

戦後親鸞論と真宗教学

——「信仰と実践」をめぐる議論⁽¹⁾

内手弘太

はじめに

一九四五年八月一日、日本はポツダム宣言を受諾し、降伏した。この日を境に、明治維新以来延々と続けてきた国家主義路線を放棄し、国民生活のあらゆる分野で価値体系の転換が行われた。本願寺教団も、政教分離および信教の自由の原則に基づき、教団の組織や制度を再構築する必要に迫られた。こうした再構築は、教学面にも求められた。しかし、一九五〇年に村上速水が記述した「終戦後の真宗学界」と題する論説を窺うと、その転換は順調に進まなかったようである。⁽²⁾ 敗戦後、真宗教学と諸文化・思想がいかなる関係性を構築するのか。あるいは、真宗教学が現実社会をいかに捉え導いていくのか。それは、喫緊の課題として認識されていたが、戦時教学の反動やGHQによる教育機関に対する統制などの影響からか、真宗学界内で積極的に論じられることはなかった。そうした真宗学界の動向の一方で、親鸞は戦後社会に生きる人々のモデルとして論じられた。

柏原祐泉によると、親鸞は敗戦後、思想史・社会史的研究に基づく仏教史研究の発展に加え、親鸞自体のユニークで人間探求的な宗教家としての性格によって、「戦後社会の生活大系の再構築の要請や実存的自己把握の確立な

どのために、大きな示唆⁵）となっていたという。このような親鸞への注目は戦前にも見られたが、敗戦後においては、戦後知の基軸にあったマルクス主義との関係から、「権力と対峙する民衆的な親鸞」が示された⁵）。そうした親鸞への関心は、「信の構造と歴史社会の関係性」⁶）や『顕浄土真実教行証文類（以下、教行信証）』の制作意図といった教学に関係するテーマに派生していった⁷）。一九五〇年代に至り、真宗教学を研究する場でも、敗戦後の親鸞をめぐる議論を反映した著作や論文が発表され始めた。以上の状況を踏まえ、敗戦後の親鸞解釈に対して、真宗学者がどのように向き合ったのか検討することで、敗戦後の真宗教学の動向を確認する。特に本稿では、本論集の「み教えから実践へ」という総合テーマへとつながる視点を提供していると考えられる、田辺元（一八八五～一九六二）と普賢大円（一九〇三～一九七五）の議論に注目したい。

田辺元は、西田幾多郎と並ぶ京都学派の巨匠として知られる。彼は敗戦後すぐに、『懺悔道としての哲学』（一九四六年）を刊行し、自らの挫折と戦争責任を論じた。ここでは挫折の告白とともに、『教行信証』に基づいて、新たな哲学として「懺悔道」を説いた。さらに、同著に見られる田辺の親鸞思想解釈からは、戦後の主体性論争に象徴される「自由」や「根源悪」といった、敗戦後の思想的課題が見て取れる。しかし、田辺は一九五二年に刊行した『哲学入門』（補説第三、宗教哲学・倫理学）で、真宗の教理を批評した。この批評に応答したのが、普賢大円であった。

普賢大円は、昭和前中期にかけて真宗学界をリードした一人である。彼は、十五年戦争期には戦時教学を論じ、敗戦後、教員不適格者と判定されている（一九五一年に解除⁸）。一九五〇年代になると、普賢は『真宗概論』（一九五〇年）や『信仰と実践』（一九五九年）などの著作を発表した。こうした敗戦後の著作において、普賢は西田哲学やブルンナー神学、親鸞の社会史的研究、さらには蓮如・一向一揆研究の成果を参照しながら、真宗教学の再構築に取り組んでいる。そのうちの一冊『信仰と実践』は、真宗倫理研究の端緒と評されており、現在の真宗教学にお

ける社会的実践を考えるうえで起点になっている。⁹⁾ 普賢は、同著の序言で、田辺の真宗批評を紹介し、それは「真宗教学に対する有力なる反省の材料」を提供するものであるとしつつ、「全く肯綮に当たっているとは言い難い¹⁰⁾」と論じた。すなわち、田辺からの批評に應えることが、『信仰と実践』を著述した目的の一つであったと考えられる。以上より、まず田辺の批評とその論理を明瞭にしたうえで、どのように普賢がその批評に向き合い、応答したのか考察する。そして、そこから見られる両者の相違を分析し、本論集の総合テーマを考える材料を提供したい。

一 田辺元の真宗批評と思想構造

① 田辺の批評

田辺元は、『哲学入門』において、カール・バルトの『教会教義学』に基づき、真宗の教理を批評した。ここでは、真宗はキリスト教と同様に、信仰のみで救われる「大悲恩寵の宗教」であり、両者は相通するところがある。としながら、真宗の教理は「倫理の当為、律法の権威」が欠けており、キリスト教と比べて「現実性が乏しい」と述べた。¹¹⁾ 田辺によると、本来、命がけで厳粛に倫理を実践しようとするからこそ、自己の無力を自覚し、それに伴い起こる懺悔を通じて、大悲のはたらきに救済されていくはずである。しかし浄土教は、倫理を媒介にすることなく念仏の行が勧められている。それでは、倫理の原動力である「否定性を失つて、単なる直接の教理に頹落せざるを得ない」と指摘した。¹²⁾

ただし田辺は、親鸞が法然のもとから出て、「その教へを純化徹底し、浄土真宗として他力念仏の専修正信を『教行信証』に組織したことは、まさに仏教を新しき段階に推進めた」という。そして、親鸞の生涯において、「悲歎

懺悔がその一生を貫き、教理組織の努力の半面を裏附けたことは、まことに顕著なる宗教人として親鸞を特色づけ⁽¹³⁾ていると述べた。さらに、親鸞のように寺院から出て、民衆に寄り添った念仏者であれば、「単に抽象的に本願を説き念仏を勧めるに止まるわけにはゆかないはずであり、「社会的生活を民衆と共にし、社会倫理を彼等の協力によつて革新するといふ、倫理的ないし政治的实践と自らを媒介することによつて、初めて宗教の還相的覚醒行為を具体化することができる」と説いた。にもかかわらず、真宗の教理は、弥陀の本願を「称名念仏に於て聞取し信受する絶対受動性のみ解放の唯一の力を認め」るだけで、そこには否定性が具わっていない。よつて、真の悲歎や懺悔は存在しないと論じた⁽¹⁴⁾。

田辺によると、信仰は倫理や政治的实践として具体化・現実化する。そして、その過程にある自己矛盾によつて行き詰まり、葛藤し絶望に陥ること、自力から他力へと転じる扉が開くはずだという。そのため、真宗の教理に見られるような、倫理の媒介なしに他力の救済へと至ることは不可解であり、いかに、親鸞が地獄必定であると悲歎しても、「それは社会生活に於ける迫害責罰死苦といふリアルな苦難を意味することはできない⁽¹⁵⁾」と指摘した。では、なぜ親鸞の生涯からは悲歎や懺悔を読み取れるにもかかわらず、真宗の教理が示される主著『教行信証』に見出すことができないと述べたのか。田辺は、その理由をこう説明した。

親鸞が感情以上に出でず、概念として懺悔を思弁しなかつたのは、弁証法を貫徹する用意が欠けていたためではないでせうか。しかしてその由つて来るところを尋ねると、相対人間と絶対者とを分つて繋ぐ人間社会の媒介性といふものを認めない欠点にあつたのではないかと考へられます⁽¹⁷⁾。

キリスト教においては、その起源であるユダヤ教の伝統に従い、「民族の律法に於ける社会倫理の媒介性を重視

し、それに結びつけられて悔改めの契機を強調⁽¹⁸⁾している。その一方で、『教行信証』では、相對者たる我々と絶對者をつなぐ「人間社会」を認めていない。ここに、田辺が真宗に対する態度を転じた理由があった。

さて、こうした真宗批評の背景には、田辺における「種の論理」の構想があった。そこで、真宗批評の思想的内実を探るために、『懺悔道としての哲学』を中心に確認しておくことにしたい。

② 「種の論理」の展開と懺悔道⁽¹⁹⁾

『懺悔道としての哲学』の背景には、田辺独自の哲学、「種の論理」がある⁽²⁰⁾。「種の論理」は、初めの論稿が「社会存在の論理」(一九三四～一九三五年)と題されているように、人間が社会的存在であることを、哲学的に把握するために構想された。そのため、中沢新一が指摘するように、この「種の論理」では「社会に対する個の自由」が強調されており、個の行為による社会の変革を理論的に抽出することが目指されている⁽²¹⁾。田辺は、通常「普遍・特殊・個別」としてあらわされる概念を、現実社会というものを意識し、「類・種・個」とした。この論理は批判に応えるなかで変化するが、個を中心に見た基本的構想は次の通りであろう⁽²²⁾。個人(個)は所属する社会(種)に規定された存在であると同時に、社会に対して対立的な関係としてのみ存在する。そして、この社会に対する「個の自由」という否定に伴って起る社会否定と自己否定とによって、社会はより普遍的な社会(類)へと発展していく⁽²³⁾。敗戦後の『懺悔道としての哲学』においても、同様の理論構造を窺うことができる。

『懺悔道としての哲学』は、自らの哲学が国家主義に陥ってしまったという、田辺の絶望と挫折のなかで著された⁽²⁴⁾。紙数の都合上、詳述することは控えるが、田辺の「種の論理」は、時局との関係の中で、国家に対する自己犠牲を肯定する思想へと陥ってしまった。そこでは、田辺が重要視していた「個の自由」による社会の発展という考

えが維持できなくなっていた。そのため、『懺悔道としての哲学』の根幹には、我々人間では現実社会をよくすることはできない、という敗戦を前後する田辺の人間に対する悲哀があった。⁽²⁶⁾しかし田辺は、それでもなお、「現実の歴史には過去の偶然性と共に、却て之を媒介として我々の自由なる自己存在が作為する所の側面、がなければならぬ」⁽²⁶⁾と述べ、現実社会を変革するためには我々の行為が必要であると論じた。ここに、人間と社会との関係をめぐる田辺の葛藤があり、「懺悔道」を説いた理由があつたのである。

ただ此慚愧の極、自己の痴愚にして何等の存在資格無きことを痛感せしめられ、自由を憧憬しながら不自由を脱する能はざる自己の無価値を慚愧し苦惱して、何等の自己主張をも許されざるの当然なることを深く肯い、ただ随順的絶望に身を委ねるとき、依然として慚づべき自己でありながら今までの全く暗黒なりし状態から離脱せしめられ、幽遠の寂光が射し来ることを体験せしめられる。⁽²⁷⁾

自由に憧れを懐きながらも、不自由を脱することができないことに慚愧し、絶望に身を委ねたとき救済を体験する。田辺によると、このような「否定即肯定」とも置き換えられる関係のなかで、我々は「真の自由」を得ることができるといふ。さらに、この「真の自由」を得るためには、国家などの具体的な環境世界との関係性が必要であると次のように論じた。

自己は環境世界に対し、又之を媒介として他の自己と対立する。直接無媒介に自己を主張し肯定することは環境との衝突であり更に他の自己との争闘であつて、其結果は自己の没落であり破滅であり、或はまた一般に無媒介なる自己の消滅である外無い。ただ自己を世界の底に否定し、之を通じて自他の自己が特殊から普遍に還

り、相互連帯に於て互に相承認し相宥和する限りに於て、真の自由を獲得するといはなければならぬ。具体的にいへば国家に於て個人は自由を得るのである。⁽²⁸⁾

社会的存在である我々は、現実の歴史社会に身体を有する限り、決して「不自由」から抜け出すことはできない。なぜなら、我々は社会的存在であり、社会との関係の中で自己があるといわねばならない。したがって、自己の自由を直截的に主張・肯定することは、そのまま自己の足場である社会を否定することになり、やがて自己の没落・破滅を招くことになる。しかし、「自己を世界の底に否定する懺悔」と、それによつて、自己と自己が所属する社会における他者とが相互に認め合い、「自他の自己が特殊から普遍に還」⁽²⁹⁾ ることで、「真の自由」を獲得することができる⁽³⁰⁾と田辺は論じた。

ではなぜ、我々は国家との関係のなかで救済を体験し、「真の自由」を獲得することができるのか。そこには、田辺の絶対者に対する理解および絶対者と相対者との関係性への認識があった。田辺は、絶対者を「飽くまで無として我々の存在の有性に超越的に対立し、決して絶対即相対として之を同一化することを許すものでない」として、⁽³¹⁾ 外部的・対立的な存在として把握した。そして、そうした外部的な絶対者が相対者である我々にはたらきかけるためには、他の相対者を通して具現化するしかない⁽³²⁾と述べ、「絶対他力」を次のように定義した。

絶対他力とは、斯かる包越的活動が自己を外から限定することを謂ふ如くに解せられるかも知れない。併し斯かる他力は却て絶対他力でなく相対他力であり、その活動は無媒介なる直接活動として絶対媒介ではあり得ない。真の絶対他力はいはゆる自力を媒介とし、自己の行を媒介として信証せられるものでなければならぬ。絶対の相対に対するはたらきは、ただ絶対に対する他者としての他の相対を媒介としてのみ実現せられるので

ある。⁽³⁾

つまり、社会関係を抜きにして絶対他力と出会うことはできない。相対的他者との関係によって、我々は自らのことを自覚し懺悔することで、絶対的他者と出会うことができる。田辺は、絶対的他者の救いは、相対者同士が互いに懺悔し、自己否定を通して認め合うところに具現化する。そして、この相対的他者との関係のなかで、個人の自由は「真の自由」へと誘われていくと論じた。だが田辺によると、「懺悔道」は人間の根源悪によって、ここで終わることはなかった。

絶対無の媒介としてそれ自身無たることを本質とし、本来空なるべき相対的自己は、誤つて自己の有限性相対性を忘れ、自己を絶対存在なるかの如くに妄想して、その存在の有性を絶対化し、これを固執してそれに執着せんとする傾向を植附けられて居る。根源悪とは此謂に外ならない。悪は相対者の絶対者に対する僭上反逆である。⁽³⁾

田辺は、相対者たる我々には自己の分をわきまえず、自らを絶対なる存在と考え、自己に固執し執着する根源悪が植え付けられているという。こうした考えの背景には、田辺にとつて、絶対者はどこまでも外部的な他者であり、相対者たる我々と直接的に同一化することはないという理解がある。この消失することない、植え付けられた根源悪によって、所属する共同体との対立が再び惹起すると述べた。しかし田辺は、この根源悪の不断性によって我々の自立性（行為）は確保され、途切れることなく懺悔が繰返されることで、社会もより普遍的な次元へと進展していくと論じたのである。

以上のように、田辺は社会における人間の役割を模索する中で、自己を規定する社会に対する「自由」が重要な意味を持つと指摘した。ただし、そうした社会に対する自由は、その社会に所属する自己への批判であるため、その自由を直截的に肯定すると、自己の破壊を招くことにつながる。しかしながら、我々はこのような社会との関係のなかで自己の限界を自覚し、自らを否定・懺悔することを通して、同じ社会に所属する相対的他者と相互に認め合い、社会をより普遍的な共同体へと進展させていくと述べた。そして、田辺はこの相対的他者との関係のなかに、絶対的他者の救済が現れていると主張した。以上のように、田辺は自己と社会との関係のなかで、人間の罪悪を自覚し、さらに、絶対他者の救済に出会っていくとする。そのため、真宗の教理上における社会の不在は、彼にとつて見過ごすことのできないものであったのである。では、こうした田辺からの批評に対して、普賢大円はどのように向き合ったのだろうか。

二 普賢大円からの応答

普賢大円は、宗教であれば、無媒介に絶対者による慈悲の摂取を説くことはない。もしそうであるならば、造悪無碍に陥ってしまう。宗教は、あくまでも倫理道徳との相互媒介の上にごそ、始めて絶対救済の世界が示される。そのため、我々の動的实践の上にごそ、宗教的な善悪無碍の統一世界が現れなくてはならないと述べた。³²特に、大乘仏教では「自利々他円満と云う広大なる規模をもつて、治国経世がなされたのは明らかかな歴史的事実であつて、疑うことは出来ない」と論じた。³³そして、田辺元の批評に次のように応答した。

田辺氏の云われる如く、倫理の媒介もなく、懺悔の転換も経ずして、説示されるとするならば、勿論倫理を無

視し信仰の具体性を欠くことになるであろう。(中略)しかし親鸞聖人それ自からの体験は決してそうではなく、(中略)三願転入の過程をへた上のことであるから、他に見ることの出来ない深刻な罪惡觀をもち懺悔をもつている。従つて聖人の宗教体験は倫理を超えたものであるが、決して反倫理ではない。³⁴⁾

普賢によると、真宗の教理は三願転入を経ている。したがって、倫理を通した深刻な罪惡觀を具えているため、決して倫理に反するものではないという。こうした三願転入と倫理が関係するという考えからは、武内義範の三願転入論の影響を受けていることが想像できる。³⁵⁾ 武内は、一九四一年に『教行信証の哲学』を著した。ここでは、三願を宗教的精神の三つの類型に振り分け、第十九願を「倫理的觀想的段階」、第二十願を「内在的宗教の段階」、第十八願を「超越的宗教の段階」として、親鸞自身の向上的な宗教体験を普遍的な求道・信仰過程に定置した。武内の三願転入論については各方面から賛否が寄せられているが、普賢も三願の配置や、別稿で三願転入を論じるに当り、「今日のわれわれに対して持つ意味」について考える必要があるとする様子からは、その影響を受けていると考えられる。しかし、普賢は全面的に武内の議論を採用していたわけではない。後述するが、そこに田辺との相違の一端を垣間見ることができ、普賢の真宗教学における「信仰と社会的実践」論の特色がある。

これに関わって、普賢が『真宗概論』で「聖人の教判論は、すべて三願転入の信仰過程の上に樹てられたものである」と述べていることに、併せて注目したい。³⁶⁾ 教判は、自身の宗教的立場を詳らかにするものであるが、『信仰と実践』においては、それを「社会的実践」の項目で論じている。すなわち普賢は、三願転入を信仰過程であるとともに、親鸞の社会的実践のなかで構築された論理として把握していた。以下では、普賢の三願転入論を紐解くことで、彼の真宗教学における「信仰と社会的実践」の関係とその特色について考察することにした。

三 普賢大円における三願転入論

① 三願転入と人間観

さて普賢大円は、宗教の入り口に至るためには、「心身ともに人間になり、倫理的反省を持つ」必要があるという³⁹⁾。そのため、三願転入を論じるにあたり、まず人間存在の実相について説明することから始めている。普賢によると、人間存在は、「一方に於て俯して本能的自己に止まらんとする欲求を有すると共に、他方に於て仰いで衝動的現実を否定して、より高き理想に至らんとする憧憬的愛に生きる」理性的自己の側面を有している。この全く相反する両性質が自己同一している存在が人間であるという。普賢は、人間が人間である理由を本能生活に止まることなく、常に理想を追求し、その理想生活を果遂しようとするところにあると述べた。そのため、人間には必然と「当為即ち、ねばならない (Sullen, ought to) の厳肅性に生きぬかんとする道徳が生まれる」と論じた⁴⁰⁾。

もちろん、普賢は人間の善を無条件に認めているわけではない。人間には、本来の善や純粋な善はなく、善と悪とが混淆しており、真の善はないという⁴¹⁾。だが、理想を果たし遂げようとする善があるからこそ、「真実」への信頼・願生心が生じ、宗教的信仰の入り口が開かれると論じた。こうした人間観に基づき、三願転入を普賢はこう説いた。

われわれは先ず人間となり、倫理的反省を持つようになることによつて、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つてわれわれが人間となり、倫理的存在となり、こゝに罪悪を知り自己否定をなすに至つて、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、こゝ

に真門の心境が要門の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擇本願を聞いてい
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つて人間としての段階に入り、こゝに自己の罪惡を
知らしめられ（要門分際）、次で弘願念仏を聞きつゝ信罪福の心を離れ得ない真門の分際をへて、ついに弘願
真実の大信心を獲得するに至るも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
る者に取つては、倫理道德の實行こそ真実の宗教に入る関門であつて、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。⁽⁴²⁾

まず、倫理的存在（第十九願）としての人間になることが重要である。倫理的存在としての人間になり、本能的
自己との格闘を通して、自己の罪惡性を自覚し自己否定に至ることで、救済を仰ぐ段階に至る（第二十願）。さら
にこの段階に至ると、自己の善は人間による善の可能性を知らしめ、自己の罪惡性を自覚させ、絶対他力による
救済へと入らしめる過程として意味を持つようになると普賢はいう。

こうした三願転入の解釈に従えば、田辺元と同様に、普賢においても倫理の破綻が宗教の入り口にある。ただし
普賢の場合、倫理の破綻は、自己の内面の問題に由来するものであつた。それは、敗戦後の親鸞像に対する説から
も確認できる。

普賢は、親鸞の社会史的研究を整理したうえで、真宗における悪人とは「階級をこえ、職業をこえて、仏の光
りに照らされた時、見出される人間性そのものの罪惡性だといふべき」であり、親鸞に見られる宗教的救済は「あ
くまでも精神的なものであつて、決して被抑圧者の経済的階級的な解放でなかつた」と述べた。⁽⁴³⁾つまり、普賢にとつ
て宗教的救済は内面的なものであり、社会関係の中で、絶対的他者による救済を把握していた田辺と異なり、宗教
的救済をそのまま社会的実践として把握していたとは考え難い。

だが、先に確認したように、普賢は三願転入を教判との関係性から把握し、その教判を「社会的実践」であると述べた。さらに『真宗概論』で、我々衆生は「歴史的社会的関連の中に生きてゐる」と述べ、人間は社会的存在であると説く。では、普賢は三願転入と社会的実践をどのように関連付けたのか。そのうえで、普賢において信仰と社会的実践はどのように関係するのか、続けて確認していきたい。

② 三願転入と社会性

普賢は、倫理的立場（第十九願）から宗教的立場（第二十願）へと転じる重要な契機として、「神又は仏に対する依憑の感情」あるいは「聖なる理法に対する確信」を挙げ、浄土教においては、「仏に対する信頼であり、浄土に対する願生心である」と述べた。⁴⁵そして、こうした願生心は現実に対する罪惡観や無常観から生じると説いた。

この信頼と願生心とは、或は罪惡観（道德的悪の自覚であつて真宗の所謂罪惡観と区別せられるべきである）より、或は無常観より発せられるのであるが、それは帰するところ、此岸の世界を苦・不浄・無常・無我と否定することによつて、常・楽・我・淨の彼岸の世界を憧憬する心より起されるものなのである。而して一度かゝる契機によつて浄土を願求し仏を信頼するようになると、道德的悪はその聖なる宗教的規準に照らされて罪惡としての自覚に転ずることになる。⁴⁶

現実の世を否定することは、彼岸を憧憬する心を生じさせる。普賢は、こうした宗教的理想への願生心が真宗教学における社会的実践の基盤にあるという。普賢は『信仰と実践』において、「信の構造と社会的実践」という節

を立て、親鸞が朝廷や鎌倉時代の諸権力に屈することなく、「顕真実の聖業に生きぬかれたこと」は、親鸞における社会的実践の第一に挙げられるべき事柄である。こうした生活態度を支えたのは、「真実なるものへの確信」であったと述べた。⁽⁴⁷⁾ また、親鸞には「たゞ一つの真実の宗教は、専修念仏の弘願法あるのみ」という確信があった。そのため、「真実に生き抜かんが為には、権力追随したり、阿諛したり、迎合することは出来なかつた」と論じ、このような姿勢から親鸞は『教行信証』を著したと説いた。さらに『教行信証』が「その内題を「顕浄土真実教行証文類」と題し真仮偽の組織をもつて構成」されていることは、必然と国家や社会に対して次のような態度が生まれる、と普賢はこう続けた。

宗祖は『本典』に於て権化の宗教と邪偽の宗教とに対し、真実の宗教を開明しておられるのであつて、この顕真実の精神が権力に迎合せず、迫害に屈せず、自由の大道を歩まれた原動力となつていると考えられる。／それ故に『本典』に於ける顕真実の鴻業は、漠然として仮偽の宗教に対する批判であると見られることも出きるが、その反面に、国家権力と結びついた当時の律令仏教に対する批判であると窺うことも出来ると思つ。⁽⁴⁸⁾

しかし、普賢によれば、こうした状態は、いまだ三願転入における第二十願の域を出ない。ここで自覚される罪悪観は宗教一般におけるそれと変わりなく、依然として人間の理性あるいは良心によるものにとどまり、信福心に対する信罪心に過ぎないという。真宗の罪悪観は、そうした一般的な宗教における罪悪観とは異なり、法に照らされることで見えてくる「宿業」であると述べた。普賢は、法に照らされ、自らの宿業を覚知すると、人間の力ではどうにもならないことが自覚される。それにより、「仏に打ちまかせざる真宗の絶対依憑の信仰が生まれ」、この「絶対依憑の信仰」によって、人間は自身の本質を自覚し、「善悪対立の求道から、善悪無碍の救いに至る」と論じた。⁽⁴⁹⁾

そしてここに、第二十願から第十八願への転入があると指摘した。

以上のように、普賢は現実社会に対する実践が、自己の罪悪性への自覚に繋がり、真実に対する願生心を生じさせる」と述べた。そしてその願生心は、現実に対する実践を生み出すと同時に、自己の宿業を覚知し、善悪を超えた救いへと至ると論じたのであった。しかしながら、この真実への確信による二つの否定性——現実社会に対する否定性と自己の罪悪の自覚とは、普賢も認識しているように以下の矛盾を含んでいた。

社会的実践たる現実に対する否定性は、「現にかくあること」、当にかくあるべきこととの間の対立」であり、善と悪とが区分されることで、現実を否定し理想を求めていくことが企図される。その一方で、自己の罪悪に対する否定性から至る救済（信仰）は、善悪を超えた無碍の世界であり、「現在あるがまゝの生活」が是認されると普賢はいう。そのため、社会的実践と信仰による救済とは、真宗教学上において矛盾する関係にある。だが、普賢は真実に対する確信からくるこの二つの否定性を含有する思想によって、継続的に社会的実践を行う主体が形成されると述べた。^①

三願転入をへて到達せられる絶対救済は、全く当為を超えて、対立なき統一の立場に立つのであるが、その統一が具体的に行証せられる為には、却つて対立契機として当為が復興されねばならない。この対立契機が統一せられる絶対救済の立場より云えば、当為は消滅せられると云わなければならぬけれども、反対にその対立を生かし報謝の行にいそむ立場より云えば、当為はどこまでも復興的に維持せられる。^②

真宗の信仰生活には、善悪対立と善悪無碍の立場が併存しており、互いに否定的に媒介しあう「善悪対立即善悪無碍、当為即存在と云う構造を持っている」と普賢は述べた。そして、前者に傾いたら「専修賢善」、後者に傾け

ば「放逸無漸の邪道」に陥ることになり、親鸞教義上の異義になってしまう。普賢は、このような不安定な状況が我々を絶えることのない緊張状態にし、社会的実践を不断に行う主体を形成すると論じた。

真宗の生活はかゝる両極端に陥いることなく、常に善悪無碍の絶対安住の境地（存在の立場）にありつゝ、しかも善悪対立の緊張精進の境地（当為の立場）に立つものである。而してこの二つの立場は絶対否定をもつて対立しつゝ、而も絶対的統一の世界を形成しているのである。即ち善悪無碍の真諦の世界は善悪対立の俗諦の世界を否定しつゝ、その善悪無碍の救いを感じること深ければ深い程、いよく前述の如き反省自覚感謝の心を湧起し、もつて倫理を不断に確立肯定する。また善悪対立の俗諦は善悪無碍の真諦の世界を否定しつゝ、その善悪対立が峻しければ峻しい程、それに媒介されて統一はいよく深まり、ますます強き生命を感し信仰を深化増進する。かくして真諦俗諦相互に否定的媒介となつて、行為的統一の世界を形成する当為即存在の世界こそ、真宗信仰の面目である。⁽³³⁾

普賢は、二つの否定性からくる矛盾関係によつて、真宗の信仰生活は深化していくとともに、我々を途切れることなく、現実への否定たる社会的実践へと誘つていくと説いたのである。

では最後に、ここまでの議論を踏まえ、田辺と普賢の相違について整理する。そして、その相違から見られる、普賢の「信仰と社会的実践」論における思想的特色について考察していくことにしたい。

四 普賢大円における「信仰と実践」の構造 — 田辺元との比較を通して

① 実践論の相違 — 宗教に期待したもの

前節までの考察から、普賢大円と田辺元の相違は大きく二つあると考えられる。第一に、社会的実践における宗教の役割である。田辺によると、自己と社会が不可分な関係である以上、社会に対する自由（当為）は、自己の母胎への批判となり、そのまま自己否定へとつながっていく。そして、自己否定たる懺悔によって、相対的他者を通して絶対的他者がはたらくことで、自由（当為）は、現実社会をより普遍的な社会へと向上させる真の自由へと転化する。こうした田辺の実践論において、宗教は真の自由、すなわち社会を向上させる行為という目的に関わるものとして、その役割が与えられている。

普賢も田辺と同様に、人間は社会的な存在であり、二つの否定性（罪惡の自覚・社会的実践）は裏表であるということには変りはない。しかし普賢において、宗教は自己の罪惡性と社会の罪惡性への気づきを与えるものであったといえよう。そのため、社会的実践を行う「動機」の部分に、宗教の役割がある。すなわち、真実に照らされた「罪惡の気づき」を動力として、社会的存在である人間は、必然的に社会に対する批判的行為へと向かう。さらに、その行為が自己の不真实性を再び自覚する機縁となり、信仰がより深まっていく。普賢は、この「信仰と行為（実践）」が相互に否定的に関係しあうことで、不断の社会的実践を可能にすると論じた。

田辺においては社会への働きかけ、目的の部分に宗教の役割が積極的に見出され、そこで注目したのが「還相」であった。親鸞の還相理解を積極的に解釈することによって、信仰と社会的実践の関係を構築し、宗教が歴史的現実において具体化されると述べた。その一方で、普賢は、田辺において目的部分に置かれていた宗教の役割を動機

の部分に移行した。それにより、社会的実践を促すものとして宗教は位置付けられ、具体的な社会的実践の場には表面化されず、あくまで宗教は「動機」としての役割を与えられたと考えられる。それは普賢の次の言論に象徴的に現れている。

普賢は『信仰と実践』において、「若し信心の具徳としての大菩提心・大慈悲が念仏者の生活に相発して、その社会的実践と云うなれば、社会的実践の有無をもつて、その人の信心の獲不を論じてようになる。これは真宗として許さるべきことではない」と述べたうえで、以下のように続けた。

信心の具徳そのものが相発して社会的実践となるのではないが、大菩提心・大慈悲心を具徳として具有していると云う信心の感味は、生活に影響を与えて、念仏者をして社会的実践に躍動せしめずにはおかない。⁵⁴

しかしなぜ、同じような構造を有するにもかかわらず、宗教に期待したものが違うのか。また、普賢にとつて倫理の破綻は自己の内面の問題であった。にもかかわらず、なぜ自己の罪悪と社会の罪悪とが同時に自覚され、社会的実践に繋がっていくのか。そこには普賢と田辺の「人間と社会の結びつき」への理解の相違があると考えられ、ここに両者における第二の相違がある。

② 人間と社会の関係性 ― 人間が先か、社会が先か

普賢は三願転入から、社会的実践について論じたが、現実の歴史社会をどのように捉えるのかについては明示されていない。しかし、武内義範などは、正像末の三時思想との関係性から、三願転入には歴史観および社会観が具

わっている」と論じている。武内は、『教行信証』に引用される「末法の中においては、但言教のみあつて行証なし。もし戒法有らば、破戒あるべし。すでに戒法なし、何の戒を破ぜむに由てか破戒あらんや。破戒猶無し。況んや持戒をや⁽⁵⁵⁾」という『末法灯明記』の説示を受け、次のように論じた。

この時代の姿はそのまま自己の姿として、批判は自己批判として懺悔せられ悲歎せられている。有名な彼の「悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まず。恥づべし。傷むべし」という言葉は深くわれわれの魂に滲み入る。正像末の史観が現在から未来へ被投的企画として救済を意志している以上、この歴史的に結果してきた現在の世界的罪障を、現存在である宗教的実存が自己に荷負することは当然である⁽⁵⁶⁾。

武内は、『末法灯明記』に見られる無戒と末法との関係から、三時思想の時代批判は自己の姿の自覚へと連なることを、「信巻」⁽⁵⁷⁾「仮偽弁釋」の末尾に記される親鸞の御自釈に基づき指摘した。さらに、「罪障を自覚するためには、現在において現存在の自覚のうちに、何らかの形で歴史的な正像末の三時を再び繰り返すことが必要である」と述べ、「繰り返し直すためにはわれわれは何らかの形で正法の時代を再現しなければならぬ」と主張した。すなわち、自己の罪悪性を自覚するためには、正法の再現を伴わなければならないと説き⁽⁵⁸⁾、「三願転入は、正像末の歴史の世界において、現（存）在が、自己の中にこの歴史を繰り返し想起し内化するところに成立する」と論じた⁽⁵⁹⁾。田辺も『懺悔道としての哲学』において、三願転入は「時代批判であると同時に自督懺悔である」と述べており、その背景には正像末の三時思想がある⁽⁶⁰⁾。しかし、普賢においては、武内の三願転入論と類似する構造を看取できるが、三時思想と三願転入との関係が語られることはなかった。

「普賢は『真宗概論』で、三時思想を衆生論として説いている。だが、ここでは『正像末和讃』に、末法に生まれてたものの悲歎が表白されているとしつつも、「正像末の三時につき、変遷のあるのは、聖道門の三法であつて、浄土真宗の三法には何等差別のない」と示し、次のように論じている。

浄土真宗は絶対他力である。毫も衆生自らの智慧の有無強弱は問題にならぬ。唯仏願の不可思議一つで救はれていく。不可思議の仏願の前に類くときは、善人も悪人も、賢者も愚者もともどもに、愚悪の性徳の機に帰つて救ひを仰ぐより外にはない、(中略)そこに照し出されるものは、ただ人間の赤裸々な本質より外にはない。それ故に浄土真宗に於ては、正像末の三時につき、人間の姿に変わりがあるとは認めない。変りの有るのは聖道自力法に對してのことであつて、浄土他力法に對しては三時を通じて、人間は常に罪惡生死の凡夫である。⁽⁶¹⁾

『觀無量寿經』には難化の三機が示され、また『阿弥陀經』を窺えば、「娑婆国土、五濁惡世、劫濁・見濁・煩惱濁・衆生濁・命濁の中に於て、阿耨多羅三藐三菩提を得⁽⁶²⁾」と説かれている。それは、積尊在世時から現在に至るまで人間に変化はないことを表す、と普賢はいう。したがつて、浄土他力の教法には、「三時の推移にかかはらず、法は常に三法を具足し、機も亦常に性徳の機を自覺し、機法ともに変遷することがない⁽⁶³⁾」と論じたのである。そして、こう述べた。

親鸞聖人によつて眺められた環境としての人間界は、生死無常の世界であり、人間苦の充滿する世界であつた。(中略) 聖人に於ては、この在俗者としての人間苦が、罪惡觀・無常觀と融合して、もつて「悲しい哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快

「しまず」といふ痛切なる自己内省の叫びとなつたのである。ここにわれわれは出家の持たない在家としての、痛烈なる人間観を見る。⁽⁶⁴⁾

普賢によると、在俗者としての人間苦とは、「親子・兄弟・夫婦等の恩愛関係、社会生活の重圧等、自己一人の力にてはどうかならぬ深刻なる苦惱」であるという。そして「親鸞聖人は在家生活を営まれた方であるから、その罪悪観・無常観は、この人間苦と融合して、身近に切実に味はれなければならなかった」と説いた。普賢は、『教行信証』総序に、王舎城の悲劇を機縁として、浄土教が興起したことが述べられていることから、この悲劇は、ただの「血で血を洗ふ家庭悲劇」に留まるものではない。そこには、「人々は等しく人間苦に悩む「苦惱の群萌」である」とする親鸞の人間観が表われており、我々の生活が「五逆と謗法との極重の罪悪に色どられてゐる」ことを象徴していると論じた。⁽⁶⁵⁾ 普賢は、王舎城の悲劇に見られる五逆謗法を自己の姿と捉え、人間的苦惱をそのまま宗教的な罪悪観として読みこんだのであった。さらに、そうした「人間苦の充満する世界」として現実世界（社会）を把握したのであった。

以上のように普賢は、人間という存在が有する根源的な罪悪性から、現実社会を捉えた。⁽⁶⁶⁾ 武内や田辺が示した正法に対峙される末法の自覚という歴史・社会批判ではなく、罪悪を根源的に有する人間の不変的な本質から現実社会を逆照射した。そのため、目の前に現れるのは、我々の罪悪性に彩られた現実社会であった。すなわち、田辺においては現実社会が前提にあり、そのなかで我々が存在する一方で、普賢においては我々の存在が先にあり、そこから現実社会が存すると主張した。ここに、両者の二つ目の相違があり、普賢の社会観と「信仰と実践」を支える彼の教学的基盤があったといえるだろう。

おわりにかえて

田辺と普賢は「社会と人間は密接に結びついている」という人間観を共有していたが、彼らの間には大きく二つの相違点が見られた。一つは社会的実践上での宗教が果たす役割の相違である。二つに「社会と人間の結びつき方」に対する理解の相違である。

田辺においては社会が人間を規定するという見方であった。よって社会的な罪悪は、必然的に個人的な主体にのしかかってくる。そのため、自己を規定する社会の罪悪に対峙することはそのまま自らの否定にも転じ、自己の破綻を招くことになる。そのなかで、田辺においては、対峙による変革を可能にする主体形成のために宗教が準備された。それに対して、普賢の社会は、衆生の罪悪性を反映する器として理解された。田辺の言葉を借りると、「個としての人間」の性質によって「種たる社会」が規定されるという、田辺とは逆向きの方向性であった。

普賢の見方では、自己の罪悪性が社会に反映されるのであるから、自己の罪悪性の自覚（否定）は、自己の身体を通して、現実社会へとつながっていく。と同時に、その実践は自己の反映である現実社会であるため、自己の罪悪の自覚へと再び転じていくのである。以上より、第一の相違点であった宗教の位置関係は、第二の相違点である両者の「人間と社会」観に由来しているといえ、ここに真宗教学における「み教えから実践へ」を考える一つの視座があるといえよう。

【註】

(1) 本稿は二〇一八年度研究生報告論文「戦後親鸞と真宗教学——普賢大円の「信仰と実践」論を中心に」と題して提出したものを、本論集のテーマである「み教えから実践へ」のテーマと親和性があることから、多少の加筆訂正を施して掲載して頂いた。

- (2) 村上速水「終戦後の真宗学界」(『龍谷大学論集』三四〇號、一九五〇年)。
- (3) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』(吉川弘文館、一九九〇年、二九七頁)。
- (4) 安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性——歴史・宗教・民衆——』(山川出版社、二〇一〇年)。
- (5) 近藤俊太郎「戦後親鸞論への道程——マルクス主義という経験を中心に」(『仏教文化研究所紀要』五十二号、二〇一四年)。
- (6) 二葉憲香『親鸞の社会的実践』(百華苑、一九五六年)など。
- (7) 宮崎圓遵「親鸞の立場と『教行信証』の撰述」(慶華文化研究会『教行信証撰述の研究』百華苑、一九五四年)。
- (8) 龍谷大学三十五年史編集委員会編『龍谷大学三十五年史』通史編上巻(龍谷大学、二〇〇〇年)、八四二頁。
- (9) 龍谷大学三十五年史編集委員会編『龍谷大学三十五年史』通史編上巻、七〇七〜七〇八頁。
- (10) 普賢大円『信仰と実践』(永田文昌堂、一九五九年)、一〜四頁。
- (11) 田辺元『哲学入門』(補説第三宗教哲学・倫理学)(『田辺元全集』第一巻(以下、『田辺元全集』は巻数のみ記載)、五二二頁)。
- (12) 田辺元『哲学入門』第一巻、五〇二〜五〇三頁。
- (13) 田辺元『哲学入門』第一巻、五一〇〜五一二頁。
- (14) 田辺元『哲学入門』第一巻、五一一〜五一二頁。
- (15) 田辺元『哲学入門』第一巻、五一二頁。
- (16) 田辺元『哲学入門』第一巻、五一三〜五一四頁。
- (17) 田辺元『哲学入門』第一巻、五一三〜五一四頁。
- (18) 田辺元『哲学入門』第一巻、五一四頁。
- (19) なお、この節は、拙稿「戦後親鸞思想解釈における「主体」の問題——田辺元を契機として」(『真宗研究』第六一輯、二〇一七年)をまとめたものである。
- (20) 氷見潔『田辺哲学研究——宗教哲学の観点から』(北樹出版、一九九〇年)や嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法』(ミネルヴァ出版、二〇一一年)などを参照。
- (21) 中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』(講談社学術文庫、二〇一一年、初版二〇〇一年)参照。
- (22) 嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法』などを参照。
- (23) 個は種を予想し、種の生命を其根源とし、種の直接なる限定を其母胎としながら、却て其直接の母胎であり発生の根源である種に對立し、後者の限定を奪つて自己に独占し、自己の根源たるものを篡奪して排他的に根源から分立しようとする、この背反分

- 立の自由に所謂個体存在の非合理性が成立するのである。個は必然に種に於ける個であつて、種を離れた単なる個なるものは無い。而して類の絶対統一は、此様な個の自由を否定的契機とし、それを媒介にして種の原始的統一を絶対否定態にまで止揚することによつて、絶対否定的絶対媒介として実現せられたのである。(田辺元「社会存在の論理」第六卷、七〇頁)
- (24) 『懺悔道としての哲学』は、一九四四年の講義や講演で示された着想が、敗戦後にまとめ直されたものである。
- (25) 現実の身体的なる人間存在が、その根源悪の闇の原理の為に、生を地上に営む限り我性を脱する能はず、人間的自由の制限を脱して神に於ける如き絶対の自在に到達することはない。(田辺元『懺悔道としての哲学』第九卷、一五一頁)。
- (26) 田辺元『懺悔道としての哲学』第九卷、七一頁。
- (27) 田辺元『懺悔道としての哲学』第九卷、一二二頁。
- (28) 田辺元『懺悔道としての哲学』第九卷、一三六頁。
- (29) 田辺元『種の論理の弁証法』第七卷、三六〇頁。
- (30) 田辺元『懺悔道としての哲学』第九卷、三一頁。
- (31) 田辺元『懺悔道としての哲学』第九卷、三四頁。
- (32) 普賢大円『信仰と実践』、四三頁。
- (33) 普賢大円『信仰と実践』、四〇五頁。
- (34) 普賢大円『信仰と実践』、五頁。
- (35) ただし、武内の『教行信証』研究の背後には、師である田辺元の影響があつたという。詳しくは、名和達宣『三願転入』論の波紋——曾我量深から京都学派、現代へ(『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』第一卷、二〇一九年)を参照されたい。
- (36) 詳しくは、杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』(法蔵館、二〇一一年、第三章第一章)を参照されたい。
- (37) 普賢大円「三願転入について」(『真宗学』第七・八合併号、一九五二年)、四頁。
- (38) 普賢大円『真宗概論』(百華苑、一九五〇年)、二六五頁。
- (39) 普賢大円「三願転入について」、四頁。
- (40) 普賢大円『信仰と実践』、八六〜八七頁。
- (41) 普賢大円『信仰と実践』、九三頁。
- (42) 普賢大円『信仰と実践』、九九頁。
- (43) 普賢大円『信仰と実践』、一七五頁。

- (44) 普賢大円 『真宗概論』、九五頁。
- (45) 普賢大円 『信仰と実践』、一〇九頁。
- (46) 普賢大円 『信仰と実践』、一〇九頁。
- (47) 普賢大円 『信仰と実践』、一八三～一八四頁。
- (48) 普賢大円 『信仰と実践』、一八四頁。
- (49) 普賢大円 『信仰と実践』、一八四～一八五頁。
- (50) 普賢大円 『信仰と実践』、一一〇頁。
- (51) 普賢大円 『信仰と実践』、一三六頁。
- (52) 普賢大円 『信仰と実践』、一三六頁。
- (53) 普賢大円 『信仰と実践』、一三七～一三八頁。
- (54) 普賢大円 『信仰と実践』、一九六～一九七頁。
- (55) 『浄土真宗聖典全書(一)』宗祖篇上、二二五～二二六頁、原漢文。
- (56) 武内義範 『教行信証の哲学』(新装版、法蔵館、二〇〇二年)、三八頁。初出は、一九四一年。
- (57) 『浄土真宗聖典全書(二)』宗祖篇上を参照。
- (58) 武内義範 『教行信証の哲学』、三八頁。
- (59) 武内義範 『教行信証の哲学』、四三頁。
- (60) 田辺元 『懺悔道としての哲学』第九卷、一九〇～一九二頁。
- (61) 普賢大円 『真宗概論』、一〇〇～一〇二頁。
- (62) 『浄土真宗聖典全書(一)』三教七祖篇、一一〇～一一二頁、原漢文。
- (63) 普賢大円 『真宗概論』、一〇二頁。
- (64) 普賢大円 『真宗概論』、一〇二～一〇四頁。
- (65) 普賢大円 『真宗概論』、一〇二～一〇三頁。
- (66) 普賢がこのように「人間と社会」の関係性を捉えた背景には、彼の仏性理解が影響していると考えられる。だが、紙数の都合上、今後の課題としたい。