

真宗他者論（三）

—T・カスリスの文化的差異論を手掛かりとして—

杉 岡 孝 紀

はじめに

本稿は、末本文美士が「仏教のアクチュアリティー」（『岩波講座 現代』第六卷、二〇一六年）の中で仏教の復権を課題として、キャロル・ギリガン（Carol Gilligan）の「ケアの倫理学」⁽¹⁾と共にその手掛かりとして取り上げた、トマス・カスリス（Thomas P. Kasulis）の説を糸口として、真宗学における実践分野の研究に寄与する他者論を考究することを課題とする。

元オハイオ州立大学教授、カスリスは日本哲学、比較文化を専門とする哲学者であり、末木が取り上げた彼の『Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Differences』（University of Hawaii Press, 2002）は、衣笠正晃訳『インティマシーあるいはインテグリティー…哲学と文化的差異』と題されて二〇一六年に法政大学出版局より出版された。末木は、題目にある二つのキーワード「インティマシー」「インテグリティー」を訳し、この書を『他者親密性か自己統合性か』と呼んで紹介している。

「インティマシー（親密性）」と「インテグリティー（統合性）」という対概念は、カスリスが自らの留学や入院療

養の経験を踏まえて構築した文化の分類モデルであり、それは従来のステレオタイプの日本人論や文化決定論の色濃い比較文化思想を超えた新たな文化哲学と称すべきものであり、私たち（日本の）真宗者はなぜ、「他者」を他者のままに把握することが困難であるのかという問いの解明を進展させる説だと考える。

なお、筆者はこれまで真宗他者論における「他者」について、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論じてきた。⁽³⁾そして、真宗学において〈他者〉を基調とした実践を論ずる場合の課題として、①他者としての如来、②他者としての菩薩・善知識、③他者としての衆生、④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を指摘し、この中、特に⑤については「真宗他者論（二）——〈他者〉としての神祇を考える——」で考察を行った。本稿は④に関連して探究を試みるものである。

一 真宗において他者理解が難解である理由

カスリスの文化哲学の内容を検討する前に、本稿の課題を鮮明化しておくことにする。二〇〇八年における『宗制』の変更に伴い、現在「浄土真宗の教章」宗門の項目には、

この宗門は、親鸞聖人の教を仰ぎ、念仏を申す人々の集う同朋教団であり、人々に阿弥陀如来の智慧と慈悲を伝える教団である。それによって、自他ともに心豊に生きることのできる社会の実現に貢献する。

と記されている。『宗制』解説』には、御同朋についてそれが如来の本願に基づくものであるとし、

本宗門の場合、御同朋の教団であることこそ、教団の本質であることに留意しなければならない。「同朋」とは同じ信仰に生きる朋友という意味であるが、朋友であるということは、互いの間に本質的に何らの区別もないことが示されている。すなわち、阿弥陀如来の本願名号を聞信し念仏するものは、何人もみなことごとく如来の一

子であり、そこに老若男女をはじめとするいかなる区別もないのである。⁽⁵⁾

と説明される。辞書的には「同朋教団」の「同朋」とは本来、仏教用語ではなく、仲間、友人を意味し、また「はらから」ともいわれ、兄弟を意味する。仏教用語としては、ともに仏道修行に励む者、「同行」のことである。

例えば、『摩訶止観』には、「同行とは：切磋琢磨し、心を同じくし志を齊しくして一船に乗るがごとく、たがひにあひ敬重して世尊を視るがごとく」と述べられる。⁽⁶⁾ また善導の『法事讃』巻下には「同行あひ親しみてあひ策励し、畢命を期となして仏前に到らん」⁽⁷⁾、また『般舟讃』に「同縁同行いづれの時にか来る「無量楽」：同行あひ親しみて願ひて退することなかれ「無量楽」⁽⁸⁾」等と共に念仏の道を歩む行者をいう。

親鸞は『教行証文類』の中では「同朋」の語を使用していない。『歎異抄』には第十六条に「同朋同侶」⁽⁹⁾と念仏の仲間、或いは後序に「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と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さふらひけり」⁽¹⁰⁾等と法然門下の念仏者を同朋と呼んでいる例はある。勿論、言葉は使用されていなくても同様の意味内容をもつ記述はあるが、しかしその用例は多くはなく、僅かに消息に見られるものに限られる。

すなわち、『末燈鈔』第十九通に「とも同朋にもねんごろにこゝろのおはしましあはばこそ」⁽¹¹⁾と述べる。「とも同朋」の「とも」の意は「友(朋)」であろうか。「とも」の語は、いつも親しく交わっている人、志を同じくする人、朋友を意味する。したがって「とも同朋」とは「朋」即「同朋」と理解できる。ただし、第十九通には「奥郡におはします同朋の御なか」⁽¹²⁾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とは、その同朋にあらずさふらふべし」⁽¹³⁾と、同じ専修念仏の仲間にも師を誹る謗法の者や親を誹る五逆の者がいることを嘆いている。真の同朋は、阿弥陀仏の願力廻向の信心に生かされ浄土を願生し、決して揺らくことのない信心を獲得した行者でなければならぬ。それは釈尊が「我が善き親友」⁽¹⁴⁾と呼ぶ真の友人であり、したがって、「御同行の、臨終を期してとおほせ

られさふらふらは、ちからをよばぬことなり」。⁽¹⁵⁾「この御ふみのかきやうめでたくさふらふ。御同行のおほせられやうは、こゝろえずさふらふ」と述べられるように、親鸞は「同行」に「御」の字を付して尊敬の念をもって呼んでいる。先に引いた通り『歎異抄』には「御同朋」の表現もみられる。

以上のように、「同朋」という言葉は「宗制」の解説にもあるように、阿弥陀仏の平等の大慈悲心に包まれ、同一の信心を廻向された念仏者の平等性と互敬の思いを明らかにされたものだと言える。しかし、教章の「同朋教団」という言葉には、親鸞が阿弥陀仏の他力廻向に基づく一切平等の救済を明らかにしたにも拘わらず、それを裏切るかのように宗門では過去において様々な差別事件が起こり、そして今なお差別を助長し温存する姿勢を続けているという現実への反省の念が込められねばならない。

ここで、一つの疑問が生じる。それは、「念仏を申す人々の集う同朋教団」の拡がりという問題である。かつて本願寺は「念仏の声を世界に子や孫に」というスローガンを掲げていた。ここでの世界とは世界のあらゆる国を指していることは言うまでもない。宗教教団の理想としては、世界中のあらゆる人々を念仏者に、という願いが込められている。こうした願いを伝道実践の目標とすることに異論はない。しかしそれはどこまでも究極的な理想であって、この理想をこの社会で求め、「念仏を申す人々の集う同朋教団」を拡大していくとする時、同時にそこには浄土真宗以外の信仰をもつ人々の存在も顕わになる。もちろん、これはともに念仏を申す同朋・同行という理解に問題があると言っているわけではなく、「同朋教団」への所属の在り方をめぐる問題として考えられなければならないということである。

二 「インティマシー」と「インテグリティ」との文化的差異

カスリスは『インティマシーあるいはインテグリティ』のはじめに、文化はゲシュタルトとしての文化と回帰性

（再帰性）としての文化の側面から理解することが可能であるが、後者の認識が文化全体の形態を決定づけることを指摘する。すなわち、文化的差異の根本にはインティマシーとインテグリティという傾向性の差異が存在し、そのいずれが強調されているかによって、総体としての文化の形と人間観が決定されるのだという。そして本書の主張は、次の点にあると述べられる。

インティマシーないしインテグリティがいかに役立ち、実際的で、合理的であつたとしても、この両者はうまく結びつかない、ということである。両者の内的構造は相互排除的なものだ。…インティマシーとインテグリティは、文化的差異の陰陽とも言うべきはたらき方をする。対立的であつて互いに融け合うことはないものの、一方がなければ他方は完全なかたちではありえない。社会によつては一方が他方を支配するが、つねに両者が存在すると考えられる。⁽¹⁷⁾

文化はインティマシーとインテグリティとの緊張関係によつて形づくられたものと理解することによつて相互理解の可能性を探ることができると示唆されていることになる。

カスリスは、「インティマシー（親密性）」と「インテグリティ（統合性）」の性質をラテン語源に遡つて特徴づけている。すなわち、彼によれば、インティマシーとは、ここに秘めたもの（*intimus*）を親しい友人に（*intimus*）ないし *intima*）打ち明ける（*intimare*）ことである。換言すれば心の奥底にあるものを分かち合うことである。

したがつて、この言葉には「分離不可能性（*inseparability*）」や「共に属していること（*a belonging together*）」等の意味が含まれている。⁽¹⁸⁾ 一方、「インテグリティ」はラテン語 *integritas* に由来し、この語は分割不可能な全体を意味する *integere* に関わっている。ここから「インテグリティ」をもつ人は墮落していない（*uncorrupted*）、そして純粹（*pure*）で、裏切らないと述べる。そしてカスリスは、この語源が示唆するのは「完全（*whole*）」かつ不可分、不可侵である」と指摘する。⁽¹⁹⁾ また、カスリスはこの二種の文化モデルは、文化的な指向性であつて決定的な

のではなく、両者の違いは程度問題であると注意を促している。カスリスの主張で重要なのは、文化はしばしば二種類の関係のうちの一方を強調するという点こそが重要であり、単純に日本と西洋との文化の傾向性によって、あらゆる差異を説明できると考えることではない。そして、筆者もそのような意味でカスリスの理解を取り上げているのではない。以下、二種類のモデルの特徴をカスリスに従ってまとめておきたい。まず「インティマシー」の特徴が五点、次の通り挙げられている。

1. インティマシーは客観的であるが、公的であるよりも私的である。
2. インティミットな関係においては、自己と他者とは互いを明確に区別しないようなあり方で一体をなしている (belong together)。

3. インティミットな知識には感情的な (affective) 次元が存在する。

4. インティマシーは心理的であるとともに身体的である。

5. インティマシーの根拠はふつう自覚的、反省的、ないし自己啓発的でもない。

こうした「インティマシー」の傾向性の強い人間観は、自己をそれ自体で完結したものと見ず、個人は他者との関係の中において位置づけられる。したがって個の自立よりも他者との親密な関係が重んじられることになる。それは前近代・非西洋・女性・子供をモデルとするものである。このインティマシーの指向性が支配的な文化には、東洋文化、中でも他者との親密なる関係を重視する日本文化が該当する。日本文化の伝統的な価値観の大半は他者とのインティマシーの関係を中心に置かれている。末木が、「他者親密性」と称する理由である。

また、「インテグリティ」の特徴についてカスリスは、次のような表現をもって五つ挙げている。

1. 公共的な立証可能性としての客観性。
2. 内的関係性よりも上位におかれた外的関係。

3. 全く感情を含まないものとしての知識。

4. 身体的なものと区別されるものとしての知的・心理的なもの。

5. それ自身の根拠を反映し意識するものとしての知識によって特徴付けられる。

こうした「インテグリティ」の傾向の強い人間観は、自己を自立的に完結したものと捉え、個人を独立した存在と見る。そのように独立した個人は合理的また理性的な判断に基づいて行動し、相互の合意に基づく契約を基盤とした関係を結ぶところに社会が成立する。末木はこれを自己統合性と呼ぶ。自己統合的な人間観は、近代・西洋・男性・大人をモデルとしている。このインテグリティが支配的な文化とは、事の是非を合理的・論理的に判断する傾向をもった西欧文化であると考えられる。

従来、西洋哲学は自己統合型の人間観に基づいて形成されてきた。しかし近代合理主義的な思考が行き詰まり、疑問が呈せられた今日では、親密型の人間観にも自己統合型と対等の価値があることも見直され、カスリスは単純にどちらが優れているとは言えないと主張する。これは西洋の世界観・人間観を優越的に見る従来の思想・哲学に対して、前近代・非西洋・女性・子供の見方にも同等の権利を与える画期的な見方だと言わなければならない。ただ、日本における伝統的文化の土壌では、人間を孤立的な個人の集まりと見るインテグリティの型よりも、他者との関係を重視する他者親密型のほうが優位であったというのは事実であろう。

それは例えば、大乘仏教における縁起（因果）の理法も一切の相依関係を説く真理であり、換言すれば他者への依存を説く説だと考えられる。私の存在は他との関係を抜きにしては成立せず、独立自存する実体的な存在などないと仏教は教える。したがって、インティマシーからすれば、他者の苦悩は私の一部となるのであり、それは仏が苦悩する衆生を慈しむ心に象徴されている。こうしたインティマシーの指向性からは、倫理は慈悲（愛）の道德とならざるを得ない。

三 自己と他者

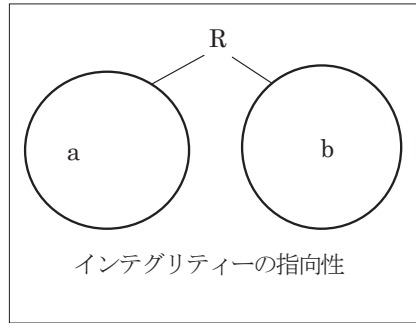
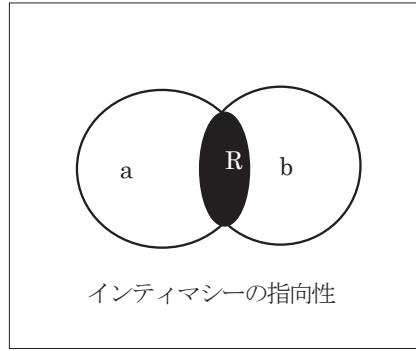
さて、ここで本稿の課題に関して注意しておきたい特徴は「2」である。すなわち、インテグリティな関係においては自己と他者との関係は、互いを明確に区別しないようなあり方で一体をなしている点にある。これは西田幾多郎が『我と汝』の中で語る他者理解と極めて近い。

私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私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。⁽²¹⁾

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の意味する。絶対無は一切のものを包む形なき根源的實在であり、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。西田においては、他者は他者と言われながらも全くの他者ではない。またそれは自己の外にあるとも言えない。私と汝、すなわち自己と他者は、絶対の他者と言いながらも相互依存の関係にあるのであって、その意味で両者は一体である。そしてこの「一体をなしている」というのは、共に属し合っているということである。それに対して、インテグリティな関係では内的関係性よりも外的関係が上位に置かれており、外的関係が強調されると必然的に倫理へとつながる。

これは、カスリスが描く以下の図を見ることによってより明確になるであろう。⁽²³⁾ カスリスはこの図によって次の説明をしている。すなわち、

インテグリティの指向性では、所属物はその人の所有物として理解される（aはbの所有者、bは所有物、Rはaのbに対する所有権を確立する外的関係である）。こうした理解ではaはbに対して「所有権」をもつので



あり、望むならbを利用することができる。∴私が問うのは、Rとは何かということだ―それ自体はaでもbでもないが、aのインテグリティをbのインテグリティに結びつけるものとしてのRである。∴こうした理論が主張するのは、人間の本性は他者との、ある種の適切な外的・契約的関係の構築につながるということである。²⁴⁾そしてこのインテグリティの指向性とは対照的に、インティマシーの指向性の図は次のように表現される。

私が問うのは「二者（ $a \cdot b$ ）のあいだの関係は何か」あるいは「両者が共通してもつのは何か」ということになるだろう。aを理解することには必然的にbについてもいくらかは理解することになる。∴bは部分的にはaであり、その逆でもあるのだから、両者はお互いではなく、²⁵⁾おたがいと、ともに所属するのである。

前者は「所属」、後者は「共属」であり、ここに「われわれ」の在り方の違いが見えてくる。インティマシーとインテグリティは、人と人（aとb）が関係を結ぶ方式に関わる区別であるから、インティマシーの傾向が強い文化

では、内的な繋がりを大切にする。もし、その繋がりが何らかの理由で絶たれた時には、関係の中で共有していた部分がそれぞれの主体において損なわれることになる。一方でインテグリティの傾向性が強い文化では、人と人の関係は契約という外的な形をとるため、関係が断絶した場合にも、その結んだ契約が解消されるという以上の意味を持たない。

さて、大乘仏教の相依性の縁起に基づく倫理を表現したものととして、「Golden chain（黄金の鎖）」という聖句がある。これは一九〇〇年代初頭にハワイで作成された暗誦文で、今日米国の仏教会、特に日系のメンバーが多い寺院で愛唱されている。

Golden chain

I am a link in Amida Buddha's Golden Chain of Love that stretches around the world. I must keep my link bright and strong.

I will try to be kind and gentle to every living thing and protect all who are weaker than myself.

I will try to think pure and beautiful thoughts, to say pure and beautiful words, and to do pure and beautiful deeds, knowing that on what I do now depends not only my happiness or unhappiness, but also those of others.

May every link in Amida Buddha's Golden Chain of Love become bright and strong, and may we all attain perfect Peace.

黄金の鎖

私は世界に広がる阿弥陀仏の慈悲（愛）のうちにある金の鎖の一つの環である。私はこの一つの環を明るく強く保たなくてはならない。私は生きとし生けるものに思いやりをもち優しくありたい。そして自分よりも弱いすべ

ての人々を守りたい。私は今自分が幸福であるのか、それとも不幸であるかによるのではなく、他者の幸福のためにできることは何かを知り、清らかで美しい思いをなすように、清らかで美しい言葉を話すように、そして清らかで美しい行いをするようにつとめたい。どうか仏の慈悲の金色の鎖の環すべてが強く輝き、私たちすべてがともに完全な平和を得ることができま²⁶⁾すように。

仏の慈悲の黄金の鎖 (Golden chain) はすべての存在が相依関係にあるという縁起をよく示している。「黄金の鎖」 a は b と、さらに $c \cdot d \cdot e \cdots$ とつながり、その鎖の環と環が重なった部分こそが、カスリスが指摘するインティマシーの指向性に見る R だと考えることができる。そして、この聖句が米国仏教会で日系の信者を中心としながらも、様々な文化を背景にもったメンバーによって歌われているということは興味深い点である。カスリスの表現を借りれば、「インティマシーを前景とした文化」がここにあり、ここではインテグリティの傾向性が無いのではなく後景となっている。これは米国における真宗者がもつ特色であって、日本における浄土真宗に属する者はインティマシーの傾向がより支配的であると言えるであろう。私は「…と共に」属しているのである。したがって、私と他者が重層しているという情動的な感覚を最初から強く持っている真宗者は、他者を自己の一部として理解してしまうために、他者を他者として理解することが困難になるのだと考えられる。

四 「インティマシー」と「インテグリティ」の利点と欠点

カスリスは、先述した通り、インティマシーに由来する文化とインテグリティに由来する文化とを比較し、いずれが優れているかを論じているわけではない。両者にはそれぞれ利点と欠点があることも指摘している。

すなわち、後者の利点は、権利が法体系によって守られるため、倫理的にも政治的にも責任の所在が明確である。また知識が客観的であるため、基礎研究の成果等はあらゆる分野における基礎となる。それは個人の独創性を認める

傾向をもつことになる。しかしこうした魅力的な特徴に対し、カスリスは大きく三つの欠点を挙げる。一つは、社会組織は連続性を失うために脆弱化しやすい。二つは、身体的なものと感情的なものの役割を低く見るため、それが極端化すると自己の内的分裂を起こす。三つは、極端な相対主義に陥る可能性がある、という点である。²⁷⁾これらは、多様性と個人主義が極端に推し進められると、客観性の根柢が消滅してしまうことを意味している。

また、インティマシーに由来する文化の利点は、何と言っても他者―それは自己の一部と認識される他者であるが―との強い一体感、共通の経験という背景をもつために、ストレスのレベルは低い。相互依存的な結びつきの繋がりをもつため対立は少なく、自分が所属する場所にいる限りという条件下では、攻撃を受けることは比較的少ないと言える。

一方、インティマシーに由来する文化の欠点についても、カスリスは大きく三点を指摘している。一つは、集団内での合意をとる際、それに同意しない個人は追放されることになる。こうした事が連続して進めばインティマシーは巨大な権力をエリートの手の中におくことになりかねない。二には、インティマシーのホログラフィ的モデルそれ自体の構造が全体主義的である。三には、インティマシーの集団は多くの場合「われわれ」と「彼ら」――「部内者」と「部外者」――をはっきり区別する、という点を挙げている。

いずれも重要な指摘ではあるが、特にインティマシーのホログラフィ的モデルそれ自体の構造が全体主義的であるという点は留意する必要がある。これは、全体が各人の中にあるということは、全体と人は様々に相互影響し、安心感をもたらす構造をもっているのだが、しかし全体が個の中に力をもつて入り込む時、そこに全体主義を生み出す芽が生まれることになるということである。筆者は、またカスリスが述べる次の点に注意したい。

インティマシーの集団の現実と価値観は集団の外までは拡がらない傾向にある。「部外者」が「われわれ」から排除されるだけではない。インティミットな「われわれ」には彼らとの人間関係が全然ないのである。部外者は

まったく文字通りの「存在しない人間 (non-person) となるのである。：インティマシーはそれ自体のなかでは違いをあいまにし、その一方で部外者からの区別を鮮明にするのである」⁽²⁸⁾。

ところで、親鸞は『無量寿経』における本願文の「十方衆生」を『尊号真像銘文』に「十方のよろづの衆生なり、すなわちわれらなり」と釈している。また『一念多念文意』には、われらを「凡夫」と了解し、その有様を、

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝ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、水河二河のたとえにあらわれり。⁽³⁰⁾

と釈す。さらに『唯信鈔文意』の中では『五会法事讃』の「彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來 不簡貧窮將富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使廻心多念仏 能令瓦礫變成金」という要文を釈して、

「罪根深」といふは、十悪・五逆の悪人、謗法・闡提の罪人、おほよそ善根すくなきもの、悪業おほきもの、善心あさきもの、悪心ふかきもの、かやうのあさましきさまざまのつみふかきひとを深といふ、ふかしといふことばなり。すべてよきひと、あしきひと、たふときひといやしきひとを、無碍光仏の御ちかひにはきはらずえられず、これをみちびきたまふをさきとしむねとするなり。：自力のこゝろをすつといふは、やうやうさまざまの大小聖人・善悪の凡夫の、みづからが身をよしとおもふころをすて、みをたのまず、あしきころをかはりみず、ひとすぢに具縛の凡愚・屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、広大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。具縛はよろづの煩惱にしばられたるわれらなり、煩は身をわづらはす、悩はこゝろをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころし、ほふるものなり、これはれふしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。「能令瓦礫變成金」といふは、「能」はよくといふ。「令」はせしむといふ。「瓦」はかはらといふ、「礫」はつぶてといふ。「變成

金」は、「変成」はかへなすといふ。「金」はこがねといふ。かはら・つぶてをこがねにかへなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。れうし・あき人、さまざまなのはみな。おし・かわらつぶてのごとくなるわれらなり。ここで、親鸞は「十悪・五逆の悪人、謗法・闡提の罪人」など様々な罪の深き人を「煩惱具足のわれら」と述べ、その者こそが阿弥陀仏の救いの対象であり、念仏往生の法を信じることによって誰もが無上大涅槃に至るのだと明かす。そして当時差別的に見られていた獵師・漁師、商人などと「煩惱具足のわれら」とを重ね合わせ、「いし、かわら、つぶてのごとくなるわれら」と、変成せしめられる不可思議なたらきを慶び明かしている。

ここで言われる「われら」は一見「われわれ」とよく似た言葉である。しかし「われわれ」は我々であり、「私たち」と同義である。一方、「われら」は「我+等」であり、「われわれ」と同様に「我」の複数の意味をもつ。しかし、本来の意味は一人称の人代名詞で単数を表すことから、「われら」は「私」の意味である。「石・瓦・礫のごときわれわれ」ではなく「われら（我）」である。

そうすると、如来の「十方衆生」という呼びかけは「私」をめがけての本願の招喚であり、『歎異抄』に「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」と述べられる如く、親鸞において自覚されたのである。そして親鸞が自覚されたように、一人一人が本願のはたらきを信ずる時―それは自己の罪悪性が知られる時でもあるが―複数の「われら」としての同朋が誕生することになる。それは「われわれ」というインティミティの強い集団ではない。親鸞の「われら」にはインティミティではなく、むしろインテグリティの傾向性が見えてくるのである。

結語にかえて

本稿の最初に掲げた教章に述べられるように、同朋教団が「自他ともに心豊に生きることのできる社会の実現に貢

献する」という時、「われら」と「われわれ」を混同してしまえば、カスリスが指摘するような欠点が生じる。「われら」は同朋教団に所属するという意味、「われわれ」は共属（…と共に属する）するという意味をもつ。共属に外からの不当な力が加わる時、インティミットな「われわれ」にとつて信仰を異にする部外者、他者は「忘れられた他者」、或いはカスリスの言う「存在しない人間」と見做される危険性をもつのである。ではいかにそれを回避するか。しばしば西欧のキリスト教に対して、仏教特に日本仏教には責任を伴った倫理がないと言われる。確かに初期の仏教には僧団の律など倫理的な条項がないわけではないが、それは今日の倫理学で論じられる所の倫理とは異なる。その意味で日本仏教に倫理はないという理解は誤っていない。しかし、重要なことは、仏教の内にはないけれども、日本仏教は外からそれを学び受容する寛容さを持っていると考えられる。それは仏教の伝播を辿れば自ずから明らかであろう。日本仏教の利点はここにあるのであって、浄土真宗も親鸞の聖教の中に倫理や責任に関する言葉を探るのではなく、キリスト教など他の宗教から学ぶ姿勢を持っていることこそが重要なのだと考える。（続）

註

- (1) 米国のフェミニスト倫理学者であるキャロル・ギリガン (Carol Gilligan) は、伝統的な男性中心の「正義／権利の倫理学」に対し、従来除外されてきた人々を主役に据え、関係性を重んじる「ケアの倫理学」を主張した。Gilligan "In a different voice: psychological theory and women's development." (岩男寿美子監訳『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) 参照。

- (2) 末木文美士の講演録「宗教に基づく倫理の確立―日本宗教のこれまでとこれから」(『京都・宗教論叢』第十一号、二〇一五年) 八―一四頁には、「仏教のアクチュアリティー」の要点がまとめられている。また、末木はギリガンの「ケアの倫理学」とカスリスの「他者親密性」とを結びつけ、そこに和辻哲郎の「人の間」に原点を置く倫理学を再評価しようとするエリン・マッカーシー (Erin McCarthy) の試みも紹介している。また、ギリガンとマッカーシーの説については、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』一五、法政大学国際文化学部、二〇一四年) 二三～五二頁参照。

- (3) 拙稿「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・一三〇合併号、二〇一四年) 二三～二三五頁。なお、拙稿に対しては釋大智が「親鸞思想と同朋主義の展開」(『宗教と倫理』一八号、二〇一八年)の中で、真宗の他者論を考える場合には筆者のように「他者の異質性(他者性)」だけではなく、「同質性」という視点からも考える必要があることを批判的に論じている。

- (4) 拙稿「真宗他者論(二)——〈他者〉としての神祇を考える——」(『真宗学』一四三・一四四合併号、二〇二二年) 参照。
- (5) 「浄土真宗本願寺派」宗制「解説」(本願寺出版社、二〇〇八年) 四一頁。
- (6) 「摩訶止観」巻第四・下、『大正蔵』四六・四三・上・中。
- (7) 「法事讃」巻下・『聖典全書』一・八六〇頁。
- (8) 「般舟讃」、同右一・九七四頁。
- (9) 「歎異抄」第十六条、『聖典全書』二・一〇六九頁。
- (10) 「歎異抄」後序、同右二・一〇七二頁。
- (11) 「末燈鈔」第十九通、同右二・八〇九頁。
- (12) 「末燈鈔」第十九通、同右二・八〇九頁。
- (13) 「末燈鈔」第十九通、同右二・八〇九頁。
- (14) 「無量寿経」巻下、同右一、四七頁。
- (15) 「末燈鈔」第十九通、同右二、八〇五頁。
- (16) 同右二、八〇五頁。
- (17) 衣笠正晃訳『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) 序文 x～xii 参照。
- (18) 同右、三八頁。
- (19) 同右、三五頁。

- (20) 同右、一七～一八頁。
- (21) 西田幾多郎『無の自覚的限定』（『西田幾多郎全集』第五卷、（岩波書店、二〇〇二年）二九七頁。旧版第六卷、三八一頁。
- (22) 拙稿「西田哲学と親鸞思想（三）——場所的論理と〈仏・衆生〉の関係論——」（『真宗学』一三七・一三八合併号、二〇一八年）参照。
- (23) 同右、八九頁の図11を参照。
- (24) 同右、八七頁。
- (25) 同右、八八頁。
- (26) 鍋島直樹著『親鸞の生命観——縁起の生命倫理学——』（法藏館、二〇〇七年）一六九～一七〇頁参照。
- (27) カスリス前掲書、二一八～二二〇頁。
- (28) 同右、二二七～二二八頁。
- (29) 『尊号真像銘文』下、『聖典全書』二・六二七頁。
- (30) 『一念多念文意』、同右二・六七六頁。
- (31) 『唯信鈔文意』、同右二・六九六～六九九頁。
- (32) 『歎異抄』後序、同右二・一〇七四頁。

キーワード 他者論、親鸞、トマス・カスリス、インティマシー、インテグリティ