

二〇二四年度
卒業論文

吉本隆明の親鸞論

L
2
1
0
1
3
9

山本
蛍太

目次

序論	1
本論	3
第一章 吉本隆明の親鸞理解	3
第一節 生い立ちと真宗信仰	3
第二節 「天皇制」と親鸞理解	4
第三節 「最後の親鸞」と造悪論	7
第二章 吉本隆明の民衆観	11
第一節 転向論	11
第二節 大衆論	15
第三章 吉本隆明と「倫理」	18
第一節 「オウム真理教」論	18
第二節 「存在倫理」	21
結論	26
註	
参考文献	

序論

近代における親鸞に関する言説の特徴としては、僧侶や門徒だけでなく、その信仰の有無は問わずして、哲学者や作家などの文化人らが積極的に親鸞について語ったことであろう。そのような近代親鸞論の研究にいち早く取り組んだ一人として、社会学者の森龍吉（一九一六～一九八〇）が挙げられる。岩田真美は、森の研究について次のようにまとめている。

森によると、近代における親鸞の再発見は、明治三十年代において、清沢満之が『歎異抄』のなかに、近代人の苦悶にこたえる親鸞を発見し、木下尚江が人間と宗教の最も鋭い改革者として親鸞を把握したことに始まったという。¹

近藤俊太郎も森の研究に注目し、「内観重視の清沢満之と社会的観点を基調とした木下尚江をそれぞれの代表選手とする二つの路線が存在したことは、いずれも重要な指摘だといってよい²」と評している。岩田はそれに続けて、「やがて大正期の倉田百三が描いた民衆の宗教者親鸞の人間像が、大衆文化の発達とともに多くの人々に定着し始め、その流れは、戦後の服部之総らにも影響を与えた³」と指摘している。

本稿で取り上げるのは、思想家の吉本隆明（一九二四～二〇一二）である。吉本は、「戦後思想界の巨人」などと評され、政治や宗教などからサブカルチャーに至るまで幅広い言論を生涯にわたって繰り広げた。また、詩人として活動したこと、作家である吉本ばなの実父であることなども世間に知られている。そのようにジャンルを超えた幅広い言論・表現活動を行った吉本であるが、「戦中派」の思想家としての最大の思想的課題の一つ

が、戦後民主主義の構築過程における「知識人」の「民衆」への向き合い方の模索であったと言える。戦後、民主主義の構築のために、国民は社会に目を向け、国家の主権者として主体的選択が可能な存在となることが求められた。その代表的人物として、戦後民主主義の立役者と評される丸山眞男（一九一四―一九九六）が挙げられるが、丸山、ひいてはそのような思想的潮流に対して、猛烈な批判を繰り広げたのが吉本である。吉本は丸山をはじめとする進歩的知識人の主張する主体的な民衆像に疑義を唱え、「大衆の原像」という主張を展開した。この主張については本論の中で取り上げるが、この「大衆の原像」こそが吉本の思想の核の一つであり、「大衆」と「知識人」の関係性を語るうえで重要なものである。

また、吉本の思想の特徴の一つとして挙げられるのが、その宗教性である。吉本自身は、特定の宗教に対する信仰はないと述べているものの、先行研究において、青年期における宮沢賢治への憧憬や「マチウ書試論」をはじめとするキリスト教、そして親鸞への関心などが指摘されている⁴。そのなかでも、吉本が幼年期から親しみ、晩年にいたるまで論じ続けた宗教家が親鸞である。「最後の親鸞」をはじめ、「歎異抄に就いて」「和讃」「教理上の親鸞」など、多くの論考が遺されている。

これらのことから、本稿における筆者の問題意識は、吉本の大きな思想的課題の一つであった「知識人」と「大衆」論に通底する吉本の親鸞理解を説明することにある。のちに詳述するが、吉本の親鸞論は、森の指摘する近代の親鸞像の二つの路線のうち、社会史的観点を重視する路線上に位置し、なかでも倉田のような民衆の宗教者としての親鸞像の流れにあるとみてよいだろう。特に吉本は、近代における民衆の宗教者としての親鸞理解

を突き詰めた論者であると考えられる。従来の研究では、その辺りの説明は十分に進んでこなかった。それゆえ、本稿ではその親鸞理解を説明し、近代における民衆の宗教者としての親鸞像の行きついた先の一つを、吉本親鸞論に見出したい。また、吉本の説く親鸞論からは、親鸞思想に基づく一定の倫理性を取り出すことが可能ではないかと私は考える。実際に吉本は、親鸞思想を基盤として、「存在倫理」という概念を提唱している。それゆえ、吉本の親鸞論を説明することに加え、そこから見出される倫理性にも注目して論じていきたい。

本論

第一章 吉本隆明の親鸞理解

第一節 生い立ちと真宗信仰

吉本の家は浄土真宗本願寺派の門徒であり、もともとは熊本の天草門徒の家系であった。祖父の代で上京し、佃島に住み始め、船大工を営んだという。真宗とともに育った吉本であるが、のちに自らの真宗信仰について次のように語っている。

親鸞のいうように、おのずからとなったら、なんか光につつまれるようになって、それで名号を称えたらもうあの世に往生できる、そういうのはぼくはあまり信じてないんです。そこはたぶん親鸞の思想のうち、時

代が隔たったために滅びたところでは、しかし親鸞の思想のうちに滅びてないところがあります。それが偉大ということのしるしだとおもいます。⁵

吉本は、阿弥陀仏の救い、つまりは浄土に往生することについては一蹴し、信仰はないと述べる。しかしそれでも、吉本は、「親鸞の思想のうち滅びていないところ」が現代に通じる偉大な部分であるとし、親鸞に関する多くの論考を通して、現世を生きる活路を親鸞思想から見出そうとしたのである。つまり吉本は、浄土真宗の宗祖としての親鸞ではなく、思想家としての親鸞に興味を持ち、あくまで「信仰」とは距離を置きながら考察の対象としたのではないだろうか。もちろん、吉本の親鸞論のなかには、客観的には「信仰」であるともとれる言説はみられるものの、自らの主観的な親鸞に対する態度としては、その思想を客観的に考察し、吉本自身、ひいては民衆やその世界の在り方の答えを見出そうというものだったと考えられる。

第二節 「天皇制」と親鸞理解

次に、吉本の生い立ちと宗教の関係を考えるうえで、重要になってくるのが「天皇制」の問題である。吉本は、米沢高等工業学校応用科学科在籍時に太平洋戦争の開戦を迎え、東京工業大学電気化学科在学中でありながら魚津市に勤労働員されていたときに、大戦の終結、日本の敗北を経験した。のちに吉本は、「軍国的というか、戦争を積極的に受け入れていた。」と戦中の自らの立場を回顧するとともに、次のようにも述べる。

僕は戦争中に、俺は国家のために死ぬるかということ、切実に考えていたわけです。(中略)しかしどうしても、国家のためとか、家族のため、同朋のためという名目は軽すぎるので、どんどん突き詰めていくと、宗教としての天皇制、現人神としての天皇制に到ったのです。これとならば命を取り替えられるというのが、僕の戦争中の立場でした。⁷

戦中の吉本は、日本の「アジアの解放」などに代表される軍国主義的イデオロギーを積極的に受容し、戦争に対しても肯定的な立場をとる青年であった。しかし、それがいざ自らの死をもって完遂されうる事実として現前したとき、何のため、何と引き換えであれば命を差し出すことができるのかということについて青年の吉本は悩んでいた。そして、その苦悩の末にたどり着いた答えが、「天皇制」であった。

このように戦中の右派的な吉本の言説のなかにも、親鸞に関するものが登場する。その一例が、一九四四年五月に二十部のガリ版刷りで吉本が自ら刊行した詩集『草奔』のなかに収められる「親鸞和讃」という詩である。

アトソレ愚禿親ランノ 教ヘヲツラツラ慮ヘルニ

絶対自己ヲ否定セル オロオロ道ヲユクナラン

正シキ者ハ人ノ世ニ 必ズ功ヲ得ルナリト

少シモ彼ハ言ハナクニ タダミツカラヲ殺セトフ⁸

ここでは、ファシズム的な「天皇制」に対して従順な自己意識による吉本の親鸞解釈が詩となって表現されているとみてとれるだろう。中島岳志はこの詩について、次のように指摘する。

戦中の吉本は、親鸞が「愚者」であることを探求した点に注目する。愚者は自力を振りかざさない。むしろ自力の限界を直視し、愚直に生きることを追求する。そのような自己否定を伴う生に、他力の光がやってくる。この「愚者正機」が天皇の随順と救済につながっていると、戦中の親鸞論の特徴がある。

中島は『親鸞と日本主義』（新潮社、二〇一七年）において、三井甲之、蓑田胸喜に代表される「日本原理」の人々を取り上げている。そして右翼思想と親鸞思想との接続関係を指摘していたが、ここではそれと同様の構造を戦中の吉本にも見出したものだろう。中島によれば、それら右翼思想家の親鸞論には共通の特徴がみられるという。それは端的に言えば、「愚者正機」を前提として、「絶対自己ヲ否定」し、「タダミヅカラを殺」すことが唱えられ、それによって救いの正しき対象となることが示されている。つまり、「天皇制」、ひいては日本という国家に「滅私奉公」することで、日本の勝利へとつながり、それこそが救済であるという国家イデオロギーが、親鸞思想の救済のロジックと強引に重ね合わされたものが、右派的親鸞論者の理論であり、戦中の吉本にも同様の構造がみられたのだった。

しかし、敗戦を経験した吉本は、浄土信仰はないという態度は変わらないものの、天皇制に基づくこのような死生観は、思潮のパラダイムシフトによって否定せざるを得なかった。それゆえ、天皇論をはじめとする吉本のも思想も戦後、大きく転換をしていくのであった。それは親鸞論も例外ではなく、戦中の軍国主義思想に基づく右派的な親鸞理解とは異なる理解を示したのであった。次節にて、吉本の親鸞に関する代表的論考「最後の親鸞」について検討し、その過程を明らかにしていく。

第三節 「最後の親鸞」と造悪論

吉本の親鸞に関する代表的な論考は「最後の親鸞」であるとして、おおかた相違はないであろう。同論は、他の論考「和讃」「ある親鸞」などととも一九八一年に春秋社より『最後の親鸞』として刊行された著書の冒頭に掲載されている。この論考における問題意識について、吉本は次のように述べている。

〈知識〉にわたっての最後の課題は、頂きを極め、その頂きに人々を誘って蒙をひらくことではない。頂きを極め、その頂きから世界を見おろすことでもない。頂きを極め、そのまま寂かに〈非知〉に向って着地することができればというのが、おおよそ、どんな種類の〈知〉にわたっても最後の課題である。(中略) どんな自力の計いもすてよ、〈知〉よりも〈愚〉の方が、〈善〉よりも〈悪〉の方が弥陀の本願に近づきやすいのだ、と説いた親鸞にわたって、じぶんがかぎりなく〈愚〉に近づくことは願いであった。愚者にわたって〈愚〉はそれ自体であるが、知者にわたって〈愚〉は、近づくことが不可能なほど遠くにある最後の課題である。

10

ここでも「知識人」と「大衆」の在り方の模索が課題となっていると言ってよいだろう。吉本は、「知」の頂きに上り詰める過程を「往相」、その頂きから「非知」とされる「愚」に向かつていく過程を「還相」と位置づけしている。知識人にとつての課題は、おおよそ民衆を啓蒙することにあるが、吉本は、それは知識人にとつて最も大きな最後の課題ではなく、むしろ逆に、知識人がどのようなにして民衆に近づくかが最大で最後の課題であると

する。その問題意識のもと、中世仏教者を代表する知識人であった親鸞は愚者への救済を説いたが、親鸞自ら「愚」とされる民衆に近づくための思想と実践はどのようなものであったかということ論じているのが、この「最後の親鸞」である。

その問題意識のもと、最後の親鸞がたどった道程を、吉本は「宗教の解体」であったと表現する。これについて、碧海寿広がその要点を簡潔にまとめている。

「愚」の探求者としての親鸞からすれば、浄土教の知識がほぼ皆無であり、ただ信じるだけで救われようとする人々こそが、理想の存在であった。だが、そうした浄土教に無知な人々は、そもそも浄土教とは全く関係のない、完全な無宗教者でもありえる。ある宗教への知識と学びの放棄は、無宗教と紙一重なのである。したがって、吉本の考える親鸞は、むしろ、そうした宗教の外側にいる人間に限りなく近づくためにも、自分の組み立てた宗教を解体する道を選んだ。¹¹

つまり親鸞は、自らが構築した宗教に自らも救われていくために、その宗教を解体するという手順を踏んだとするのである。そして吉本は、親鸞は「老い」とともに「愚」に近づき、自らの往生を迎えたとして「最後の親鸞」を終えている。それは、『末燈鈔』の一節を引きながら、「最後の親鸞を訪れた幻は、〈知〉を放棄し、称名念仏の結果にたいする計いと成仏への期待を放棄し、まったくの愚者となって老いたじぶんのすがただったかもしれない¹²」というものだ。これが「最後の親鸞」における一連の課題とその結論の流れである。

このように親鸞自身が「愚」に還ることについては、「宗教の解体」を経由し、「老い」とともに達成されると
いう一つの道筋を吉本は立ててみせたが、この「愚」という問題を語るうえで、吉本にはもう一つ重要な問題意
識があった。それが「造悪論」である。これは、真宗教学においては「造悪無礙」と呼ばれている異義とも関連
し、阿弥陀仏の本願による救いは絶対であるから何をしてもよいというような考えのことで、『歎異抄』第十三
条などで取り上げられている。こうした異義に対して、親鸞は「親鸞聖人御消息」のなかで、

煩惱具足の身なればとて、こころにまかせて、身にもすまじきことをもゆるし、口にもいふまじきことをも
ゆるし、こころにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこころのままにてあるべしと申しあうて候ふ
らんこそ、かへすがへす不便におぼえ候へ。酔ひもさめぬさきに、なほ酒をすすめ、毒も消えやらぬに、い
よいよ毒をすすめんがごとし。菓あり毒を好めと候ふらんことは、あるべくも候はずとぞおぼえ候ふ。¹³

と述べている。つまり、菓があるからといって自らすすんで毒を好むということがあってはならないように、煩
悩が具足している身であるが、阿弥陀仏によって救われるからといって自らすすんで悪をなしてはならないと説
いたのである。これに対して吉本は、「そういう言い方では『造悪論』を撃退することはできなかつただろう
し、親鸞も、本音の部分では、論敵たちの言い分を認めていたとおもいますね¹⁴」と述べ、この言葉に親鸞の
本意を見ることは退けた。そして吉本は、この「造悪論」の問題においては、「還相」としての言葉を説く必要
があると言う。これについて、勢古浩爾は「吉本はこれ（往相・還相―筆者補）を現在的な言葉に翻訳して、往
相の課題を『喫緊の課題』、還相の課題を『永続的な課題』というように噛み砕いている¹⁵」と指摘している。

これを前述の「御消息」における親鸞の言葉に置き換えると、「薬があるからといって毒を好んではならない」「喫緊の課題」を解決しようとしたにすぎない「往相」の言葉であって、吉本は、これは「還相」を深く考え抜いた親鸞の本意の言葉ではないとしたのである。そして、「還相」の視点から考えた場合、その言葉はより根源的な「永遠の課題」という意識から発せられるという。「造悪論」における「還相」の言葉としては、まず「悪」とは何かという問いをたて、それに対する吉本の答えについて、芹沢俊介が次のように指摘している。

吉本は、なにかを「意図」すること、それは現世のもつ最大の悪だと述べている。(中略) 行為ではなく「意図」そのものが悪なのだ、それも最大の悪なのだとわれ、それを受け入れたところでは、こうした悪の規定を逃れられる者が皆無ということになる。¹⁶

このように吉本は、「悪」の定義を拡張し、普遍化させ、「造悪」という問題自体を解体したのであった。そもそも吉本は、「悪」の行為自体は、「業縁」「宿業」によって「不可避」的な「契機」として運命づけられるという『歎異抄』第十三条の理解を示しており¹⁷、そこから「悪」とは何かという問いを出発させている。その結果、「意図」こそが最大の悪であるとし、その定義を拡張・普遍化させたのであった。このように、造悪を「往相」の問題としてすぐに諫めようとする立場を否定し、そもそもその「悪」とは何なのかというような「還相」の問題として捉えようとするのが吉本の「造悪論」の特徴であったと考えられる。その普遍化させた「悪」を浄土の問題として語り、「自然法爾」に行きつかせるというのが吉本の立てた一つの主張であるが、それについては、第三章にて検討していきたい。本節においては、「最後の親鸞」にみられる親鸞理解、特に「造悪論」をど

のように考えていたか、ということを検討した。そこで次章では、そのような親鸞理解は、吉本の言説にどのような影響を与えていたのかを検証するため、吉本の民衆観に焦点を当てて検討していく。

第二章 吉本隆明の民衆観

第一節 転向論

本稿の大きな目的は、吉本隆明の親鸞論について明らかにすることにあるが、そのためには、吉本の思想的潮流の大枠を捉える必要がある。特に敗戦を迎えて、吉本思想がどのように変化していったかという展開を検討することは、親鸞論を考えるうえでも重要である。そこで本章では、戦後の吉本の「転向論」に注目し、その思想の変化を明らかにしたい。

そこでまず、吉本が一九五九年に発表した『藝術的抵抗と挫折』（未来社）に収録される「転向論」を取りあげると、この論考は、鍋山貞親（一九〇一～一九七九）と佐野学（一八九二～一九五三）をはじめとし、中野重治、小林多喜二、宮本顕治などの共産主義者の転向（と非転向）を考察し、吉本なりに転向とは何かについて述べたものである。ただし、前提として吉本は、「転向とはなにか、については、本多秋五が、その『転向文学論』のなかで普遍化した周到な定義をくだしている¹⁸。」としていることに注意しておきたい。そのうえで吉本は、この論考の執筆の動機を次のように述べている。

当面する社会総体にたいするヴィジョンがなければ、文学的な指南力がたたないから、このことは、すべての創造的な欲求に優先するものだというとしてつもないかんがえが、いつの間にか、わたしのなかで固定観念になってしまっているらしいのである。敗戦体験は、こういう気狂いじみた執念のいくつかを、徹底的につきつめるべきことをおしえてくれた。わたしは、ただ、その執念の一つをたどってみたいのである。¹⁹

冒頭で述べたとおり、吉本は思想家であり、詩人でもある。しかし、詩作をはじめとする文学が社会に対する指針を持つためには、まずその社会のヴィジョン、つまり、実像を掴まなければならないと述べ、それは、詩作をはじめとする創作の根源的欲求よりも優先するものだと表明した。加えて吉本は、この観念は自らが身をもって体験した敗戦経験から得られたものだとした。そして、それを達成するために佐野・鍋山に代表される「転向」を論じたのだ。ただし、吉本はここでの「転向」を単に「共産主義をすてて、主義に無関心になること」や、「すすんで他の主義に転ずること」、「共産党員が組織から離脱して、組織無関心になること」に限定せず、「『非転向』的な転向も、『無関心』的な転向もありうる²⁰」とし、その定義の幅を広くとっている。

吉本はこの「転向論」において、転向を三つの類型に分けてそれぞれを評価している。そのまず一つが、佐野・鍋山の転向である。二人について吉本はまず、「あまり上等ではない」「田舎のインテリゲンチヤにすぎなかった」と述べ、その思想は「西欧の政治思想や知識にとびつくにつれて、日本の小情を侮り、モデルニスムス（近代主義―筆者補）ぶっている」だけであるとしている²¹。佐野・鍋山の転向に関しては、近年、近藤俊太郎がその思想を四つにまとめて研究を更新しているが²²、それをもとにすると吉本の佐野・鍋山に対する評価

はやや乱雑さを感じ得ない。しかし吉本は、佐野・鍋山を「田舎のインテリゲンチヤ」としながら、その「転向」について考える際、もう一つ、重要な視座を提供している。それが、

日本の転向の外的条件のうち、権力の強制、圧迫というものが、とびぬけて大きな要因であったとは、かんがえない。むしろ、大衆からの孤立（感）が最大の条件であったとするのが、わたしの転向論のアクシスである。²³

というものである。この指摘は、「大衆からの孤立」に注目しており、吉本のその後の思想を考える上でも、非常に重要なものである。それに関連して、吉本は佐野・鍋山の転向の他に、小林多喜二・宮本顕治・宮本百合子の「非転向」を取り上げて次のように述べている。

このような「非転向」は、本質的な非転向であるよりも、むしろ、佐野、鍋山と対照的な意味の転向の一形態であって、転向論のカテゴリーにはいつてくるものであるということにはあきらかである。なぜならば、これらの非転向は、現実的動向や大衆的動向と無接触に、イデオロギーの論理的なサイクルをまわしたにすぎなかったからだ。²⁴

小林・宮本顕治・宮本百合子は、いずれも戦前に共産党に入党し、逮捕・投獄されながらも「非転向」を貫いた人物として戦後は高い評価を得ているが、吉本は彼らの「非転向」は、政治的なイデオロギーにおいては「非転向」であったが、それは大衆の現実やその動向を無視したものであり、「大衆からの孤立感」により転向した佐野・鍋山よりも低次なものであると位置づけた。そしてそれら二つの類型よりも「はるかに優位に」おいたの

が、中野重治（一九〇二―一九七二）の転向である。中野は作家としてプロレタリア文学運動に参加し、一九三一年には共産党に入党するものの検挙されて転向したのち、戦後に再び共産党に入党した人物である。結果的、思想的には、中野も小林や宮本と同じく「非転向」であったように思われるが、吉本は両者の間に明確な違いを見出している。それこそがまさに、中野が「現実的動向や大衆的動向」と接触していることである。中野の小説『村の家』の主人公である勉次とその父親の孫蔵に注目し、板垣直子の「文学の新動向」における転向文学者批判と絡めて次のように述べる。「板垣の糾問のコトバが、『村の家』の父親孫蔵ほどの庶民が、だれでも糾問するコトバに外ならず、それ故にこそ本質的な意味をもちうるものであることを、洞察したのは、中野重治だけであった²⁵」。板垣の批判については紙幅の都合上、言及を避けるが、孫蔵の「コトバ」とは、主人公の小説家の勉次が転向出獄後に孫蔵に「筆を折れ」とたしなめられていることを指す。勉次は中野が自分自身を投影したキャラクターであり、あえてそのような大衆的動向として父を描くことにより、中野がそれと対峙してきたことが表現されている。それゆえ、他の人物よりも大衆的動向と真剣に対峙した中野の転向を、吉本は他の二つの類型よりもはるかに優位に置いたと考えられる。

このように吉本の転向論は、「大衆」を基軸として展開されている。では一体、吉本は「大衆」とはどのようなものだと考えていたのだろうか。次節にて、この転向論を踏まえ、吉本の大衆論について親鸞論を交えながら検討していくこととする。

第二節 大衆論

前節において、吉本が中野以外の共産主義者の転向を評価しなかった理由の一つとして、彼らが世間の「現実的動向や大衆的動向」を見ず、それによって「社会総体のヴィジョン」を掴まずして、政治的イデオロギーばかりに翻弄されていたことにあるということを明らかにした。それでは吉本が主張する社会総体の「ヴィジョン」、つまり「像」とは何であったのかについて本節で検討する。

まず、吉本は「大衆」について、鶴見俊介との対談のなかで次のように語っている。

ぼくは、大衆のとらえかたが鶴見さんとはものすごくちがいますね。(中略)戦争をやれと国家から言われれば、支配者の意図を超えてわっとやるわけです。たとえば軍閥、軍指導部の意図を超えて南京大虐殺をやってしまう。こんどは、戦後の労働運動とか、反体制運動では、やれと言われるとわっとやるわけです。裏と表がひっくり返ったって、それはちっとも自己矛盾ではない。大衆というものはそういうものだと思う。

26

このように、「大衆」は支配者の意図によって、あるいはそれを超えて、一見矛盾しているように思える行動を起こすものであるとしながら、吉本は、それは「自己矛盾ではない」と擁護した。むしろ、そのように矛盾しているように思える「アモルフな大衆」の姿にこそ、吉本はその本質を見るのであった。

それでは一体、「大衆」が自己矛盾とも思えるような行動をとってしまう要因は何なのか。吉本は「大衆の原像」という概念を用いて次のように述べている。

大衆の原像というものを想定しますと、日常当面する問題についてしかかんがえない存在です。たとえば魚屋さんならば魚を明日どうやって売ろうかというような問題しかかんがえないわけです。(中略) つまり生活のくりかえしのなかでおこってくる問題のみをかんがえるというようなものを、大衆の原像、ユニットというふうにかんがえていきます。(以下略) ²⁷

このように「大衆の原像」を想定し、目の前にある問題しか考えないからこそ、「自己矛盾」の行動に陥ってしまうとしたのであった。しかし、吉本は「日常当面する問題についてしかかんがえない存在」を否定的に捉えているわけではないことは注意しておきたい。むしろ吉本は、このような「大衆の原像」を肯定的に捉え、自身の思想の基軸としている。また、そのような「大衆の原像」を肯定するからこそ、その自己矛盾のように思える大衆の「アモルフ」な姿をも肯定的に捉えたと言えるだろう。

本論の主たる目的は、吉本の思想における親鸞理解を明かすことにある。それゆえここで、親鸞思想と吉本の「大衆の原像」の比較のために、『唯信鈔文意』にある一節を取り上げたい。

れふし・あき人、さまざまのものは、みな、いし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり。(中略) れふし・あき人などは、いし・かはら・つぶてなどをよくこがねとなさしめんがごとしとたとへたまへるなり。²⁸

ここでは、漁師・猟師や商人といった人々に親鸞は言及している。親鸞は、当時、それらの社会的に「下類」とされた人々と自らを、善導の『五会法事讚』になぞらえて「いし・かはら・つぶてのごとく『われら』と

し、「下類」とされた人々に寄り添い、弥陀の本願による救いを説いたのであった。「下類」とされた人々は、まぎれもない民衆であり、なにより凡庸な生活を送る「原像」と言うべき大衆の姿であったと言えるだろう。この一節における親鸞は、社会的身分や職業、貴賤を超えて本願による救いを説き、人間の尊厳や平等性を主張した。なおかつそこには倫理性が見出されると私は考える。吉本にこの『唯信鈔文意』についての直接の言及はないため、「大衆の原像」におけるこの親鸞の一節の影響を見出すことは難しいが、民衆の生活に寄り添い、それを思想の基軸としたという点において共通の思想構造があるのではないだろうか。このように、親鸞は「下類」の人々に着目し、弥陀の本願による救いを説くことで、その思想の倫理性が喚起されたとも言える。一方で、吉本においては「大衆の原像」を基軸としながら、二〇〇〇年代において「存在倫理」という大きな課題に取り組み、親鸞思想にヒントを得ながら独自の倫理性の喚起を目指したのであった。それについては、第三章で検討する。

第三章 吉本隆明と「倫理」

第一節 「オウム真理教」論

晩年の吉本について、「倫理性」という視座より考察するとき、欠かすことができないのが「存在倫理」である。詳しくは本章第二節で検討することとし、本節では「存在倫理」を提唱する前夜となった一九九五年の地下

鉄サリン事件を起こした「オウム真理教」に関する吉本の言説を、親鸞思想を交えながら検討していきたい。主に取り上げるのは、オウム真理教をめぐる、浄土真宗本願寺派僧侶の山崎龍明との論争である。

まず、吉本のオウム真理教に対する態度について確認する。吉本は、オウム真理教、特に教祖とされた麻原彰晃について次のように述べている。

ぼくは麻原彰晃という人物を他の人よりも、たぶんだれよりも、過大に評価しているんです。この人はそんな簡単に片がつく人じゃないよ、というふうにおもっています。麻原彰晃は、ヨーガの修行者として、宗教家として、そんなにちっちゃな存在ではありません。²⁹

このように、地下鉄サリン事件をきっかけに、麻原を完全なる悪として排除しようとしていた当時の社会的潮流のなか、吉本はこのように麻原を宗教家として評価したのであった。一方、当時の知識人や伝統仏教教団の僧侶たちを「市民社会の善悪の常識」でしか発言していないとして、厳しく批判している。特に浄土真宗の僧侶に対しては、

浄土真宗は唯一、オウム真理教みたいなのが出てきても、本来的には終わっていない宗教宗派のはずですが、親鸞を研究していながらじぶんの寺をもっている学僧がいますが、そういう人たちはなにかいうと、「ああ、オウム真理教は悪だ。じぶんたちとは関係ないんだ」という意味あいのことしか言わないわけです。そんなことはないんです。³⁰

ここでは真宗僧侶一般を批判の対象としているが、特に、「学僧」としてその念頭にある人物は、吉本と激しい論争を繰り広げた山崎龍明であろう。吉本は山崎を批判し始めた理由として、テレビ番組に出演していた山崎を見て次のように思ったことであつたと述べる。

そこで山崎さんが発言していたことは、麻原をまったくの普通の犯罪者扱いにして、「これはけしからん」というものだけだつたんです。犯罪者扱いはいいんですけど、だからけしからんという議論と一緒に話をしゃべっておられたんです。それを聞いていて、こういう馬鹿なことを宗教家としていうのはおかしいじゃないか、そんなことより宗派として異議があるというべきだつた。³¹

吉本は、地下鉄サリン事件を起こした麻原を「犯罪者扱い」することに關しては異議を唱えることはしないが、犯罪者であると断じて世論に同調した山崎に対して、宗教家としての発言がなかったことに憤慨したのであつた。では一体、吉本が山崎をはじめとする真宗僧侶たちに求めた、宗教家として語りとは何だったのであろうか。その答えの一つとして、第一章で取り上げた「造悪論」に答えを見出すことができる。

吉本にとって、「地下鉄サリン事件」は大きく二つの問題を考えなければならぬものであつた。まず一つが、サリンを無差別に撒いて人を殺傷するという意図してなされた「悪」とどう対峙するかというものである。この造悪の行為に対して、当時、浄土真宗の僧侶は、「悪」を徹底して考え尽くした親鸞を宗祖と仰ぐ教団に属するにも関わらず、世俗の善悪観でしかを語らなかつたことを批判したのであつた。そして吉本自身はこの「善悪」の問題に対して、自らの親鸞理解に基づいて次のように主張する。

庶民の社会で流布されている善とか悪とかいう概念は、規模としては小さいもんなんだ。悪人ならなおさら往生できるという、浄土における〈善悪〉の考え方というのは、庶民的な社会の〈善悪〉よりもはるかに大きい。だから救済されるんだというのが親鸞の到達した地平であるわけです。³²

つまり、宗教的・仏教的な視座に基づいて、「善悪」について考えれば、「善悪」の問題は世俗の価値観で判断するのではなく、浄土における「善悪」について考えなければならぬとするのである。その浄土における「善悪」とは、親鸞の言う「悪人正機」であると吉本は考えていた。吉本はその「悪」は「造悪」をも包括し、むしろまさしく阿弥陀仏による救いの対象であると主張したのである。それゆえ、世俗の善悪観でしかオウム真理教を語らない山崎をはじめとした真宗僧侶を批判したと考えられる。

そのような吉本の親鸞理解について、中島岳志が述べる吉本とのエピソードが非常に示唆的である。一九九五年に吉本の講演会に訪れた中島は、吉本への質問として次のように投げかけた。それは「親鸞は悪人正機を説いたようですが、オウム真理教の麻原彰晃も往生できると言うのでしょうか。」というものだ。それに対して吉本は、しっかりと前を見据え、確信を持った口調で「往生できると言うでしょう。」と答えたという³³。

このように、サリンによる無差別殺傷という造悪をも「悪人正機」に包括され、救いの対象だとする吉本は、第一章で述べた「悪」の意図を世俗の善悪観で断罪するのではなく、浄土における「善悪」として包摂すると主張する。いわば吉本の親鸞理解に基づいて「造悪」の肯定がなされたと言えるだろう。しかし、地下鉄サリン事件において、吉本は「造悪論」の他にもう一つ重要な論点を見落とさなかった。それが、一般の人々が巻き込ま

れて殺傷されたことであった。吉本がこの問題を考え詰めた結果が「存在倫理」であったと言える。そして、それを論じるうえで、親鸞思想の影響を考察することが不可欠であると私は考える。次節にて、親鸞思想の影響を踏まえながら、吉本思想の「存在倫理」について検討していく。

第二節 「存在倫理」論

吉本は、「地下鉄サリン事件」に関して、「オウム事件の根底にあるもの」と題し、次のような評論を残している。

いままで市民社会がなにげなく保留なしに是認してきた倫理観や〈善悪〉の基準というのが、だれからも潜在的に疑われてあぶなくなっていることのひとつのラディカルな現れだとおもいます。ですから、もっと包括的な倫理観というものを探して確立していかなくてはならないと、ぼくはかんがえます。³⁴

このように「地下鉄サリン事件」を社会における一般的な倫理観や善悪の判断基準の崩壊の危機の現れの一つであるとし、より包括的な倫理観の構築の必要性を主張したのであった。そのようななか、地下鉄サリン事件から六年後の二〇〇一年にアメリカの同時多発テロが発生した。両事件に共通することは、罪がない一般の市民を殺傷するという「テロ」の形をとっていたことであった。吉本は、地下鉄サリン事件の時に感じた、新たな倫理観の必要性をこの同時多発テロによってより一層、強く感じざるを得なかったのである。

雑誌『群像』の二〇〇二年の一月号において、吉本は文芸評論家の加藤典洋と対談を行った。そのなかで吉本は、その約半年前に発生した同時多発テロについて語った際に、初めて「存在倫理」という概念を提唱した。吉本は「存在倫理」について次のように述べる。

結局、こういうのを設定する以外にはないんじゃないかとぼくがおもえるのは、社会倫理でもいいし、個人倫理でもいいし、国家的なもの倫理でも、民族的な倫理でも、なんでもいいんですけれども、そういうもののほかに、人間が存在すること自体が倫理を喚起するものなんだよ、という意味合いの倫理、「存在倫理」という言葉を使うとすれば、そういうのがまた全然別にあるとかんがえます。(中略)つまり、そこに「いる」ということは、「いる」ということに影響を与えているといましようか、生まれてそこに「いる」こと自体が、「いる」ということに対して倫理性を喚起するものなんだ。そういう意味合いの倫理を設定すると、両者に対する具体的な批判みたいなのができる気がします³⁵。

ここで言う「両者」とは、具体的にはテロの実行犯であるイスラム原理主義者とそれに対する報復を行ったブッシュ大統領率いるアメリカである。吉本は、イスラム原理主義者には宗教的忠誠心を貫くには生命をとりかえても良いという迷妄性、アメリカには宗教への理解なくイスラム原理主義者たちを報復したという迷妄性があるとし、両者を非難する。そしてその両者に対する非難の大きな論拠としようとして提唱したのが、この「存在倫理」であった。特に吉本は、「存在倫理」を提唱する出発点として、9・11同時多発テロで被害を受けた人々を

「ビルのなかにいた人」と「ハイジャックした飛行機に同乗していた人」に分類し、両者の死には明確な違いがあると主張する。この点について芹沢俊介は、

ビルの中の死は、戦争においては非戦闘員を攻撃してはならないという従来型の倫理があれば、それで足りる。(中略)しかし無関係な乗客を死出の道連れにするという行為は従来型の倫理とは異なる倫理を行使しないと批判できない。³⁶

と分析している。このように吉本は、道連れによる死を従来の倫理では包括不可能なものであるとし、それをも包括し、迷妄性によって引き起こされる暴力や戦争を根本的に抑止するために「存在倫理」を提唱したと考えられる。

芹沢俊介は、この吉本の「存在倫理」は親鸞の語録である『歎異抄』の第五条を基盤として生まれたものであると指摘している。『歎異抄』第五条では、追善供養としての念仏の否定が述べられている。

親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候わず。そのゆゑは、一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏に成りてたすけ候ふべきなり。わがちからにてはげむ善にても候はばこそ、念仏を回向して父母をもたすけ候はめ。ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道四生のあひだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなりと云々³⁷。

芹沢は、これこそが吉本の「存在倫理」をひも解くヒントになるのではないかと指摘する。実際に、吉本は『歎異抄』第五条について次のように述べている。

親鸞はここで順次生という言葉を使っています。それはたぶん還りの言葉なのだとおもいました。生まれてきたことだって偶然だし、生んだ側からいっても偶然なんです。だけど順次生や縁や機縁などという言葉を入れたりしていくことによって、偶然性は超えられようとしているのです。どんな生にも必然性ということになれば存在倫理の基礎は成立することになります。³⁸

「還りの言葉」とは、第一章で確認したように、吉本の言う「還相」の視座より発せられた言葉を指す。このように吉本は、偶然性を必然性に転換し、倫理を喚起させるために「順次生」や「縁」などを挙げるが、具体的な論理が明かされることはなかった。しかし、この「存在倫理」というそのままの姿での存在の倫理性を喚起することにつながったと考えられるのが、衆生に対する救いの平等性を説く阿弥陀仏の第十八願であろう。芹沢は、第十八願の特に「唯除の文」に触れながら次のように述べる。

親鸞の「業縁」は第十八願の唯除規定を出発点に行っているのに対し、吉本隆明は唯除規定が親鸞によって外されたところから出発し、ふたたび新たな唯除規定―逆「存在倫理」―を提起するということに戻っている。そう考えてよければ、親鸞と吉本隆明はその思想において円環の構図を描き出している、そう言えるように思えるのである。³⁹

親鸞において「唯除の文」は、『涅槃経』を引きながら、五逆の罪を犯した阿闍世を取り上げて真実信心の救いを説いていることから「抑止文」とされ、浄土往生のための方便の一つとされている。そのように方便であると明かされたところから吉本は出発し、現代において倫理性を喚起するための文として、「存在倫理」を提唱したと言える。芹沢は主張している。

この「存在倫理」を提唱するにいたる論理の構築は、吉本自身においても、芹沢をはじめとするその後の論客においても、不十分であると言つてよいだろう。しかし、これが『歎異抄』や『無量寿経』の文を根底としていることや、吉本ならではの「還相」という視座から論じられていることから、親鸞思想の影響を大きく受けていたと言える。また、「存在倫理」を提唱する動機としても、地下鉄サリン事件やG・I・I同時多発テロを機とした、すべての人々を包括する倫理の必要性という、すべての衆生の救いを説いた阿弥陀仏の本願が、その思想的基盤の一つとしてあったと考えられる。「存在倫理」提唱のための論理構築、ならびにその親鸞思想の影響についてはさらなる検討が必要ではあるが、それらはこれからの課題としたい。

結論

以上のように、吉本の著作における親鸞思想の影響を、その民衆観とともに検討してきた。第一章で検討したように、吉本の親鸞理解は、本願寺派の天草門徒の家庭に生まれたことに始まり、戦中は天皇崇拜や軍国主義イデオロギーに大きく影響を受けており、それに基づく思想や詩作を展開した。しかし終戦を迎え、それまでの自身の信仰や信奉するイデオロギーの崩壊を経験するとともに、戦後民主主義の構築過程における知識人による民衆の啓蒙を見た吉本は、それを相対化する形で「大衆の原像」に代表されるような民衆の現実性やその生活感を根底とする思想を展開していく。そして、その親鸞論も「最後の親鸞」に代表されるように、天皇崇拜と重ねた内観的なものから、親鸞を通して知識人と大衆の在り方を考えるという、他者に開かれたものへと変容していった。また第三章で検討したように、二〇〇〇年代に入り、地下鉄サリン事件や「同時多発テロを機に、他者の存在、人がそのまま「いる」ということを肯定するために「存在倫理」を提唱するに至ったのであった。⁴⁰

近代以降、主に二つの親鸞像が示されたことは、序論で述べた通りであるが、吉本の親鸞理解は民衆の宗教者としての親鸞像であったと言える。「大衆の原像」を唱えた吉本は、民衆の存在をそのままの姿で肯定するために、倫理性を喚起することを目的として『歎異抄』をはじめとする親鸞思想によって「存在倫理」を提唱しようとした。その論理の構築自体は不十分であったが、大衆との在り方の模索の過程には、少なからず親鸞思想の影響があったと言ってよいだろう。

そのほか、吉本については、代表作である『共同幻想論』（河出書房新社、一九六八年）とそれに伴う六〇年安保闘争や全共闘における、権力と敵対し、民衆と共にあろうとする態度が、親鸞の「非僧非俗」とともに語られたりするなど、親鸞論を検討する上では重要であるように思われる論点が他にも多くあるが、紙幅の都合上、本稿では取り上げることができなかった。それらは今後の課題として研究していきたいと考える。

- 1 岩田真美 「森龍吉―仏教近代化論と真宗思想史研究―」オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』(法蔵館、二〇一六年、一九八頁)
- 2 近藤俊太郎 『親鸞とマルクス主義』(法蔵館、二〇二一年、五頁)
- 3 岩田真美 「森龍吉―仏教近代化論と真宗思想史研究―」オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』(法蔵館、二〇一六年、一九八頁)
- 4 例えば、中島岳志 「戦後知識人と宗教―吉本隆明の親鸞論―」島菌進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史第五卷 敗戦から高度成長へ―敗戦と昭和中期―』(春秋社、二〇〇一年、一〇四頁)
- 5 吉本隆明 『未来の親鸞』(春秋社、一九九〇年、一九一―一九二頁)
- 6 『現代思想 八月臨時増刊号 第三六卷第一号』(青土社、二〇〇八年、十頁)
- 7 『現代思想 八月臨時増刊号 第三六卷第一号』(青土社、二〇〇八年、三十二頁)
- 8 吉本隆明 「過去についての自註」『初期ノート』(光文社文庫、二〇〇六年、五二三―五三四頁)
- 9 中島岳志 「戦後知識人と宗教―吉本隆明の親鸞論」島菌進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史第五卷 敗戦から高度成長へ―敗戦と昭和中期―』(春秋社、二〇二一年、一一二頁)
- 10 吉本隆明 『最後の親鸞』(筑摩書房、二〇〇二年、一五頁)

1 1 碧海寿広『考える親鸞』（新潮社、二〇二一年、二〇五～二〇六頁）

1 2 吉本隆明『最後の親鸞』（新潮社、二〇〇二年、五九頁）

1 3 『註釈版』（本願寺出版社、一九九八年、七三九頁）

1 4 吉本隆明・芹沢俊介『宗教の最終のすがた』（春秋社、一九九六年、三一頁）

1 5 勢古浩爾『最後の吉本隆明』（筑摩書房、二〇一一年、三〇一頁）

1 6 芹沢俊介『宿業の思想を超えて 吉本隆明の親鸞』（批評社、二〇一二年、九二頁）

1 7 吉本隆明『最後の親鸞』（新潮社、二〇〇二年、三五頁）

1 8 吉本隆明「転向論」『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年、二八五頁）

1 9 吉本隆明「転向論」『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年、二八六頁）

2 0 吉本隆明「転向論」『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年、二八七頁）

2 1 吉本隆明「転向論」『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年、二九二頁）

2 2 第一点は、一九二一（大正一〇）年に論文「特殊部落民解放論」を発表し、翌年の全国水平社創立に影響を

及ぼした佐野が、同時期に「革命的宗教家」としての親鸞像を形成することで、水平社に精神的機動力を備給していたこと。第二点は、反宗教運動の出発前夜となる一九二〇年代後半に、『宗教論』『マルクス主義と無神論』などの一連の著作で、マルクスレーニン主義に立脚した宗教批判を理論的に整備したこと。第三点は、

一九三三（昭和八）年、鍋山とともに「共同被告同志に告ぐる書」を著して転向を表明し、その後、刑務所に

において真宗関係の図書を読むなかで親鸞思想を媒介した贖罪論を提示したこと。第四点は、敗戦後に『親鸞と蓮如』を刊行し、戦後に活発化した親鸞をめぐる論争に先駆けて親鸞論をまとめあげ、親鸞思想の近代性を論証したこと。（『佐野学の宗教論―宗教批判と親鸞理解』『親鸞とマルクス主義』法蔵館、二〇二一年、一五七頁）

²₃ 吉本隆明「転向論」『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年、二九一頁）

²₄ 吉本隆明「転向論」『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年、三〇四頁）

²₅ 吉本隆明「転向論」『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年、三一〇頁）

²₆ 吉本隆明『どこに思想の根拠をおくか…吉本隆明対談集』（筑摩書房、一九七二年、四六頁）

²₇ 吉本隆明「自立の思想的根拠」『情況への発言』（徳間書店、一九六八年、一四八頁）

²₈ 『註釈版』（本願寺出版社、一九九八年、七〇八頁）

²₉ 吉本隆明・芹沢俊介『宗教の最終のすがた』（春秋社、一九九六年、二八〇―二九頁）

³₀ 吉本隆明・芹沢俊介『宗教の最終のすがた』（春秋社、一九九六年、一八六頁）

³₁ 吉本隆明・芹沢俊介・菅瀬融爾・今津芳文『還りの言葉―吉本隆明と親鸞という主題』（雲母書房、二〇〇

六年、六八頁）

³₂ 吉本隆明・芹沢俊介『宗教の最終のすがた』（春秋社、一九九六年、一八九頁）

³₃ 中島岳志『保守と立憲』（スタンダード・ブックス、二〇一八年、二三一―二三二頁）

3 4 吉本隆明・芹沢俊介『宗教の最終のすがた』（春秋社、一九九六年、一三頁）

3 5 『群像 二〇〇二年一月号』（講談社、二〇〇二年、二〇八頁）

3 6 芹沢俊介『宿業の思想を超えて 吉本隆明の親鸞』（批評社、二〇一二年、五六〜五七頁）

3 7 『註釈版』（本願寺出版社、一九九八年、八三四〜八三五頁）

3 8 吉本隆明・芹沢俊介・菅瀬融爾・今津芳文『還りの言葉―吉本隆明と親鸞という主題―』（雲母書房、二〇〇六年、五五頁）

3 9 芹沢俊介『宿業の思想を超えて 吉本隆明の親鸞』（批評社、二〇一二年、一〇八頁）

4 0 芹沢俊介『宿業の思想を超えて 吉本隆明の親鸞』（批評社、二〇一二年、四六頁）

参考文献

書籍

- 安藤礼二『吉本隆明 思想家にとって戦争とは何か』(NHK出版、二〇一九年)
- 石井公成監修／近藤俊太郎・名和達宣編『近代日本の仏教思想と日本主義』(法蔵館、二〇二〇年)
- 碧海寿広『考える親鸞』(新潮社、二〇二一年)
- 碧海寿広『近代仏教とは何か』(青土社、二〇二四年)
- オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』(法蔵館、二〇一六年)
- 子安宣邦『歎異抄の近代』(白澤社、二〇一四年)
- 近藤俊太郎『親鸞とマルクス主義』(法蔵館、二〇二一年)
- 島菌進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史第五卷 敗戦から高度成長へ―敗戦と昭和中期―』(春秋社、二〇二一年)
- 勢古浩爾『最後の吉本隆明』(筑摩書房、二〇一一年)
- 先崎彰容『一〇〇分De名著 吉本隆明「共同幻想論」』(NHK出版、二〇二〇年)
- 芹沢俊介『宿業の思想を超えて 吉本隆明の親鸞』(批評社、二〇一二年)
- 高橋順一『吉本隆明と親鸞』(社会評論社、二〇一一年)
- 中島岳志『親鸞と日本主義』(新潮社、二〇一七年)

中島岳志『保守と立憲』（スタンダード・ブックス、二〇一八年）

安丸良夫・喜安明編『戦後知の可能性―歴史・民衆・宗教―』（山川出版社、二〇一〇年）

吉本隆明『初期ノート』（試行出版部、一九六四年）

吉本隆明『情況への発言』（徳間書店、一九六八年）

吉本隆明『どこに思想の根拠をおくか』（筑摩書房、一九七二年）

吉本隆明『最後の親鸞』（筑摩書房、一九七六年）

吉本隆明『〈信〉の構造 Part1―吉本隆明全仏教論集成―』（春秋社、一九八三年）

吉本隆明『未来の親鸞』（春秋社、一九九〇年）

吉本隆明『マチウ書試論・転向論』（講談社、一九九〇年）

吉本隆明『親鸞復興』（春秋社、一九九五年）

吉本隆明『今に生きる親鸞』（講談社、二〇〇一年）

吉本隆明『吉本隆明全集九』（晶文社、二〇一五年）

吉本隆明・芹沢俊介『宗教の最終のすがた』（春秋社、一九九六年）

吉本隆明・芹沢俊介・菅瀬融爾・今津芳文『還りの言葉―吉本隆明と親鸞という主題』（雲母書房、二〇〇六年）

『群像』二〇〇二年一月特大号（講談社、二〇〇二年）

『現代思想』八月臨時増刊号（青土社、二〇〇八年）

論文

池田行信「戦後親鸞論の諸相」『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』二十七号（二〇一一年）

岩田真美「戦後における親鸞論と森龍吉の「真宗思想史」構想」『真宗学』第一二九・一三〇合併号（二〇一四年）

島菌進「丸山真男の宗教理解」安丸良夫・喜安明編『戦後知の可能性―歴史・宗教・民衆―』（山川出版社、二〇一〇年）

島菌進「吉本隆明の思想と宗教」安丸良夫・喜安明編『戦後知の可能性 歴史・宗教・民衆』（山川出版社、二〇一〇年）

釋大智「真宗倫理の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第四十四集（二〇二二年）

中島岳志「戦後知識人と宗教―吉本隆明の親鸞論」島菌進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史第五卷 敗戦から高度成長へ―敗戦と昭和中期』（春秋社、二〇二一年）

山崎龍明「親鸞の悪人思想―吉本隆明氏「親鸞論」批判―」『印度学仏教学研究』第四十六卷第二号（一九九八年）

親鸞仏教センター 第六回「現代と親鸞」公開シンポジウム「戦後歴史学と宗教研究―教科書からこぼれお
ちたものを『民衆』・『宗教』からみる―」（二〇二四年六月二十九日）近藤俊太郎報告・繁田真爾報告