

親鸞思想と同朋主義の展開

釋 大智

(和文要旨)

本論の目的は近代真宗教学における同朋主義の内実と、そこから導出される親鸞の他者観を明らかにすることである。2011年の東日本大震災以降、連帯・社会的紐帯・共生などといった人間関係における「横軸のつながり」を意味する言葉は、現代社会を象徴するキーワードとなっている。真宗学においても「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、真宗倫理や実践論の範疇において「同朋としての連帯」が語られはじめた。しかしながら、こうした言説を支えている同朋主義の理論的背景や、戦時期におけるナショナリズム的連帯といった歴史的な経緯に関しては、いまだ十分な検討がなされていない。

本論では大正後期～昭和前期にかけて活躍した本願寺派僧侶である柘植信秀(1871-1944)に注目した。柘植は近年活況をみせている近代仏教研究においても、あまり取り上げられないことがない仏教者だが、同朋主義のひとつの基点となる重要な人物である。本論では、柘植の言説から戦間期の教学にかけて「同朋」の概念がどのように推移したのか考察をおこない、そこで得られた知見を手掛かりに、同朋主義を真宗の他者論として解釈することを試みた。

(Summary)

This paper attempts to clarify the meaning of “*Dobo-ism*” and Shinran’s understanding of others in modern Shin Buddhist thought. The disaster of the Great East Japan Earthquake that occurred in 2011 evoked in us an awareness of the importance of “horizontal relationships”. In response to this social situation, “solidarity”, “social relationship” and “coexistence with others” have become key concepts in contemporary society. It is the same in the Shin Buddhist context. The term “*Dobo*” is currently used to emphasize Shin Buddhist ethics in relation to this situation. However, not enough consideration is given to the fact that “*Dobo*” was used with a nationalistic meaning in the pre-World War II years.

With regard to the historical issues related to “*Dobo*”, this paper focuses on the well-known Shin Buddhist minister, Shinshyu Tsuge (1871-1944) of the late Taisho and early Showa period. Tsuge is not popular as a Buddhist scholar, but he plays an important role from the perspective of “*Dobo-ism*”.

In this paper, I would like to shed light on the pre-war development of the discourse of “*Dobo*”, following on from that of Shinshyu Tsuge. According to the basic understanding of this issue, I attempt to discuss “Dobo-ism” as a discourse on the relationship to others in Shin Buddhist Studies.

0. 序論——「連帯」をめぐる言説

連帯・社会的紐帯・共生などといった人間関係における「横軸のつながり」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¹、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「横軸の連帯性（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。本論では同朋主義のひとつの基点である柘植信秀（一八七一～一九四四）の言論から、戦時期の同朋主義までの展開を把握する。そして、そこから得られた知見を手がかりに、「同朋」という概念を真宗の他者観として解釈することを試みたい。昨今の真宗領域にみられる「つながりの言説」は、柘植たちによって構築される理論的基盤と、戦時期におけるナショナリズムの連帯という大きな挫折のうえに成り立っているが、このような経緯が十分に検討されているとは言い難い。歴史的な展開を把握することなしに、現代における同朋主義を考えることはできないのである。本論は教学史的な記述であると同時に、真宗における「他者とのつながり」を新たに語りなおす作業にもなると推察される。

1. 同朋主義の背景

1-1. 親鸞における「同朋」の用例

本論では柘植信秀から戦時期にかけての同朋主義の把握が主な論点となるが、その前に基礎となる親鸞自身の「同朋」の用例を確認しておかなければならない。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

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。

しましあはばこそ²」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³」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、その同朋にあらず候ふべし⁴」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。

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⁵、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⁶。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⁷。「同朋」という語は狭義においては念仏者の平等性を意味するが、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。

1-2. 柘植信秀という人物

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ともなって、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

² 『真宗聖典全書』二、八〇九頁

³ 『真宗聖典全書』二、八〇九頁

⁴ 『真宗聖典全書』二、八二五頁

⁵ 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、二〇〇七など

⁶ 松野純孝「親鸞における四海同朋思想の形成」(『眞宗研究』六、一九六一)

⁷ 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りべし」と、それに付された「三がいのしゅじゃうをわがひとりごとおもふことをうるを、みちしちといふなり」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。

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えるだろう。

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⁸、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⁹。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¹⁰、およそ柘植に関する先行研究はこれで全てとあってよい。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。

1-3. 近代真宗教学の性質と時代思潮

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¹¹。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、妄従を排斥し、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¹²。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

⁸ 山崎龍明「柘植信秀の真宗論」(『印度學佛教學研究』第五十一卷第二号、二〇〇三)、「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』第十一号、一九九五)

⁹ 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、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』一五六号、二〇一二)。

¹⁰ 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)。

¹¹ 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、参照

¹² 柘植信秀『親鸞讃仰』京文社、一九二二、四頁

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。¹³

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¹⁴。

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。

2. 柘植信秀の思想と実践——一九二〇年代の言論から

2-1. 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¹⁵」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、

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、真の世界、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。¹⁶

と述べており、「未来主義」の意味を「理想を仏の世界にかける」ことだと説明している。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言えるだろう。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

¹³ 柘植信秀『親鸞讃仰』一三頁

¹⁴ 「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、といった倨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』一二七～一二八頁)

¹⁵ 柘植信秀『新時代の親鸞教』京文社、一九二六、一四五頁、括弧内筆者

¹⁶ 柘植信秀『新時代の親鸞教』一四五～一四六頁

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¹⁷⁾」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、人間は罪悪深重の存在である」と主張している¹⁸⁾。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としていたことの証左でもあろう。

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つて、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つて、俗諦生活と真諦生活との一致を欠くことになると考へる。¹⁹⁾

「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²⁰⁾。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

¹⁷⁾ 柘植信秀『新時代の親鸞教』十二頁、括弧内筆者

¹⁸⁾ 「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味方である」『親鸞讃仰』一四四頁

¹⁹⁾ 柘植信秀『新時代の親鸞教』二三二～二三三頁

²⁰⁾ 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」(『真宗聖典全書』四、六〇一頁)、慧琳『教行信証文類六要鈔補』「仁王法王互に顕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『本典一諦録』「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る。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』八三二号、二〇一七)に詳しい。

していたといえることができる。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「両側の思ひ」は、「矛盾し、衝突し、杆格するのではなく、……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²¹。

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²²。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。

2-2. 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、いかに大なる脅威であつたらう²³」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、先達への批判をもっ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²⁴」による、親鸞の実践をも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、人の弟子という相論の候ふらんこと、もつてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人(いちにん)ももたず候ふ²⁵」という宣言こそ「上人の師弟平等主義、御同朋主義²⁶」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

²¹ 柘植信秀『親鸞讃仰』二七五～二七六頁

²² 「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。」(柘植信秀『新時代の親鸞教』二四〇頁)

²³ 柘植信秀『親鸞讃仰』一二三頁

²⁴ 柘植信秀『親鸞讃仰』一二三頁

²⁵ 『真宗聖典全書』二、一〇五七頁

²⁶ 柘植信秀『親鸞讃仰』一二六頁

道なきが前に四海の中皆兄弟なり」といつ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²⁷」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、その人間相のままで、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。²⁸

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²⁹。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ぴっ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、そうした現実を開き直り「裸態の生活」を送ることを良しとするのでもない。

「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³⁰」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示すようになる。さらに『親鸞讃仰』でみられたような「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³¹。

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す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粋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

²⁷ 『親鸞讃仰』一四九頁

²⁸ 柘植信秀『新時代の親鸞教』三三頁

²⁹ 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)

³⁰ 柘植信秀『新時代の親鸞教』二七八頁

³¹ 柘植信秀『新時代の親鸞教』五三頁

面を持ち合わせていたことも重要である³²。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。

3. 戦時期におけるナショナリズム的連帯への変奏

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発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³³。そのなかでも「四海同朋一八紘為宇」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³⁴」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。しかし、普賢らにおいては仏教者が目指すべき理想が王法の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³⁵

として同朋（同胞）精神の実践が「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」の並列さえ許容されず、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³⁶。まさに、末木が近代教学の特徴である

³² 「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）

³³ 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（「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻収録）

³⁴ 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻、三〇五頁

³⁵ 「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第一巻、三〇五頁

³⁶ 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。

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³⁷。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³⁸。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ない。

4. 親鸞思想と連帯する他者

4-1. 他者論としての同朋主義

これまで柘植から戦時期にいたるまでの同朋主義を確認してきた。本章では同朋主義を他者論として解釈することを試みたい。

³⁷ 梅原真隆「興亜精神と仏教」本願寺教務部、一九三九（「戦時教学」研究会『戦時教学と真宗』第二巻、三〇三頁）

³⁸ 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）。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、法の真実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。繰り返しになるが、中島の指摘は非常に重要であり、本論で扱うには大きすぎるテーマである。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に留め、詳細については別稿に期したい。

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³⁹。トイニッ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いる⁴⁰。連帯や共生といった倫理的言説が真宗学において声高に叫ばれているが、まずは「真宗学が“他者”をどのように捉えるのか」という、まさに第一哲学として基盤が構築されなければならない。

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く、杉岡孝紀による研究が数少ない一例として挙げられる程度である⁴¹。しかし、他者論の隆盛にもなって、他者概念を軸とした親鸞論がわずかではあるが真宗学とは別の学問領域から提出され始めた⁴²。そのような中で筆者は以前、末木文美士によって提言された菩薩の倫理学を手掛かりに、「還相菩薩」の考察を通じて親鸞の他者観を提示することを試みた⁴³。わずかではあるがこれらの真宗他者論と、これまでみてきた同朋主義から導かれる他者論を比較し検討することによって、親鸞の他者理解の全体像に迫りたい。

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⁴⁴」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。筆者もこの立場を引き受けて、法然観・還相理解を分析することで他者性が回復された他者理解を親鸞から抽出した。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

³⁹ 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、二〇一六参照。

⁴⁰ 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）参照

⁴¹ 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）。

⁴² 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、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、二〇一六など

⁴³ 拙稿「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』四九、二〇一八）

⁴⁴ 杉岡前掲論文、二三四頁

ると述べている。また、〈師一弟〉といった関係は異質性に立脚した他者観といえるが⁴⁵、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。次節において親鸞思想の他者観と同朋主義がどのような関係にあるのかを考察する。

4-2. 交差する他者観——共感と暴力

はじめに「同質性に依った他者理解は必ずしも暴力に向かうわけではない」ということを確認しておきたい。この点について、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」であると指摘している。つまり、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」は実現するというのである⁴⁶。

親鸞思想における同朋概念は、第一章でも確認したように狭義には同朋＝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といえるだろう。その意味では同朋主義に「共感の原理」を求めることは容易である。しかし、同質性に準拠した他者観とは、先行研究で指摘されているように「同質化の暴力」にもなりうる。そこで「親鸞にとっての法然」という問題を考えてみたい。

いうまでもなく法然は念仏者であり、同朋の範疇である。その一方で、親鸞にとっての法然とは、「源空讃」や『西方指南抄』では勢至菩薩の化身として描かれ、「往生みたび」と称されるように還相菩薩としても理解されていた。柘植も親鸞の徹底した自己内省に注目していたが、自己を煩惱熾盛の凡夫であると考えていた親鸞にとって、そのような法然は「絶対的な他者」として立ち現れていたということである⁴⁷。たとえ「念仏者」という共通項があろうとも、「異質性に立脚した同朋としての他者」は成立する。また「権化の仁」や「応化身としての他者」も同朋に含まれ得る「他者としての「他者」だといえるだろう。

もちろん柘植がいう同朋主義や、消息に示されるような端的に「同じ念仏者」という同質性に基づく

⁴⁵ 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「教える一学ぶ」という非対称的な関係においてはじめて出現するとしている（柄谷行人『探求Ⅰ』講談社、一九九二）。

⁴⁶ 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）参照。また「共感の原理」とは丘山新が提唱した大乘経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。

⁴⁷ 拙稿参照

同朋もまた存在すること考えると、同朋主義はその根底において他者の異質性・同質性を問わないまま「横軸の連帯」を可能にする概念であったといえる。そう考えた時、魚川がいう「他者性の倫理」と「共感の倫理」の相補関係は、親鸞の同朋主義において成立しているということができるのではないだろうか。

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」以外のなにものでもない。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。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、「同朋主義」は「真諦」という宗教領域固有の視点に立って論じられなければならないということである。「真諦」つまり「阿弥陀仏の救済」を基底とした平等観から連帯を考えなければ、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」へと容易に頹落するだろう。

同朋という概念が「同化作用」としての暴力ではなく、理想的な「共感の原理」であり得るには、浄土真宗がもつ固有の宗教的視点に立脚することが鍵であった。そのうえで、「同朋」が他者の他者性・異質性を保存したままで連帯意識や共感を生成するものとして理解されたとき、新たな親鸞の他者観が開けるのである。

5. 結論

柘植の思想と実践は精神主義や本願寺派の権力構造に対する強烈な批判をもって出発するが、それを駆動させていたのは親鸞の同朋主義より導かれる「(師一弟といった)縦軸関係」の否定の原理であった。また柘植の同朋主義は「未来主義」や「真俗一諦論」と密接に関係しており、「理想的な平等」の実現に向けた絶えざる運動として展開していたことも指摘した。柘植の同朋主義にはすでに国体思想との近しさがあったが、柘植が短絡的に戦時教学を受容しなかったのは、「真諦」という宗教固有の領域を思想の軸としていたからであろう。そして、そのブレーキがなくなることによって「四海同朋＝八紘為宇」という現実主義に立脚した戦時教学的同朋主義が生成されることとなった。また柘植においては「一如同根」という普遍的な同質性を基礎とする「同朋」が想定されていたが、戦時教学的同朋思想においては「同朋でないもの」への「同質化」をせまる暴力として機能していたことも見逃してはならない。

親鸞—柘植—戦時教学と同朋主義の展開を概観してきたが、それによって浮上したのは「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」という問いである。これに対して、丘山・魚川らによる「共感の原理」を補助線として導入し、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／同質性の両方向の他者論的倫理が必要であることを確認した。このような視座から親鸞の同朋思想を眺めた時、同質性に基づく同朋主義が「共感の倫理」を有することはも

ちろん、「絶対他者としての法然」や「還相菩薩・応化身としての他者」が同朋に含まれることを考慮すると、「同朋」という概念は「他者の他者性」を保存したまま「横軸の連帯」を可能にする他者観であるということができる。そして「同朋主義と暴力」の問題を考えた時、「真諦」から導出される「一切衆生の平等性」という真宗固有の宗教的立場を基盤として連帯を考えることの重要性が浮き彫りとなった。紙幅の関係上、詳細に論じることができなかつた部分は多々あるが、親鸞の同朋思想から抽出しうる、他者性／同質性といった両方向からの他者論的倫理の可能性に触れて本論の結論としたい。

キーワード：同朋主義、柘植信秀、真宗倫理、他者

Keywords : “*Dobo-ism*”, Shinshyu Tsuge, ethics of Shin Buddhism, Theories of Others