇四～二〇五頁。鶴真一「レヴィナスにおける超越を起点とした倫理と宗教」（『大阪薬科大学紀要』第六号、二〇一二年）、二七～三六頁。

（8）E. Levinas, *"Autrement quêtre ou au-delà de lèssence,"* La Haye, M. Nijihoff, 1974. 合田正人訳『存在の彼方へ』（講談社学術文庫、一九九九年）には「隣人」の語が多く見られる。

（9）『全体性と無限』（上）、八〇頁。

（10）同（下）、三八～四六頁。

（11）長谷前掲論文、二一三～二一六頁。久米前掲論文、一二一～一二四頁。

（12）内田樹『他者と死者―ラカンによるレヴィナス―』（海鳴社、二〇〇四年）、一六四～一六八頁。

（13）J. Galtung, *"Die andere Globalisierung: Perspektiven für eine zivilisierte Weltgesllschaft im 21. Jahrhundert,"* Münster, Agenda Verlag, 1998. 木戸衛一・藤田明史・小林広司訳『ガルトゥングの平和理論―グローバル化と平和創造』（法律文化社、二〇〇六年）、八三～九二頁参照。

（14）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』第四九号、二〇一〇年）、九～一〇頁。

（15）戦時教学研究会編『戦時教学と真宗』（永田文昌堂、一九八八年）を参照されたい。

（16）鶴前掲論文、二八～三三頁。

（17）M. Buber, *"Ich und Du,"* Leipzig,Insel-Verlag, 1923. 植田重雄訳『我と汝・対話』（岩波文庫、一九七九年）、二七頁。

（18）同上、一四五頁。

（19）小坂国継『西田哲学の基層―宗教的自覚の論理―』（岩波現代文庫、二〇一一年）、二七二～二七九頁。

（20）西田幾多郎『無の自覚的限定』（『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九七二年）第六巻（旧版）、三八一頁。

（21）同上、一八八頁

（22）小坂は前掲書で、「ブーバーにおいては、私と永遠の汝を媒介にするのは個々の汝であるが、西田の場合、私と汝を媒介するのは絶対無である」（二八五頁）と述べる。

（23）上田閑照『私とは何か』（岩波書店、二〇〇〇年）、一三六頁。

(24) 田丸徳善・星川敬慈・山梨有希子『神々の和解―二一世紀の宗教間対話―』（春秋社、二〇〇〇年）、『岩波講座・宗教九―宗教の挑戦』（岩波書店、二〇〇四年）、間瀬啓允編『宗教多元主義を学ぶ人のために』（世界思想社、二〇〇八年）等を参照。

(25) ヒックの多元主義については主に、"*Problems of Religious Pluralism*, Macmillan Press, 1985. 間瀬啓允訳『宗教多元主義―宗教理解のパラダイム変換―』、法藏館、一九九四年）、"*Philosophy of Religion*", 4th ed. Englewood Cliffs, New Jersey, 1990. 間瀬啓允・稲垣久和訳『宗教の哲学』（頸草書房、一九九四年）、J. Hick and P. F. Knitter (eds.), "*The Myth of Christian Uniqueness: Toword a Pluralistic Theology of religions*," Orbis Book, 1987. J・ヒック、P・Fニッター編、八木誠一・樋口恵訳『キリスト教の絶対性を超えて―宗教多元主義の神学―』（春秋社、一九九二年）参照。

(26) G. D'sCosta(eds.), "*Christian Uniqunes Reconsidered: The Myth of a Pluralistic theology of Religion*," Orbis Book, 1990.（J・B・カブ「多元主義を超えて」、G・デコスタ編『キリスト教は他宗教をどう考えるか』、森本あんり訳、教文館、一九九七年）、一三一頁。

(27) 普賢大円『真宗概論』（百華苑、一九五〇年）、二六六頁。

(28) 武田龍精「浄土教・キリスト教の相互転換における方法論と可能性―親鸞浄土教の視座―」（南山宗教文化研究所編『キリスト教は仏教から何を学べるか』法藏館、一九九九年）、一三三～一三五頁。

(29) J. B. Cobb Jr, "*Beyond Dialogue: Toword a Mutual Transformation of Christianity And Buddhism*", Fortress Press, 1982. 延原時行訳『対話を超えて Beyond Dialogue ―キリスト教と仏教の相互変革の展望』（行路社、一九八五年）を参照。

(30) 拙著『親鸞の解釈と方法』（法藏館、二〇一一年）を参照。

(31) 『末灯鈔』、『真宗聖典全書（二）』、七七九頁。以下、本文中に記す頁数は『真宗聖典全書（二）』からのものである。

(32) 岡亮二「親鸞思想に見る「往相と還相」（下）」（『龍谷大学論集』第四四六号、一九九五年）、一三九～一四四頁。

(33) 信楽峻麿「親鸞における信と実践」（『親鸞における信の研究（下）』（永田文昌堂、一九九〇年）、五九〇頁。

(34) 上山大峻「『信心の智慧』について―親鸞教学への一視点―」（中西智海先生還暦記念論文集『親鸞の仏教』、永田文昌堂、一九九四年）、四六五～四六六頁。

（35）内藤知康「親鸞における実践の論理構造」（『真宗学』第七五・七六合併号、一九八七年）参照。
（36）谷山洋三「被災地から見た『臨床宗教師』の可能性と課題」『宗教研究』第三七五号、二〇一三年、一〇七～一〇八頁。「東北大学文学研究科実践宗教学寄附講座」HP参照 http://www.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/top.html（二〇一三年九月一日参照）
（37）末木文美士『他者／死者／私―哲学と宗教のレッスン―』（岩波書店、二〇〇七年『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）など。末木も取りあげるように、死者の生者に対する意義を論じた興味深い研究として、精神病理学者である渡辺哲夫『死と狂気』（ちくま学芸文庫、二〇〇二年）などがある。
（38）末木文美士『浄土思想論』（春秋社、二〇一三年）、二一頁（図三）、四〇頁。
（39）同上、五〇頁。
（40）同上、六七頁。
（41）久松真一『絶対主体道』（『久松真一著作集』第二巻、理想社、一九七二年）、三七六～三七七頁。
（42）還相廻向をめぐる諸学説については、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―」（林智康・井上善幸・北岑大至編『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）に詳しい。
（43）岡前掲論文、一五〇～一五三頁。
（44）「還相の菩薩」と「化身」とは質的に異なる概念であることを指摘する見解として、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）、五九～六〇頁などがある。