

普遍宗教としての浄土真宗

——無償の贈与を平等に分ち合う思想——

井 上 尚 実

はじめに

簡単な自己紹介から始めさせていただきます。私は僧籍をもつ一人の真宗門徒として、学生時代には仏教学と宗教学を専攻しました。御縁をいただいて、二〇〇三年からは大谷大学真宗学科の教員として、学生と一緒に釈尊・親鸞の教えに学んでいます。大学教員としても研究者としてもいまだに未熟ですが、仏教、なかでも浄土真宗には、歴史的・文化的限定を超えた普遍性があり、現代においても、すべての人が「生まれた意義と生きる喜びを見つける」力となることができると信じています。私にとつての大きな問題は、どのような言葉によつて仏教を語り、真宗の信心を表現すれば、社会的・文化的・言語的な背景を異にする多様な人々に伝わり、理解と共感の輪を広げることができるのかということです。その方法がなかなか分らず、いまでも模索を続けています。

現代の真宗学において解釈や表現に関する問題が決定的な重要性をもつことは、私が申すまでもなく多くの先学によつて指摘されています。特に、親鸞の思想に関心を寄せる哲学者や宗教学者からは、期待をこめた厳しい問いかけ

や批判がなされてきました。私が特に共感を覚えたものをいくつか、お手元にお配りしたレジュメの中に引用してきましたのでご覧ください。たとえば、一九七五年の真宗学会大会に招かれた武内義範先生は、講演の中で次のようにおっしゃっています。

宗教的真理というものは、どういうふう概念で表現しても、それで十分に表現し切れるものとはかぎっていません。その都度その都度、精神状況や社会の状況とか、現実の状況というものに即して、表現の仕方を変えていい部分があります。変えていけない部分もあるが、ある程度は融通をつけて、変えてゆかねばならない面があります。真宗教学の場合、むしろその点が非常に固定的で保守的だと思います。そこをもう少し考え直していく必要があるか、と思います。⁽¹⁾

ここで指摘されているような現代真宗教学の「固定的で保守的」なあり方の問題について、『親鸞と学的精神』（二〇〇九年）の中で、今村仁司先生は一層厳しく批判されています。その晩年に清沢満之の思想を集中的に学び、親鸞に深く傾倒された今村先生の問いかけは、切実な要請として私たちの心に響きます。

いかにして仏教は現代世界と世界史の現在のなかで、それ固有の思想的実践的活力を取り戻すことができるのだろうか。

あるいは、資本主義現代の真只中で人々は自己利害中心で生きることと「道徳的善」と信じて疑わないで生きているとき、換言すれば、経済・技術体制が知らぬ間に分沁する効率主義と生産力中心主義に関する種々のイデオロギー的ヴェール（妄念と妄想、しかも理論的衣装をまとう観念形態）によって心身の隅々まで浸透されているながら、その現実を疑わないどころか双手を挙げて率先賛同している強烈な思想的な空間のなかで仏教が同時代的に存在しているときに、はたして仏教は現代的意義をなもっているかと確信することができるのだろうか。仏教者は自信をもって仏教のアクチュアリティを主張することができるのだろうか。

あるいは、江戸幕藩体制によって人工的に作りあげられた「宗派別仏教（宗門仏教）」の共存体制は、何ら本来の仏教ではなく、上から降ってきた政治的＝宗教的制度でしかないのだが、それによって根本から規定されて今に至る「日本的」仏教諸派が、それに無自覚のまま「宗門別解釈学」（真宗学とか禅学とか天台学とか）を固定したままであるとき、そのような宗門別「解釈図式」（教科書的な型どおりの繰り返し形式）は、はたして現代的有効性、つまり功利主義的精神に満たされた民衆の心を翻して、仏教の本来の教えへと導くことができるのだろうか。明治時代においてと同様にいままた、そのような疑いが非常に濃厚になってきているのではないだろうか。心ある仏教者は、宗門を越えて、仏教の現状に深い懷疑を抱きはじめているのではないだろうか。⁽²⁾

少し長い引用になりましたが、ここで今村先生は、現代資本主義社会の状況とそこに支配的な精神状況について、「自己利害中心」の「功利主義的」な「妄念と妄想」に浸透されていると分析した上で（これは人間の苦悩の原因についての釈尊の洞察と基本的に一致しますが）、現代の高度に発展した資本主義の経済＝技術体制を支えているイデオロギーに対して、江戸時代以来の伝統的宗学や宗門の枠にとらわれた近代教学は、それを批判し、人々を解放に導くだけの有効性を失っているのではないかとおっしゃっています。

同様の問題意識は、近世思想史を専門とされる大桑斉先生からも「批評的批判的提言」として表明されています。大桑先生は『真宗と他者』（二〇一〇年）に収められた論考において、「内へ折れ込む」傾向の強い真宗近代教学が現代に応答していないことを批判され、「自己が他者を受け入れるということは本当に可能なのか」といった現代思想・哲学の大問題に答えようとするような真宗学を期待されています。⁽³⁾それは、親鸞の思想を教理的な専門用語の型どおりの繰り返しによって語るのではなく、思想の根本に立ち返った上で、現代の学問の世界に通ずるような普遍性をもった言葉で表現し、異なった背景をもつ他者と対話できるような真宗学です。そのように真宗学が開かれることによって初めて、英語をはじめとする異なった言語圏の普通の人々にも伝わるような、「一切衆生」を念頭においた

宗教としての真宗の広さが現実には活きるように思います。

このような方向性に関して、長年にわたり大谷派の真宗学をリードされてきた廣瀬杲先生も、今年（二〇二一年）元旦の『南御堂』に「悲願の一乗」と題して書かれています。

私たちは「教学」というと、すぐに教理学的な表現をとらなければ教学でないと考えますが、ここで言う教学は難しい教理学を意味しているわけではありません。言うなれば、教えを学んでいく基本姿勢であって、仏教の基本姿勢というものが教学体系の中に表現されると言ってもよいのです。ところが、その「教学」がいつしか教理の積み重ねとなってきたところに、いろんな問題が出てきます。浄土教の教学をも、聖道仏教の教理学で学んできたというところに、浄土教の教学として自立しきれない曖昧さというものがあつたように思えてなりません。：（中略）：ある意味では、聖道の教理を超えていくようなものを見出し、親鸞の「教学」というならば、それは「悲願の一乗帰命せよ」という一語を展開していくほかにないように思えてなりません。

何故ならば、あの「聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとどまりて 諸有に流転の身とぞなる 悲願の一乗帰命せよ」（真宗聖典四八五頁）という教相判釈の中で、「悲願の一乗帰命せよ」ということのために、「諸有に流転の身とぞなる」聖道仏教の在り方というものを徹底して批判し尽くすわけで、教理の上で戦いをするというのではなくて、教えを学んだものにおいて領いた事柄を道理として公開していく。そういう教えを聞いたものが持たねばならない責任というものがあるのです。⁴

ここで「悲願の一乗」とは、すべての生命を苦しみから解放し、目覚めさせようとする阿弥陀仏の大悲本願の働き、普遍的で平等な慈悲の働きをさします。「一乗（エーカ・ヤーナ）」の「一（エーカ）」は、「普遍・一般（ユニバーサル）」の「一（ユニ）」に通じ、文字通りすべてを摂め取る「普遍的救済の教え」ということです。その普遍性を「道理」として公開していくというのは容易なことではありませんが、そこでの基本姿勢は、生きとし生けるものの中に

差別と排除をもたらすような分析的思考（苦しみをたらす虚妄分別。神聖さを装い、理論的ヴェールを被った「宗教」イデオロギーを含む）を徹底的に批判することによって、仏教の根本を公に開こうと努めることでしよう。現代の真宗学において、自力聖道の教理に代わるべき学問は何であるのか、煩瑣で難解な教理用語の代わりに、どのような範疇が用いられるべきなのかということが問題になります。その有力な候補の一つは、現代の哲学であり、その普遍性をもった概念や思想の言葉だろうと思います。明治初期における仏教存続の危機にあたって井上円了や清沢満之が試みたのと同様に、同時代の哲学を参照し引用することは、「悲願の一乗帰命せよ」ということを展開していく有効な方法となるように思います。

今年度の真宗学会大会に学内の講師として機会を与えられ、学外から柄谷行人先生をお招きしましたのは、昨年五月の大谷学会における講演を拝聴し、さらに翌月発行された『世界史の構造』を読ませていただいて、そこに提示された「普遍宗教」の定義に大きな示唆を与えられたからです。「悲願の一乗」の現代的な表現として「普遍宗教」という概念は的確であり、それがすなわち「交換様式D」（贈与と返礼の高次元での回復）であるとすると柄谷先生の定義は、「二種回向」としての浄土真宗の現代的意義を明らかにする上で、その回向論解釈に重要な手がかりを与えてくれます。「功德を廻施すること」を意味する「回向」とは、基本的に贈与あるいは交換のあり方ですが、親鸞は、通仏教的・常識的な自力回向を否定し批判して、その方向を逆転しました。「与えられてある」こと、阿弥陀仏による無量の功德の純粹贈与を、無数の他者と共に「いただいて分かち合う」他力回向の働きの中に、平等で普遍的な目覚めの鍵を見いだしたのです。「往還の二種回向は、交換様式Dすなわち贈与と返礼の高次元での回復である」というように解釈し表現することによって、道理として公開する道が一つ開けてくるのではないかと考えました。

『世界史の構造』の中で、柄谷先生は交換様式から宗教を分類されています。それは贈与論的な視点からの「教相判釈」と言えるように思います。四つのタイプの交換様式については、本日の講演のために柄谷先生が御用意くださ

った資料の中に、田の字型のマトリックスで示されていますのでそちらをご参照ください（本書86頁、図1）。右上の交換様式A…互酬（贈与と返礼）から時計と反対周りに、B…収奪と再分配（服従と安堵）、C…商品交換（貨幣と商品）、D…X（Aの高次元での回復）というように、未開社会に支配的な交換様式から発展段階に応じて配列されています。そしてこの四つの交換様式に対応して、A…「呪術」、B…「宗教」、C…「世界（帝国）宗教」、D…「普遍宗教」というように宗教現象が段階的に分類配置されます。交換様式Dすなわち「贈与と返礼の高次元での回復」は、現実としては存在しないので「X」とされていますが、そのXは普遍宗教において開示されたというのが柄谷先生の考えです。

このように宗教現象をそこに支配的な交換様式によって類型化することは、観念的な教義の内容に偏りがちな「教相判釈」と比較したとき、現実社会における働きを重視している点で優れていると思います。交換様式という視点を介することによって、社会と宗教の間の密接な関係を捉えることが可能になり、普遍宗教の特質と可能性が明らかになります。講演資料の図1に示された交換様式A・B・C・Dのマトリックスは、それぞれが支配的な社会のあり方として図2に示されたA…ネーション、B…国家、C…資本、D…Xに対応します。現代の資本主義社会は、Cが支配的ですが、AとBも変化した形で存続しており、「資本≡ネーション≡国家」が接合された構造として捉えられます。それによってもたらされている社会的矛盾を乗り越えるXは、交換様式Dが支配的な社会です。さらに社会構成体の規模やその相互の関係を考慮にいたったのが、図3に示された「世界システムの諸段階」です。ここで柄谷先生は、交換様式Dが支配的となる新たな世界システムを、カントに倣って「世界共和国」と呼んでいます。

『世界史の構造』における普遍宗教の重要性については、すでに佐藤優氏が注目して論じています⁽⁵⁾し、本日の講演でも柄谷先生から詳しくお話いただけますので、これ以上ここで私の不確かな要約はいたしません⁽⁵⁾が、図1～3のマトリックスの縦と横の軸が、それぞれ不平等B・C／平等A・D、拘束A・B／自由C・Dというように、社会の平

等性と個人の自由度に関するネガティブ／ポジティブを示す配列になっていることだけ付言させていただきます。交換様式Dを開示する普遍宗教は、個人の自由と社会的な平等が両方とも実現するような社会を作る方向に人を動かす宗教なのです。

この交換様式という視点を仏教の伝統に適用すると、釈尊の仏教・初期大乘浄土教・浄土真宗が普遍宗教として通底している事実を明確にできるように思います。僧院の学問仏教である聖道門の教理に依ってはいは、その根底におけるつながりを明示するのは困難です。教理学を構築した学僧たちの間では、「ただ念仏」の浄土教は理知的・修道的な仏教からの逸脱であり、能力のない世俗生活者のための劣った教えとみなすような偏見がずっと支配的だったからです。彼らの土俵である教理学よりも、むしろ交換様式からみた教相判釈によって、浄土真宗の本領がはつきります。

釈尊と親鸞の共通性が、呪術的な供養や加持祈祷を否定し、国家の支配を支える「宗教」を厳しく批判した点にあることは明白であり、そこにこそ普遍宗教としての仏教の特質が現れています。そうした普遍宗教性の表現、交換様式Dを開示している聖典の言葉を吟味し、その歴史的社会的文脈を含めて解釈していくことは、これからの真宗学にとって極めて重要だと思います。そのような一つの試みとして、以下、初期の仏教、初期大乘仏教・浄土教、浄土真宗のそれぞれにおける交換様式Dについて、具体例をいくつかお話させていただきます。実際には、すでに柄谷先生が『世界史の構造』第二部第四章「普遍宗教」の中で、ユダヤ・キリスト教以外の伝統として仏教⁽⁶⁾をとりあげ、釈尊の時代の仏教とともに十三世紀から十六世紀の浄土真宗について考察されていますので、それらを参照した上で、若干の典拠を挙げて解釈を加えるにとどまります。しかし、それによって、「悲願の一乗帰命せよ」ということを明らかにするためには現実の国家や社会に深く関わる部分に目を向ける必要があるということを例示できたらと思います。交換様式Dとして見たとき、「二種回向は、往相のみならずその還相が主体的に受けとめられ、社会的に発現す

るときに普遍宗教となる」ということが一つの結論になる見通しです。

一・普遍宗教としての初期仏教——釈尊における交換様式D

釈尊在世当時の仏教の普遍宗教性がどこに現れているのかということに関して、柄谷先生は次のような鋭い洞察を示されています。

仏教は、輪廻とそこからの解脱を目指す宗教的伝統と祭司支配の中で、それに対する「脱構築」的な批判として始まった。そのような文脈をもたない地域では、仏教は、それが脱構築しようとした教義そのものをもたらしただかのようにみえる。たとえば、仏教は輪廻を説いた、あるいは輪廻からの解脱を説いた、というような。しかし、普遍宗教の普遍性は、それが生まれ出た文脈ではなく、それをいかに脱構築したかに求められなければならない。⁽⁷⁾

これは非常に大切な指摘です。実際、現代の僧侶や仏教学者の中にさえ「釈尊は輪廻を説いた、あるいは輪廻からの解脱を説いた」というような、誤解を招きやすい言い方をする人があり、輪廻説を説いたか否かという論争さえあります。確かに經典の中には、業報によって六道を輪廻する生死流転（サンサーラ）が語られています。それは釈尊が説いたのではなく、釈尊の時代までにバラモンたちによって構築されていた「宗教」なのです。最古の仏典『スッタニパータ』の最も古い部分と考えられる第五章の問答部分では、人々に善悪の行為の報いを信じさせ、死後の行き先について思い悩ませるようなバラモンたちの教説が、「無用な思索」「迷妄」として否定されています。

「かつてゴータマ（ブッダ）の教えよりも以前に昔の人々が『以前にはこうだった』『未来にはこうなるであろう』⁽⁸⁾といったわたくしに説き明かしたことは、すべて伝え聞きにすぎません。それはすべて思索の紛糾を増すのみ。」

『スッタニパータ』第五章（一〇八四・一一三五偈）

輪廻思想は、ひとり一人の現在のあり方を過去の業の報いとして納得させ、同様にして未来のあり方について不安に陥れるような、巧妙な支配のイデオロギーとして社会に浸透していたのです。バラモンや同時代の様々な宗教家たちは、輪廻からの解脱の道、「清浄となる方法」を説きましたが、釈尊はそのような「宗教」をすべて否定しています。

「ナンダよ。これらの〈道の人〉・バラモンたちはすべて、(哲学的) 見解によって清浄になり、また伝承の学問によっても清浄になると説く。戒律や誓いを守ることにによっても清浄になるとも説く。(そのほか) 種々のしかたで清浄になるとも説く。たといかれらがそれらにもとづいてみずから制して行なっている、生と老衰とを乗り越えたのではない、とわたしは言う。」

(「スッタニパータ」第五章(一〇八〇偈)

それでは、釈尊はどのようにして業報輪廻説を脱構築し、「生と老衰の超越」を説いたのでしょうか。そしてそれはどのような社会的意味をもったのでしょうか。まず『世界史の構造』における柄谷先生の要約をみてみましょう。

仏陀が出現したのは、都市国家が濫立し、貨幣経済が急激に発展した時期であった。それはまた、マハーヴィーラ(ジャイナ教開祖)をはじめ、多くの自由思想家が輩出した時期である。仏陀がおこなったのは、一言でいえば、先行する宗教の脱構築である。それは、輪廻する同一的な自己を幻想として斥けることに集約される。それは、カースト体制を正当化するイデオロギーとしての輪廻の否定である。また、輪廻を苦行によって解脱することの否定、さらに、祭儀や呪術の否定である。いかえれば、祭司(バラモン)階級の否定である。仏陀の教団が「共産主義」的な遊動的集団であったことはいうまでもない。仏教は特に商工業者と女性の間で広がった。のちに、女性を罪深い存在だというのが仏教だと考えられるようになったが、それは仏教以前からある修行者たちの通念にすぎない。それを否定したからこそ、仏教はむしろ先ず女性の間に広がったのである。⁽⁸⁾

これは非常に適確な分析です。釈尊による先行宗教の脱構築は、「輪廻する同一的な自己(アートマン)」の存在を

否定する無我説の中に最も明確に示されています。『スッタニパータ』第五章の問答の中には次のようにあります。

（ブッダが答えた）、「つねによく気をつけ、自我に固執する見解を打ち破って、世界を空なりと観ぜよ。そうすれば死を乗り越えることができるであろう。このように世界を観ずる人を、〈死の王〉は見ることがない。」

（スッタニパータ 第五章（一二九偈）

ここに打ち破られるべきものとされる「自我に固執する見解」こそ、バラモン教など輪廻からの解脱を説くアートのマンの宗教のことであり、「空」というのはその否定です。このキーワードは、後の『般若経』系の大乗經典や龍樹の中観思想において、脱構築の術語として特に重視されるようになります。『スッタニパータ』の最古層には、悟りを開いた釈尊が各地を遊行遍歴し、当時の宗教者や哲学者と積極的に対話したときの発言が残されていると考えられますが、そこには「空」や「無我」をはじめとして、脱構築的な表現が多い特徴があります。なかでも「無我」と同様に否定の接頭辞のついた言葉として重要なのが「無分別」です。これによって否定される「分別（カッパ）」とは、自己と世界とを「分けて認識し」、自己の利害を「計らう」ような、人間の心のはたらきです。釈尊はそうした思惟は苦悩をもたらす妄想であるとして斥け、無分別を説いたのです。これを柄谷先生による交換様式という観点からみると、A・B・Cのもとになっているのが「分別」であり、それを否定的に乗り越えたDを成り立たせるXが「空」「無我」「無分別」です。

釈尊は、布施などの宗教行為をふくむ贈与と返礼という交換関係において、自己利害中心の打算を捨て去る道を説きました。それは社会倫理として、「慈（いつくしみ）・悲（あわれみ）・喜（よろこび）・捨（平等で執らわれのない心）」の四無量心によく示されています。しかし「功利を量ることの無い清浄な心」という理想は、自ら制し努力しても、完全に我執を離れた仏陀とならない限り実現が困難です。そうした現実の中で自我の「はからい」を超える道として釈尊によって説示されるのが、「信」と「念仏」を中心とする他力による覚醒です。『スッタニパータ』第五章

「彼岸道品」の結び（一一三一―一一四九偈）には、仏の言葉を聞いて信が起こり、仏を念じ抛り所とすることによって死の領域の彼岸に至ることが、釈尊による結論として示されています。どこまでも自我に執着する「はからい」は、「聞法」と「念仏」を通した模範的預言者との信頼関係の中において超えられるのです。

遊行遍歴を中心とした釈尊在世の時代の仏教においては、このような「浄らかな信」を積極的に勧める説法が、特に在家生活を送る世俗の人々に向けてなされていました。目覚めた人に出会ってその言葉を聞き、浄信が確固となった人は、「有身見（我と我が身有りという思い）・疑い・戒禁取見（戒律や禁忌への不当な執着）」という三つの根本的誤謬（三結）から解放され、法の流れに預かつて必ず涅槃に到る。そのように釈尊は保証しています。こうして仏から人へと伝わる「浄信」は、業報輪廻の恐怖から人々を解放し、無碍自在の自由をもたらす教えです。特に「宗教」がつくりだす無用な戒律や禁忌から人々を解放するところに「普遍宗教」としての特性が認められます。

しかし、こうした「信」と「念仏」を中心とする普遍の道は、出家教団が王権にとりこまれ、バラモン教同様の「国家の宗教」となっていく過程で見失われていきました。職業化した学徒たちによって「僧院の仏教」（聖道門）が構築されていく過程で、出家と在家、男性と女性、浄と不浄のような分別差別が強化され、教理や戒律の中に定着していったのです。あらゆる存在を分析し定義し序列化するアビダルマや、宗教的権威によって行動を規制する戒律は、業報輪廻説を前提にしており、それらが精緻になるほど却って前提の方が顕在化し、本来とは逆の抑圧的機能を果たすことになるのです。⁹ 交換様式というなら、A・B・Cへの退転です。

実際に釈尊が理想としていたのは個人の自由と社会的な平等が両方とも実現する交換様式Dの方向です。釈尊の僧伽のモデルは、歴史的にみて、マガダ帝国のアジャセ王によって征服され支配される以前のガンジス中流域に残っていた「ガナ＝サンガ」¹⁰とよばれる共和的なアソシエーションです。八十歳で最後の旅に出るにあたり、そのようなアソシエーションが維持されるべきことを、ヴァッジ部族連合の「七不退法」に言及する形で希望されています。

- (1) しばしば会議を開き、会議には多くの人々が参集する。
- (2) 協同して集合し、協同して行動し、協同して為すべきことを為す。
- (3) 未だ定められていないことを定めず、すでに定められたことを破らず、往昔に定められた旧来の法に従って行動しようとする。

(4) 古老を敬い、尊び、崇め、もてなし、そうして彼らの言を聴くべきものと思う。

(5) 良家の婦女・童女をば暴力で連れ出し拘え留めることを為さない。

(6) 都市内外の靈域（チエーティヤ、靈樹）を敬い、尊び、崇め、支持し、法に適った供物を廃することがない。

(7) 真人（尊敬さるべき修行者）たちに、正当の保護と防御と支持とを与え、彼らが領土に到来して安らかに住まうように願う。
（『大バリニツバーナ経』第一章）⁽¹¹⁾

最後の旅の途中、交易によって栄えたヴァッジ族の中心都市ヴェーサーリーを去るにあたり、釈尊はその靈樹の下に広がる靈域（チエーティヤ）一つ一つの名前を挙げ、愛惜の情を吐露しています。「アーナンダよ。ヴェーサーリー（市）は楽しい。ウデーナ靈樹は楽しい。ゴータマカ靈樹は楽しい。サッタパンバ靈樹は楽しい。……」⁽¹²⁾ここに表現されている開放的な楽しさは、互酬（贈与と返礼）を高次元で回復させるような交換様式Dによるものであり、それは、平等で開かれたサンガを中心に、釈尊という「模範的な預言者」から社会に浸透していたのです。

二・初期大乘仏教・浄土教における交換様式D

大乘仏教は、釈尊の入滅後四世紀ほどたった西暦紀元頃、北西インドのガンダーラ（現在のパキスタン・アフガニスタン一帯）を中心に、新たな經典を生み出す運動として始まりました。「大乘（マハーヤーナ）」という名称は、一切衆生を乗せて彼岸に渡す「大きな乗りもの」「大いなる智慧」を意味し、その教えの普遍性を標榜したものです。

釈尊滅後、国家に取り込まれていった僧院の仏教をエリートのための「小さな乗りもの」として批判し、再び釈尊の普遍的仏教に返そうとする運動であったといえます。

ガンダーラ北部からバミヤンにかけての山岳地帯は、クシャーナ朝の時代も現在も、異民族・異文化・異宗教が混じり合ってバザールの活況を呈する所ですが、その支配をめぐって軍事的衝突が繰り返されてきた末法的辺境です。東西交易の要衝であったので、アレキサンダー大王の遠征以来ギリシア・ローマ文化の影響も色濃く、それは大乘經典と同時期に作られ始めた仏像に顕著に認められます⁽¹³⁾。この地域で浄土經典が生み出された可能性が極めて高いことは、一九九〇年代に出土したガンダーラ語写本の解説研究によってほぼ実証されました⁽¹⁴⁾。

大乘仏教による「小乗」批判は、交換様式の観点からすると、人が「功德を積み」「回向する」という考え方に對する批判として解釈することができます。僧院の仏教は、学問や修行や布施による「功德（宗教的富）」を、貨幣のように所有・蓄積・計量したり、分配・貸与・投資したりする発想（交換様式B・C）を重視して理論化し、それを社会に広めることによって富を蓄積し経済的に発展しましたが、そのような理論は釈尊が根本問題とした分別「はからい」に他なりません。出家者は戒律を守って学問修行に励むことによって功德を積み、阿羅漢（「供養にあたいする者」）をめざし、在家者は布施などの善業功德によって来世を期する。こうした考えには抜きがたい我執が残っています。修行の功德を自らの悟りのために回向する、あるいは善業の功德を親族の冥福のために回向するというような交換・贈与の場合も、「宗教」的ではあってもそれが「普遍宗教」（交換様式D）となることはありません。一切衆生の救済を可能にする「原資」となるような莫大な量の功德が、人間の意思的な努力によっては蓄積不可能だからです。

小乗の「功德」思想に対する大乘の批判は、修行の無功德（空性）を言う中觀的、禪宗的な否定と、普遍的救済を願う法藏菩薩・阿弥陀仏が無量の功德を衆生に回施していると説く浄土經典の隱喩にその典型を見ることができます。

両者とも、人間による「はからい」を滅却する方向に働く点で釈尊の教えと一致しています。脱構築の表現という点では、無量の功德を「莊嚴」として形に表す浄土經典の方が積極的であり、多くの人々に生きる方向を示し希望を与える仏教であるように思います。⁽¹⁵⁾「浄土の莊嚴」は現実存在するものではありませんが、「交換様式BとCによって抑圧された互酬性の契機を想像的に「高次元で」回復するもの」⁽¹⁶⁾です。その意味で浄土とは、交換様式Dの壮大な表現なのです。

他力回向の宗教——阿弥陀仏から一切衆生への無償の贈与

浄土教の根本經典である『無量寿經』（サンスクリット語原題 *Sukhāvatīyūha* 「極楽浄土の莊嚴」）は、釈尊が「すべての世界の利益（sarvalokārtha）のために」説かれた經典です。經典の冒頭、釈尊は三昧の中にあり、その明澄な姿に感動した阿難が、いつになく光輝いている訳を尋ねます。すると釈尊は、質問した阿難を褒めて次のようにお答えになります。

善きかなや。阿難。問いたてまつるところ、甚だ快し。深き智慧・真妙の弁才を発して衆生を愍念してこの慧義を問えり。如来、無蓋の大悲をもって三界を矜哀したもう。世に出興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯い恵むに眞実の利をもつてせんと欲してなり。⁽¹⁷⁾

（『無量寿經』発起序）

この漢訳の文脈だけでは「眞実の利」というキーワードが何を指しているのか、必ずしも明瞭ではありませんが、それは「群萌を拯う」普遍的な救済をもたらすものです。サンスクリット本（藤田宏達先生の和訳）を参照すると次のようです。

そなたが如来にこのことを尋ねなければならぬと考えたのは、多くの人々の福利のため（*bahujanahitāya*）、多くの人々の安楽のため（*bahujanasukhāya*）、世間に対する憐愍のため（*lokanukampāya*）、大衆の利益のため

(mahato janakāsyarthāya)、神々と人間たちの福利のため安樂のために (hitaaya sukhāya)、そなたが行なったことなのである。アーナンダよ、そのような次第で、無量・無数の如来・応供・正等覚者たちのもとで、智見を積み集める者があっても、如来の智が損なわれることはない。それはなぜであるか。アーナンダよ、如来は妨げられることのない智見「無碍智」をもっているからである。⁽¹⁸⁾

「真実の利」とは、多くの人々に幸福・安樂をもたらすような智見であり、その源泉である仏の智は、分かち合うことによって減ずることのない「無碍なる智」なのです。釈尊は、この仏の智がすべての世界に共有されるようにと願って『無量寿経』を説かれたのです。それは、阿弥陀仏から一切衆生への純粹贈与の物語として語られます。その大意は、親鸞の言葉によるなら、「弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす⁽¹⁹⁾」ということです。他力回向の観点から物語の筋をたどると次のようになります。

はるかな昔、法蔵 (Dharmakara「法の蔵 (あるいは鉅脈)」) という名前の菩薩が普遍的救済を願い、そのために入念な構想を練り、仏の前でそれを「本願」として宣誓しました。彼は永遠にも等しい時間をかけた完璧な修行によって無量の功德を積み、その本願を成就して阿弥陀仏 (Amitābha「無量の光」、Amitāyus「無量の寿命」となります。そのとき、蓄積されていた無量の功德は、極楽浄土の莊嚴 (国土と仏と菩薩の壮麗な姿や優れた力) となって「すべての世界のすべての生きもの」に対して無条件で贈与されました。光明・名号 (「南無阿弥陀仏」という形で届けられた「功德の宝」を受け取った者、本願の力に触れた者は、その本願を信じ念仏することを通して浄土に往生し、やがて自らも仏となって救済事業に加わります。この救済プランの優れた点は、贈り物を賜ったものが「南無阿弥陀仏 (阿弥陀仏を拠り所と致します)」⁽²⁰⁾という念いを声にして人々と分かち合うことを通して、その純粹贈与プロジェクトの世界的展開に加わっていくように予め計画されていることです。「功德の宝」は、分かち合えば分かち合うほどその価値が増し、「宝の山」「大宝海」として姿を現していくのです。このダイナミックなプロセスが無窮に継続す

ることによって、多くの人々の幸福、一切衆生の救済が実現していきます。釈尊はそうように本願の物語を説いています。これは仏の大いなる慈悲の創造的表現であり、「互酬性の高次元での回復」を促す、壮大な規模の隠喩です。

本願の物語において、「はからい」（構想・計画立案・投資）は、すべて阿弥陀仏の側にあり、その圧倒的な贈与の力によって、人間の側の「はからい」（思惑・打算）は吸収され無化され、結果的に仏の「はからい」（構想）と一つになります。「阿弥陀仏を抛り所に致します」と念仏することを通して、個人の自己中心的な「はからい」が破られ、転ぜられて、普遍的救済の働きに加わることになるのです。そのような展開を阿弥陀仏自身が願われていることは、『無量寿経』の第二十二願（サンスクリット本では第二十一願）に示されています。親鸞はこれを「還相回向の願」と呼んでいます。ここでは、より分かり易いサンスクリットからの和訳を参照してみます。

もしもわたくし「法蔵菩薩」が覺りを得たときに、かしこの仏国土に生まれるであろう生ける者たちが、すべて、無上なる正等覺に對して、一生だけ「この世に」つながれた者（一生所繫）とならないようであるならば、その間は、わたくしは無上なる正等覺をさとりません。但し、大いなる鎧を身にまとい、一切の世間の利益（sarvalokārtha）のために鎧を身にまとい、一切の世間の利益のために専心し、一切の世間の利益のために等しい生ける者たちを無上なる正等覺に安立させ、さらにその上の行に向かい、サマンタパドラ（普賢 samanta-bhadrā 平等で普遍的な賢・善・樂）の行（carya）に決定した、特別な諸誓願を「立てている」菩薩・大士たちを除いて。²⁰

後半の但し書きの中で特に除かれている勇敢な菩薩・大士たちについて、私たちのような「凡小」「群萌」とはかけ離れた仏にも等しい存在であり、凡夫には望むべくもない姿だとするのがテキストの字義に沿った慎重な読みかもしれません。しかし、「はからい」に満ちた普通の人間が、信心と念仏を通して阿弥陀仏の構想に同化し、その働きに参加していくという文脈の中においてみるなら、この本願の除外規定は、尊敬すべき卓越した模範を示すためのレ

トリックとして解釈した方がいように思います。願の本意はそこにあるのではないでしょうか。

全世界に平等で普遍的な幸福をもたらそうと専心する菩薩たちが、「大いなる鎧（弘誓の鎧）」を身にまとう」必要があるのは、現実の社会においては、そのような実践に対して、国家やそれを支える「宗教」からの激しい弾圧と攻撃があることを表しています。「弘誓の鎧」となって行者の身を護り、菩薩行を支えていくのも本願の働きなのです。

大乘經典、特に浄土經典において、「国家・世界・世間」(loka)や「国土」(ksetra)を意識した表現、「国王」(rāja)やそれに関係する仏の名前が物語の枠組みとして用いられているのは、現実の国家による暴力や戦争、それを支えるような「宗教」を批判する文字であることを示しているように思います。たとえば『悲華經』において、阿弥陀仏の前身とされるのは無諍念王(Aranemin「争いの念いの無い王」)です。『無量寿經』において、法藏菩薩はもともと国王だったのが、世自在王(Lokesvarāja「世に自在なる王」)という名前の仏の教化によって菩提心を発し、沙門(sramana「努め励むもの」)となったのです。その本願の物語は、次のように始まっています。

時に国王ましましき。仏の説法を聞きて心に悦予を懷き、尋ち無上正真道の意を發しき。国を棄て、王を捐てて、行じて沙門と作り、号して法藏と曰いき。高才勇哲にして、世と超異せり。⁽²⁾

このように国家を棄て「世と超異」した「努め励むもの」によって本願は構想され、その努力によって「安樂に満ちた世界」(Sukhāvatī) 清浄な「仏土」(buddha-kṣetra)は完成されたのです。それは、『無量寿經』の「三毒五惡段」とよばれる後半部分に描かれるような、国家の支配の下で民衆が生死流転を繰り返し、差別と苦しみに満ちた末法濁世(交換様式B・Cが支配的世界)とは正反対の世界として描かれています。三毒五惡の世に釈尊の教化が及び、人々が阿弥陀仏の本願に耳を傾け、それを信じ拠り所とする者が増えていくことを通して、浄土(交換様式D)への道が開かれて行くのです。浄土が開示されると共に、濁世のただなかに還相の菩薩たちが現れ、その働きによって

人々に安樂がもたらされ、「兵戈無用」^{ひょうがむよう}の平和な世界が実現していきます。

三、浄土真宗における交換様式D

親鸞は『教行信証』証巻において、世親の『浄土論』に対する曇鸞の註釈を通して第二十二願「還相回向の願」を引用し、これをとても重視しています。

二つに還相の回向と言うのは、すなわちこれ利他教化地の益なり。すなわちこれ「必至補処の願」より出でたり。

また「一生補処の願」と名づく。また「還相回向の願」と名づくべきなり。『註論』に顕れたり。かるがゆえに願文を出ださず。『論の註』を抜くべし。⁽²⁾
(『教行信証』〈証巻〉還相釈)

このあと、『浄土論』の「出第五門」回向利益他の行に関する文と、それに対する『浄土論註』の長い引用によって還相回向の意味が確かめられています。その「他利利他の深義」に対する親鸞自身の理解は、簡潔な評釈があるだけで明確にされてはいません。それは「仰ぎて奉持すべきもの」「特に頂戴すべきもの」であって、回向を賜る凡夫の側で分析を加えてはならないということなのかもしれません。教理的な分析によって、回向の賜物の精妙に連動する二面性を分割してしまうと、優れた功德が減ってしまうようにも思われます。いずれにしても、親鸞の還相回向論は、両義性を残した複雑な議論なので、それをここでの確に要約する能力も時間も私にはありません。長谷正當先生の「親鸞の還相回向の思想」⁽²³⁾という近年の論文に、重要なポイントが整理されており、そこに示されている長谷先生の見解は最も説得力があるので、是非そちらをご覧ください。

交換様式Dという観点から還相回向を考えるなら、阿弥陀仏から回向を賜った念仏者に、「互酬性の高次元での回復」が実現するのかどうかということさえはつきりすればいいわけです。念仏者の間に、利他・協同・平等・互恵・自由を特徴とするような社会関係を生み出すものなのかどうかということです。この点について親鸞は、そのような

変容が確かに起こることを『正像末和讃』の中に繰り返し明言しています。そのいくつかを挙げてみます。

五濁悪世の衆生の 選択本願信すれば

不可称不可説不可思議の 功德は行者の身にみてり

弥陀智願の広海に 凡夫善惡の心水も

帰入しぬればすなわちに 大悲心とぞ転ずなる

如来の回向に帰入して 願作仏心をうるひとは

自力の回向をすてはてて 利益有情はきわもなし⁽²⁴⁾

(『正像末和讃』)

右の最初の和讃については、蓮如が『御文』に引いて、丁寧とその心を説き明かしています。親鸞が人々に伝えようとした他力回向の働きは、民衆の心に響き彼らを動かすような言葉で表現されていたのです。

この和讃の心は、「五濁悪世の衆生」というのは、一切我等女人悪人の事なり。されば、かかるあさましき一生造悪の凡夫なれども、弥陀如来を一心一向にたのみまいらせて、後生たすけ給えともうさんものをば、かならずすくいますべきこと、さらに疑うべからず。かように弥陀をたのみもうすものには、不可称不可説不可思議の大功德をあたえますなり。「不可称不可説不可思議の功德」ということは、かずかぎりもなき大功德のことなり。この大功德を、一念に弥陀をたのみもうす我等衆生に回向しますゆえに、過去未来現在の三世の業障、一時につみきえて、正定聚のくらい、また等正覚のくらいなどにさだまるものなり。⁽²⁵⁾

(『御文』第五帖第六通)

この和讃については、哲学者の三木清も自身に深く受けとめていたようで、遺稿となった『親鸞』の中で、浄土真宗の教えの最も重要な特性を示すものとして取り上げ、次のように述べています。

もとより親鸞の思想の特色が体験的であること、人間的であること、現実的であることに存することは争われな

い。そこに我々は彼の宗教における極めて深い「内面性」を見出すのである。しかし内面性とは何であるか。内面性とは空虚な主観性ではなく、かえって最も客観的な肉体的ともい得る充実である。超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるところに、真の内面性は存するのである。⁽²⁶⁾

この「真の内面性」における超越的なものと内在的なものの連結・融合を教理的な言葉で表現したのが「還相回向」であり、それは現実社会を生きるひとり一人の念仏者の「肉体的ともいいうる充実」として表出され、その生き方行動を支える力となるのです。如来の大悲心、普遍的な利他の心が、「あさましき一生造悪の凡夫」の利己的な心に、不可思議な言い表しようもないかたちで結びつき浸透するとき、凡夫の上に鍊金術的な変容がおこり、それは内面だけではなく身体的・社会的な行動面に変化をもたらすのです。その変化の基本的な方向は、釈尊の仏教が示したような「抑圧から解放へ、孤立から協同へ、差別から平等へ、競争から互恵へ、闘争から平和へ」というものです。それが、自己の理念の追求というような自力的行動ではなく、無償の贈与を受けていることへの感謝の気持ちとして、如来の働きとして自然に現れ出るとき、交換様式D「普遍宗教」となるのです。

「無量の功德」の贈与をうけた者の「お返し」は、贈り手が現実の人間ではなく如来ですから、その如来の願いに一体化する「自己贈与」の形をとることになります。それは、「私」「私の身体」という謬見を離れ、「一切衆生と共に」という願いに生きることでしょう。真宗門徒に最も親しい次の和讃は、信心を賜った者のそのような生き方を親鸞が詠ったものです。

如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし

師主知識の恩徳も ほねをくだきても謝すべし⁽²⁷⁾

(『正像末和讃』)

真宗の仏道における交換様式Dの具体的あり方は、言葉で説明するよりも、歴史に現れ出た普遍宗教性の実例を見

る方が分かりやすいでしょう。柄谷先生は『世界史の構造』のもとになった『世界共和国へ』に関するノートの中で、十三世紀から十六世紀の初期真宗とともに、近代浄土真宗についても「明治以後に普遍宗教としての活力を取り戻したが、それはむしろキリスト教に対抗してであつた」⁽²⁸⁾というように言及されています。おそらく念頭におかれていたのは熊野の新宮における高木顕明の社会実践だと思っています。念仏者として、「御仏の成さしめ給ふ事を成し、御仏の行ぜしめ給ふ事を行じ、御仏の心を以て心とせん」⁽²⁹⁾という姿勢をもって、被差別部落の問題、公娼制度の問題、戦争の問題に積極的に取り組んだ顕明の活動は、「自由・解放・協同・平等・互恵・平和」を現実社会にもたらそうとする如來の働きとしての「社会主義」だったからです。大正から昭和にかけて大谷派における部落差別・ハンセン病差別問題への取り組みの先頭に立ち、「信仰によつて社会に関わる仏教」を模索した武内了温の活動も、交換様式Dをもたらず真宗といえるでしょう。「静かに己れを悲しむところより 真実の力は生る」⁽³⁰⁾という了温の言葉は、三木清のいう「真の内面性」を示しています。その普遍的な真宗への真摯な願いは、遺詠の一首「独り来て独り出てゆくこの身ぞと ころろ定めて人をし思へ」⁽³¹⁾にもよく表れています。

本日のお話のはじめに、現代の真宗学の問題に関連して引用させていただいた今村仁司先生は、本願の仏道を次のように表現されていますが、これは高木顕明や武内了温の実践を理解する参考になります。

仏道は、能産者の本願（構想）とその成就を信頼し、それと同様の構造を自己において引き受けて実践することである。本願とはまさにこの構想であり（無限他力自身の構想）、本願とその成就の過程を自己において、個人を舞台にして、成就することである。個人が本願を成就するというのは、覚醒のことであり、覚醒の瞬間は忽然的自己変貌である。⁽³²⁾

そのような「忽然的自己変貌」が、現世を生きる姿勢として何をもたらずもののかについては、理論ではなく、実際に現世を生きている念仏者あるいは（史料を通して）歴史上の人物に親しく出会い、その振る舞いや声に接して

学すべきなのだろうと思います。親鸞の場合には、著作や伝記の中に、「非僧非俗」「肉食妻帯」「無戒名字の比丘」という社会生活の基本姿勢をうかがうことができますが、私たち現代人には、当時それがもっていた深い意義を十分認識できないところがあります。『教行信証』化身土巻の後半、全体の結論ともいべき巻に展開される「神祇不拝」「国王不礼」の思想についても、正しく位置づけて解釈する必要があるように思います。『正像末和讃』や『御消息集』に顕著にみられる国家や王権、聖道門や呪術的宗教への厳しい批判についても合わせて考察すべきでしょう。⁽³³⁾

晩年に集中する聖徳太子関係の著作の意味も、同様の文脈において改めて考えてみる必要があります。柄谷先生の交換様式から捉える方法は、そのような親鸞研究にも有効な視座を与えてくれます。また「交換様式D」という視点と表現を介することによって、普遍性をもつ他の宗教や哲学思想との意味ある対話、比較研究にも道が開けます。そうした交流を通して、真宗の普遍性が一層明らかになり、その意義が、現代社会を生きる多様な人々に伝わるようになればと願っています。真宗学の果すべき重要な役割の一つがそこにあります。大事に覆われていた包みを開き、多くの人と惜しみなく分かち合うことによって、私たちに贈られた宝は輝きを増すはずです。

おわりに

今年三月十一日に起こった東日本大震災と、それにとまなう福島第一原発の事故は、多くの人々を悲しみと苦しみのどん底に陥れました。特に原発事故による危機的状況は、私たちがこれまで経験したことのないような苦悩と不安をもたらし、フクシマの悲惨な状況は現在も続いています。末法濁世というのは、まさに今の日本の状況です。その濁世を生きる私たちには、共に歩んでゆくべき方向を示す理念の共有が望まれます。現代の日本では、何らかの「宗教」宗派の教条が広く社会に浸透する可能性（あるいは危険）はほぼなくなっていると思いますが、それでも普遍宗教には希望があると思います。浄土真宗が、その宗派性を越えた本来の「信」を回復すべき時がきていると強く感じ

ます。今回、柄谷先生によって提唱された「交換様式D」という真宗学とは異質な概念を用いてお話をさせていただいた背景には、そうした思いがあります。十分に理解した上で適用しているとはいえませんが、柄谷先生から「その使い方は違う」とお叱りを受けるかもしれませんが、私の雑駁な話を通じて、交換様式という視点が真宗の回向論を考える上で有効かもしれないということを感じていただけたら幸いです。

最後に、『親鸞思想の普遍性』と題された宮城顕先生の著書から、統整的理念として浄土をとらえた安田理深先生の言葉をご紹介します。ご清聴ありがとうございます。

人間の歴史というものは、人間の解放を求めながらたえず拘束してきた。ですから、大きくいえば、浄土というものとは真宗の教義ではなく人類の願いです。如来の本願は特殊な宗教界の願ではなく、人類の願、悲願です。人類にとってあってもなくてもいいものじゃなくて、それを生きておるのです。だから、人類は浄土を求めてついに浄土を得られず、けれども得られんから悲観してやめるといふわけにいかない。得られねばいつそう求めずにはおられんという、そういうのが願です。できんとわかつたらやめる、できる見込みがつけばやるというのは願ではない。⁽³⁴⁾

註

- (1) 武内義範「往相と還相」『親鸞教学』第二八号（一九七六年）九一―九二頁。『武内義範著作集』第二卷（法蔵館、一九九九年）二二二―二三三頁に再録。
- (2) 今村仁司『親鸞と学的精神』（岩波書店、二〇〇九年）九―十頁。
- (3) 大桑斉『真宗と他者―なぜ人を殺してはいけないのか』（法蔵館、二〇一〇年）第二章「いま、真宗に思う―十方衆生とわれら」一七八頁。
- (4) 廣瀬泉「悲願の一乗」『南御堂』第五八一号（二〇一一年一月一日）。

- (5) 佐藤優「世界史の構造」における普遍宗教」『εプラス』〇六号（太田出版、二〇一〇年十一月）六二～六九頁。佐藤優・柄谷行人「9.1以後の世界と『世界史の構造』——国境を越える革命と宗教」『中央公論』二〇一一年一月号。
- (6) 柄谷行人『世界史の構造』（岩波書店、二〇一〇年）二二六～三〇頁。
- (7) 同書二二六頁。
- (8) 同書二二八～二九頁。
- (9) 以上の初期仏教に関する諸点に関しては、拙論「ただ念仏」の原型——『スッタニパータ』『彼岸道品』に謳われる念仏と信心」『親鸞教学』第九一号（二〇〇八年）、および「信の仏教の系譜——『スッタニパータ』『アラーヴァカ経』と『ヴァンギーサ経』に描かれる「信」の原風景」『大谷学報』第八九卷第二号（二〇一〇年）の中で、典拠を挙げて考察した。
- (10) Gaṇa saṅgha（特定の目的のために多くの人間によって構成される平等な「集まり」）。「ガナ」も「サンガ」もほぼ同義で「集合」「集会」「会合」を意味し、英語の association に近づく。
- (11) 中村元『ブツダ最後の旅——大バリニッバーナ経』第一章（岩波文庫、一九八〇年）十一～十六頁を参照。
- (12) 同書第三章、九二頁。
- (13) Rhi Juhung, "Early Mahāyāna and Gandharan Buddhism: An Assessment of the Visual Evidence." *The Eastern Buddhist* Vol.35 Nos.1-2 (2003), pp.152-202. Demetrios Th. Vassiliades, "Greeks and Buddhism: Historical Contacts in the Development of a Universal Religion." *The Eastern Buddhist* Vol.36 Nos.1-2 (2004), pp.134-83.
- (14) 二世紀半ばの書写と推定されるガンダーラ語写本が、阿闍世の浄土をテーマとした大乘経典であることが判明している。Ingo Strauch, "More Missing Pieces of Early Pure Land Buddhism: New Evidence for Akṣobhya and Abhirati in an Early Mahayana Sutra from Gandhāra." *The Eastern Buddhist* Vol.41 No.1 (2010), pp.23-66.
- (15) Luis O. Gómez, "Buddhism as a Religion of Hope." *The Eastern Buddhist* Vo.32 No.1 (2000), pp.1-21. 梶山雄一「廻向の宗教」『梶山雄一著作集』第八卷（春秋社、二〇一一年）二二三頁～五二頁参照。
- (16) 柄谷行人『世界史の構造』十二頁の「交換様式D」の定義を参照。
- (17) 『真宗聖典』八頁。

- (18) 藤田宏達『梵本和訳無量寿経・阿弥陀経』（法蔵館、一九七五年）四三～四四頁を参照。
- (19) 『真宗聖典』一五二頁。
- (20) 藤田宏達『梵本和訳無量寿経・阿弥陀経』六十三頁の訳を参照し、Luis O. Gómez, *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light. Sanskrit and Chinese Versions of Subhāsitavyūha Sūtras*, University of Hawaii Press and Higashi Honganji Shinshū Ōtani-ha, Kyoto (1996), pp. 71-2, p.232, note 23を参考にしつゝ一部変更を加えた。
- (21) 『真宗聖典』十頁。
- (22) 『真宗聖典』二八四頁。
- (23) 長谷正當「親鸞の還相回向の思想」『浄土とは何か―親鸞の思索における土の超越』（法蔵館、二〇一〇年）二七五～三〇六頁。
- (24) 『真宗聖典』五〇二～五〇四頁。
- (25) 『真宗聖典』八三五頁。
- (26) 三木清「親鸞」『三木清全集』第十八卷（岩波書店、一九六八年）四二四頁。
- (27) 『真宗聖典』五〇五頁。
- (28) 柄谷行人「『世界共和国へ』に関するノート（十二）」『t+pプラス』〇一号（二〇〇九年八月）一二八頁。この部分は『世界史の構造』二二〇頁では割愛されている。
- (29) 高木顕明「余が社会主義」『高木顕明の事績に学ぶ学習資料』真宗大谷派（東本願寺、二〇一〇年）四三～四四頁。顕明は「如来の慈悲心を体認せねばならん。此を実践せねばならん」という表現も用いている。
- (30) 武内了温『武内了温遺稿集』（文明堂、一九八五年）三〇三頁。
- (31) 同書、二〇三頁。
- (32) 今村仁司『親鸞と学的精神』一二六頁。
- (33) トルコのアフメット・オズによるインタヴュー「『トランスクリティーク』をめぐる」における柄谷行人の見解を参照。
「普遍宗教の本質は、宗教批判、つまり国家や共同体の宗教への批判にあります。もちろん、それ自身が、まもなく国家や

共同体の宗教になってしまう。∴〈中略〉∴しかし、普遍宗教の中には、国家の宗教たることを批判して否定して、普遍性を回復する可能性がはらまれている。そして、そうであるかぎりでは、私は普遍宗教に対して肯定的です。』『Aプラス』〇二二号（二〇〇九年十一月）一〇八頁。

(34) 宮城顓『親鸞思想の普遍性』（法蔵館、一九九六年）九三頁の引用を参照。これは第八回大地の会聞法会（一九七五年十月）における安田理深「展開する本願」第一講の中の言葉で、初出は『大地』別冊Ⅶ（一九七八年六月）七七頁。

（二〇一一年十月に開催された真宗学会大会の講演記録を成文し、加筆訂正のうえ注を付した。）