

# 真宗仏教と現代社会

—— 真宗大谷派における「御遠忌」を通して ——

尾 畑 文 正

## 1. 「御遠忌」執行と、その歴史的背景

真宗大谷派においては2011年に同派が宗祖とする親鸞の750回「御遠忌」が勤修される。その「御遠忌」を向かえるにあたって、「宗祖としての親鸞聖人に遇う」が基本理念として掲げられている。この基本理念は2001年に真宗大谷派本山宗務所において、「宗祖親鸞聖人750回御遠忌基本計画策定委員会」が組織され、2011年の「御遠忌」をどのように向かえるかが協議される中で見いだされてきたものである。その策定委員会の「最終報告書(2002年12月20日)」に「この「宗祖としての親鸞聖人に遇う」ことを御遠忌のコンセプトとして、親鸞聖人の課題が、群萌を同朋として共に願生浄土の道を生きようとした志願にあることを見定め、その精神の具現化として、このたびの御遠忌と御修復をはじめとする諸事業への取り組みを、真宗同朋会運動五十年に向けた新たな教化態勢の構築の内容としていきたい。」<sup>(1)</sup>と記し、「私ども一人ひとりが、どういう姿で宗祖の御遠忌を迎えるのか」、また「私にとって真宗本廟とは」という問いに真向かうべき時であるとし、それらの問いに共通する基点として「宗祖としての親鸞聖人に遇う」ということが明らかになってきたものである。この「宗祖としての親鸞聖人に遇う」とは、そのまま基本方針の「あらゆる人々を同朋として見だし、他者と共に生きる同朋の生活を明らかにする」ことの基盤となるはずである。なぜなら、

「宗祖」という言葉は、単に一宗派の開祖という意味ではない。世界的規模で政治、経済、宗教等、あらゆる分野で人間であることの根拠が問われている現代にあって、その根拠（宗）を私たちに先立って明らかにした人（祖）という意味であって、「宗祖としての親鸞聖人に遇う」とは、宗派をこえた問いである<sup>(1)</sup>と記されているように、基本理念としての「宗祖としての親鸞聖人に遇う」とは「御遠忌」執行が親鸞の課題に学び、親鸞の課題を現代に表現することに他ならないことを表現するものであろう。

その意味では、「御遠忌」を勤修することは形式的な五十年ごとの通過儀礼ではない。それは、どこまでも、真宗門徒としての私たち一人ひとりの宗教的課題をあらためて問い直し、その宗教教的課題がその実、全ての現代を生きるものの普遍的課題であることを確認していくところに、「御遠忌」厳修の意義が存在することを明らかにするものである。それは端的に言えば、最終報告の「基本方針」の冒頭に記された「聖人が明らかにされた浄土真宗の教えを、今日の私たちが本当に受けとめて生活しているだろうか<sup>(2)</sup>」ということに尽きるであろう。それは親鸞を宗祖として、文字通り、私たちに先立って人類の根源的な課題（宗）を明かにした人（祖）であるとして、そういう意味での「宗祖」としての「親鸞」に遇うということである。そのような主体的な出遇いが要請されているのが御仏事としての法要を勤修することである。

しかし、その法要はまた歴史的な出来事として、ある一定の時間と空間、歴史と社会の中で行われるということは、当然、その都度その都度の歴史と社会の中で、どのように「御遠忌」が表現されてきたのか。単なる通過儀式の一つとしてのそれであったのか。あるいは時代と社会の価値観と格闘しながら、浄土真宗の教えを主体的に受けとめて行われてきたのか。まずは「御遠忌」を勤修する立場が問われなければならない。更には、ある一定の歴史と社会に対して、「御遠忌」をどのように表現したのだろうか。つまり、「御

遠忌」と時代社会との関係を両方から捉えていく視点が必要である。それは具体的にいえば、親鸞の750回の「御遠忌」が2011年の時代と社会から何が問われているのかという側面と、その「御遠忌」を通して2011年の時代と社会に何を表現していくのか。双方向の問いの中から、「真宗仏教と現代社会」という課題の中で「社会に関わる仏教」が模索されていかなければならない。

このような問題意識の中で、しばらく、真宗大谷派の「御遠忌」を通して、真宗仏教と現代社会の課題を論及していきたい。一般的に、「御遠忌」が勤修されたのは、資料として遡ることができるのは親鸞の「300回忌」である。『続・真宗大系』（第15巻）に収録されている「今古独語」には、「開山聖人三百年忌、永禄四年に当り給ふ。これに由て諸国御門弟・御一門一家・その外坊主衆参洛。但し三月の比引き上げられ勤修あるべき由、年内よりその沙汰これありき。」<sup>6)</sup>等々とあって、「御遠忌」が永禄四年（1561年）に賑々しく勤められたとある。そして、ここには当時の法要にどのような人たちが出仕したのか。どういう式次第によってどのように勤められたのか。どのような装束をつけたのか。そういうことまでが記録として残されている。

この『今古独語』が記すことによれば、そこに見えるのは親鸞滅後三百年を経た本願寺教団の権力構造である。宗主顕如を中心にして、その配下に一門衆とか、一家衆、御堂衆と呼ばれる人々によって、本願寺教団の一つのヒエラルキー hierarchy ができあがり、そのヒエラルキーによって衣体が決められ、出仕の場所、つまり、座配が決められ、本願寺教団の権力構造が可視化される。勿論、「御遠忌」の目的は親鸞の命日を縁にして報恩謝徳の心を現すということである。しかし、その報恩謝徳する宗教儀式がそのまま本願寺教団の権威と権力を世に公開することとなる。そういう重層的な構造として親鸞の「300回忌」が勤められていることがわかる。しかし、これは他にも「御遠忌」だけがそういう構造を持つのではなくて、同じく報恩謝徳を

掲げる御仏事としての「報恩講」もまたそのような二重構造を持って存在していることはいうまでもない。その限り、本願寺教団が意図しようがしまいが、そのような構造の中で「御遠忌」が営まれる限り、このような歴史的形態を通して、「御遠忌」なるものが時代社会になにを表現するのか。あるいは時代社会から「御遠忌」を執行する教団が何を問われているのか。双方向の問題が問われているのではないか。このように問題を把握することを通して、現代において仏教をいかに論及するかという現代仏教論の立場からいえば、真宗もまた社会との関わりを通してその存在意義が明らかにされることとなる。

## 2. 戦国乱世の時代から天皇制国家体制下の「御遠忌」

現在、真宗大谷派においては、「親鸞聖人 750 回御遠忌法要」の基本的なコンセプトは「宗祖としての親鸞聖人に遇う」という言葉で現されている。真宗大谷派において、その歴史的伝統の中で、親鸞は、「宗祖」と呼ばれ、あるいは「御開山聖人」と呼ばれ、その時々、様々な呼称をもって表現されてきた。その中で、いま親鸞を宗祖として讃嘆することの意味とは何であるのか。それは一体全体にいかなることであるのかが本質的に問われなければならないと思う。もとより戦国乱世の中で、石山本願寺において宗主顕如が親鸞を「御開山」、あるいは「宗祖」と呼称することの意味を推し量ることはなかなか難しいことではある。しかし、先に提起した「御遠忌」を勤めることの中に存在する二重構造に着目するならば、戦国乱世の中で親鸞の「御遠忌」が勤められたことの現実的な意味と本質的な意味を探る糸口が見いだされるのではないか。そのことを通して、現代において「御遠忌」が勤められることの意味もまた明確になるのではないか。1561年（永禄4年）に顕如によって「300回忌」という名で「御遠忌」が勤められるときには、

この教団を生み育て支えている宗教的根源に対する讃嘆、報恩謝徳ということがあることはいうまでもない。

けれども、同時にそこに教団自身の権威権力を内外に表現するという側面が存在することを見逃してはならない。つまり、「御遠忌」を勤めることの本質的意味と現実的な意味、その双方を見つめながら、「御遠忌」勤修の根本的な意義は、現実的な動機だけではなく、時代を超えた本質的な意義というものをどこまでも明らかにしていく課題の中に、理念共同体としての宗教集団としての教団の存在意義というものも存在する。そういうことが明らかにならなければ、それは単なる利益共同体のイベントに終始することとなるだけであろう。つまり、理念共同体としての教団は「御遠忌」を勤めることの本質的な意義を「いまここ」で明らかにすることができるかどうかが問われている。それはまた親鸞を宗祖として真宗大谷派教団が出遇うことができるかどうかの問題でもある。ここで用いられる「宗祖」とは、先に確認したように、それはいわゆる一宗一派の祖という意味ではなく、人類にとって「宗」を明らかにした人（祖）という意味でなければならない。つまり、本願寺の「御開山聖人」であるから「宗祖」であるのではない。真宗大谷派の教祖であるから「宗祖」であるのではない。むしろ、そういう宗派性を超えて全ての人に人生の根本を明らかにする存在として、つまり、私たちの根本的課題（宗）を明らかにした存在であるが故に「宗祖」とするのである。

このように一宗一派の祖ではなく、人類の根源、根本を明らかにした存在として親鸞の教えを見いだすかどうか、「宗祖としての親鸞聖人に会う」という言葉で問われていることの全体である。その意味では、いかに権威権力を持って座配を設け、衣体を決め、上下の秩序を持って、その意味では、極めて非同朋教団的構造の中で「御遠忌」が行われていたとしても、そこに、その構造全体を問い直していくような視点を有していたかどうか。その一点が先ず問われなければならないことである。それが「宗祖としての親鸞聖

人に遇う」ということでないか。そのことが現在、資料としての「今古独語」から読み取らなければならない課題であると思う。

確かに、「今古独語」から読み取ることのできる情報としては宗教儀式がそのまま世俗的な意味での権威権力を行使する場所となっている。しかし、宗教儀式がそれだけで行われているわけではない。それを支えているのは基本的には宗教儀式を支える宗教意識であろう。その宗教意識を一点に集約していえば、先にも確認したように「宗祖としての親鸞聖人に遇う」ということであろう。それがその宗教儀式が宗教儀式として成り立っているかどうかを計るメルクマールである。特に「御遠忌」のような宗教儀式に求められていることである。その意味では、真宗大谷派が750回「御遠忌」法要の基本理念として「宗祖としての親鸞聖人に遇う」ことを掲げたことには、「御遠忌」厳修の願いがどこにあるかを端的に明示するものとして、理念共同体としての真宗大谷派教団においては一定限の意味が存在すると思われる。

なぜなら、1561年の「開山聖人三百年忌、永禄四年に当り給ふ。これに由て諸国御門弟・御一門一家・その外坊主衆参洛。<sup>(3)</sup>」と記される宗祖「300回忌」から始まって、2011年の「750回御遠忌」まで、戦国乱世の「御遠忌」、江戸幕藩体制下の封建社会における「御遠忌」、明治の天皇制国家体制下における「御遠忌」、あるいは戦後民主主義下における「御遠忌」、それらのいくつかの時代と社会の中で「御遠忌」が執り行われてきたけれども、それらの「御遠忌」が文字通り、「御遠忌」であるためには、そこに一貫して「宗祖としての親鸞聖人に遇う」ということが問われ、明らかにされなければ、それは「御遠忌」の自己目的化となることはいうまでもないからである。

一三三  
「御遠忌」のための「御遠忌」ではなく、そこに「御遠忌」を通して、「宗祖としての親鸞聖人に遇う」ということが明らかにされなければならない。その一点が確保されることによって、「御遠忌」は理念共同体としての宗教教団の宗教儀式となるであろう。

なぜそのことに注意が払われなければならないかを考えてみよう。思えば、いくつかの時代と社会の中で「御遠忌」がおそらくは賑々しく勤められてきた。しかし、近代に限って考察してみれば、その「御遠忌」が勤められてきた日本の歴史は富国強兵・殖産興業の旗印の下で覇権主義的な戦争政策が押し進められていく時代社会であった。特に1898年（明治31年）には蓮如の400回忌が行われ、それから13年後には「宗祖650回大遠忌」が勤まる。その1911年（明治44年）1月にはその前年に起きた大逆事件（この事件は膨張する日本国家の覇権主義を問う社会主義者等を一網打尽にしようとする国家的冤罪事件であることは戦後において既に検証されている）の被告人を死刑及び無期懲役に処した事件があった。それに関わったとされて、逮捕起訴され死刑判決を受けるも翌日に無期懲役に処せられた真宗大谷派僧侶高木顕明に対して、真宗大谷派教団は住職を差免、更には擯斥処分にして教団から永久追放した。そういう歴史的事件を背景にして勤まった1911年（明治44年）「宗祖650回大遠忌」から50年を経て1961年（昭和36年）に「宗祖700回御遠忌法要」が開催される。このようにして「御遠忌」はある一定の歴史的社会と関わりながら、自らを表現するとともに、社会から問われることとなる。いまにおいてこそ大逆事件に連座したとして当時の真宗大谷派教団から擯斥処分を受けた高木顕明は1996年4月に真宗大谷派教団から85年ぶりに「住職差免並びに擯斥処分」が取り消され、当時の宗務総長名で謝罪を受けることになる。「蓮如上人500回御遠忌」が勤まる二年前の出来事である。

### 3. 「宗祖聖人700回御遠忌法要」執行の課題と意義

戦後最初の「御遠忌」として1961年に「宗祖聖人700回御遠忌法要」が執行される。この「御遠忌」執行の課題と意義がまずは「親鸞聖人750回御

遠忌法要」執行の課題と意義を考察する前提となるであろう。なぜならば、この「御遠忌」が生み出される歴史的課題が明らかにされなければならない。実は、いうところの、この1911年の「宗祖650回大遠忌」から1961年の「宗祖聖人700回御遠忌法要」までの50年の歴史こそ正しく激動の50年である。特に1931年（昭和6年）から1945年（昭和20年）までの間はアジア太平洋戦争とも、15年戦争とも、「大東亜戦争」とも総称されるような戦争の時代である。この戦争の歴史に真宗大谷派がいかなるかたちで「仰せになきことを仰せ」として親鸞の仏教理解を歪めて、天皇制国家体制に自らを売り渡してきたか。いわゆる戦時教学と呼ばれる時代教学が向後においても真剣に問われなければならないことはいうまでもない。

しかし、いまは戦時教学批判への論究は割愛して、このような歴史を有する真宗大谷派教団において執行されてきた「御遠忌」を通して、何が問題として透けて見えるかについて考察を続けていきたい。つまり、侵略戦争を賛美し正当化する教団にあって、いかに賑々しく権威にあふれた「御遠忌」が勤まったとしても、それが一体全体、文字通り、浄土真宗を明らかにした親鸞の名を掲げる宗教集団であったのかなかったのか。それこそ、真宗大谷派を名のる一人ひとりが真に「宗祖としての親鸞聖人に遇う」一人であったのか。そのことが問われなければならないであろう。いくら盛大にデコレーションされた「御遠忌」が勤められたとしても、その肝心要の一点が、いかなる内実であったのかが歴史的に問われている。しかし、それは天皇制国家体制下における「御遠忌」だけが親鸞の課題から逸脱し、背反したものであると問われることだけではない。むしろその問題は江戸幕藩体制下においても、また戦後民主主義体制下においても、天皇制国家体制下におけると同じように、本質的な意味での親鸞との関係が問われなければならない。それが端的に「宗祖としての親鸞聖人に遇う」ということであろう。

しかし、「宗祖としての親鸞聖人に遇う」といっても、それでは親鸞が何



を根本的課題にしたのか。その「宗」に立ち返って検討されなければならないであろう。親鸞は私たちにとっての根本的課題である「宗」を浄土真宗として表した。その表現のいずれにおいても宗派という意味ではない。浄土真宗とは決して特定のセクトを表す言葉ではない。達意的にいえば、人間として生まれながらも人間であることを見失った私たちに人間であることを取り戻させる根本的原理、それが浄土真宗の名のりである。それこそがいうまでもなく仏法である。浄土真宗とは仏法の異名である。親鸞は『教行信証』において四箇所に「浄土真宗」の名をあげているが、その第一番目は『教行信証』冒頭に記されている「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」<sup>(4)</sup>である。これは『大無量寿経』が人間解放の原理を明らかにする仏教であることを端的に明示する表現である。まさしく『大無量寿経』という名の仏典がいかなる宗教であるのか。それが明らかにされている。

つまり、親鸞は『教行信証』冒頭において、『大無量寿経』は浄土真宗として表されるような「宗」を私どもに明らかに指し示す「教」であることをはっきりと掲げるのである。浄土真宗とは文字通り、親鸞によれば、釈迦によって説かれた『大無量寿経』に明らかにされた人間解放の原理を明らかにする仏法の異名であった。そのことをより端的に現しているのが「愚禿悲嘆述懐和讃」の冒頭に記された和讃である。そこには「浄土真宗に帰すれども／真実の心はありがたし／虚仮不実のわが身にて／清浄の心もさらになし」<sup>(5)</sup>とある。この場合の浄土真宗はいうまでもなく、宗派を表すものではない。これは仏法を表している。浄土真宗というかけがえのない仏法に出遇い帰依した信仰告白である。

なぜそれが信仰告白であるかといえば、そこに仏法に照らされた親鸞の自覚が述べられているからである。この和讃に表記されている「真実の心」がない、「清浄の心」もないとは、浄土真宗としての仏法において開かれてきた親鸞の機の深信である。しかし、その「愚禿悲嘆述懐」は単に自らをいた

ずらに自虐しているものではない。それはむしろ浄土真宗としての仏法に遇いがたくしていま遇えた自覚を表すものである。つまり、自己中心的な分別心を生きる私に私を超えた如来の法が私を「真実の心」も「清浄の心」もない存在として照らし出し、その照らし出す如来の法に出遇った「しるし」として、自分の内に開かれてきた悲嘆の自覚を通して、我が身を照らし出す仏法を讃嘆している和讃なのである。

更にいえば、その浄土真宗とは『教行信証』跋文に「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり」<sup>(6)</sup>とあるように、「浄土の真宗」として、浄土がそのまま真宗、「真実の宗」なのである。言葉をかえていえば、浄土の世界こそが私たちににとっての真実の拠り処であるということである。その意味では、浄土真宗は「浄土を真実の宗（根本的課題）とする」ことである。つまり、親鸞にとっての浄土真宗は五濁悪世のただ中において人間を解放する原理なのである。それをいま釈迦の出世の意義を明らかにする、同じく親鸞が『教行信証』化身土末巻に引用した『月蔵経』の言葉でいえば、「清浄土を了知するに、かくのごとき次第に今、劫濁・煩惱濁・衆生濁・大悪煩惱濁・鬪諍悪世の時、人寿百歳に至るまで、一切の白法尽き、一切諸悪闇翳ならん。世間は、たとえば海水の一味にして大鹹なるがごとし。大煩惱の味、世に偏満せん。集会の悪党、手に髑髏を執り、血をその掌に塗らん、共にあい殺害せん。かくのごときの悪の衆生の中に、我いま菩提樹下に出世して、初めて正覚を成れり。」<sup>(7)</sup>と記されるように、まさしく釈迦の仏教が五濁悪世のただ中において、人間解放の原理として明らかにされているように、親鸞においての浄土真宗もまた、その課題を、文字通り、「浄土を真実の宗」とする仏法として明らかにするのである。その限り、それは必ず現実社会との関わりの中で問われ、試されてこそその原理である。

つまり、親鸞が明らかにする浄土真宗としての仏法は現実問題のただ中において発起される。そのような仏法を掲げる親鸞の「御遠忌」を行うことは、

その「御遠忌」が真に時代社会と格闘する「御遠忌」としてあったかどうか。いままでの文脈でいえば、「宗祖としての親鸞聖人に会う」ところの「御遠忌」であったかどうかは問われるのである。この問題を歴史的事実に即してより具体的にいえば、1911年（明治44年）に「宗祖650回」の「御遠忌」が行われる。この「御遠忌」をもって明治の時代が終わり大正から昭和へと時代社会も大きく変わっていく。昭和初期の1931年（昭和6年）には「満州事変」から始まる15年戦争が起きる。国を挙げて戦争に突入する中で、本願寺教団もまた教団を挙げて国家の戦争政策に加担していった。その結果、「仰せなきことを仰せとして」、教学をねじ曲げ、聖教の言説まで削除、あるいは言い換えなどして、いわゆる時局に相応することとなり、侵略戦争を賛美し正当化して聖戦とする戦時教学を構築して、天皇制国家体制下における国家神道の一翼を担っていった。

このような「宗祖650回」の「御遠忌」から「宗祖700回」の「御遠忌」に至るなかで、未曾有の戦争被害をもたらしたアジア・太平洋戦争の歴史を私たちは決して看過してはならない。しかし、今はそのことの論及が目的でないので割愛するけれども、特に15年の長い期間に及ぶアジア・太平洋戦争における真宗大谷派教団と戦争との関わりについては、同派が発刊した『第7回非戦・平和展《仏教と非戦》—いま、念仏者として—』には、1931年（昭和6年）に起きた柳条湖事件、1937年（昭和12年）の盧溝橋事件、そして、1941年（昭和16年）の真珠湾攻撃・英領マレー半島上陸という日中、日米戦争の歴史の果てに、1945年（昭和20年）8月6日に広島、9日に長崎に原爆投下がなされ、8月15日に事実上の敗戦の告知であるポツダム宣言受諾にふれて、真宗大谷派における戦争責任の確認として、以下のよう<sup>二二八</sup>に総括している<sup>二二八</sup>ので、「宗祖700回」の「御遠忌」を向かえる前段階の歴史については、それを参照にしたい。

同派の『第7回非戦・平和展《仏教と非戦》—いま、念仏者として—』に

は、特に近代における真宗大谷派教団の戦争への関わりについて、「戦時下における真宗大谷派教団の歩みは、宗門の命である教学（教え）を歪めてきた歴史であります。廃仏毀釈の大混乱を生き延びた教団は、明治以降、国家神道体制が確立する中で、仏法を真諦とし王法を俗諦として、それぞれが相寄り相資けるという「真俗二諦」を真宗の教えとしました。それは、現世においては天皇の忠良なる臣民となり（俗諦）、来世に浄土に往生する（真諦）ことが真宗の宗風であるとし、さらに後になると、「仏法」を死後のこことし、「王法為本」こそが真宗門徒の生活態度であるとして喧伝していったのです。」と記し、更に、このような真宗大谷派の教学を歪めてきた歴史がその後のアジア・太平洋戦争においても、そのまま侵略戦争を賛美し正当化することにおいて、結果的には、「日本側の犠牲者数は戦闘員 240 万人、非戦闘員 80 万人以上。中国民衆の犠牲者数は 2000 万人以上。アジア・太平洋地域の犠牲者数は数えきれません。このように大谷派はその教えの名のもとに、僧侶やご門徒を戦場に送り出し、侵略戦争に直接協力させるという過ちをおかしたのみならず、沖縄をはじめ、アジア太平洋地域の民衆にも多大な被害を与えたのであります。」<sup>(8)</sup>と述べて、真宗大谷派の戦争責任について言及している。

つまり、「宗祖 700 回」の「御遠忌」を向かえる前段階の歴史はアジア太平洋地域における二千万猶予の戦争犠牲者をもたらした日本の侵略戦争の歴史であり、そのことは真宗大谷派と日本国の戦争政策との関わりでいえば、その歴史的事実を土台にして初めて、「宗祖 700 回」以後の「御遠忌」が構想されなければならないことを意味しているといえる。勿論、そのように問題意識を内実としてそれ以降の真宗大谷派教団が持ち得ていたかどうかということは必ずしも明確ではない。しかし、「宗祖 700 回」の「御遠忌」執行を軸にしてその翌年に「真宗同朋会運動」が教団を挙げて展開されることとなったことは当初においては、いわゆる教団の本来化が願われていたことは

否めないけれども、結果としては、その問題提起は教団の近代化をもって終結したかのようである。

その意味では、本論文の「御遠忌」を考える基本的な捉え方として「御遠忌」の重層性ということの問題提起している。その重層性ということでは、本来化というのは先に述べた言葉でいえば「御遠忌」執行の本質論である。そのような教団の本来化ということが当初の「真宗同朋会運動」において試行されていたのは、それが国破れて山河あり的状况の中で、新しく日本の仏教をどう思想的に再建していくのかという課題を背負って登場してきた「真人社運動」を土壌としているからに違いない。この在野の信仰運動である「真人社運動」を支えてきた人たちがやがて真宗大谷派教団の宗門行政に関わる中で提起されたのが「真宗同朋会運動」である。その前史とも呼べる「真人社」は1949年（昭和24年）に設立された。「真人社」の機関誌『真人』創刊号では、その設立の趣旨が「今や新しい日本が誕生しようとしている。思想の混迷が、その誕生を頑強にこぼもうとしている。正しい思想の確立が、日本を、世界を憂慮する人々から切望されている。その焦點に、一切に先行するものとして、一切の根底たるべきものとして、宗教の眞實性が厳肅に要請されているのである。この歴史的な要請に應えうるものは、今日に於いて、まさしく親鸞によって開顕された真宗佛教であることを確信する。われわれはこの混亂の現実にあつて、本願を自己に行信し、その世界性と社會性とを再確認することによって、あたらしい日本の誕生に、あやまりなき一道を開拓しなければならない。」<sup>9)</sup>と宣言されている。

ここには先のアジア太平洋戦争についての戦争責任の言葉は明確に語られていないものの、「われわれはこの混亂の現実にあつて、本願を自己に行信し、その世界性と社會性とを再確認することによって」<sup>9)</sup>と記されているように、あらためて真宗仏教の原点である本願に立ち返り、そこを源泉とする真宗仏教の世界性と社會性に目覚めて、「あたらしい日本の誕生に、あやま

りなき一道を開拓しなければならない」<sup>(9)</sup>と確認しているように、本願に立って国家を課題にする問題意識が表現されている。やがて、この「真人社運動」は在野に多くの聞法者を生み出して機関誌『真人』155号を最後にその活動を閉じる。

この「真人社運動」を支えてきた人たちが「宗祖700回」の「御遠忌」後に提起した信仰運動こそが「真宗同朋会運動」であった。しかし、一人の信を問うこの信仰運動は「御遠忌」以降の宗門の方向性を組織的にチェンジする運動として提起されたが故に、個の自覚の問題と、その課題に目覚めた人の組織化という、極めて政治的な課題という自己矛盾を抱えながらの出発ではあった。そこを先取りした形の問題提起として、曾我量深が真宗大谷派教団の提起する「真宗同朋会運動」について「同朋会運動ではなくて同朋運動でなくてはなりません」と語ったと伝えられているように、「真宗同朋会運動」は教団を物質的に拡大再生産することを目的にする運動ではない。その趣旨にいられているように、真宗大谷派教団が「人類に捧げられた教団」として、大乘の花咲く世界を「一人の信」において明らかにしていく信仰運動でなければならなかった。

そのかぎり、同朋会運動は真宗仏教を教法とする「同朋会」の組織作りと、その教法が明らかにする僧伽（仏法による独立者の共同体）の形成が内容となる。それは抽象的にいえば、「真宗同朋会運動」が組織と非組織の矛盾の中で、なお僧伽形成の「縁」として成り立つかどうかということであろう。言葉をかえて言えば、組織を破る組織、会を否定する会が、教団の宗教的生命として成り立つかどうかである。

その意味では、「宗祖700回」の「御遠忌」を契機にして、その後に提起された「真宗同朋会運動」はあらためて宗教集団の本来的な在り方を問うものであり、「御遠忌」のもつ重層性ということからいえば、真宗大谷派は「真宗同朋会運動」を「御遠忌」後に提起することにおいて、そこから教団

の存在意義を本質的に問うことが意図されたのであろう。そのような意図が明確にあったということは、「宗祖 700 回」の「御遠忌」に先立つ五年前に公表された、いわゆる「宗門白書」にはっきりと提言されているといえる。当時の宗務総長宮谷法含は 1965 年の「宗門各位に告ぐ」と題された「宗門白書」において、「大谷派に一万の寺院、百万の門信徒があるといいながら、しかも真の仏法者を見つけ出すことに困難を覚える宗門になってきているのである」<sup>(40)</sup>といい、「極言するならば、われわれ宗門人は、700 年間、宗祖聖人の遺徳の上に安逸をむさぼって来たのである。いまや御遠忌を迎えんとしてわれら宗門人は、全身を挙げて深い懺悔をもたなければならない。単に御遠忌のにぎにぎしさを夢みることによって、この現状を糊塗するようなことがあるならば、宗門は疑いもなく、歴史から冷やかに嘲笑を浴びるであろう」<sup>(40)</sup>と告白する。そういう痛切な懺悔から「700 回」の「御遠忌」が執行され、その懺悔の具体的な歩みとして翌年の 1962 年に提起されたのが「真宗同朋会運動」である。

更に、この「御遠忌」「真宗同朋会運動」が執行され提起された 1960 年代とは、「60 年安保」を通過して日本は「池田内閣」が提唱した高度経済成長の政策を柱にして右肩上がりに経済成長していく中で、経済至上主義的思考がもてはやされていく時代社会である。そのなかで伝統的文化の喪失、村落共同体の崩壊、アスファルトジャングルとか東京砂漠とかと称される都市化現象等々の渦巻く中で、あらためて「人間として生まれたことの意義と喜び」が問題とされてきたのであろう。そういう時代の機運に応答するべく、まさしく時代の苦悩を課題化するところに「真宗同朋会運動」の存立意義というものもあった。「真宗同朋会運動」を提起した当時の宗務総長であった訓覇信雄は「第 70 回定期宗議会議」において「同朋会の形成促進」のテーマで、同朋会が生まれなければならない必然性について、「第二次世界大戦を境に、急速に現在の世界は、近代を終わって現代を迎えたという様相が、各方面に、

顕著にあらわれてきております。そして人間喪失によるヒューマニズム、あるいは倫理等の課題が表面に出てくるようになったところに、現代と名づけられる時代の方向があるのでありまして、今日こういうところから、われわれの教団は、必然的に教団の近代的脱皮をしなければならないのであります。そういうところに同朋会を発足せざるを得ない理由があるのであります<sup>(11)</sup>と述べて、近世的な封建的構造を内包するところの教団の近代化を掲げ、そのなかで教団の本来化を目指すこととなる。そのような教団の本来化を目指しながらも近世的な封建的構造との軋轢のなかで、いつしか、教団の本来化の目的が近代化路線に収束していったのではなかろうか。そこに「真宗同朋会運動」を掲げた最初の提言である「真宗同朋会とは、純粋なる信仰運動である。人類に捧げる教団」<sup>(12)</sup>であるとの願いをもって教団の本来化を志向していたものが、いわゆる教団問題を生み出すなかで、組織を破る組織、会を否定する会が見失われていったのではないか。その意味では、2011年の「宗祖 750 回」の「御遠忌」が、同時に、「真宗同朋会運動」50年の歴史を抱えての「御遠忌」であると考えれば、当然に、そこにおいて志向される「御遠忌」は真宗大谷派教団の歴史的課題を担う「御遠忌」でなければならない。言葉をかえていえば、「真宗同朋会運動」を掲げた「御遠忌」でなければならないということの意味するであろう。

#### 4. 社会に関わる「御遠忌」は成り立つか

本論文の冒頭において紹介した 2003 年 2 月号の『真宗』には既に記したように「宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌基本計画・真宗本廟両堂御修復事業最終報告」が出され、その基本方針の小見出しには、(1) 宗祖御遠忌を迎える状況、(2) 宗門を開く、(3) 親鸞聖人を世界に、(4) 一人を尊敬する同朋教団の実現、(5) 同朋の生活を明らかにする、とある。この提言を背景にし



て、いわゆる「宗祖親鸞聖人 750 回御遠忌」が先に提言したような意味での、「御遠忌」の本質性、就中、「真宗同朋会運動」を課題にするような「御遠忌」であるかどうかを考えてみたい。またそれはどうすることにおいて可能なのか提言したい。

真宗大谷派は 20 世紀最後に「蓮如上人 500 回御遠忌」を執行した。そして、21 世紀冒頭に「親鸞聖人 750 回御遠忌」執行の予定である。地球的規模で人間の問題を概括すれば、20 世紀は「差別と戦争」の世紀であった。これは「御遠忌」の策定委員会の報告書にも「宗祖御遠忌を迎える状況」として 20 世紀は「戦争と差別」の時代であったと総括している。この二つはそれぞれ別のもてではなく、実は差別の究極が戦争である。戦争は文字通り、物理的に敵対的存在を差別し排除し殲滅する行為である限り、それは自分にとって都合の悪い存在を排除する差別の究極の姿である。これが 20 世紀の世界であったとするならば、21 世紀は「戦争と差別」に象徴できるようなこの世界を克服することができるであろうか。現実には克服することができるどころか、2001 年 9 月 11 日に、アメリカのニューヨークにおいて、いわゆる「同時多発テロ」と称されるものが勃発して、世界貿易センタービルなどが何者かの手によって、乗っ取られた航空機の攻撃を受けて崩壊した。

この事件を境にして世界は大きく転換していくこととなった。それは 20 世紀の課題を克服する方向ではなく、ますます、いびつな形で「戦争と差別」を増幅する方向に進んでいる。そしてそれはいまなお硝煙が漂うアフガニスタン、イラク、パキスタンと暴力の連鎖はとどめもなく流転的世界を露出させて今日に至っている。そのようなアメリカの世界政治戦略に無批判に加担し協力することによって、日本もまた、アジア太平洋戦争で多くの尊い生命の犠牲の上に建てられた平和憲法と称される日本国憲法もないがしろにされつつある。特に戦争放棄を誓い、その実現のために「国の交戦権はこれを認めない」という戦争そのものを否定する精神が現実政治の中で全く見失われ

つつある。このような歴史的現実のただ中で執行されようとしているのが「宗祖 750 回」の「御遠忌」である。

既述してきたように「御遠忌」のもつ重層性の観点からいえば、それは「宗祖としての親鸞聖人に出会う」ということの一点に尽きることではある。しかし、その問題を歴史的な教団史の上から、いままでいかなる形で、そのような問題が提起されてきたかといえば、明治の時代に短期間ではあるが、具体的な現実に教団改革運動を担い、最終的には一人における信念の確立を生きた清沢満之の提言に、その問題がはっきりと現れているので見てみたい。

清沢満之は『教界時言』において「大谷派宗務改革の方針如何」と題して、20 世紀を目前にする明治の時代に、真宗大谷派なる教団の存在理由について、「試みに問う、大谷派なる宗門は何の処に存するか。京都六条の天に聳える巍々たる両堂と、全国各地に散在する一万の堂宇とは、以て大谷派となすべきか。曰く否。これらは火以て燬くべきなり、水以て流すべきなり。何ぞ以て大谷派とするに足らんや。宗門なるものは、水火を以て滅すべきものに非ざるなり。(乃至) 三万の僧侶、百万の門徒、また直ちに大谷派となすに足らずとせば、大谷派なるものはそもそも何の処に存するや。曰く大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所にあり。」と記した。ここで清沢満之は真宗大谷派教団の存在理由について、「大谷派なる宗教的精神の存する所にあり」<sup>(13)</sup> といつて、「大谷派なる宗教的精神」なる言葉が掲げられている。

それではこの「大谷派なる宗教的精神」とは何であるのか。それは「大谷派」という個別的な教団を正当化し絶対化して、そこにおける歴史と伝統の優位性を掲げるものではないことはいうまでもない。ならばそれではそれはなにか。おそらくそれは、真宗大谷派僧侶としての筆者清沢満之にまで伝統されてきた宗祖親鸞の精神の謂いであろう。それこそまさに宗祖親鸞に出遇ったものの、出遇わせた歴史的社会的現実としての宗門の善きことも悪しきこ

三  
二

とも、我が事として背負い立つ中で、浄土真宗に学び続ける精神の表現、それが「大谷派なる宗教的精神」ではなかろうか。なにも大谷派を絶対化する言葉ではない。むしろ清沢満之に親鸞を出遇させた歴史的社会的現実としての真宗大谷派はかつて清沢自身も教団改革運動を担うほどの矛盾と歪みと不正のただ中の存在である。しかし、その五濁悪世のただ中で清沢満之は親鸞に出遇った。その出遇させたその宗教的場の世界を背負う意味であろう。そこからしか具体的な歩みが始まらない。

真宗学のテクニカルタームに「教相と安心」という言葉がある。そこにおける教相とは、言葉をかえれば、釈迦が明らかにした仏教がいかなる歴史と内実をもって我が身の上に明らかになってきたのかを問う教学的概念である。そういう教相の問題からいえば、「大谷派なる宗教的精神」とは、宗祖親鸞が明らかにした浄土真宗なる仏法を「大谷派」という歴史的社会的な「場」で聞きえたことの表明であるとするならば、それは聞きえた「場」としての「大谷派」を背負って立つ宣言であろう。つまり、「大谷派なる宗教的精神」といっても、それがどこかに抽象的観念的に浮遊しているのではなく、具体的現実的な歴史の人として生きられてこそ、明確に発起される精神である。

それではそれはどういう人として生きられるべきものであろうか。そのことを尋ねるために、清沢満之のもう一つの言葉を参考にしたい。それは清沢満之が「真宗大学開校の辞」で述べた言葉である。清沢満之は東京巢鴨の地に真宗大学を創設するにあたり、その開校の願いを「我々が信奉する本願他力の宗義に基づきまして、我々において最大事件なる自己の信念の確立の上に、その信仰を他に伝える、即ち自信教人信の誠を尽くすべき人物を養成するのが、本学の特質であります。」<sup>(14)</sup>と述べた。これはどこまでも、本願念仏に生きる「人の誕生」を願う言葉である。その意味では、清沢満之が『教界時言』で掲げた「大谷派なる宗教的精神」とは、この開校の辞でいえば、「自信教人信の誠を尽くすべき」人であろう。つまり、ここで清沢満之がい

う「大谷派なる宗教的精神」という「精神」とは、我も人も共に救われていく世界を願い、その世界を歩み続けていく「人」のことである。そういう「人」が誕生することが実に真宗大谷派教団の願いとすべきことであるというのである。

つまり、2011年に執行する「宗祖750回」の「御遠忌」に対して提起された、「宗門を開く」であるとか、「親鸞聖人を世界に」であるとか、「一人を尊敬する同朋教団の実現」であるとか、「同朋の生活を明らかにする」であるとかの問題は、「御遠忌」がもつところの重層性のうちの権威権力の表現ということではなくて、むしろ、「御遠忌」の本質性が課題化されている。また、それを追求するところにしか、「一人の信」を取り戻す課題を明示した「真宗同朋会運動」50年と重なる「御遠忌」にならないのではないか。最後に付言すれば、「宗祖700回」の「御遠忌」の翌年に提起された「真宗同朋会運動」と重なる「御遠忌」でなければならぬと提起したのは、実は、「真宗同朋会運動」が掘り起こしてきた様々な問題を看過しないで受けとめていく教団が形成されてこそ、『宗祖750回』の「御遠忌」であるという提言である。様々な問題とは具体的にいえば、いわゆる「教団問題」、「部落差別問題」、「靖国問題」、「ハンセン病差別問題」、「高木顕明等の非戦平和を生きた人々への迫害問題」等々の問題である。それら人間であることを蝕み阻害する問題をどこまでも信仰問題として担いきる覚悟こそが「宗祖750回」の「御遠忌」として願われている、また問われている問題なのではないか。

注

一  
二  
九

- (1) 「宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌基本計画・真宗本廟両堂御修復事業 最終報告」真宗大谷派宗務所発行『真宗』（2003年2月発行）13頁
- (2) 「宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌基本計画・真宗本廟両堂御修復事業 最終報告」真宗大谷派宗務所発行『真宗』（2003年2月発行）10頁

真宗仏教と現代社会

- (3) 『今古独語』（『続・真宗大系』第15巻）27頁
- (4) 『教行信証』（『真宗聖教全書』第2巻・宗祖部）2頁
- (5) 『教行信証』（『真宗聖教全書』第2巻・宗祖部）527頁
- (6) 『教行信証』（『真宗聖教全書』第2巻・宗祖部）201頁
- (7) 『教行信証』（『真宗聖教全書』第2巻・宗祖部）184頁
- (8) パンフレット「第7回非戦・平和展 仏教と非戦 いま、念仏者として」2頁
- (9) 『真人』第一号（1948年5月・真人社事務所発行）巻頭言
- (10) 「宗門白書」真宗大谷派宗務所『真宗』（1956年4月発行）6頁
- (11) 真宗大谷派宗務所『真宗』（1962年7月発行）6頁
- (12) 真宗大谷派宗務所『真宗』（1962年12月発行）巻頭
- (13) 清沢満之「大谷派宗務革新の方針如何」（法蔵館発刊『清沢満之全集』第四巻202頁）
- (14) 清沢満之「真宗大学開校の辞」（法蔵館発刊『清沢満之全集』第八巻354頁）