

戦後親鸞論の諸相

池田行信

〈論文要旨〉

二〇一二（平成二十四）年は親鸞（一二七三—一二六三）の七百五十回忌に当たる。親鸞を宗祖と仰ぐ真宗各派は二〇一〇（平成二十二）年から二〇一二（平成二十四）年にかけて宗祖親鸞聖人を讃仰する法要を厳修する。本論は、戦後の親鸞論の歴史的・思想的背景、並びに戦後の親鸞論の中で今日まで影響力を持ってきた親鸞論を四種に類型化し、それぞれの親鸞論について方法論の視点から検討を加え、その親鸞解釈の立場と方法、並びにその特徴と課題を明らかにするものである。この考察を通して親鸞聖人七百五十回忌後の新たな親鸞論を探る一助になればと願うものである。

〈キーワード〉

親鸞論、人間親鸞、宗祖としての親鸞聖人、ポスト・モダン、エンゲイジド・ブッディズム

一、戦後の親鸞論の特徴

（一）戦後の親鸞論の歴史的・思想的背景

柏原祐泉は戦後の親鸞論の特徴は、浄土真宗の「教団人以外の哲学者、思想家、文化人等によって着目されたこと」であるといい、それは「親鸞の伝記的・思想史的研究」や「実存的自己把握」という方法によってなされ、そこには「教団史に埋没した宗祖親鸞に対して人間親鸞を再生しようとする新鮮さ」があったという¹⁾。

また、今井雅晴は親鸞聖人七百五十回忌を前にし

て親鸞解釈の見直しを提言し、「現在の私たちが抱いている親鸞のイメージ」は「昭和二十年代から三十年代にかけて」の「親鸞研究」に基づくものであり、その後四十年あまりが過ぎたが、「親鸞のイメージ」はほとんど固定化されたままである。「この間、学問研究の方法論は大いに進んだ。充実した成果も蓄積されている。それらを結集し、現代社会を背景にした新しい親鸞像を作り上げる必要がある」という⁽²⁾。さらに今井は、「一九六一年（昭和三十六）に挙行された親鸞聖人七〇〇回御遠忌のころの雰囲気は、現在から見ればやや異常な部分があったのではないだろうか」といい、それは「唯物史観による親鸞聖人像が幅をきかしていたことです」という⁽³⁾。

希望の星⁽¹⁾「革新勢力のシンボル」に祭り上げられ、「本願寺教団の御影堂に安置された親鸞座像を『御真影』として讃仰してきた歴史から、広く中世の民衆とともに歩んだ親鸞像へと解放することになった⁽⁵⁾」と評された。

すなわち戦後の親鸞論は、「唯物史観による親鸞聖人像」や「近代主義的なイデオロギー」に強い影響を受けた親鸞解釈に基づくものであった。

この「唯物史観による親鸞聖人像」とは、具体的には、カール・マルクスの「宗教Ⅱ阿片」説（「ヘーゲル法哲学批判序説」）の克服と、レーニンの「国家の死滅」説（『国家と革命』）を依用した親鸞解釈に知られる。

たとえば「宗教Ⅱ阿片」説の克服に立った親鸞解釈は、古田武彦の「アヘンの問い」⁽⁶⁾に知られる。また、レーニンの「国家の死滅」説を依用した親鸞解釈は、野間宏の「王権の廃止による国家をこえた平等世界の実現」や「王権の廃止はもちろん、さらに国家権力機関による政治の死滅こそがむしろ積尊の

見出した仏法⁽⁷⁾」との解釈に知られる。

また、「近代主義的なイデオロギー」に影響を受けた親鸞解釈とは、木下尚江や原勝郎によって主張された「鎌倉仏教Ⅱ日本の宗教改革」説と、マツクス・ヴェーバーの「近代Ⅱ脱呪術化Ⅱ合理化」(『一般社会経済史要論』)という主張に影響を受けた親鸞解釈、さらには、脇本平也の指摘のように、「抑圧された性的願望の偽装された実現といったふうな、フロイト流の性夢⁽⁹⁾」という、「近代のフロイト流の解釈にひきよせ」た親鸞の「女犯偈」解釈などである。

すなわち、「鎌倉仏教Ⅱ日本の宗教改革」説は、特に戦後歴史学において「日本の宗教改革Ⅱ鎌倉新仏教Ⅱ親鸞がその頂点的思想家」として喧伝されたが、その主張は歴史学のみならず教義学においても主張された⁽¹⁰⁾。

さらに、「近代Ⅱ脱呪術化Ⅱ合理化」の影響は、「親鸞は旧仏教のなかにあつた呪術的なものを徹底的に排除しようと全力を傾けたのである」⁽¹¹⁾との親鸞

解釈に知られる⁽¹²⁾。

しかし、こうした親鸞解釈に対して、阿満利磨は「従来、親鸞は、ヨーロッパ思想との対比で論じられることが多かった。それは、絶対他力の救済論が、キリスト教的世界におけるプロテスタントイズムの救済論に一見似ていることや、ト占祭祀を明確に否定する点が、M・ウェーバーのいう、『呪術からの解放』に通じているからであつた。このような議論は、日本が、西欧をモデルとする近代化路線を採用したと密接な関係があるのであり、日本にも、キリスト教に近いモデルがあるとして、親鸞が評価されたのである。しかし、このような議論や評価は、所詮、親鸞の救済論を、プロテスタントイズムの代わりとみることに終わるものであり、親鸞の思想を日本人の精神史の中でとらえなおし、現代における主体の形成のためによみがえらすことにはならない⁽¹³⁾」と評した。

そして、こうした「宗教Ⅱ阿片」説の克服と「近代Ⅱ脱呪術化Ⅱ合理化」説を同時に課題とした親鸞

解釈が、真継伸彦の「親鸞の信心をともに生きる」とは、地上のいかなる権威にも屈せず、そしていかなる迷信にも依らずに生きることを言うのである。私は真宗の長所を、平等思想の普及と、迷信の突破の二点に見ている^⑥との主張に知られる。この「地上のいかなる権威にも屈せず〓平等思想」「いかなる迷信にも依らず〓迷信の突破」は、「宗教〓阿片」説の克服と、「近代〓脱呪術化〓合理化」説を同時に課題とした親鸞解釈といえよう。そして、こうした「権威にも屈せず〓平等思想」による「活発な布教」「念仏の発展」と、「迷信にも依らず〓迷信の突破」による「親鸞の教え」が「真宗以外の宗教と両立しがたい性格」から、念仏弾圧の必然性が主張された。

すなわち二葉憲香は、「親鸞に対する弾圧の立場は、以上見て来たように、国家権力の立場であり、養老・延喜の制すなわち律令国家の宗教に対する態度を基礎とするものであった。そしてかゝる立場は、『諸寺の積門』と結びつき、社会秩序の重要契

機としてはたらき、思想的には、余仏菩薩と神祇冥道とに結びつくものであった^⑦」といい、さらに笠原一男は、「もつとも念仏のひろがりは、本願ほこりの念仏者がでるかどうにかかわらず、弾圧の原因をその胎内にはらんでいたといえるのである。親鸞やその門弟による活発な布教、門弟〓坊主を中心とする農民組織の拡大、それは領家・地頭・名主の農民支配の原則と対立する性格のものであった。念仏の発展は、支配者からの念仏禁止を必然的に生み出す性格をはらんでいたといえるのである。また親鸞の教えが、弥陀の本願以外のすべての諸神・諸仏の功德を往生のために不要とする、いな往生の障害とするという点において、教義的にも、真宗以外の宗教と両立しがたい性格を身にそなえていたのである。こうした点から考えても、真宗の発展は、念仏禁止を生まなければならぬ必然性をもっていたといえるのである^⑧」という。

ここに「平等思想」と「脱呪術化」に依拠した「近代主義的親鸞イメージ」が成立する。そして、

この「平等思想」と「脱呪術化」は、親鸞の「御同朋御同行」「同朋社会」や「国王不礼」と「神祇不拝」を介して、『日本国憲法』の「平和主義」と「信教の自由・政教分離」に依拠した「リベラル・オブション」⁽¹⁹⁾を選ぶ親鸞論へと継承されるのである。

(二) 近年の親鸞論の特徴

近年の親鸞論の特徴を方法論の視点からうかがうと、「近代主義的親鸞イメージ」の見直しといえよう。

大村英昭は、「近代日本における親鸞ブームを常に巻き起こすその親鸞というのは、むしろ本当の親鸞聖人とは言えないのではないか。あれは知識人が自分の好みででっち上げる一つの『respectable』イメージに過ぎないのではないか」という。すなわち、近代日本における親鸞のイメージは、「近代知識人がモダニズムという線に乗せてつくり上げてきた親鸞イメージ」であり、いわば「きれいごととし

ての教義学の中でのみ生きている親鸞」であるという。それは、「知識人」の「一つの思想としての親鸞」であるが、「実際に門徒の中に生きている親鸞（『開山』）」は、もともと「民俗宗教としての親鸞信仰（『開山信仰』）」であり、だから、「きれいごととしての教義学の中でのみ生きている親鸞」（その結果、教団は依然として「長期低落傾向」であるという）と「民俗宗教としての親鸞信仰（『開山信仰』）」の「二極分解」をなんとかしなければならぬとい⁽²⁰⁾う。

さらに大村は、「『親鸞』や『良寛』など、歴史的人物についての大衆イメージ、これもまた近代に『発明された伝統』の一種かもしれない」という。そして、哲学者であれ思想家であれ文化人であれ小説家であれ、彼等によって語られる「親鸞イメージ」は、「近代日本の価値観を投影したものである点では、さしたる違いはない」という。それは、「日本型『禁欲のエートス』」を反映した「『ご苦労さんイメージ』『ガンバリズム親鸞』」であり、

「苦難の人生を、ひたすらまじめに、そして知的に求道し続けた人」、つまり、「近代的知識人にも追体験できる範囲に、親鸞をとじ込めてきた」という。

そして「信濃から常陸にかけては、あの弘法大師にまつわるのと同形の、もつとデモニーシユな霊能者を想わせる『親鸞伝説』がかすかな痕跡をとどめている」が、その「デモニーシユな霊能者を想わせる『親鸞伝説』」と「近代文化人が発明した『親鸞』」⁽²¹⁾とは「本質的な差異」はないという。

また山折哲雄は、「親鸞はそろそろ、イデオロギーの呪縛から解放されてもいい時期にきているのではないであろうか。かれはこれまで、あまりにも近代主義的なイデオロギーの網の目からめとられてきたと思う。親鸞の思想は、雑行か正行か、現世利益か浄土往生か、そして自力か他力か、といった抜き差しならぬ論理のラジカリズムによって、身動きできない硬直のなかに押しこめられてきたのである」という。⁽²²⁾

では何故、戦後の親鸞論は「近代主義的なイデオ

ロギー」にからめとられてきたのか。それは、水戸浩文の指摘にもあるように戦後の親鸞論が、「現存教団の祖師の〈信仰〉がどこまで普遍的であり、また『現代思想』としての評価に如何に耐えうるかの実証を至上の目的としてきた近代の〈日本仏教〉研究⁽²³⁾に依拠し、「近代主義に如何に耐えうるかの命題をもった親鸞研究」⁽²⁴⁾に基づく親鸞解釈であったことによる。この「現代思想」としての評価に如何に耐えうるかの実証」や「近代主義に如何に耐えうるかの命題」をもった近代の親鸞研究が、「宗教＝阿片」説や「近代＝脱呪術化＝合理化」説に耐えられ、かつ「近代主義的なイデオロギー」に呪縛された親鸞解釈を要請したのである。

しかし今日、顕密体制論の提唱による鎌倉仏教観の転換によって、「親鸞が鎌倉仏教の代表という時代も終わった。その後で、親鸞をどう読み、どう生かしていくことができるのか、親鸞新時代はこれから幕を開けることになりそうだ⁽²⁵⁾」といわれ、また欧米では「ニューエイジ」(New Age)、日本では「精

神世界」とよばれる「新霊性運動」「新霊性文化」において、「宗教」でもなく「近代科学」「近代合理主義」でもない、「霊性」を尊ぶ第三の立場が台頭し、未来の人類文明を担おうとしているといわれる²⁶。このような日本仏教史の今日的な研究状況と現代日本の精神状況の中で、親鸞聖人七百五十回忌後の、新たな親鸞論が求められているのである。

二、戦後の親鸞論の方法論的検討

(一)《ひとりの人間親鸞》

戦後、親鸞はさまざまな親鸞像をもって語られてきた。しかし、親鸞解釈の方法論の見直しの視点からうかがうとき、その親鸞論はおよそ四種に類型化できる。

一つは、《ひとりの人間親鸞》と解釈する親鸞論。二つには、《宗祖としての親鸞聖人》と解釈する親鸞論。三つには、《ポスト・モダンの親鸞》と解釈する親鸞論。四つには《エンゲイジド・ブッディズムの親鸞》と解釈する親鸞論である。以下、これら

四種の親鸞論に代表される親鸞解釈の方法論（立場と方法）について検討を加えたい。

《ひとりの人間親鸞》と解釈する親鸞論とは、先にかがった柏原のいう「教団史に埋没した宗祖親鸞」に対する「人間親鸞」の再生に当たる親鸞解釈である。

では、親鸞を《ひとりの人間親鸞》と解釈する方法論とは、どのような立場と方法か。

松永伍一は、「その学問の世界における親鸞研究でもなく教団の枠の中での研究でもない、私の体験を通してつくりだした親鸞像というものを今日は、私小説風にお話してみたいと思います²⁷」という。

松永の親鸞像とは、「学問の世界」で認知され、「教団の枠の中」で承認された親鸞像ではなく、「私の体験を通してつくりだした親鸞像」、言い換えれば、「私小説風」な親鸞像であるという。松永にとつてその親鸞とは、「粗衣粗食に耐えながら、じっと大地に立っている反逆の人・親鸞」であり、「浄土真宗の本来の姿は、民衆の問題、名もない普

通の人間をどうして救うかということであって、大伽藍の建立などとは別個の世界」であり、「野の風の中の墨染めの衣の親鸞」であるという。⁽²⁸⁾

また、古田武彦は親鸞を「一宗派」の「教祖」や「聖人」としてでなく、「ひとりの人間として見ていく」という。そして、「戦後だけとつても、たとえば三木清、服部之総、林田茂雄、寺尾五郎、野間宏。次々と親鸞への讃歌がかなでられてきた。彼らは浄土真宗という宗派のために書いたのではない。ただ、人間の生き方、すなわち自己の思想の格闘のために、ひたすら親鸞にかかわってきたのである⁽²⁹⁾」という。古田にとつて「宗教」とは「人間の中にある絶対の精神の目ざめ」であり「あらゆる古い力。それへの反抗の精神」であるのに対して、「封建時代の本願寺教団」は「民衆の精神を眠りこませる、強大な機械・装置⁽³⁰⁾」になったという。

さらに、家永三郎は、自分の「親鸞に対する傾倒」は、「一切の教団、寺院とか教会とかという組織」に関係なく、「親鸞をも宗祖とか信仰的な対象

としてとはとらえない、まったく「知的な立場」と「個人の体験」とを媒介とした親鸞解釈であるという。だからその親鸞像も、鎌倉時代に生きた親鸞は鎌倉時代の子であって、当然、「親鸞の思想」の「その限界というものを他の思想によって補わなければならぬ⁽³¹⁾」という。

《ひとりの人間親鸞》の立場と方法とは、「知的な立場」にして、「親鸞をも宗祖とか信仰的な対象」と捉えない方法である。そしてこの《ひとりの人間親鸞》の立場と方法は、さらに親鸞を「教団史に埋没した宗祖親鸞」ではなく、「反権力、人民の思想家」「一人の思想家」「運動家」「一人の革命思想家」としてイメージするところにその特徴がある。

古田武彦はいう。

服部（服部之総・池田注）は、例の一句（朝家の御ため、国民のため）の一句・池田注）を「反語」だと考えた。服部が親鸞の手紙の中に見いだした人間は、反権力、人民の思想家親鸞だった。

（古田武彦『親鸞』一六九頁）

吉本隆明はいう。

　　ほくは学生時代に『歎異抄』について」という文を書きましたが、それ以後日本の思想家で親鸞がいちばん優秀じゃないかと考えてきました。思想家としてたかく評価しますし、関心ももっています。べつだん信仰の教祖とかんがえているのではないのです。(中略)信仰の内側にある親鸞をどう評価するかはおのずから別で、ほくなどの任ではないしわからないとおもいます。しかし仏教の範囲内でかんがえようとかんがえまいと、一人の思想家として評価できます。

(吉本隆明「現代のむなしさと不信は越えられるか」『親鸞は生きている』一九八〇年四月十五日)

また、三国連太郎はいう。

私は宗教家として親鸞さんを見るより、思想家・運動家としてしか見れない。

(三国連太郎「狂ったサルはいやだ」『親鸞は生きている』)

さらに、寺尾五郎はいう。

わたしは、とくに親鸞を研究しているわけでも、仏教思想史を研究しているわけでもありません。わたしは、無神論者であり、唯物論者であり、共産主義者であって、神も仏も弥陀の慈悲も十八願もくそくらえと考えている者であります。わたしの親鸞にたいする関心も、真宗の開祖とか、偉大なる念仏者とか、崇高な宗教家とかいう角度は全然ないわけです。わたしが親鸞にたいしてもっている関心というものは、宗教家・念仏者としてよりも、日本の歴史のなかでまれに見る一人の独創的な思想家、いまから八百年前の激動に満ちた社会を闘いぬいた一人の男、その時代のもつ矛盾をまともに生きぬいた一人の革命思想家にたいする関心である。わたしは親鸞という人間を勝手にそう思いこんで、そういう角度から関心をもっているわけなんです。

(寺尾五郎「権力に屈することなく民衆の側に

立ちつづけた男」「親鸞は生きている」

わたしは、親鸞という一人の男を、現世における民衆の解放のために死力を尽くして闘い、天皇と領家と地頭と名主とに向かつて、八十年間の生涯を一貫して闘いつづけた男として、心から尊敬の念をもつわけです。

〔権力に屈することなく民衆の側に立ちつづけた男〕

大伽藍は権力による搾取の象徴。被支配者・民衆の側に立ちつづけた親鸞等々。まさにそれは「唯物史観による親鸞聖人像」であり、当時の階級闘争を背景に、「現世における民衆の解放」(寺尾五郎)という政治的・社会的解放の視点からみた親鸞論である。

しかしこうした親鸞論は今日見直しが提起されている。今井雅晴はいう。

昭和二十年代・三十年代には「親鸞の門徒は武士か農民か」という論争が盛んに行われた。この論は、「武士ならば親鸞は支配者側、農民

ならば被支配者側、親鸞が支配者側に立つことはあり得ない」という前提があったと思われる。しかし鎌倉時代の農山村では、農民の信仰までを武士が支配していた実態から、このような論争は今では意味がない。実際、門徒集団の中心になるような有力な門徒たちは武士がほとんどであった。

(今井雅晴「親鸞、庵を結ぶ」「親鸞の風景」平成二十一年十二月二十五日)

この《ひとりの人間親鸞》は、「敗戦直後の『人民』の側の国家否定意識に根ざし」た「唯物史観による親鸞聖人像」と「近代主義的なイデオロギー」に影響を受けた親鸞解釈であり、戦後の合理主義、ヒューマニズム、自由、平等、解放といった、近代的な諸価値を構成要素とする親鸞解釈である。それは、加来雄之の言葉をもっていえば、「人間・親鸞だけにふれて、念仏者としての親鸞を無視」した「近代の合理主義によって解釈されたやせた親鸞像なのかもしれない」。この「近代的視点で確立され

た親鸞像は、近代の批判精神（懐疑）に基づく宗教批判（マルクス、ニーチエ、フロイトなどの宗教批判・池田注）を底辺においた親鸞像であり、個が強調された親鸞像である。つまり人間親鸞・思想家親鸞・改革者親鸞・叛骨者親鸞などであった⁽³³⁾。まさにそれは「近代的個人主義的親鸞像⁽³⁴⁾」であるといえよう。

(二) 《宗祖としての親鸞聖人》

「本願寺教団の御影堂に安置された親鸞座像を『御真影』として讃仰」する親鸞解釈、言い換えれば、宗門や宗派の存在根拠を宗祖に存すると考える親鸞解釈、それが《宗祖としての親鸞聖人》である。

覚如の「三代伝持の血脈」(『口伝鈔』『改邪鈔』)を挙げるまでもなく、かつて「面授口訣」は、その《法灯の正統性を証明》する手段であった。親鸞在世時の「面授口訣」は「御自筆」と「耳の底に留むる」(親鸞聖人から直接教えを聞く)ことよっている。親鸞と関東の門弟たちとの往復書簡の取次をつとめた

蓮位は「御自筆はつよき証拠」(『末灯鈔』)と記しており、先師の教えを「耳の底に留むる」ことが「面授口訣」に肝要であった⁽³⁵⁾。

しかし、親鸞滅後、本願寺教団は蓮如の時代に教線が拡大され、その教えの大衆化とともに、「御自筆」を読むことも出来ない、「耳の底に留むる」ことも不可能となった、教えの享受者の立場に立った親鸞解釈が要請される。その親鸞解釈こそ、「御開山聖人御出世の御恩、次第相承の善知識のあさからざる御勸化の御恩と、ありがたく存じ候ふ」という『領解文』である。この『領解文』を通して継承されてきた親鸞像こそ「御開山聖人」である。

存覚は『教行信証大意』にて、「当流聖人の一義には、教行信証といへる一段の名目をたて、一宗の規模として、この宗をばひらかれたるところなり。このゆへに親鸞聖人、一部六巻の書をつくりて『教行信証文類』と号して、くはしくこの一流の教相をあらはしたまへり⁽³⁶⁾」と記している。すなわち、「各宗の祖師が各々その一宗を開創するに当って、必ず

行うことは、教判即ち教相判釈である」という。この（一宗の祖師たる要件）は「教相判釈」にあるという考えが、いわゆる「立教開宗」である。

「浄土真宗本願寺派宗制」の解説書では、「立教開宗」について、次のように解説している。

宗祖の立教開宗 最初に、本宗門の宗祖が親鸞聖人であることを明らかにする。親鸞聖人の生涯ならびに本宗門の成立については第四章において明示するところであるが、前文において宗祖の立教開宗が示されているのは、その立教開宗にこそ宗門成立の根拠があることを明らかにするためである。「立教開宗」とは「教を立て宗を開く」ということであり、独自の教義を大成して、独立の一宗を開くことである。そして、その立教開宗とは、宗祖が『顕浄土真実教行証文類』を著されたことに他ならない。

〔浄土真宗本願寺派「宗制」解説〕二〇〇八年

九月十日、三〇頁

「立教開宗にこそ宗門成立の根拠がある」といい、

そして、「『立教開宗』とは『教を立て宗を開く』ということであり、独自の教義を大成して、独立の一宗を開くことである」という。

ここに、『宗祖としての親鸞聖人』の立場と方法とは、「宗門成立」（＝「次第相承の善知識」を通して成立する宗門を前提とする）を立場とし、「立教開宗」（＝「教えを立て宗を開く」という方法に基づくものである）が知られる。

しかし、近年、この《宗祖としての親鸞聖人》の見直しが提起されている。

藤元正樹は、「宗門の伝統的な親鸞像」は「本願寺に都合のいい親鸞像」でしかないという。だから「もういっぺん親鸞像を見直していかねばならん」という。⁽⁴⁸⁾

さらに、森山義雄は「開山聖人」の語は蓮如にいたって頻繁に用いられるようになったのであり、それは「浄土真宗が、専ら本願寺教団として存立してゆくことと符節を合する」ものであった。だから、「開山」なる用語を使用するにあたっては、「宗祖聖

人の原意にもとることがないかどうか」に「留意」しなければならぬ⁽⁹⁾。

また金龍静は、「現在の真宗各派は、ともに、『親鸞』という人を唯一の祖師とする真宗に属する一派なのだ⁽¹⁰⁾」、という共通帰属意識をもっている。でもそれは、鎌倉初期からあった普遍的意識ではなく、おそらく近世末か近代初期の比較的新しい歴史意識といふべきであろう⁽¹¹⁾という。

そして佐々木正典は、蓮如が「親鸞を人間親鸞としてではなく、如来、聖人として打ち出した。つまり、蓮如によって実質上、はじめて人間親鸞は、御開山聖人となったのである」といい、浄土真宗は「開山信仰という、民俗宗教⁽¹²⁾」であるという。つまり歴史的に言えば、「立教」は親鸞の『教行信証』によるが、実質的な「開宗」は蓮如によるという。

ところで引野亨輔は、『宗派史』研究が、現在確定された『宗派』の姿に規定され、宗祖の立教↓その後の発展という型通りの考察に終始しがちなことは、すでに中世宗教史の立場から、的確な指摘がな

されている。しかし、近世宗教史をみると、『宗派史』的な閉塞性は、いまだ克服すべき大きな課題として残っている⁽¹³⁾という。この『宗派史』研究が、現在確定された『宗派』の姿に規定され⁽¹⁴⁾ているとの指摘は重要である。

なぜなら「立教開宗」は、「立教」(「独自の教義を大成」「教相判釈」)に依拠して「開宗」(「独自の一宗を開く」)されるのであるが、しかし実際の真宗史においては「立教」は親鸞が『教行信証』を著されたことにあるが、実質的な「開宗」は蓮如による。だから、歴史上に「開宗」された時代・社会を背景として「立教」が解釈されることになる。ゆえに、この「立教開宗」に依拠する限り、「宗門」の(法灯の正統性の証明)は「立教」に依拠するだけでなく、法灯を伝える時代・社会の歴史的要因にも依拠することになる。存覚は『浄土真要鈔』にて「釈尊・善導この法を説きあらはしたまふとも、源空・親鸞出世したまはずは、われらいかにか浄土をねがはん。たとひまた源空・親鸞世に出でたまふとも、

次第相承の善知識ましまさずは、真実の信心つたへがたし⁽¹⁵⁾と述べ、さらに、蓮如の言行を記した『業玄聞書』には「代々善知識ハ御開山ノ御名代ニテ御座候⁽¹⁶⁾」と、本願寺歴代の宗主が善知識であり、しかも親鸞の名代であると位置づけている。《宗祖としての親鸞聖人》が「立教開宗」に依拠するかぎり、「立教」という〈一宗の祖師たる要件〉と歴史上の「宗門」の〈法灯の正統性の証明〉は必要不可欠である。

従って、この〈一宗の祖師たる要件〉と〈法灯の正統性の証明〉が、真宗教団論のテーマとならねばならない。しかし、進歩・発展・自由・平等・平和・解放といった近代的諸理念に依拠した戦後の近代主義教義学においては、この〈一宗の祖師たる要件〉と〈法灯の正統性の証明〉を課題とする教団論が不問に付され、「立教」という〈一宗の祖師たる要件〉を課題とした「教相判釈」の議論はなされても、歴史上の「宗門」の〈法灯の正統性の証明〉は、等閑に付された。その結果、戦後の真宗教団論は、

〈一宗の祖師たる要件〉のみを課題とした、「教祖を絶対化する『進歩性』⁽¹⁵⁾」の主張のみに陥ってしまった。ここに、「近代主義に如何に耐えうるかの命題をもった親鸞研究」に依拠した《宗祖としての親鸞聖人》における「教団論」(＝善知識論)不在のアポリアがある。

(三) 《ポスト・モダンの親鸞》

《ポスト・モダンの親鸞》は、「現代」を「脱近代(ポスト・モダン)」と把握する時代認識を背景として提起された。

大村英昭は、「現代」とは「近代をささえた諸価値(イデア)——進歩・発展・自由・平等など——」や「近代化を促した諸理念については、皆が懐疑的になっている。この意味で、現代は正しく脱近代⁽¹⁶⁾というしかない時代」である。だから、「脱近代的諸理念を積極的に模索すべきである」という。つまり、《ポスト・モダンの親鸞》とは、「近代をささえた諸価値(イデア)」や「近代化を促した諸理念」に立脚

した親鸞解釈ではなく、「脱近代的諸理念」に立脚した親鸞解釈である。それは近代合理主義に依拠した親鸞解釈への異議申し立てでもある。

では、その「脱近代的諸理念」に立脚した親鸞解釈とはいかなるものか。

大村英昭は、「宗門現場の実情」に即して、もっと重視されるべきは、「宗教」と「俗信」「迷信」「呪術」といったレッテルを貼られがちな「第三領域」(長島信弘)との複合部分でなければならぬという。そして、「この複合部分にある『集合心性』の(1)「おかげさま」の心情、(2)タタリを畏れる感覚、そして(3)死者と共にある、ないし死者とのコミュニケーションが可能であるとする意識」を無視しては、「「ご開山」としての、宗祖としての親鸞」は「消えてなくなる」という。つまり「宗門の現場」は「宇宙論」(コスモロジー)の視点からみれば、「科学」と「宗教」との二大領域に軸足を置いているだけでなく、より以上に「俗信」「迷信」「呪術」といったレッテルを貼られがちな「第三領域」に軸

足を置いている。だから、親鸞の教えは「科学」と両立することを強調するだけでなく、親鸞の教えと「迷信」「俗信」「呪術」とは、どういう関係にあるべきかを重視すべきであるという。⁽¹⁵⁾

さらに大村は「近代主義教義学」は「近代主義的思潮の通弊」に陥っており、「その親鸞論の大部分が、単に『教団を素通り』するどころか、むしろ反教団的であることをもって売りものとしているのは、とりもなおさず近代主義教義学の論理的帰結が、反教団的にしてかつ反儀礼的であることに由来する」「『家ではなく、個人の宗教にならねばならぬ!』と。はたしてそうだろうか。』と問題提起し、「近代主義教義学」は「教義・儀礼・教団の三つ」をトータルに見ることなく、「純粹培養された——教義だけの「独り歩き」になっている。だから、「生活者としての宗祖」になんのリアリティもない。結局、「教義だけの「独り歩き」は、文字通り幻想としての教義に行きつくよりない」という。⁽¹⁶⁾

また、佐々木正典は、「今日の親鸞イメージの大半はピューリタン親鸞、モダニズム親鸞であり、それがはたして日本の鎌倉時代に生きた親鸞と同一であるかどうかは、ほんとうのところまだわかっていません」と疑問をなげかける。そして、「われわれは今後、真宗P（真宗ピューリタニズム・池田注）では解明されなかった教義と習俗・儀礼・教団の複合部分を真宗C（真宗カトリシズム・池田注）で明らかにし、真宗Pの陥穽を埋め、ポスト・モダンの浄土真宗・親鸞を発掘し、現場なき教学の宗門に『現場（フィールド）教学』を樹立し、宗教教団としての宗門再生に微力を捧げる覚悟であります⁽¹⁹⁾」という。

さらに佐々木は、「近代的な自我の上に確立された信心」や「信心を、自己と阿弥陀仏の直結」ばかりで語る信仰理解の見直しを主張し、「日本の民衆宗教としての、浄土真宗であった宗門の信心の在り方は、如来と自己の直接型ではなく、御真影様、次第相承の善知識を通して如来様に出会う媒介型であります」「つまり我が宗門の信の構造は、阿弥陀

さんとご開山と門主が、見事に南無阿弥陀仏で一つに統一された具体的信仰になっています。私と如来さんの直結という形じゃないということです。ご開山を通し、門主を通して他力本願の南無阿弥陀仏に出逢うという形が、宗門に伝統された信仰であると
言えましょう」「わが宗門は本来は、ご門主様を中心として阿弥陀堂とご影堂と御本廟を護持して、愛山護法をモットーに、住職と門徒がいっしょに祖山を護持してまいりました。これが伝統的なわが宗門なんです⁽²⁰⁾」という。まさにそれは「次第相承の善知識」と本願寺の永世護持を意図した親鸞解釈である。

そして佐々木は、「近代教学」(II)「近代主義教義学」によつては「愛山護法をモットー」とした「伝統的なわが宗門」は再生されないという。

最後に「教団論」であるが、これも近代教学からは出てこない。教学と伝道のみが全ての教団から、教団を見れば、教団の実態は開祖にそむく獅子身中の虫にしか見えず、教団のやっ

いる開山信仰も先祖供養も世襲制も管長制度も、僧侶の位階秩序も、寺院の建物も、すべてノーである。たかだか必要悪だと冷ややかにながめているだけで、宗教をながめては「俗よりも俗」と目を背け、あきらめている。ところが臨床仏教学としては、教団論こそ最終到達点であり、長年にわたって宮々と相続されてきた日本仏教教団こそ、印度仏教や中国仏教・韓国仏教、また近代教学のいう仏教でもない、二十一世紀の檀信徒が望んでいる教義・儀礼・教団が三位一体として現成する希望の光である。

（佐々木正典『臨床仏教学の提唱』『儀礼奉還——臨床真宗学——』、初出は一九九八年）

大村や佐々木の主張する《ポスト・モダンの親鸞》は、進歩・発展・自由・平等・平和・解放といった「近代をささえた諸価値」に依拠した親鸞解釈、すなわち「近代主義教義学」は「純粹培養された——教義だけの、独り歩き——」でしかない。だから、「宗門現場の実情に即して」「『宗教』と『第三

領域』との複合部分」「教義と習俗・儀礼・教団の複合部分」に目を向けて、「教義・儀礼・教団を三位一体」としてトータルに把握する「臨床」の視点（『臨床真宗学』『臨床仏教学』）に立った親鸞解釈が必要であり、そのことによって、「宗門に伝統された信仰」の回復と「宗教教団としての宗門再生」、言い換えれば、「親鸞と教団の復活」をはたそうというのである。

しかし、そのための手段・方法としての「真宗C」の主張に対して「近代主義教義学」の立場から、「真宗カトリシズム（真宗C）とは、一言でいえば、『民族宗教性を担う』真宗のことである。それは斬新な問題提起でありながらも、その実、現在の教団（寺院）の実態をそのまま肯定していく論理であって、（中略）時として『民族宗教性』が担う、人間の没主体化を正当化していくものである^①」や、「私は真宗（C）という主張には与することができない。なぜなら親鸞が『ただ念仏』に帰依したことに対する共感が抜け落ちているし、また近代におけ

る宗教批判や近代以降の人間、つまり私自身も感じている深い空虚感、不安感への洞察が無視されているからである。また、そうでなければ幸いだが、『庶民』『信者大衆』の要求に応えるという発想の底に知識人の愚民観を見ってしまうからである。私には、真宗（C）、拡散宗教としての真宗という発想は、今日、見失われている生の深み（アミダ）を回復するような親鸞像を提起できるようなには思えない」との批判もある。まさにこの「真宗C」批判は、「近代主義教義学の論理的帰結」（大村英昭）である。

また、直接の「真宗C」批判ではないが、「現代において仏教と仏道は相当深刻なまでに物象化している」「空虚な形式と化した『日本仏教』は物的なものになり、ひいては現代資本主義体制下では、商品化し、また宗教資本（宗門経営という資本制的Betrieb）へと変質するだろう」「現代的にいえば仏教がビジネスになるのである」との指摘にも留意しておきたい。⁽⁵³⁾

四 《エンゲイジド・ブッティズムの親鸞》

藤森宣明は「エンゲイジド・ブッティズム」とは、「闘う仏教」「社会をつくる仏教」「社会をつくり変える仏教」と訳されると解説し、その立場は、「仏教の教えを基にして、国家、地域社会の問題に関り、それらを仏教に依ってつくり変えよう」とするものであり、それはまた、「世界的な視点に立つて既成仏教のあり方をもう一度見直し、変革再生しようとする新たな国際的仏教再生運動⁽⁵⁴⁾」と捉えられたい。

では、「エンゲイジド・ブッティズム」の方法論とは如何なるものか。

阿満利磨はいう。「エンゲイジド・ブッティズム」とは、現代社会には「社会が生み出す苦しみ、社会に原因をもつ苦悩」がある。「仏教徒の使命」は、そうした「社会がつくりだす苦しみを取り除いていくことにあるのではないか」。それは「個人の煩惱や無明を克服するために修業するという従来の仏教とはいささか色合いを異にする」ものであり、「社

会に起因する苦しみがあるのなら、それを取り除くうとして、社会に対して積極的にはたらきかけていく、つまり「社会をつくる仏教」、あるいは「社会をつくり変えていく仏教」であるという。この「社会が生み出す苦しみ、社会に原因をもつ苦悩」を取り除いていくのが、「エンゲイジド・ブディズム⁽³⁵⁾」の基本的な立場と方法である。

そして、この「社会が生み出す苦しみ、社会に原因をもつ苦悩」を取り除いていくために、阿満は「真宗の社会倫理」を論じる。「ここでいう『社会倫理』とは、個人的なモラルを指すのではなく、よりよい社会を作っていくために、どのような社会参加のぞましいのか、あるいは社会に対して個人がどのような役割と責任を負ってゆくのか、を問う営みである。それは、近代以前のように、人々が一方的に被支配者の地位に甘んじ、社会や国家を所与として受けとるしかなかった時代には問題にならなかった課題である。人々が国家の平等な構成員として、国家・社会のあり方に積極的に参与してゆくことが

できるといふ『国民国家』の理念が成立してはじめて、社会倫理が問われるようになったのである」と。また、「注目すべきことは、この経験（ベトナム戦争・池田注）の中で、ベトナム仏教徒たちが、仏教の出発点である『苦』の理解を、単に個人的心理に限定することなく、社会構造の領域にまで拡大し、社会に発する苦の解決を求めて積極的な行動に出たことである。それは、期せずしてアジア仏教圏の各地において出現してくる『Engaged Buddhism』の中核をなす考え方である。ここには、明らかに、『市民的社會倫理』とは一線を画する『仏教的社會倫理』が登場しているといわねばならない⁽³⁶⁾」という。

さらに、この「仏教的社會倫理」の前提としての「慈悲の新しい形態」について、「慈悲は、近代にあつては、単に個人的な徳目ではなく、制度や法律の中にそれが貫徹してはじめて首尾一貫する⁽³⁷⁾」という。また、「近代という時代は、制度や法律によって人々の暮らしが大きく変わる。慈悲もまた、個人的徳目の域を超えて、社会を大きく動かす力となら

ねばならない⁽⁵⁸⁾」といい、「真宗という宗教は単に信仰をよろこぶ。本願念仏をよろこぶというだけの宗教ではなくて、その本願念仏が生きてはたらく社会がどういふ社会であるのかということ認識せずにはすまないような構造になっている。もつといえば、現実の社会と向き合うなかで、信心が鍛えられる、そういう構造を持っている宗教」だという。そして、「二一世紀」とは「これから近代化が全面的かつ本格的に始まる。地球規模で近代化が始まる」といい、「全人類の八割が、今いわゆる『途上国』です。その発展途上国の国々が今やろうとしていることは、国家を形成する、国家をきちんと作り上げる」ということであって、「人類はこれから近代化を地球規模で行っていく⁽⁵⁹⁾」という時代認識が語られる。

阿満のいう「真宗の社会倫理」は、「従来の仏教」における「個人的心理に限定」された「苦」理解や、「個人的徳目の域」での「慈悲」理解の転換を前提としている。こうした「従来の仏教」における

「苦」や「慈悲」理解の転換による「近代的慈悲」の主張の背景には、「宗教は、現実の悲惨、不平等、不自由に無関心であることはできない。信仰や安心は、おのれだけにとどまるものではない。どのようなかたちによせよ、より多くの人々の幸福にかかわろうとする、それが宗教である⁽⁶⁰⁾」、「宗教は道徳に還元されるものでもなく、政治に従属するものでもない⁽⁶¹⁾」、「仏教の社会倫理を問うということです。社会や政治、国家とのかかわりで仏教の真理を問うということ⁽⁶²⁾です」という宗教理解と、現代は本当の意味での近代化はまだ未完成であるという時代認識がある。

そしてこのような宗教理解と時代認識に立脚した親鸞解釈は、「ラテン・アメリカ社会においてはびこる『制度化された暴力』または『不正な社会構造』を摘発し、その中で犠牲になっている多くの貧しき人々、抑圧された人々を優先的に指導するといふキリスト教の福音的姿勢を打ち出し、そしてさらにこのような非人間的な状況を変革する⁽⁶³⁾」（いわゆ

るメデジン会議の声明文・一九六八年）や、「〔教会とは、制度や組織ではなく人々（民衆）である〕」「そして〈人々〉のなかでも〈最も貧しい民衆〉のなかにこそ教会は求められている」と主張する「解放の神学」の影響をうけた親鸞解釈である。

すなわち阿満は、「絶対他力に逸早く帰依した人々は、社会的階層からいえば、『具縛の凡愚、屠沽の下類』であつた。（中略）『愚縛の凡愚、屠沽の下類』が、容易に絶対他力を信ずることができたのは、彼等が、当時の支配的な社会意識から自由であつたためであろう。つまり、経済的にも社会的にも、当時の一般的な常識となつていた廃悪修善に参加するための手段をほとんどもちあわせていなかったという、その疎外性のためにかえつて、絶対他力の教えの本質を逸早く認識することができた」と、疎外論に依拠して「苦」を理解する。

さらに河田光夫は、「私は、『悪人』の典型的存在である被差別民の中に、親鸞思想の出発と根源を探ろうと考える」といい、「親鸞は最終的に、『悪人』

を人類的存在としたが、典型的には、『悪人』として差別された被差別民として現れる」と述べ、「善ができない『悪人』であるが故に、熱烈に『他力をみたてまつる』のである。被差別民が、被差別民なるが故に、熱烈に差別からの解放を求めるように」と、「被差別民」の視点からの親鸞解釈を提起する。それはまさに、「念仏の法は、歴史的・社会的現実のただ中で差別と抑圧と支配に呻吟する具体的な機としての衆生に対応して説かれるものなのである」という、「差別され抑圧された側から親鸞を理解するという方法論」に依拠するものである。

こうした疎外論に依拠した「苦」理解は、「封建身分制度の抑圧と近代資本主義の搾取という二重の人間疎外の中に投げ込まれた人びとのうちに、もつとも深い宗教的要求に応える親鸞像を見いだそうという試みである。それは『屠沽の下類』を『われら』と呼んだ親鸞像といつてもよいのかもしれない」と評される親鸞解釈であり、「具縛の凡愚、屠沽の下類」や「悪人」を、〈身分〉や〈階級〉によ

る「人間疎外」の視点から解釈するものである。

さらに「差別され抑圧された側から親鸞を理解する」という親鸞解釈は、「歴史の真実の姿は、一番下の者から見たときにあらわれる。それと同じように、信仰の真理や福音も抑圧された者、差別された者たちによってこそ最も正しく理解される。これが『貧しい者の解釈上の特権』という解放神学者の方法論⁽⁷⁾」に依拠した親鸞解釈であり、この「差別された者の『解釈的特権』」を前提とした親鸞解釈は、「信仰」を「価値中立的」な場において解釈するのではなく、「被差別者の側」において解釈するものであり、「信仰」と〈実践〉という二元論的な関わり方ではなく、いわば〈実践のなかで信仰の意味を問う〉という、「信仰」と〈実践〉との統合的なプロセスが問われる方法である⁽⁸⁾。

三、むすびにかえて

戦後の親鸞論の歴史的・思想的背景を分析し、さらにその親鸞論を四種に類型化し、それぞれの親鸞

論の特徴と課題について考察した。

以上の考察から戦後の親鸞論は、①「親鸞」をどう解釈するか (i)「親鸞を宗祖とか信仰的な対象」として捉えるのか、(ii)親鸞を「ひとりの人間」として見るのか、②制度・組織をもった宗門・宗派をどう解釈するか (iii)「大伽藍の建立」は権力による抑圧・搾取の象徴⁽⁹⁾「教会とは、制度や組織ではなく人々(民衆)である」と見るのか、(iv)「近代的な自我の上に確立された信心」の見直しによって、「宗門に伝統された信仰」を回復し、「宗教教団としての宗門再生」「親鸞と教団の復活」をすべきと考えるのか、③「近代」をどう解釈するか (v)「近代化を促した諸理念については、皆が懐疑的になっている」と見るのか、(vi)「人類はこれから近代化を地球規模で行っていく」と見るのか」の三項目 (Ⅱ六視点) によって、その親鸞解釈が規定されていることが知られた。

また、戦後の親鸞論は教団論の視点から見たとき、二つの〈浄土真宗〉理解に分類されることが知られた。すなわち、「御開山聖人御出世の御恩、次第相承の善知識のあさからざる御勸化の御恩と、あ

りがたく存じ候ふ」という、『領解文』を通して継

ちに課せられた大きな課題といえよう。

承されてきた「御真影様、次第相承の善知識を通して如来様に出会おう」、「開山信仰としての浄土真宗」と理解する立場と、「宗教は、現実の悲惨、不平等、不自由に無関心であることはできない」ので「社会や政治、国家とのかかわりで仏教の真理を問う」という、「現存教団の祖師の〈信仰〉がどこまで普遍的であり、また『現代思想』としての評価に如何に耐えうるかの実証を至上の目的としてきた近代の〈日本仏教〉研究」に依拠した、〈普遍宗教としての浄土真宗〉と理解する立場である。

親鸞聖人七百五十回忌後の親鸞論は、以上の三項目（Ⅱ六視点）と二つの〈浄土真宗〉理解の、いずれに依拠して構築されるか、または、〈個別〉（Ⅱ「次第相承の善知識」なる歴史を持つ〈開山信仰としての浄土真宗〉と〈普遍〉（Ⅱ「近代をささえた諸価値（イデア）」を指す〈普遍宗教としての浄土真宗〉を接合する方向で構築されるか、それとも全く別個の新しい親鸞論が展開されるか、それが今後の私た

註

- 年十一月三十日、一二二頁。
- (1) 柏原祐泉『日本仏教史 近代』二〇〇一年八月二十日、第三刷、二九七、三〇六頁。
- (2) 今井雅晴『茨城と親鸞』二〇〇八年六月二十二日、八～九頁。
- (3) 今井雅晴『親鸞聖人と東国の人々』二〇〇九年十月三十日、一三頁。
- (4) 今井雅晴『親鸞聖人と東国の人々』一四～一五頁。
- (5) 赤松徹真『親鸞思想の革新性』(『日本の名僧』⑧) 信の念仏者 親鸞 二〇〇四年二月一日。
- (6) 古田武彦『わたしひとりの親鸞』昭和五十三年七月二十五日、二二頁。同『親鸞』昭和五十三年五月二十日、第十刷、一二～一三頁。
- (7) 野間宏『親鸞』一九七四年五月十日、第四刷、一八～一九頁。
- (8) 森龍吉『日本の近代化と真宗(上)―ヴェバーの視覚と問題意識の設定に関連して―』(『森龍吉著作集―森龍吉・人と思想―』昭和五十七年八月二十日、初出は昭和四十三年)。
- (9) 脇本平也『親鸞の夢をめぐる―一つのイマジネーションの試み―』(『理想』第四八五号、一九七三年十月一日)。
- (10) 阿満利磨『中世の真実 親鸞・普遍への道』一九八二年十一月三十日、一二二頁。
- (11) 末本文美士『日本仏教思想史論考』一九九三年四月八日、同『鎌倉仏教形成論』一九九八年五月十日、松尾剛次『新版 鎌倉新仏教の成立』平成十年十月十日など参照。
- (12) たとえば安田理深『日本プロテスタント―教団と教団学―』(『安田理深講義集5 親鸞の宗教改革―共同体』一九九八年二月十九日)。なお安田は親鸞を「論家」として「八高僧」(安田理深講述『教行信証講義ノート 化身土巻(十九)』昭和五十六年十一月二十日、八六頁)と位置付けている。
- (13) 野間宏『親鸞』七六頁。
- (14) 松野純孝も「脱呪術化」の視点から親鸞解釈を試みている。松野純孝『増補 親鸞』二〇一〇年八月二日、四七、三九三～三九四、四〇〇頁。
- (15) 阿満利磨『中世の真実 親鸞・普遍への道』一五頁。
- (16) 真継伸彦「つねに信仰の原点に立ち帰れ」(『現代の危機と親鸞』一九八〇年三月十日)。
- (17) 二葉憲香『親鸞の研究―親鸞における信と歴史―』平成元年十月一日、第五刷、七五～七六頁。初出は昭和二十九年。
- (18) 笠原一男『親鸞』昭和三十八年八月十日、一一二頁。
- (19) ウーゴ・デッセイ『現代の浄土真宗におけるグローバル化―価値の相対化、機能分化、社会倫理―』(『宗

- 教研究』第三六〇号、二〇〇九年六月三十日。
 (20) 大村英昭『ポストモダンと既成教団』(『近代化と宗教ブーム』一九九〇年一月三十日)。
 (21) 大村英昭『臨床仏教学のすすめ』二〇〇三年九月二十日、一一九頁。
 (22) 山折哲雄『親鸞を読む』二〇〇七年十月十九日、二二二頁。
 (23) 中村生雄『カミとヒトの精神史 日本仏教の深層構造』一九八八年六月十五日、二四九頁。
 (24) 水戸浩文『親鸞 変容のドラマトウルギー』一九九四年三月十五日、一一頁。
 (25) 末木文美士『仏典を読む 死からはじまる仏教史』二〇〇九年八月五日、第四刷、二四二頁。
 (26) 島蘭進『ポストモダンの新宗教―現代日本の精神状況の底流―』二〇〇一年九月二十五日、二四七―二四八頁。
 (27) 松永伍一『親鸞との出会い』(『三省堂選書7 親鸞を語る』一九七七年三月二十日)。
 (29) 古田武彦『親鸞』四頁、同『わたしひとりの親鸞』四四、二八〇頁。
 (30) 古田武彦『親鸞』二三八頁。
 (31) 家永三郎『私にとつての親鸞』(『三省堂選書74 続・親鸞を語る』一九八〇年六月二十五日)。
 (32) 河田光夫『親鸞の思想形成』一九九五年十一月三十日、二五頁。
 (33) 加来雄之『現代と親鸞』(『日本の名僧⑧ 信の念仏者親鸞』)。
 (34) 佐々木正典『親鸞と教団の復活―ポストモダン教学―』一九九一年五月十三日、三七八頁。
 (35) 今井雅晴『親鸞の東国門弟と如信』(『親鸞面授の人びと―如信・性信を中心として―』一九九九年十一月十四日)。
 (36) 『真宗聖教全書』平成十二年五月十日、重版、第三卷五八頁。
 (37) 龍谷大学編『真宗要論』昭和四十八年四月一日、第一九刷、六八頁。
 (38) 藤元正樹「いし・かわら・つぶての如きわれら」(『親鸞は生きている』)。なお、かつて中沢見明は『史上の親鸞』(大正十一年刊)にて、本願寺教団内部の史料を全て疑って、『親鸞聖人伝絵』は本願寺を権威化していくための捏造や創作であると否定し、さらに江戸時代に流布した『伝説』(いわゆる談義本と称されている親鸞伝の一群)などは、信じるにあたいたくない迷信のたぐいと一蹴した。しかし、近年、佐々木正は『親鸞聖人伝絵』や『恵信尼消息』だけでなく、存覚に托した偽作として見捨てられてきた『親鸞聖人正明伝』や『親鸞聖人御因縁秘伝抄』などに基づいた新たな親鸞伝を構築すべきと主張している(佐々木正『親鸞始記―隠

された真実を読み解く」一九九七年七月十日。松尾剛次「親鸞再考―僧にあらず、俗にあらず―」二〇一〇年二月二十五日、参照。なお、親鸞の史実についての最新の研究成果としては、『増補改訂 本願寺史 第一巻』(二〇一〇年三月三十一日)がある。

(39) 森山義雄「いま「教学」を問う」一九九七年七月十日、一四四～一四五頁。

(40) 金龍静「蓮如」一九九七年八月一日、一八八頁。なお、平松令三は、「専修寺史料をしらべると、室町時代のものは一様に『高田山真仏上人』と記しており、親鸞を開山とするようになったのは江戸時代のことである」(平松令三「親鸞」一九九八年四月一日、一八〇頁)という。

(41) 佐々木正典「蓮如の仏教」(『儀礼奉還―臨床真宗学―』平成十七年十二月八日。初出は一九九七年)。

(42) 引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊―真宗信仰を素材として―』二〇〇七年十月二十日、一七八頁。

(43) 存覚「浄土真要鈔」(『浄土真宗聖典―註釈版―』昭和六十三年一月十六日、九六〇頁)。

(44) 『真宗史料集成』平成十九年一月三十一日、再版、第二巻五九〇頁。

(45) 田川建三「真宗進歩派への疑問―教祖を絶対化する『進歩性』とは何か」(『指』第四〇九号、一九八五年十月十五日)。

(46) (47) (48) 大村英昭「ポスト・モダンと習俗・迷信」(『ポスト・モダンの親鸞』一九九〇年十月十五日、初出は昭和五十九年)。

(49) 佐々木正典「浄土真宗と祖先崇拜」(『ポスト・モダンの親鸞』、初出は昭和六十一年)。

(50) 佐々木正典「いま、なぜ習俗か」(『儀礼奉還―臨床真宗学―』、初出は一九九一年)。

(51) 尾畑文正「真宗仏教と現代社会」二〇〇八年三月三十日、一一八頁。

(52) 加来雄之「現代と親鸞」(『日本の名僧⑧信の念仏者親鸞』)。

(53) 今村仁司「親鸞と学的精神」二〇〇九年十一月二十七日、九四頁。

(54) 藤森宣明「海外のエンゲイジド・ブッティズムの動き」(『行動する仏教―エンゲイジド・ブッティズムの動き―』二〇〇四年三月三十日)。なお、一口に「エンゲイジド・ブッティズム」といつてもさまざまなバリエーションがある。アメリカでは「エンゲイジド・ブッティズム」は、仏教全体を貫くとも言える非社会性からの脱却を目指す用語として広く用いられ、これを「エンゲイジド・ピユアランド・ブッティズム」(Engaged Pure Land Buddhism) と言い換えて、浄土真宗の社会性を喚起しようと努めてきたといわれる(徳永一道「新しい真俗二諦」の構築か『信心の社会

- 性」の確立か—浄土真宗における社会性・倫理性の問題—」『浄土真宗と社会—真俗二諦をめぐる諸問題—』平成二十年十二月一日。なお、ティック・ナット・ハンの「エンゲイジド・ブッディズム」についての解説としては、大來尚順「エンゲイジド・ブッディズムの定義と日本語訳」〔武蔵野大学仏教文化研究所紀要〕第二十五号、平成二十一年三月三十一日）が優れている。なお、本論においては、戦後の親鸞解釈の方法論の見直しについて、限られた視点から「エンゲイジド・ブッディズム」に触れるものであり、本論で取り上げた阿満利磨の「エンゲイジド・ブッディズム」の解釈をもって「エンゲイジド・ブッディズム」を代表させるものではない。
- (55) 阿満利磨「社会をつくる仏教」〔行動する仏教—エンゲイジド・ブッディズムの動き—〕。
- (56) 阿満利磨「真宗の社会倫理—清沢満之と高木顕明を貫くもの—」〔阿満利磨「社会をつくる仏教—エンゲイジド・ブッディズム—』二〇〇三年六月五日、初出は二〇〇一年〕。
- (57) 阿満利磨「清沢満之と高木顕明—仏教者の社会倫理—」〔清沢満之—その人と思想—』二〇〇二年五月二十日〕。
- (58) 阿満利磨「真宗の社会倫理—清沢満之と高木顕明を貫くもの—」。
- (59) 阿満利磨「平等の慈悲—高木顕明追悼『遠松忌』講演—」〔社会をつくる仏教—エンゲイジド・ブッディズム—』、初出は一九九八年〕。
- (60) 阿満利磨「平等の慈悲—高木顕明追悼『遠松忌』講演—」。なお、佐藤三千雄は「慈悲の精神」と「社会倫理」を論じて「慈悲の変容としての正義」という留意すべき指摘をしている。佐藤三千雄「生活のなかの信仰」(一九八三年七月三十日、一三四頁)を参照されたい。
- (61) 阿満利磨「国家主義を超える—近代日本の検証—」一九九四年七月一日、二二〇頁。
- (62) 阿満利磨「清沢満之と高木顕明—仏教者の社会倫理—」。
- (63) 阿満利磨「宗教の力」平成六年四月三十日、二〇五頁。
- (64) 丸山照雄「闘う仏教」一九九一年三月二十日、二八、二五二頁。
- (65) 阿満利磨「中世の真実 親鸞・普遍への道」二二三—二三二頁。
- (66) 河田光夫「親鸞と被差別民」(河田光夫「親鸞の思想と被差別民」一九九五年五月三十一日、初出は一九八五年)。
- (67) 尾畑文正「真宗仏教と現代社会」二〇五頁。
- (68) 神戸修「御同朋の教学」構築の前提—親鸞の生き方に学ぶ—」〔同和教育論究〕第二十九号、二〇〇九年十二月十五日)。

(69) 加来雄之「現代と親鸞」(『日本の名僧』8)信の念仏者 親鸞)。

(70) (71) 栗林輝夫『荆冠の神学―被差別部落解放とキリスト教―』一九九一年三月五日、五〇〇、五〇四頁。

(72) 『荆冠の神学―被差別部落解放とキリスト教―』一三二―一三七頁参照。