

## 真俗二諦論的発想を問う

尾畑文正

### 【問題の所在】

釈迦が明らかにした仏教は当時のバラモン主義文化圏においては、ひとつのカウンターカルチャーとしての存在意義があった。それは具体的にはバラモン教に基づくカースト制度の否定として現れた。バラモン教が生まれによる社会的差別を説くのに対して、<sup>1</sup> 仏教は人間の出自による社会的差別を否定した。<sup>2</sup> それは釈迦がバラモン主義文化圏を棄てて、仏法に基づく一味平等の僧伽(サンガ)を生きたことよって証明される。インド社会のカースト差別が人々の生き方を根底から束縛し制約していたことを想像することは難しくはないが、その束縛と制約から自由になることの現実を想像することが難しい。

釈迦自身はバラモン主義文化圏におけるカースト制度の中においては、クシャトリア階級であったことが、釈迦の伝記によって知ることができ、クシャトリア階級とはバラモン階級に次いで支配階級である。そ

の支配階級に所属する釈迦であっても、そのカースト制度の差別性から自らを解放するためには、出家という形式を取らなければならなかったほどである。被支配階級であるシュードラ階級、更には、アウトカーストとして位置づけられる最下層の人々が、自らを解放する道は何処に存在したのであるか。

出家という形式で解放への道が存在したのであるか。おそらくは出家という形式がバラモン主義文化圏にとどまるかぎりの出家であるならば、それらの人々は神から最も遠いところから神に至るといふ二重の差別を生きなればならなかったであろう。その意味では、バラモン主義文化圏から丸ごと出るといふことがないかぎり、差別からの解放はあり得なかったであろう。つまり、釈迦が歩んだ仏道とは、構造的な社会的差別を拡大再生産するバラモン主義文化圏、それが当時のインド社会の「世間」である、その世間との妥協のない闘いの中でしたか明らかに

することができないものであつたことは確かであろう。

このように仏教は元來が世俗的社会との否定的な緊張關係の中に、その存在意義が確保されていたのである。決して、世俗的社会に追従するものではなかつた。またそれが出世間の道を説く仏教の宗教的生命でもあつた。現実と妥協し、現実を肯定するところに仏教の存在はない。しかし、このような仏教もまた十三世紀の初頭にはインド社会からその影響力を失ひ、滅んでいつてしまつた。その原因は一般的には、一つにはイスラム教のインド進出、もう一つは、仏教がタントラ化してヒンドゥー教化していつたこと<sup>3)</sup>。この二つが指摘されている。これは思想的に言へば、仏教が世間の中に埋没し解体されていつたことを指し示している。

つまり、仏教が世俗社会と肯定的に関わるようになって、世俗社会そのものとなつていつたことにある。人間の自己関心に基づく欲望追求の手段として用いられ、その結果、より効果があると思われるヒンドゥー教にその立場を奪われていつたのである。以來八百年間、仏教はインドの大地において、眠れる獅子のように、その歴史の底に身を埋めてきた。その仏教が一九五六年十月十四日にアンベードカル博士の仏教徒宣言を待つて、再び、人間解放の教へと復興してきたのである<sup>4)</sup>。その八百年後の仏教は、やはり、近代インド社会においてもなお続くカースト差別に対する批判的思想として、特にアウトカーストの人々から、自らの宗教として宣言され、熱い期待を担つて登場してきたのである。

このようなりアルタイムな仏教の存在を考えても、仏教が世俗的社会

との批判的な緊張關係の中に、その存在意義を明らかにしてきていることが理解される。しかし、日本においては、仏教は、その伝來の当初から(1)民族宗教化していく危機と、(2)政治に利用される危機とをはらんでいた。この二つの危機の中で、日本の仏教は、日本社会に土着してきたのであろう。それが一方では歴史を越えて日本社会と通底していく神仏混淆の仏教である。もう一方では、体制社会と一味になつた体制仏教である。それは貴族社会では貴族社会を支え、封建社会では封建社会を支え、天皇制国家社会では天皇制国家社会を支えるイデオロギーとして存在する批判的な緊張關係を見失つた仏教である。こういう歴史を歩んできたのが日本の仏教のすべてといつても過言ではない。

もちろん、いまから特に検討していく真宗仏教もその例外ではない。真宗仏教の伝統的な教学はいうまでもないが、現代という時代に息づき、複雑な現代社会のさまざまな問題の中で、真宗を明らかにしていく責任と使命を持つ近代的教学の中でも、仏教の宗教性が、世俗的社会との批判的な緊張關係の中に存在するとは見なされていない。むしろ、現実社会と關係を持たない個人の主観的な安心論として取り扱われる傾向性から真宗仏教もまた自由ではない。

このような教学的な土壌の中で、あえて、現実問題を捨象して真宗教学は成り立たないという立場を明確にして、現実問題を捨象して真宗教学を構築する発想を真俗二諦論的発想と捉えて、その批判的克服を試みてみたい。ただ、ここで使用する「真俗二諦論」とは、もちろん、元來

は、明治の初頭に、天皇帝国家体制と癒着合体していくために勘案され、東西両本願寺では宗門の宗義安心として採用されたものを直接には指すものであるが、しかし、このような宗教的生命を埋没させ、天皇帝国家社会と癒着迎合して、それと一体化していこうとする信仰論理は、明治の時代に一朝一夕に生まれてきたものではない。そのかぎり、一つの体制社会が崩壊したら、それと同じように崩壊していくような論理ではない。つまり、明治以降の天皇帝国家体制を仏教として支えてきた「真俗二諦論」は、確かに一つのイデオロギーとして登場したのは明治という神権天皇帝国家体制が形成される時期であるが、その体制社会を無批判に肯定していく論理と心情はより普遍的なものである。だから、神権天皇帝国家体制が終焉して象徴天皇帝国家体制になったから、その論理と心情もまた終焉したとはならない。むしろ様々なヴァリエーションをもつて、私たちの身近な信仰論理、あるいは信仰心情となって生き続けていることに注意して、それを克服していく作業が不断に続けられていかなければならない。

### 【真俗二諦論的発想の確認】

問題を確認するために、一つの典型的な「真俗二諦論」的発想の事例を紹介して考えてみることにする。真宗大谷派同和推進本部発行の「身同」九号に、宗派を代表する宗務総長経験者の差別発言講義が全文参考資料として掲載されている。これは同朋会運動全国推進員協議会が主催

真俗二諦論的発想を問う

して行われた研修会で「同朋社会の顕現」と題されて講義されたものである。この講義の問題点については、その後宗派の内部で総括点検がなされ、一定程度の文章として「身同」誌上に公開されているので、ここではそれにふれないで、いま問題とする体制社会との関係の取り方、つまり、仏教はどこまでも体制社会と批判的な緊張関係を切り結ぶべきであるという点だけに絞って考えてみたい。

参考とする「同朋社会の顕現」には、宗教問題と現実問題の関わりについて、「この頃は同和とか靖国とか、よく問題になつとるそうすな。そりやけつこうな話だが、僕はこういふことやつとるひまがない。「自己とは何ぞや」ということがわからんのにね」と述べている。この発言に対しては、すでに当時の古賀制二元宗務総長の名で「同朋会運動再生のために」と題された報告文書の中で、「仏法は仏法、娑婆は娑婆として、現実の社会や教団や実生活上の諸問題を、信心と切り離す姿勢があると考えられる」と明記してあることに追加することは何もないが、問題点としてはこのような宗教問題と現実問題を切り離していく発想の根本に、いわゆる「真俗二諦論」が形を変えて私たちの現代教学として機能してはいないかということである。

もちろん、すでに「問題の所在」のところを確認したように、真宗教学史の中で、真宗仏教の宗義安心が「真俗二諦論」と明確に位置づけられたのは、明治維新以降においてである。その意味では、用語としては「真俗二諦論」という場合は、真宗教団が天皇帝絶対主義国家体制に荷担

し、翼賛していく教義教学を指す時に使用すべきであるが、ここで指摘したいことは、真宗仏教の歴史の中で突出して宗教的生命をかなぐり捨てた、この「真俗二諦論」は、何も明治の時代に突然生まれ、そして消滅していった信仰論理と信仰心情ではないことなのである。それ以前にも、それ以降にも、「真俗二諦論」を生み出す土壤は培われ、また再生産されているということである。

例えば、先に資料として紹介した「同朋社会の顕現」などは、現実問題と宗教問題を切り離れた、その意味で、近代真宗教学の保守主義を形成してきた「真俗二諦論」の現代ヴァージョンであろう。戦時教学が「真俗二諦論」によって真諦を覆い隠して俗諦に身を擦り寄せていくに對して、現代ヴァージョンは関心を真諦に集中させて、俗諦を不問にしているものである。どちらも体制社会と批判的に向き合っていないという意味で同じである。それでは、明治にみられるような「真俗二諦論」が生みだされてくる土壤はどこまで遡源できるであろうか。

このことを問題するに先立って、この論文においては、明治における天皇制国家体制と深く結びついた「真俗二諦論」と、それを生み出した教学的な土壤、あるいは「真俗二諦論」的现代ヴァージョンを腑分けするため、前者は文字通り、「真俗二諦論」といい、後者は「真俗二諦論的発想」と使い分けしていきたい。まず「真俗二諦論的発想」はどこに現れているかと言えば、真宗仏教で言えば、後に検証するように覚如以降の真宗教学の上に見られる。その場合、それらの教学的な根拠となっ

ているのが、親鸞によって「教行証文類」化身土巻に引用された、最澄制作と伝えられる「末法灯明記」(資料A)である。そこには「それ一如に範衛してもって化を流す者は法王、四海に光宅してもって風を垂るる者は仁王なり。しかればすなわち仁王・法王、たがいに顕れて物を開し、真諦・俗諦、たがいに因って教を弘む」とあって、「真諦」「俗諦」の用語が見られる。そこに現れている真諦・俗諦の用語、更には、その使われ方をもつて、後世展開されるような真俗二諦論の原型を考えることはこの「末法灯明記」の文脈ではできない。

なぜなら、いま問題にする明治維新以降、つまり、日本が、文字通り、天皇制国家体制となり、その国家体制に癒着同化していくための教義として展開した真俗二諦論とは、現実社会との緊張関係を見失った、その意味で、仏教の宗教的生命を喪失させていった体制社会の論理を言うからである。少なくとも、親鸞が引用した最澄伝の「末法灯明記」は、「しかればすなわち仁王・法王、たがいに顕れて物を開し、真諦・俗諦、たがいに因って教を弘む」(資料A)といっているのであるから、それは「どこまでも開物、弘教をめざすについて明らかにするもので、仏法中心の立場に立つものである」<sup>2)</sup>から、真俗二諦に言及してはいても、基本的には、仏法という、出世間の論理が展開するプロセスを言っていることになる。決して、親鸞以降に展開されるような真諦俗諦が相依相資して、真諦が俗諦を守り俗諦が真諦を崇めると言ったような(資料C)真俗二諦説ではない。

また、対外的な時代状況の中で教団護持のために言ったとはいえ、覚如とか蓮如に代表されるような(資料B/資料G)「王法をもっておもととし、内心には他力の信心をふかくたくわえて、世間の仁義をもって本とすべし」(資料G)と言ったような論理、真諦は内面に深くたわえて、俗諦の義を守れというような真俗二諦説では決してないことは明々白々である。

それを親鸞の思想にまで真俗二諦論に枠つけて解釈すると、親鸞がもっていた批判仏教としての内実が拡散していくことになる。もちろん、親鸞以降の真宗教学は、この親鸞思想の拡散を通して、宗教的生命を見失っていったのである。この親鸞思想の拡散と無化をいま真俗二諦論的発想と押さえた上で、この真俗二諦論的発想を超えて、真宗仏教が追求されていかなければならないことを確認してみたい。

### 【真俗二諦論的発想のタイプAとタイプB】

いま問題にしたい真俗二諦論的発想は、先にも少し言及したように資料C・資料Dの存覚の言葉に代表されるような、宗教問題と現実問題とが癒着して現実世界を相対化する原理を見失っていくタイプ、それをいま便宜上「タイプA」とする。それと、資料Bの覚如、資料G・資料Hの蓮如の言葉に見ることのできるような宗教問題と現実問題とを切り離していく、つまり、現実世界を相対化する原理を覆っていくタイプ、それを便宜上「タイプB」とする。

真俗二諦論的発想を問う

もちろん、蓮如の場合は資料Fの「仏法をあるじとし、世間を客人とせよ」に見られるような視点も残されているので、このタイプだけで蓮如を解釈することはできないであろう。いまは蓮如そのひとがどうであったかは問わない。真俗二諦論的発想を抽出することが当面の目的である。このような真俗二諦論的発想の二つのタイプは、いずれにしる宗教の宗教的生命を枯渇させていくという点で共通している。

### 【タイプA】

先ず、最初のタイプ【A】は、特に、親鸞以降の体制的な封建教学を土台にして、明治の時代に理論的にも制度的にも確立されたものである。典型的には資料Iの真宗大谷派「宗制寺法」に、その論理が明確に示されているように、近代日本社会において一世風靡したこの真俗二諦論の内実はいうまでもなく真諦俗諦相依相資論である。

この真諦俗諦相依相資論は、識者の言葉を借りて説明すれば、「真諦とは、出世の原理、出世における価値体系を意味し、具体的には仏や浄土をさし、より身近くは、その主体的な信知体験としての信心のことをさしている。また俗諦とは、世俗の原理、世俗における価値体系を意味し、具体的には王法と仁義、政治権力と体制倫理をさしている。そしてその真諦と俗諦の関係は、この真と俗、出世と世俗の二つの原理が、矛盾なく相依し相資するというのである。すなわち、真宗における信心とは、つねに世俗の価値体系、具体的には時の政治権力、その体制倫理と、何

ら矛盾することなく、深く相依し相資する<sup>7)</sup>ものである。

このような真俗二諦論的相依相資論を展開することによって、明治の時代から始まった近代神權天皇制国家体制に、真宗教団を刷り込ましていったのである。その意味では、この真俗二諦論的相依相資論は、宗教が宗教であることの根本、それは一口でいえば、現世的世界を批判的に問うという、その一点を見失った論理であるから、こういう論理に対してはどこまでも、私たちの現世的世界を相対化する超越的な原理、普遍的な原理を明確にすることによって、対峙する以外にはないのであるかと思われる。真宗の文脈でいえば、大行としての念仏の法を明らかにしていくということであろう。

### 【タイプB】

次に後者の「タイプB」であるが、この「タイプB」は、特に敗戦後において隆盛を極めて今日に至っているのではないか。それは体制的に時代と切り結びすぎた戦前の真宗仏教に対する反動ではないかと思われる。

ここでは宗教といえは、個人の主観的な内面の問題であるとして、宗教を現実問題と切り離して徹底して主観化していったのではないか。このタイプは、宗教が時代社会の矛盾を反映していると見なすことができず、宗教問題を社会問題の埒外に置くことによって、戦後の体制社会に応答する術を全くもつことができない教学を作り上げていった。

例えば、人間の社会的存在であることの端的な表現であった三井三池の労働争議に代表される労働問題、戦後の日本の枠組みを決定していった安保問題のような政治問題、戦後における産業資本が人間を無視して資本の蓄積を平然と行っていた過程で引き起こされた水俣病に代表される環境破壊の問題、近代合理主義の権化のような原子力発電所に見られる核エネルギー問題、戦後日本の反戦平和運動の象徴ともなったベトナム戦争の問題、さらには、戦前から引き継いで日本文化の底流に息づいている部落差別問題、民族差別問題、女性差別問題、そして、靖国・天皇制問題に全く応答することのできない、真宗教学の本質的な問題こそが、このタイプ「B」でないであろうか。これに対しては、真宗仏教が決して現実問題を捨象しては成り立たないことをあらゆる角度から検証していくことが必要であろう。

### 【世のいのりに心入れて】

かつて上原専祿氏が「国民文化と仏教」の中で、「政治とのかかわりあいをぬきにして、いったい宗教がその宗教性を実現することが可能かどうか」ということを、宗教自体の側の問題として考えますとき、私としましては、どうしても政治との対決の重要性を強調せざるをえない<sup>8)</sup>と述べた。今日、そのような意味での政治との対決を回避し、それとの無限の野合が進みつつある。それは、私たちの誰もが、現世的なものを根本から批判する超越的な原理、普遍的な原理を忘却し、課題化しなくなっ

た当然の帰結でないかと思う。

その意味では、それは仏教が真俗二諦論、及び真俗二諦論的発想の中に取り込まれ、真諦を根拠にした現実批判を見失っていくことであり、仏教がその宗教的生命を枯渇させていくことであり、体制イデオロギーと化していく姿である。しかし、ここで注意を払わなければならないことは、言語と行動によって体制社会を秩序づけていく、あるいは正当化していくイデオロギーとして実働しているとき、例えば、そういう事例としては戦時教学があげられるが、そういう仏教が現実批判を見失っている仏教であるということは理解することも指摘することもできる。しかし、一番問題なのは、タイプBに見られるような現実を無視していく仏教である。

先に紹介した「この頃は同和とか靖国とか、よく問題になつとるそうですな。そりやけつこうな話だが、僕はこういうことやつとるひまがない」という発言に見られるような現実問題を捨象して宗教問題を語る、いわゆる真俗二諦論的発想の現代ヴァージョンこそが批判的に問題にされていかなければならない。もちろん、こういう形で宗教を考える意識と発想はなにも今日の問題ではなくて、一般的な宗教観である。吉田兼好著として有名な古典『徒然草』には、仏教がどのように学ばれていかなければならないかということについて、「仏道を願ふとは別のことなし、暇ある身になりて世の事を心かけぬを第一とする」と述べている。つまり、ここには現実問題を捨象してこそ宗教問題が追求されるのだ

と主張されている。現実問題は自己を見失わせるものである。そこから脱却してこそ自己が見いだされるのである。現実問題に対して宗教的世界を志すものが見ざる言わざる聞かざるの三猿的立場でなければならぬ。仏教が戒律をもうけて日常の世俗的な欲望の世界から行者を遠ざけようとするのも、人里離れた山岳に伽藍を建設したのもこのためである。こういう形で宗教が求められていったなら、宗教の存在は、日々人間が織りなす差別的抑圧的支配的な現実社会を肯定し無視していく体制イデオロギーとして作用していくことは目に見えている。

このような現実を捨象した宗教観はやがて表現としては、海、川、星、空、雲、山などの大自然と自己とを融合させ一体感を味わう宗教的な体験を是としていくこととなる。西行の「何事のおはしますをば知らねどもかたじけなさに涙こぼるる」<sup>10</sup>は、その代表的なものである。一個相對有限な存在が絶対無限の世界に触れて、一個相對有限な存在を徹底して自覚していくことではなくて、むしろ、絶対無限の世界に没入して至福の時を経験する。それは現実問題を捨象して自然と自己とを一体化させて恍惚化していくことである。この主観的な安心の極まった世界には、もはや、靖国問題も天皇制の問題も、人権侵害の問題も、すべて吹き飛んでしまう。吹き飛ばすのが故の至福の時なのである。こういう主観的な体験を個人のレベルで味わったり楽しんだりすることならまだ許されるであろうが、そういう体験的世界を例えば親鸞の世界であるとか、釈尊の世界であるとかと喧伝するようになるともはや犯罪的である。

このような大いなる自然と自己とを一体化させていく梵我一如的宗教観は、もつとも宗教らしい雰囲気を持つが、その実、それは仏教が提示する縁起的自己を解体し、見失わせる宗教である。こういう世界に窮極の宗教的境地が存在するかのようによ説教されることが宗教の危機なのである。真俗二諦論の窮極は、この境地に人を陥れて現実批判の眼を奪い取ることである。更には、かつての天皇制がそうであったように、大いなる自然と一体化していく感性そのままに、人間の世の人工的世界とも一体化して、現実を最大限正当化していくこととなる。大いなる自然それは神であり仏であるが、それらと一体化していく恍惚の信心は、そのまま神とか仏とかと呼ばれる絶対なるものと世俗社会を重ねて、この世俗社会と無批判に一体化していく恍惚の政治となり果てていくことは火を見るよりも明らかである。

親鸞は恍惚化していく独りよがりの梵我一如的宗教観に対して、『教行証文類』信巻に、「然るに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」と述べ、更に『御消息集』には「世にくせごとのおこりそうらいしかば、それにつけても、念仏をふかくたのみで、世のいのりにこころいれて、もうしあわせたまうべしとぞおぼえそうろう」と述べて、現実問題を捨象しない宗教問題の捉え方を明らかにしている。つまり、親鸞以降に顕著に現れてきた真俗二諦論的発想は、基本的には、宗教を現実と切り離し、切り離すことを通して現実に宗教を奉仕させるところにその眼目が存在するので

ある。今日、私たちはあらためて「政治との対決の重要性」を掲げた上原専祿氏の提言に耳を傾けなければならない時代を生きていると言えるであろう。

### 【真俗二諦論的発想を問う】資料

#### A) 親鸞『教行信証』化身土巻

『末法燈明記』最澄製作を披閱するに曰わく、それ一如に範衛してもつて化を流す者は法王、四海に光宅してもつて風を垂るる者は仁王なり。しかればすなわち仁王・法王、たがいに頭れて物を開し、真諦・俗諦、たがいに因つて教を弘む。

#### B) 覚如『改邪鈔』

遁世のかたちをこととし、異形をこのみ、裳無衣を着し、黒袈裟をもちいる、師かるべからざる事。

それ出世の法において五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし師資相承したてまつるところなり。しかるに、いま風聞するところの異様の儀においては、「世間法をばわすれて仏法の義ばかりをさきとすべし」と云々、これによりて世法を放阿するすがたとおぼしくて、裳無衣を着し黒袈裟をもちいるか。はなはだ、しかるべからず。

#### C) 存覚『破邪顕正鈔』巻中



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。ひとつもかけては不可なり。かるがゆへに仏法をもて王法をまもり。王法をもて仏法をあがむ。これによりて上代といひ、当時といひ、国土をおさめます明王みな仏法紹隆の御願をまはらにせられ、聖道といひ、浄土といひ、仏教を学する諸僧、かたじけなく天下安穩の祈禱をいたしたてまつる一向専念のともがら、なんぞこのことわりをわすれんや。(略)世々にかうぶりし国王の恩よりは、このところの皇恩はことにをもし、世間につけ出世につけ恩をあふぎ徳をあふぐ、いかでか王法を忽諾したてまつるべきや。いかにいはんや専修念仏の行者在々所々にして、一滴をのみ一食をうくるにいたるまで、惣じては公家関東の恩化なりと信じ、別しては領主地頭の恩致なりとする

D) 存覚「聖徳太子講式」

蓋し是れ王法を以て仏法を弘め、真諦を以て俗諦を守る。真俗相依り二諦並べ生(な)る。

E) 「蓮如上人御一代聞書」

皆人毎に、よきことを云いもし、働きもすることあれば、真俗ともに、それを、わが、よき者に、はや、なりて、その心にて、御恩といふことは、うちわすれて、わが心、本になるによりて、冥加につきて、世間・仏法、ともに、悪き心が、必ず、出来するなり。一大事なりと云々

F) 「蓮如上人御一代聞書」

「仏法をあるじとし、世間を客人とせよ」といえり。「仏法のうえより、世間のことは時にしたがひ、相はたらくべき事なり」と云々

G) 蓮如「御文」二帖目第六通

そもそも、当流の他力信心のおもむきをよく聴聞して、決定せしむるひとこれあらば、その信心のとおりをもって心底におさめおきて、他宗他人に対して沙汰すべからず。また、路次大道、われわれの在所なんどにても、あらわにひとをもはばからず、これを讃嘆すべからず。つきには、守護地頭方にむきても、われは信心をえたりといいて疎略の義なく、いよいよ公事をまつたくすべし。また諸神・諸仏・菩薩をもおろそかにすべからず。これみな南無阿弥陀仏の六字のうちにこまれるがゆえなり。ことにほかには王法をもつておもてとし、内心には他力の信心をふかくたくわえて、世間の仁義をもつて本とすべし。これすなわち当流にさだむるところのおきてのおもむきなりとこころうべきものなり。あなかしこ、あなかしこ。

文明6年2月17日書之

H) 蓮如「御文」二帖目第十通

それ、当流親鸞聖人のすすめましますところの一義のころといふは、まず他力の信心をもつて肝要とせられたり。この他力の信心といふことをくわしくしらずは、今度の一大事の往生極楽はまことにもつてかなうべからずと、教釈ともにあきらかにみえたり。され

ば、その他力の信心のすがたを存知して、眞實報土の往生をとげんとおもうについても、いかようにころをももち、またいかように機をももちて、かの極楽の往生をとぐべきやらん。そのむねをくわしくしりはんべらず。ねんごろにおしえたまうべし。それを聴聞していよいよ堅固の信心をとらんとおもうなり。(中略)それ、国にあらば守護方、ところにあらば地頭方において、われは仏法をあがめ信心をえたる身なりといいて、疎略の義、ゆめゆめあるべからず。いよいよ公事をもつぱらにすべきものなり。かくのごとくころえたるひとをさして、信心發得して後生をねがう念仏行者のふるまいの本とぞいうべし。これすなわち仏法・王法をむねとまもれるひととなづくべきものなり。あなかしこ、あなかしこ。

文明6年5月13日書之

I) 『宗制寺法』(東本願寺・1886年(M19)9月12日發布)

第十七条 本宗の教旨は一向専念の宗義にして、諸神諸仏を念ぜず、余行余善を修せず、一心に阿弥陀如来一仏に帰するを以て、往生浄土の安心とす。この一念發起のとき、往生の業事成弁するが故に、尔後偏に称名念仏の一行を以て報謝の経営とす。之を眞諦門と云ふ。皇上を奉載し、政令を遵守し、世道に背かず、人倫を紊らず、以て自己の本業を励み、以て国家を利益す。之を俗諦門と云ふ。すなわち眞諦を以て俗諦を資け、俗諦を以て眞諦を資け、二諦相依で現当二世を相益す。是を二諦相資の法門とす。

J) 同和推進本部発行『身同』89年9号所収「同朋社会の顕現」

この頃は同和とか靖国とか、よく問題になつとるそうすな。そりやけつこうな話だが、僕はそういうことやつとるひまがない。「自己とは何ぞや」ということがわからんのにね。同和が何か靖国がどうと、僕にはい資格がありませんよ。もっぱら「自己とは何ぞや。これ人生の根本的問題である」――清沢先生の仰せを、どうせもう長く生きられませんか、今しばらくその道を歩きたい、こう思っているわけです」

K) 上原専祿著「国民文化と仏教」

狭い意味での政治ばかりでなく、経済や産業や社会の問題をもひくるめて、それが生きた形で動いている全体を政治ということにしてぼつてみるならば、政治は「現世的なもの」の集約であるといえましよう。そして宗教が宗教性を最も發揮できるのは、こうした意味での政治に対決するときににおいてであると私は思う。(中略)政治とのかかわりあいぬきにして、いったい宗教がその宗教性を實現することが可能かどうかということ、宗教自体の側の問題として考えますとき、私としましては、どうしても政治との対決の重要性を強調せざるをえない」と

(1) 渡瀬信之著『マヌ法典―ヒンドウ―教世界の原型―』(中公親書)には「マ

註

又は、世界の創造と宇宙秩序のなかにおける世界の生滅について語り終えたとき、目の前に座している聖賢たちに向って次のようにヴァルナ体制の意義について説く。

〔ブラフマンは、〕諸世界の繁栄のために、口、腕、腿および足から〔それぞれに〕バラモン、クシャトリア、ヴァイシヤおよびシュードラを生ぜしめた。〔11頁〕とあるように、カースト制度はバラモン教に基づいている。

〔2〕中村元訳「ブツダの 真理のことは 感興のことは」(岩波文庫)によれば、ブツダはカースト制度に対して、「螺髪を結っているからバラモンなのではない。氏姓によってバラモンなのでもない。生まれによってバラモンなのでもない。真実と理法をもまる人は、安楽である。かれこそ(真の)バラモンなのである」(65頁)と説いて生まれによるバラモンを否定した。

〔3〕山口益 横超慧日 安藤俊雄 舟橋一哉 著「仏教学序説」の「第7章 仏教の歩み」の中、「密教の興隆と仏教の滅亡」(366頁から368頁)から参照。山崎元一著「インド社会と新仏教」によれば、アンベドカル博士はナグプールにおいて、<sup>1936</sup>年10月14日に改宗儀式が行われたとある。

〔4〕「同朋社会の顕現」(真宗大谷派同和推進対策本部編「身同」第九号 真宗大谷派機関誌「真宗」)

〔5〕信楽峻磨「真宗における真俗二諦論の研究(その一)」(龍大論集「四一八号」四五頁)

〔6〕上原専祿著作集第26巻所収「国民文化と仏教」より

〔7〕「徒然草」(日本古典文学全集27・小学館発行一七〇頁)

〔8〕「西行山家集全注解」(風間書房)一〇五六頁

〔9〕「教行証文類」全卷(真宗聖教全書二一四七頁)

〔10〕「御消息集」(真宗聖教全書二一六九六頁)

〔11〕

〔12〕