

# 近代の日本と仏教思想

—— 真宗大谷派の「近代教学」再検討 ——

菱 木 政 晴

はじめに

新しい世紀にはいつてすでに二年以上が経過しようとしている。

日本と日本の仏教教団のこれまでの一〇〇年とこれからの一〇〇年について、自分なりに整理して遅ればせながら考えをまとめてみたいと思う。仏教教団全体を見渡す能力はないので、真宗大谷派教団のケースだけが取り上げられるが、ここに示した分析のかなりの部分は他の仏教教団にも通用するものだと思っている。

一〇世紀

日本の二〇世紀は、一九四五年を境として大きく二つに分かつことができる。前半は、すでに一九世紀の終わり

からはじまっているが、日本が「遅れた帝国主義国家」として出発し、侵略と植民地支配に明け暮れた年月だった。後半は、その記憶を刻むことの怠惰から生じたある種の無責任状態だったといつてよいのではないだろうか。前半の帝国主義は、遅れたものであつたがゆえに、当然にも最後はファシズムに収斂した。ファシズムを数語で定義するのは無謀だが、経済的な側面（遅れたがゆえにある種野蛮にならざるを得なかつた資本主義など）については、しばらくおき、ファシズムの心理的側面に集中して考えると、それは「全体の幸福のためには少数の人権は無視してよい」または、「全体の幸福のために少数が犠牲になることは美しいことだ」ということになると思われる。

この場合の全体というのは、もちろん人類ではない。また、現実的で手に触れられる地域共同体というものでもない。たいていは、民族という虚構において区切られた近代国家のことである。帝国主義の段階に入った資本主義はこうした「国家」単位で盗人的な儲けを確保しようとするからだ。それに人々を動員するときの虚構としてのアイデンティティーが「民族国家」だった。

また、「犠牲」になる「少数」も、全体の中から平等に選ばれるわけではない。ハンセン病者などのように政策的に析出されたもの、植民地において天皇の「赤子」に無理やり組み込まれた人々とそこからの移住者、被差別部落や炭鉱労働者などの貧困層である。

そして、犠牲を強いる「指導者」と強いられる大衆の間には、エーリッヒ・フロムが描写したような、被虐と嗜虐の心理関係が成立する。このような関係は、体罰を乱発する教師と生徒の間、家族的な結合を強調する中隊長と兵士、隔離推進者のハンセン病療養所長と模範患者との間に、擬似的な親愛関係を生み出す。そのことは、天皇が

「一視同仁」「赤子」「股肱」を強調したり、「和」の精神が強調される日本のファシズムにおいては、フロムが分析の対象にしたナチズム以上に顕著だといえるだろう。

二〇世紀の前半に日本がこういう社会を形成したことによつて、筆舌に尽くしがたい被害をこうむつたのは、近隣のアジア社会だが、侵略国本国の民衆もまた、こうした非人間的な加害行為に動員されながら、「民族」や「国家」の虚構による薄汚い賞賛を受けることと、内側だけに通ずる擬似的な親愛の情によつて、それについて主体的な反省をする機会も奪われ、精神は荒廃していく。

日本における二〇世紀の後半の意義は、これらの加害や荒廃がきちんと「加害や荒廃」として認識されたかどうか、それとして記憶されたかどうかということにかかっている。

### 近代とはどういふ時代か

いわゆる近代社会がヨーロッパに始まったことは否定できない。しかし、だからといって、近代において確認され多くの人に有用に活用されている近代的な諸概念が地域的（ローカル）で土着の思想だというわけにはいかない。それはやはり、普遍的なもの、グローバルなものである。グローバルという言葉が世界のアメリカ化、アメリカ資本制の世界支配の意味しか持たないというのは、（その怒りの気持ちには共感できるにせよ）あまりに偏つた見かたと言わねばならない。

近代社会が「人権」という普遍的なものを見出したことに関しては、まったく民族的・地域的特色は関係していない。ただ、そういうユートピア的な「普遍の人権」というような「観念」を想定しやすい社会が普遍的に存在しないだけのことである。つまり、当然のこととして、不運や不幸のどん底にあつて直接的な感情としては「恨み」しか見出せないような状況にある地域では、このような「人類愛」だとか「普遍的な人権」といった気楽な思想は流行しにくいということがある。その結果、そういう「不幸な」地域では、人権といつても、もつぱら「男の人権」にすぎず、平等も白人間の平等としてしか機能しないというように見えることはある。

つまり、すでに述べたように、早く近代化して一定の豊かさを獲得した地域（具体的には西ヨーロッパと北アメリカ）では、「人権」が普遍的なものだと無邪気に観念されていたにすぎないというのが現実かもしれない。しかし、「普遍の人権」が実は大英帝国の「国民の権利」にすぎないとしても、忘れてはならないのは、このような現実が「普遍的な人権」という理念や考え方自体までも信用しない理由にされてはいけないということだ。

じつさい、遅れて登場した地域（具体的には、たとえば、「日独伊」）においては、こうした「人権」を享受する資格を獲得しようとすれば、国権拡張しかないということが明確に意識されていた。これは現実論である。近代社会が実現した世界は普遍的な人権が普遍的に通用するグローバルな社会ではなく、民族という虚構にもとづいた複数個の「国民国家」の競い合う世界にすぎない。それが帝国主義であり、それがファシズムだった。

しかし、遅れて登場した近代国家、ファシズム国家は、自国内での「国権拡張（富国強兵）」の前に沈黙させられる人権」という「事実」を承認させるために、「普遍的な人権」という「思想」自体が誤りであるというプロパガ

ングを多用した。つまり、事実を承認させるために思想の歴史を書き換えたのだ。記憶を暗殺したといってもよいと思う。

日本では、(そして、実は、ドイツでもイタリアでもそうだが) こうしたプロバガンダは「近代の克服」「近代の超越」などというスローガンでまくし立てられた。近代に属するファシズムは、多数を標榜する点では中世とは異なるにせよ、少数の権力者の利益のために多数の被支配者が忍耐や搾取を強いられるということでは、同じことだから、こうした克服や超越と称するものは、近代を超えるものではなく、実のところ中世回帰にすぎない。

基本的に中世にその出自をもつ宗教思想の多くは、こうした「近代の克服」や「近代の超越」が大変得意である。日本では、それは「和」だとか「わび・さび」だとか「山川草木悉皆成仏」として表されるし、ドイツでは、ユダヤ・キリスト教的伝統以前の「ゲルマン的なるもの」や「ディオニソス的なるもの」として称揚され、「近代の超克」が吹聴されるわけである。

付言すると、近来いわゆる先住民族の解放運動のイデオログたちが、ディープエコロジーと結びついて、先住民族の卓越した超越的スピリチュアリティを宣揚することがしばしば見受けられる。この線に沿った解放が万一なされたら、それはやはりアナクロニズム(時代遅れ)としてのファシズムとなるほかはないように思われる。民族的なアイデンティティを大切にすることには何ら問題はないが、それを解放の戦略として用いることには普遍性がない。植民地を獲得するための薄汚いナショナリズムとそれに抵抗するためのナショナリズムを平板に同一化してみることも問題だが、悔しくとも普遍的な「人権」の思想などを基礎にした運動を展開すべきである。

## 真宗教団の二〇世紀

二〇世紀の前半において、さまざまな宗教、とりわけ真宗大谷派教団はどのような役割を果たしたのか、また、どのような役割を果たさなかったのか。後半においてはどうかということを考えてみたいと思う。

これまで、さまざまな研究者によつて、ファシズムに収斂していく二〇世紀の前半の日本に対して教団が果たした役割が明らかにされてきた。いわゆる「浄土真宗の戦争責任」問題である。これには、大きく分けて二つの次元がある。ひとつは、天皇制と天皇制イデオロギーに対してストレートに親和的な「真俗二諦論」であり、もうひとつは、もう少し屈折したいわゆる「近代教学」によるファシズム正当化である。

前者の「真俗二諦」は「封建教学」などと呼ばれたりするのだが、実際は、それを担った人々が教団の旧体制を引き継ぐ人だっただけで、理論そのものは後者と同様に近代独自のものである。(両者の理論的帰結が同じになるために、龍谷大学の福島寛隆教授のように後者も「真俗二諦」の一種と見る見方もある)。前者において、「俗諦」として語られるのは天皇帝国家に対する忠誠であるから、一九四五年以後にそれをなんのてらいもなく語るということはほとんどない。したがって、現在においてもなお現実的な課題として存在するのは、後者の「近代教学」のほうだろう。

いずれにしても、二一世紀のビジョンを考えるには、両者の徹底的な検証が前提となるのは当然のことだ。大谷

派教団に限らず、伝統仏教教団は、このことについて決定的に弱点を持つているように思われる。近代の肯定的な側面と否定的な側面を理解し、未来のビジョンを描くというときに、これはどうしようもない弱点である。

というのは、特に後者に顕著なのだが、後者が天皇制ファシズムの補完となるのは、もっぱら一九三〇～四〇年代の「近代の超克」の擬似理論のプロバガンダによるからだ。こうした「近代の超克」の議論は一九九〇年代以降再び顕著になってきており、「新しい教科書を作る会」などの理論になっている。

現在の教団の中の教学や教団史の研究者においても、上に述べた「浄土真宗の戦争責任問題」がほとんど意識されていのではないだろうか。もちろん、それぞれの個人によって濃淡はあるが、とりわけ、後者の現在の問題、すなわち、現在の「近代の超克論」に対する自覚のなさは、目を覆うばかりである。戦前の日本ファシズムをなんのてらいもなく肯定する議論は、若手の研究者にはもちろん存在しないし、いまでは、戦前の教学者とながりを持つ人々においてさえもほとんど存在しない。むしろ問題なのは、「戦前のファシズムは近代なるものの当然の帰結であるから、近代を超克しなければならない」という議論の方向になっているかどうかなのである。その方向こそが、ヨーロッパの侵略と植民地支配を非難するように見えて、その実、日本のアジア侵略を肯定することにしかならない議論の道筋であつたからだ。

金子大栄や曾我量深はもちろん、暁烏敏においても、日本の富国強兵はストレートに肯定されていない。彼らにおいて、ファシズムや国権拡張は西洋思想の帰結なのであつて、日本の現実ではないのである。彼らにとつて日本の国権拡張は、西洋とは異なる独自の理念・理想（たとえば、聖徳太子に帰せられる「和」の思想や、仏教の無

我を改変した「無私思想」にもとづいた「象徴化された現実」なのである。そしてそれこそが日本型ファシズムにおける自己正当化の基本形だった。

清沢満之に帰せられる「自己とは何ぞや」が、(清沢満之自身の思想との整合性はともあれ)もつばら西洋ヒューマニズム(人間中心主義)の超越として語られるという昨今の文脈は、このような日本型正当化と軌を一にするものなのである。

### 眞宗近代教学におけるファシズム正当化理論の特色

それでは、眞宗近代教学におけるかつてのファシズム正当化はどのように行われたのだろうか。少し長くなるが、こうした説教の典型のひとつを引用する。暁烏敏が、国立ハンセン病療養所・長島愛生園で一九三四年に行ったものである。<sup>1)</sup>

私はこちらの光田先生とは大分永らく前からの知り合であります。

皆さんの病氣の様子は光田先生のお話で明かになりました。今もあちらで色々話を承つたのでありますが、私に若し力があるなら皆さんの病氣を治して上げたいが私には力がない。

キリストは死後四日を経たラザロを甦らしたとバイブルに書いてある。弘法大師も病人を癒された。が私にはさういふ力がないから悲しい。然し皆さんの体の事に付ては光田先生が心配して下さいから、敢て私が心配する必要がない。然らば私はどういふ事を考へればよいのか。病氣になれば、病氣の治ることより他に望がないと云へばそれまでであるが、病氣になつてどうして



私はこのやうな病氣になつたのだらうかと心配したところが、詮のないことで、私共は病氣になつたら病氣に処して安心をうるごと、息災であつたら息災に処して安心をうることを考へる必要があるまいか。誰でも心の真底には生きたい心がある。しかし死なねばならぬと云ふことは事実である。浄土宗の山下管長は、百幾歳かであるが、其のやうな人は稀で大概四十、五十で死なねばならぬ。

死と云ふことは確実な事実である。生の中にも息災ばかりが続かぬ、病氣も起る、病氣は嫌だ息災がいいと云ふたとて人生には絶対に病氣を避けることは出来ない。

会ふてうれしや別れのつらさ

会ふて別れがなけりやよい。

と云つたところで会へば別れなければならぬことはきまりきつた事である。

会ふたり別れたり、息災であつたり病氣になつたり、大風が吹いたり静かになつたり、雨になつたり闇になつたり、順境であつたり逆境であつたり、かやうに迫つて来る種々のことをどう考へればよいか。

死はつらい、病はつらい、然しこうした矛盾は次々に身に迫つて来る。

徒然草を書いた吉田の兼好法師と云ふ人は、「体の息災の人を友にするな」と云つている。

体の丈夫な人は情を知らぬ、従て暖かみがない。私の知つている青年がお嫁さんを世話してくれと云ふので、どういふ希望だと云へば「きりようよく氣立がやさしく、頭腦のしつかりした人が欲しい。然しただ一つ体の丈夫な人はもらひたくない」と云ふ。妙な条件だと思つてその理由を聞いてみると、私は生来が体が弱いから丈夫なお嫁さんを迎へると、同情がなくて粗末にせられては困ると云ふのである。

よく世間では「何はともあれ体の丈夫な女を迎へたい！自分が弱いから自分の代りに働いて貰ひ度いから」など云ふ人があるがこれはあまりにも利己的である。

私のところに居た青年が今肺で床についていますが、私は「君は幸福だ、病氣になつていいことをした。大学に入るより君はもつといひ勉強が出来る」と喜んでやつた。

息災で人生を過すやうなものに碌なやつはいない。落第もしないで、ずーと学校を出るやつは駄目であると思ふ。人間に特にいい人間もなければ悪い人間も居ない。聖徳太子が「共にこれ凡夫のみ」と云ふのが日本精神であると思ふ。怠けるのは別に怠

けたいから怠けるのでなく、怠けるやうな理由があるから怠けるのだ。働く者は働けるやうな理由があるから働らうのである。それをおれは一生懸命働らうのに、あの人は怠けるなど、よその人のことを考へると駄目である。自分は自分だけのことによつて働くがいい、別段怠ける人のことをおせつかいする必要がある。

私はこの前奈良で講話をして居た間に大切なカバンをなくした。その時には「どんなことがあつても困らぬ」と云ふ話をしていた。帰ると大切なものが入つたカバンがなくなつてゐるが「おれは困らぬぞ」これは仏さまが俺を試験して下さつてゐるのであると思つたからちつとも心配にならなかつた。

盗んだ人が気の毒に思はれた。物をとられた上に腹を立てるやうな事は損である。物を失つた上はそれによつて得をするやうに考へねばならぬ。私はカバンをなくしたがそれによつてその中であつたものがチャンと私の腹の中にはつきり入つて来たので、物は失くしたが物の中にもつてをる。「心」は私の腹に納つてしまつたので大層得をした。

世の中に「居据り強盗」と云ふのがあるが、あの「居据る」と云ふことは面白いことすなふ。

皆さんの病氣はバチルスによつて皆さんの体に入つた黴菌が体に入つて来たから今度はその病氣に負けんやうにすることが大切である。病氣になつた、俺はもう駄目だなどと弱り込まないで「居据る」のである、「よし俺は病氣に負けんぞ」と。

病氣になつたら病氣のいいことを考へる。

應無虚住而生其心。どこに行つてもそこを自分の住居とすることが大切である。

天氣が荒模様になつた、困つたと心配しないで人間にもアキると云ふことがあるやうに、やがて天道様もアキるだらうアキれば今度はなぎになるに違ひない、かやうに考へれば一生涯風いでをるやうなものである。

今は静かだが嵐になりはしまいかと考へるやうな人は、一生嵐の中にをるやうなものである。心配するのも一種の趣味のやうに思はれる。私はいつもシカミ面するより晴れやかな氣持で、喜んでをる趣味を持ちたい。

印度のガンヂーは印度が英國の属国となつてゐるのは英國人が悪いのではない、印度人が悪いのである。だからそれを匡正するには印度人を教育しなければならぬ、誠をまもる人間を造らねばならぬと云ふ主義で四歳から十六歳まで十二年で卒業出来る学校を立ててをる。この間親と絶交させるのである。

なぜ早く親から離して教育するかと云ふと、大抵の親は学校の教育をブチコワすからであると云ふ。その通りで、教育勸語には「夫婦相和し」とあるが、大抵の親が夫婦相和してをらず、朋友相信じてをらぬところから学校で習うたことを家に帰つてぶ

ちこわされるきづかいがあるのである。

だからガンヂーは早く親から離して学校で養ふやうにしているのである。

ある人が私が居なくなつたら子供は困りませうと大層心配していた。

私は「あなたのやうな親なら居なくなつた方が子供さんの為になる」と云つてやつた。

総ては神仏が与へて下さつた仕事である。天道様がいいやうにして下さる、ちつとも心配いらぬ。子供を産むのも、病気をやむのも、息災で働くのも、全部神仏が我々に与へて下さつたお仕事であるから一切おまかせである。只、それを喜ぶか喜ばぬかは、ただ一つ我らに与へられた自由である。

病氣になつて晴々出来ぬやうな人は息災になつたとて晴々できない、と私は思ふ。

皆さんは「お前はたまに来るのだからそう云ふが、毎日この島の内にくらしている自分達はそうとも云へぬ」と云ふかも知れぬが、この島のよい景色を味はないで自分らの行けぬところの景色をのぞんで悲しんでもつまらない。

「今頃は嵯峨の桜はどうであらう、上野の桜はどうだろうと楽しんでをるのはよいが、そんなことを思うて自分を悲しんでをるのはつまらんことである。

維摩経の中に維摩は九尺四方の荒家に居て、あまねく一切の人を容れたと書いてあるが、静かに自分のことをたのしめば、一切の人をそのうちに活かして行くことが出来る。

人間の一番の悲しみは人と打とけられぬことである。皆さんは世の中の人のやうに体の交りは出来ぬかも知れぬが心の交りは自由である。世界の誰とでも交つて決して妨げられぬ心の世界がある。

我々は与へられぬ世界のことをよくよ思はないで、与へられてある世界に立脚していそいと働らかねばならぬ。

病氣は病氣を越えた世界を味はしてくるから有難い。そこに信心歓喜が生まれる。

信心があれば人柄がよくなる。人相がよくなれば人が寄つて来る。誰もしかみ面をした人のところには行く人がない。皆さんも人に来て貰ひたいと思へば、ニコニコ顔をするに限る。この道を明にして、病氣の中から病氣を越えたニコニコした世界を発見することが大切な仕事であると思ふ。

病氣が治らうが治るまいが、そんな事は心配せずにすべてを神仏にお任せしておけばよい。病氣が重くなれば死ぬまでのことだ。そんなことははっきり判つている。

皆さんは、ここに生くる道をお見出しになつて精進せられんことを望みます。

皆さんは自分がわるくて病氣になつたのではないのだが、国家のために、多くの同胞のために、ここに家を離れて病氣を保養してをるのである。

皆さんが静かにここにをらるることがそのまま沢山の人を助けることになり、国家のためになります。だから皆さんが病氣と戦うてそれを超越してゆかれることは、兵隊さんが戦場に働いてをると変らぬ報国尽忠のつとめを果すことになるのであります。

皆さんはどうぞこの積極的な意義に眼覚めて元氣よくおくらしになるやうに念じます。

この説教には、ファシズムの基本的徳目である「全体のために個人が犠牲になることは美しい」ということがはっきりと出ているので、私自身を含めて多くの論者が引用している。すなわち、「皆さんは国家のために、多くの同胞のために、ここに家を離れて病氣を保養してをるのである。皆さんが静かにここにをらるることがそのまま沢山の人を助けることになり、国家のためになります。だから皆さんが病氣と戦うてそれを超越してゆかれることは、兵隊さんが戦場に働いてをると変らぬ報国尽忠のつとめを果すことになるのであります。」という部分である。

しかし、私たちが問題にすべきは、こうしたファシズムの徳目を、暁烏がどのようにして聞き手に植え付けようとしているかである。すなわち、真宗の説教を聴き、暁烏お氣に入りの信仰を身につけたひとはどのようにして、この境地に到達し、「病氣と戦うてそれを超越」するかということなのである。

この説教が資料としてすぐれているのは、その「信仰」についても暁烏が的確に語っていることにある。暁烏はこういう。

「病氣になって晴々出来ぬやうな人は息災になつたとて晴々できない、と私は思ふ。」あるいは、「病氣が治らうが治るまいが、そんな事は心配せずにすべてを神仏にお任せしておけばよい。」また、「我々は与へられぬ世界のことをくよくよ思はないで、与へられてある世界に立脚していそいそと働らかねばならぬ。」

ハンセン病は小笠原登を持ち出すまでもなく、きわめて社会的な疾病である。すなわち、誰かがこの病に冒されたということは、「病氣になってどうして私はこのやうな病氣になつたのだろうかと心配したところが、詮のないことで、私共は病氣になつたら病氣に処して安心をうることに、息災であつたら息災に処して安心をうることを考へる必要があるまいか」というようにただ受け容れるしかないというやうなことではない。この病には、隔離や差別などの独特の社会的経済的背景がある。そのせいで、病そのものによる苦しみは大きくないのに、国家と社会の誤つた対応によつてはかりしれない人権侵害をもたらした、そういう病なのだ。だからまた、そうした背景を調べ、反省し闘うことが未来につながり、そうした闘争の中で多くの人が互いに社会的なつながりを持つことによつて、病者も健常者も学びを深めてきた特異な疾病である。暁鳥は、かつて足尾銅山の公害による流域農民の苦しみに対しても、一切の社会的経済的背景を無視してそれを「苦しみ」一般に抽象化した。しかもそのうえで、「富国強兵」の経済政策の中でその生存さえ無視されていく住民たちの公害克服の困難な闘いの「苦勞」をこうした「苦しみ一般」と同一化し、田中正造の取り組みをこの「苦勞」を農民に背負わせるものとして非難するということとても信じられない屁理屈を言つた。

どんな病でもそうだが、とりわけハンセン病は、「病氣をやむのも、息災で働くのも、全部神仏が我々に与へて

下さったお仕事であるから一切おまかせである。只、それを喜ぶか喜ばぬかは、ただ一つ我らに与へられた自由である。」などというような一切の社会的背景を無視してただそれに対する「心の工夫」だけを説けばよいような病ではないのだ。

### 現実肯定主義の仏教

健康も病も何もかも無分別に肯定する、盗人の話が出てくるが国家的強盗たる侵略の比喩にはまったくなくない。盗まれたり侵略された側が泣き寝入りをすることが勧められているだけである。ただし、それは単なる泣き寝入りではなく、時には「男らしい服従」（雑誌「精神界」の足尾銅山の鉱毒問題にふれた論説に現れる）、そしてより一般的には「理知分別を超えた境地」「利己心を超えた純粹な利他心」などと美化されて勧められる。

「美化」と言つたが、これには多少説明が必要である。通常は、理知分別を否定すれば暴力の肯定以外にはないわけだから（そして実際には戦争や侵略の肯定になつてゐる）、そんなものをありがたがるというのはおかしいのだが、こういう教説をありがたがるには長い「伝統」がある。

一般に、「戦争と平和」「服従と自立」「隔離と交流」「病と健康」と並べるとき、前者が厭うべきものであり、後者が希求されるべきものである。別の言い方をすれば、前者が穢土という現実、後者が浄土という理念・批判原理である。

善導・法然・親鸞の仏教の流れは、前者をきっぱりと否定し、後者を信念の根拠とするものだった。それ以前の中國・日本の仏教は「解深密」によつて円満なる眞実を知るといふにせよ、この矛盾した眞実がそのまま眞実なのだといふ「諸法実相」を説くにせよ、いづれにしても社会的に不公平な眞実を批判せず肯定することを説くものだった。善導の「古今階定」、法然の「選択本願」はまさにそれに対する決定的な「否」であり、それゆゑ異端視されるものだった。

一方、主流である現実肯定の思想は、権力者にとつては、彼ら自身も不公平な現実の中で根本的には自らの人間性を腐敗させているにせよ、とりあえずはありがたい居直りの思想ということになる。しかしまた、こうした現実の改変に希望をもてないで絶望の苦しみの中にある被支配者にとつても、この思想は、ある意味で魅力的な教えである。ある種の「境地」に達すれば、苦しみが苦しみでなくなるというのだから。したがつて、この種類の宗教には、身分の高低に関わらず、それなりにまじめな修行者が輩出する。法然を激しくなじつた明恵などがその典型である。しかし、その教えは悪魔的なものであることは言うまでもない。まじめな修行者はたくさんいるが、そのまじめさは「悪魔的なもの」に向かつている。だから、まじめであればあるほど、客観的にはある種の「せつなさ」を感じさせる。親鸞の「神祇不拜」とはこの悪魔的なものに対する「否」である。

親鸞のいわゆる「悪人正因説」には、こう言う悪魔的なものを許すという意味は微塵もない。不公平な現実の中で本当にその苦しみに呻吟し、不公平な押し付けの秩序に従いきれないものは、病や差別を觀念的に「超越」する境地など望むべくもなく、理念・批判原理としての浄土を願うほかはない。それが、「他力たのみたてまつる悪人」

という意味である。逆に、理知分別を圧殺し眠らせて（超越して？）現実に屈服させようという「仏教」は、こういう専修念仏による浄土願生者を理知的に説得するすべは持ち合わせない。なにせ、理知を捨てて（超越して？）いるわけだから。したがって、あとは暴力しかない。それが、死罪四人、流罪八人の一二〇七年の弾圧だった。

「解深密」や「諸法実相」や、その日本でのヴァージョンである「本地垂迹」や「山川草木悉皆成仏」が仏教だというなら、善導・法然・親鸞の流れは仏教ではないと思う。

### 近代教学の罪の源流と現状

暁烏敏はこういう悪魔的な「仏教」をどこから仕入れたのだろうか。いわゆる「封建教学」だろうか。それとも、彼の「近代教学」の先輩だろうか。

先に述べたように、ファシズムと帝国主義の肯定である「真俗二諦論」は、「封建教学」と呼ばれるが、実際には封建制下の江戸教学にルーツを持つのではなく、小栗栖香頂などのような幕末の尊皇攘夷説に影響を受けた人たちによるもうひとつの近代教学だった。本当の封建教学は、たとえば河野法雲などに顕著なように、いわば「御家の教学」である法然・親鸞に忠実であって、神祇不拝を崩さず、このいずれの「近代教学」にも非妥協的だった。小栗栖香頂の教学と宗務行政の方針は、たとえば、北海道「開拓」や海外布教などのように、石川舜台・渥美契縁といった行政担当者とも一致していたし、清沢満之や暁烏敏とは無縁のものだった。暁烏敏的な近代教学の現実肯



定主義のルーツは、やはり彼の師・清沢満之にもとめるべきだろう。清沢満之やその弟子たちが石川舜台・渥美契縁といった行政担当者とそりが合わなかったからといって、一方が天皇制擁護派、他方が反天皇主義ということはまったくない。<sup>102</sup>

清沢満之は、これも何度も引用されていることだが、つぎのような説教を残している。

### 宗教的信念の必須条件<sup>103</sup>

宗教的信念の必須条件と題したのは、つまり宗教的信念に入るには、いかなる関門を経なければならぬかと云う事である。私は常に思う、世の人の多くが宗教的信念を求めて居ながら、容易に安立の地に達せられないのは、明白にこの必須条件が、わかつて居ないからである。さればその宗教的信念の必須条件は何であるか。

私が實際上から思うて見ると、宗教的信念に入ろうと思うたならば、先ず最初に総ての宗教以外の事々物々を頼みにする心を離れねばならぬ。自分の財産を頼みにし、自分の妻子朋友を頼みにし、自分の親兄弟を頼みにし、自分の位置を頼みにし、自分の才能を頼みにし、自分の学問知識を頼みにし、自分の国を頼みにするようではいかぬ。総て世の中の事々物々、いかなる事物をも頼みにしないと云うようにならねば、中々宗教的信念に入ることはできまいかと思う。家を出で、財を捨て、妻子を頼みぬという厭世の関門を一度経なければ、なかなかほんとうの宗教的信念に到ることはできぬであろう。

大体、宗教的信念とはいかなるものであるか。それは種々な言葉を以つて云い頭わすことができようが、今ちよつと云うて見れば、宗教的信念とは人間以上の或る者を頼みにして安心することだとも云われる。然れば、世間の人が宗教的信念を少しでも求むる心になったのは、人間世界ばかりで満足ができないということを説明して居る。かく心の一面には人間世界に満足しない心があると同時に、一方には又、人間世界の事物を頼みにするような心もあるものだから、一步は前に、一步は後に、容易に信念の基礎にたつことができないのではないか。宗教は人間たるの道にはあらずして、人間以上の或る者にならうという道であるから、この道に進もうと思つたならば、是非共、人間世界の事物を頼みにするような心を離れねばならぬ。若し人ありて、世を頼みにしつつ、宗教的信念に進むことが出きると云う人があらば、そは大なる矛盾であつて、未だ実際に自分が宗教的信念に進

んだ人でないことは明白である。それで、私は何でも宗教的信念に入ろうとする人には、総ての依頼心と、総ての力み心を離れよと勸むる。私は源信僧都が「厭離穢土欣求淨土」と云われ、蓮如上人が、「難行難修自力の心をふりすてて、一心に、阿弥陀如来、我等が今度の一大事の後生御助け候へと、たのみ申して候。」と仰せられたのは、深い宗教的信念の実験から来た言葉であると、ありがたく感じて居るのであります。

「忠君は二君に事えず、貞女は二夫に見えず。」と云うように、まことに或る事に熱中するものは他を顧みない。而して二鬼を追うものは一鬼をも得ずと云うは事実であるから、今人間で満足できなくて、宗教的信念に入ろうと求むる人は、何でも宗教に熱中しなければならぬ。他を顧みないほど宗教に熱中しなければならぬ。よく至つてからは鬼も角、最初から世間と如来とに事えようとする人は、奸臣淫婦の類で、いつまでたつても宗教的安立を得ることはできない。故に真面目に宗教的天地に入ろうと思う人ならば、釈尊がその伝記もて教えたまいし如く、親も捨てねばなりません、妻子も捨てねばなりません、財産も捨てねばなりません、国家も捨てねばなりません、進んでは自分そのものも捨てねばなりません。語を換えて云えば、宗教的天地に入ろうと思う人は、形而下の孝行心も愛国心も捨てねばならぬ。其の他仁義も、道徳も、科学も、哲学も一切目にかけてゆようになり、茲に始めて、宗教的信念の広大なる天地が開かるるのである。

こう云うて来ると、或る人は問うであろう、それでは宗教を信するには家を出でて、山林にでも隠遁しなければなりませんかと。そこで、私が思うには、何れも釈尊のように、必ず一度山林に隠れねばならぬと云う訳はない。又山林に隠れたつて差し支えはない。身体が家にあると、山林にあると、商売をして居ろうと、漁獵をして居ろうと、学問をして居ろうと、軍隊にあらうと、それはどうでもよいが、唯だ一つ肝心なのは、心で家や、職業や、妻子や、朋友や、国家や、学問や、知識やを頼みにしないようになつて、一心専念に如来に帰命するところにあるのです。妻を持つてもよい、持たぬでもよい、肴を食うてもよい、食わないでもよい、財産を有するもよい、有しないでもよい、位の高いもよい、位の低いもよい、知識のあるもよい、知識のないのもよい、家に居るもよい、山林に行くもよい、これはどつちでもよい。ただ宗教的信念に入ろうとする人は、此等の事々物々に心が引かれ、心を擾乱するようなことなく、只だ一すぢに如来にたよるようにならねばなりません。

一度如来の慈光に接してみれば、厭うべき物もなければ、嫌うべき事もなく、一切が愛好すべきもの、尊敬すべきものであつて、この世の事々物々が光を放つようになる。所謂樂天とはこの境遇であらう。茲に到つて宗教的信念の極致に達したものと云わなければならぬ。故にこの境涯に入った人は、妻子があつても邪魔でもなければ、妻子が死んだとて悲しみに堪えぬと云うような

事も無い。肴も喜んで食うが、食えないからとて弱りもしない。財産を有する事もあろうが、貧乏になったからと云うて困りもしない。功名の地位を得るかも知れぬ、然し之が得られぬからと云うて世を怨むような事も無い。知識を求むる事があるかも知れぬ、然し知識があるからとて驕りもせねば、知識がないからとて卑下もしない。立派な家に住むこともあるかも知れぬが、山林に野宿しても、つまらぬとは思わない。美麗な衣服も着ようが、又汚れた破れた衣服を被たからと云うて耻かしくも思わない。宗教的信念を得た人を無碍人と称するのは、この有様を云うたものだと思います。

此に至ると、道徳を守るもよい、知識を求むるもよい、政治に関係するもよい、漁獵をするもよい、国に事ある時は銃を肩にして戦争に出かけるもよい、孝行もよい、愛国もよい、工業もよい、農業もよい。即ち、「資生産業・皆順正法」で、「佛教は日用の處、穿衣喫飯の處、撒尿放尿の處、行住坐臥の處に在り」である。それで私は宗教的信念を得た者が、総ての世間のことに對する態度を、蓮如上人が、「王法をもて本とし、仁義をさきとして、世間通途の儀に順じて、當流安心をば内心にふかくたくはへて」と云われたのは、最もありがたい規矩であると思います。

この一篇のエッセイは、いわゆる「日本仏教」において典型的な信仰や「境地」の確立について、きわめて常識的に述べたものだと思う。つまり、「解深密」や「諸法実相」や、その日本でのヴァージョンである「本地垂迹」や「山川草木悉皆成仏」についての「境地」確立と大差はない。ということは、私は善導・法然・親鸞の流れとは無縁の「境地」だと思ふのだが、どうだろうか。

日本と中国の仏教の主流である現実肯定的な思想は、「諸法実相」を旗印とする天台教学と「解深密」を掲げる唯識に両分されると思う。清沢はどちらかといえば、解深密のほうだと思う。同じ現実でもある境地に至れば、偽から真に転換されるというものである。つまり、最初は「厭われる現実」であつたのが、観念的な境地に達して「一切が愛好すべきもの、尊敬すべきものであつて、この世の事々物々が光を放つようになる」のである。いわば、同

じ言葉でも意味が違うというのである。最近では、「意味場」が違うというような言い方をする人もいる。意味場というのは、構造主義言語学で使われる術語だが、こういう境地主義の説明に使つてはいけない。話しをややくするだけである。

これは「この現実がそのまま真実だ」という「諸法実相」と結果的には同じことだが、こちらの方がより生真面目である。「境地」に対する遠慮があるからだ。(もつとも、「諸法実相」のほうも、実践的な場面では入門者と古参の区別がつかないから境地的なものを持ち出さざるを得ない。)ただし、自らの「境地」に対する遠慮がある分、「境地」そのものについてはかえってフアナティックな信念を持ち、これを認めないものに対しては、現実的にも思想的にもきわめて尊大で手厳しい対応をする。

具体的に見ていこう。

清沢は、宗教的信念の確立のためには、国家さえ捨てなければならぬという。しかし、それは徴兵や隔離や貧困から解放されるための具体的な目的のためではなく、あくまでも観念的な宗教的信念の確立のためにすぎない。だから、国家を捨てるといつても、単に「心で(中略)頼みにしない」「心が引かされない」、つまり、気にしないということにすぎない。気にしないということを少し美化して言えば、理知分別を超える「境地」ということである。したがって、最後に「国に事あるときは銃を肩にして戦争に出かけるもよい」として、日本の侵略によつて殺されるアジアの民衆も、そうした殺人強盗に動員される日本の民衆とも遠いところにあつて、それを現実的に見捨てるわけだ。これは現実的な国家権力の肯定、国家権力の正当化というべきだろう。そのことは、前段に「捨てねば

なりませぬ」と列挙してあるものを用意深く見れば裏付けられる。「国家」のほかには、「積尊がその伝記もて教へ給ひしごとく」として、「妻子」や「財産」が挙げられている。これらはけつして民衆を苦しめるものだから「現実的」に捨てなければならぬものと考えられているのではないのだ。これらは清沢にとつて、少なくとも「世俗的」にはあるが、大切なものの列挙なのである。彼は、積尊が「忠」や「孝」という大切なものを捨てたのがえらいといっているだけのことである。それらを捨てるからといって、（捨てないよりいいにせよ）民衆にとつては何の意味もない。しかも捨てるといつても、「心で頼みにしない」というだけである。

久木幸男『検証・清沢満之批判』（法蔵館、一九九五年）は、この「戦争に出かけるもよい」「出かけぬもよい」を含蓄していて、清沢の反天皇制・反教育勅語の姿勢を示すと強弁するが、ナンセンスというほかはないだろう。詳細は文脈が錯綜するので、「補論」を参照していただきたい。清沢が（また、久木が）積尊の出家を「忠孝」の否定と表現していることは確かだが、彼らは「忠孝」を民衆を苦しめる悪と見て、積尊がそれを否定したとしてたたえているのではない。「出家」が「忠孝」という大切なものの放棄になるという観点から、「出家」に感心しているにすぎない。そんなものがどうして反天皇制・反教育勅語になるだろう。

### 近代教学における境地主義

このエッセイを反天皇制・反教育勅語の姿勢を示すものと見るのは無意味であるが、そういう歴史や社会の課

題を無視して、これを宗教的な境地の最高の表現とみなすというタイプの評価はより一般的である。ただし、問題は「どのようなタイプの宗教の『境地』なのか」ということである。善導・法然・親鸞のタイプの宗教でないことは確かだと思う。善導・法然・親鸞のタイプの宗教においては、こうした「境地」自体が退けられている。観念的な境地を課題とするのは、中国と日本の仏教の主流であるところの現実肯定的な仏教のほうである。

先に見た晁鳥敏の説教も、観念的な「自由の境地」の獲得において現実の無批判的受容を説き、そうした受容が「多数のために少数が犠牲になることは美しい」というフアシズムの心理を育成し、現実の戦争を肯定することになっていく。晁鳥敏の説教の源泉はやはり清沢の境地主義だと考えるべきだろう。

ただし、清沢の場合は、観念的な「境地」を獲得するために、結局は「現実」の苦しみを無視してしまうのだが、それでも主観的にはきわめて生真面目にそれを実行している。そういう「境地」に対して極めて生真面目であった明恵に似ている。明恵はそうした「境地」を目指す心を「菩提心」としているのだが、彼は、そういう生真面目さから、そんなものは本願とはいえないとした法然の『選択集』に対して、激しい怒りを表した。法然がそういう境地のようなものは本願とはいえないと言ったのは、それが民衆の救いにならない（一切の衆生に通じない）からである。生真面目さや誠実さは大切なことだが、その対象がなんであってもいいということではない。明恵や清沢には、民衆の救い、あるいは、もつと正確に言えば、社会的な解決・解放に対する熱は薄いと言わざるを得ない。

それでも、清沢には白川党による教団改革運動の中で、一般信徒の立場、すなわち、民衆の救いに触れる局面もあった。清沢の思想が、後に大谷派の「同朋会運動」の支えとなったのも故なくとしない。ただ、彼自身の病というこ

ともあつて、それが十分展開されることはなかつた。しかし、暁鳥敏にはこういう生真面目さ自体がやや欠けていると思われる。彼はこの境地がもたらす何ものにもこだわらないという（実は、なんでも肯定できるという）悪魔的な魅力にとりつかれ、民衆の苦しみの切実さはもちろん、清沢的な生真面目ささえ、軽視しているようなところがある。

### 清沢満之の境地主義の根拠

では、このような清沢の「境地主義」はどのような源流からきているのだろうか。

清沢満之は、近代に『歎異抄』をもたらしした人として知られている。清沢の境地主義は『歎異抄』との比較の必要がある思想だと思われる。

ただ、その前に清沢と暁鳥の違いについて、もう少しだけ確認しておこう。

久木は先に挙げた著書の中で、ファシストになつていく暁鳥と清沢をまるで反対のものとして描いている。清沢は反天皇主義・反教育勅語主義なのだ。そんなことはけつしてない。清沢はまじめな観念論者である。客観的にはインテリの観念の混乱に過ぎないかもしれないが、自分の内面の苦悩について誠実な修行者であつた。また、有限と無限などの哲学的な議論についても、真面目な態度を保っている。しかし、それが具体的な反天皇主義・反教育勅語主義に展開することはない。彼の現実からの超越はあくまでも観念の上でのことでしかない。

しかし、暁鳥は、この観念論が人の気分（だけ）を解放することに感動してからは、不誠実な説教者になつたと思う。清沢のある種せつない現実受容は、暁鳥にいたると、鬼面人を驚かす類になる。初期においては、足尾銅山の公害に対するあの屁理屈が代表的である。後期は、圧倒的な戦時における戦意高揚説教である。鉅毒に悩まされる、徴兵による殺人や、盗難に遭う、レイプされる、隔離されるなど、人として否定拒否せざるをえぬものを受容させるには、かえつてこういうものこそが幸福だというようなわけのわからぬことを言うかたちになつていくのであろう。

問題は、このことがかえつて信者たちの人気を獲得してしまうことにある。つまり、理知分別を超えると称するわけだから、ある意味で、わけのわからないもの、矛盾しているものがあれば、それだけいつそうありがたがるという倒錯である。

このことは、彼らの影響を受けた多くの説教者にも顕著である。彼らは、野狐禅のごとく「鬼面人を驚かす」の類の発言を乱発する。そして、このファンがまた熱烈なのだ。先にあげた暁鳥敏の説教の中にも「健康よりも病気がいいのだ」式の発言はあつたが、それよりもどんどんエスカレートする。盗まれた人より盗んだ人が先に救われるのだの、正義を求めて苦闘する人よりも怠け者のほうが救われるのだの、そういう類である。いったいこういうひどい説教がどのようにして正当化されるのだろうか。また、どうしてこういう説教にファンが集まるのだろうか。

一言でいえば、それが、常識、つまり、理知分別を超えた発言だからなのである。常識を超えるのは魅力のあることだが、民衆を暗闇に追いやる非常識は犯罪的である。盗人や盗みという行為に対して、処罰を望むというよう



な報復的対応を慎むべきだというのなら少しはわかる。盗むものこそ救われるなどということは、健全な意識を混亂させるだけである。盗みに対しては、少なくとも、盗みという不正がなくなる方向で問題にすべきだ。たとえば、フランスに住むベトナム僧・ティク・ナット・ハンは、釈尊の不倫盗戒を資本主義的・植民地主義的搾取を戒めるものとして解釈しているが、盗みの解決としては的を射ているのではないだろうか。苦悩の解決を民衆レベルで目指す仏教の知恵といえるだろう。解決を放棄して非常識な言辭を乱発することは、理知分別を軽視することよりさらに進んで理知分別を敵視していると思えない。

支配抑圧搾取を不正として否定するということは、三悪道を否定する浄土教徒の基本姿勢である。理知分別を超えるという悪魔的な説教は、ついに、三悪道まで肯定してしまい、浄土教から遠く離れてしまう。反戦反差別は普通に考えれば、三悪道の否定であり浄土教徒の基本姿勢だが、これを、ものごとくに善悪を建てること、正義を声高に主張すること、(自分の)理知分別に頼ることとして、今の(二十一世紀の!)若い僧侶や真宗学徒の間ですら、批判的に言われてしまうのである。こういうたぐいの表現は、私たちの宗派・教区出版物には満ち溢れていて、引用するのも煩わしいのでやめておく。外の世界から見ても、これほど奇妙なことはないように思われる。石油資本の儲けのために勝手に理屈をつけてミサイルを打ち込むもの(ブッシュのこと)を肯定したり、それに対して、石を投げることにしか抵抗のすべのないもの(インティファダを実行するパレスチナの民衆のこと)を正義を主張して争うものとして否定する、そんなひどい浄土教があるだろうか。むろん、実際の「理知分別を超える」説教は、両者を平板に「正義を立てる」「理知分別に頼る」として否定する形が大半だが、現実の働きにおいては、パレス

チナの民衆を見捨て、ブツシュを助けるというほかはない。

何ゆえ、このようなひどい浄土教が出現するのだろうか。

私は、清沢満之と暁鳥敏が愛した『歎異抄』を読み直す必要があると思う。というのは、『教行信証』には、結論部にはつきりと、国王不礼と神祇不拜というかたちで、国王（ブツシュやヒロヒトやヒトラ）を許さないこと、また、そういうものを曖昧にしてしまう誘惑に陥る境地主義の宗教（これを「神祇」と言つてもよい）の拒否が書かれているが、『歎異抄』はそうでもないからだ。『歎異抄』には、矛盾をありがたがったり、理知分別の軽視を勧めると誤解されてもいような表現が確かにある。たとえば、有名な「善人なおもて往生す、いかにいわんや悪人をや」という一句が、そういう矛盾の超越とか理知分別を超える境地として理解されてはいないだろうか。

『歎異抄』における親鸞と唯円、そして、清沢満之

私は、かつて清沢満之の功績とその社会性の欠如について、いくつかの文章を發表したことがある<sup>(5)</sup>。それは、清沢満之らの近代教学が、如来と自己、仏と私という軸しかもたず、社会批判原理としての「浄土と穢土」という浄土教徒必須の軸を持たなかったことについての批判だった<sup>(6)</sup>。

この問題を『歎異抄』の文脈で考えてみたいと思う。歎異抄では、善悪の問題は、先に引用した悪人正因説が登場する第三条と、古来その敷衍だといわれている第一三条に出てくる。

前節で、ものごとに善悪を建てることを、正義を声高に主張すること、(自分の) 理知分別に頼ることとして、今の若い僧侶や真宗学徒の間ですら、批判的に言われてしまう状況があることを指摘した。このなかで、「善悪」というのは、『歎異抄』の時代にもそのまま使われた言葉である。正義と不正は、近現代の言葉だろう。意味は、社会的次元における善悪といつていいと思う。善悪は、個人的次元にはもちろん、社会的次元にも使えるだろうが、現代ではもっぱら個人的次元で使っている。『歎異抄』の時代には、二つの次元で意識せずに使われていたと思う。現代の僧侶や真宗学徒の間では、正義と不正の区別はすこぶる評判がよくない。自己の内なる善悪(といつても、もっぱら「善」抜きの「悪の自覚」の次元だが)については、それほど不評ということはないようだ。これは、真宗門徒の関心が社会的領域に及ぶこと自体を嫌っていることを示しているといえるのではないだろうか。浄土と穢土、すなわち、社会的関心こそが、真宗門徒のしるし(世をいとうしるし)だという親鸞の教えからずいぶん離れてしまったと言わざるをえない。

『歎異抄』に「善悪」の問題が取り上げられているところは、当然、社会的正義が問題になっているところだと考えなければならないと思う。親鸞の語録である『歎異抄』を記述したといわれる唯円においてはしばらくおくにしても、親鸞においてははそのはずだ。親鸞と唯円の微妙な違いをも表現している第一三条を見てみよう。<sup>(7)</sup>

弥陀の本願不思議におわしませばとて、悪をおそれざるは、また、本願ほこりとて、往生かなうべからずということ。この条、本願をうたがう、善悪の宿業をこころえざるなり。よきこころのおこるも、宿善のもよおすゆえなり。悪事のおもわれせらるるも、悪業のはからうゆえなり。故聖人のおおせには、「卯毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業にあらずということ

なしとしるべし」とそうらいき。あるとき「唯円房はわがいうことをば信ずるか」と、おおせのそうらいしあいだ、「さんそうろう」と、もうしそうらいしかば、「さらば、いわんことたがうまじきか」と、かさねておおせのそうらいしあいだ、つつしんで領状もうしてそうらいしかば、「たとえば、ひとを千人ころしてんや、しからば往生は一定すべし」と、おおせそうらいしとき、「おおせにてはそうらえども、一人もこの身の器量にては、ころしつべしとも、おほえずそうろう」と、もうしてそうらいしかば、「さてはいかに親鸞がいうことをたがうまじきとはいうぞ」と、「これにてしるべし。なにごとくもころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといわんに、すなわちころすべし。しかれども、一人にてはかないぬべき業縁なきによりて、害せざるなり。わがころのよくて、ころさぬにはあらず。また害せじとおもうとも、百人千人をころすこともあるべし」と、おおせのそうらいしは、われらが、ころのよきをばよしとおもい、あしきことをばあしとおもいて、願の不思議にてたすけたまうといふことをしらざることを、おおせのそうらいしなり。

そのかみ邪見におちたるひとあつて、悪をつくりたるものを、たすけんという願にてましませばとて、わざとこのみて悪をつくりて、往生の業とすべきよしをいいて、ようように、あしざまなることのきこえそうらいしとき、御消息に、「くすりあればとて、毒をこのむべからず」と、あそばされてそうろうは、かの邪執をやめんがためなり。まつたく、悪は往生のさわりたるべしとはあらず。「持戒持律にてのみ本願を信ずべくは、われらいかでか生死をはなるべきや」と。かかるあさましき身も、本願にあらたてまつりてこそ、げにほこれそうらえ。さればとて、身にそなえざらん悪業は、よもつぐられそうらわじものを。また、「うみかわに、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、野やまに、ししをかり、とりをとりにて、いのちをつぐともがらも、あきないをもし、田畠をつくりてすぐるひと、ただおなじことなり」と。「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」とこそ、聖人はおおせそうらいしに、当時は後世者ぶりしてよからんものばかり念仏もうすべきように、あるいは道場にはりぶみをして、なむなむのことしたらんものをば、道場へいるべからず、なんどということ、ひとえに賢善精進の相をほかにしめして、うちには虚飯をいだけるものか。願をほこりてつぐらんつみも、宿業のもよおすゆえなり。さればよきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとえに本願をたのみまいらすればこそ、他力にてはそうらえ。『唯信抄』にも、「弥陀いしかばりのちからましますとしりてか、罪業の身なれば、すぐわれがたしとおもうべき」とそうろうぞかし。本願にほこるころのあらんにつけてこそ、他力をたのむ信心も決定しぬべきことにてそうらえ。おおよそ、悪業煩惱を断じつぐしてのち、本願を信ぜんのみぞ、願をほこるおもいもなくよかるべきに、煩惱を断じなばすなわち仏になり、仏のためには、五劫思惟の願、その詮なくやまし

まさん。本願ほこりといましましめらるるひとびとも、煩惱不淨、具足せられてこそせうろうげなれ。それは願にほこらるるにあらずや。いかなる悪を、本願ほこりという、いかなる悪か、ほこらぬにてせうろうべきぞや。かえりて、こころおきなきことか。

この一文は、浄土往生は何によつて決定するかということがテーマであつて、「殺人」という悪の中の悪は、一応、そういう往生の条件のたとえとして登場するにすぎない。しかし、このたとえは強烈すぎて、あたかもテーマは殺人そのものであるかのような印象を受ける。

親鸞の名著『教行信証』において、「他力」という用語が登場するのは、衆生の浄土往生の条件について語るときに基本的に限定されている。浄土往生については、衆生自身の内側には頼りにするものは一切なく、ただ「本願他力」によるほかはないということである。浄土往生を「他力」にまかせるといふことと、人生のさまざまな契機を何でも「おまかせにする」といふことは厳密に区別されていなければならない。すなわち、先に引用した暁烏敏の説教のように、「病気が治らうが治るまいが、そんな事は心配せずすべてを神仏にお任せしておけばよい」という意味とはまったく異なるということだ。浄土往生が「本願他力」による以外はないというのは、往生の条件を衆生の側につけないということである。つまり、その人が男であるか女であるか、日本人か外国人か、貧富の差、能力の差、そうしたものを一切問題にしないという意味である。この言明は、法然の「易きがゆえに一切に通ず」（『選択集』）という専修念仏に直結している。

親鸞が唯円に語つたという（唯円がそう報告している）、この「殺人」をたとえにした話も、テーマは、「往生を

決定するのは、衆生が殺人を犯さないという強い意志をもっているかどうかとか、怒りの煩惱を抑える境地に達したかどうかというような、衆生側の条件によるのではなく、ただ、他力による」ということである。ということは、往生の決定に、人が「業縁によつて」殺人を犯してしまうというようなことがあつたとしても、そのことだけで往生できないということでもないという意味を含む。しかし、これはけつして「人が殺人という罪惡を犯すかどうか」ということは、（人間の配慮を超えた）他力によるのだから、不殺生や反戦を願つて行動しても無駄だ」ということと混同してはならないことだ。テーマは殺人そのものではなく、往生と往生の条件についてである。殺人は仏教徒にとつて第一の戒である。また、社会レベルにおける殺人、すなわち、戦争は、浄土教徒にとつての第一の本願（無三惡趣の願）において明快に否定されている。つまり、このたとえの中でも、殺人は、当然、「業があるから」といつてそれを好むということがあつてはならないところの『毒』にたとえられる「惡」と考えられている。

すなわち、親鸞においては、毒と業は明快に区別されているのであつて、その意味では理知や分別が否定されたり「超越」されたりしていない。もちろん、親鸞自身を含めてわれわれ「凡夫」の理知分別は不完全であり限界を持つてゐる。「善」であると判断したことが実は「惡」であつたとか、その逆ということもあるだろう。だからといって、理知分別の責務から逃走したり、理知分別からの「超越」を氣取つて見せることはゆるされぬ。とりわけゆるし難いのは、強いられた「惡」を拒めない状況の中で、この「惡」を次元を変えて正当化する場合である。普通の理知分別において、だれにでも「惡」だと判断されることを社会的に強いられた場合（すなわち、だれでも思いつくだろうが、徴兵されて殺人を強いられるとか、死刑執行人という役割を負わされる場合であるが）にこそ、こ

のような「超越」が悪魔のささやきとして登場するのである。普通に善が行なえ、普通に悪が避けられるなら、こうした「超越」は暇人の趣味にすぎない。しかし、戦場に理知分別を超えた念仏の声を聞いたり、殺人の道具である剣を「活人剣」であるなどというのは、その悪によつて傷つけられる人（すなわち、被侵略国の民衆）に対してはもちろん、その悪の実行を強いられた者たちに対しても許しがたい冒瀆である。

しかし、「さるべき業縁によつて」悪の実行を強いられる場合はめずらしいことではない。これを如何にすればよいか。

このことについて、少しややこしくなるが、親鸞はこう言っているのだと思う。

「往生の条件は、殺人を犯さないという強い意志や怒りを抑えるという境地の有無にあるのではなく、ただ本願他力によるのである。（このことは「持戒持律にてのみ本願を信ずべくは、われらいかにか生死をはなるべきや」という一句が言おうとしていることである。）なぜなら、たとえそうした境地があつても、さるべき業縁があれば殺人を犯すということもあるし、そうした境地がなくても、そのような業縁がなければ殺人を犯すことはないかもしれないからだ。」そして、私は、言外につき加えていいと思う。「殺人を犯すかどうかということは当人の能力や境地によるというよりは、業縁によるのだから、世尊から戒められている不殺生を達成するには、個人的な境地や能力に頼るよりは業縁をどうにかしていくという日ごろの努力（平生業成）が大切である。」

ここで、「本願他力」と「業縁」を混同するとんでもない間違いを犯すことになる。往生できるかどうかはひとえに本願によるのだが、殺人という悪を犯すかどうかは本願によるのではないし、ましてや境地によるのではな

い。殺人を犯さないという境地もないよりはましかもしれないが、それよりも「業縁」によるほうが大きいといっているにすぎない。それを混同してしまえば、私の「つけ加え（業縁をどうにかしていくという日ごろの努力）」は理解できないことになる。

「業縁」とは何だろうか。

「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし」という言葉が引用されるとき、多くは、「人間はかつとしたり、自分の命が危ないとなつたときには、何をしてくすかわからない」という意味に解することが多いようだ。もし、そうであるならば、悪を避けるには日ごろから怒りを静める訓練をしたり、利己心を放棄する「無我の境地」を目指すことが要請されることになるのではないだろうか。でなければ、「業縁」を迷信的な過去世の因縁と解して、悪を避けることなど凡人にはできないのだからと開き直つて状況に任せて何でもやつてしまふということになるかのどちらかである。「業縁」というのは、そういう個人の内面や心がけに関する「至らなさ」「弱さ」を表現する言葉だろうか。

語源的に言えば、業はカルマ、すなわち、「行為または行為の集積」である。縁は「条件」という意味か、因縁の略なら、「原因と条件」という意味になる。続けて言えば、「行為の集積によるさまざま原因と条件」、または、「行為の集積という条件」ということだろうか。「過去からのさまざまな人々のさまざまな行為の諸関係がもたらした原因と条件」といえばもつとわかりやすいだろう。現代語で言えば、「歴史的社会的要因」ということになる。したがって、「卯毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業にあらずということなしとすべし」とは、



私たちが行う善行や悪、正義の活動や不当な抑圧や侵略には、歴史的社会的な原因があるという意味になる。宿業とか業縁というのはそういう意味だと思ふ。この句の「宿業」という語を「運命」と取り替えてはならないし、「本願」と取り替えるのはまったくもつて意味不明のことになる。運命はともかくとして、歴史的社会的な原因は、われわれの行為の集積によつて生じたものであるから、それをなかつたことにする（いわゆる「記憶の暗殺」、「ガス室はなかつた」、「南京大虐殺は中国人の仕業」の類）のは許されないし、今後もわれわれの行為の集積によつて生じるものだから、切羽詰つたときの覚悟（臨終正念）ばかりを考えて日ごろ何もしないのではなく、日常的な活動（平生業成）によつて歴史と社会に主体的に関わることが大切だということになるのだろう。

したがつて、浄土往生を本願にまかせるといふことと、日常のさまざまな行為や決断を自分の理知分別や責任を超えたものに任せるといふ無責任主義とはまったく異なることだと考えなければならぬ。暁烏敏は、『歎異鈔講話』<sup>(8)</sup>で、われわれの行為は過去の業報に規定されているので現在の自己に責任はない、「責任はすべて如来が負うてくださる」としている。また、それを清沢の『我が信念』の「如来は、私の一切の行為に就いて責任を負うて下さる事である」を引用して正当化している。清沢の『我が信念』には、「いかなる罪悪も、如来の前には毫も障りにはならぬことである」とある。これは、いかなる罪悪も如来による往生の決定には障害にならないという意味ならば、親鸞の文脈と変わりはないが、いかなる罪悪に対しても人間は無責任であつてよいという意味ではありえない。清沢にも暁烏にも、如来に何を任せるかについての混同があるようだ。暁烏には、同じ『歎異鈔講話』のなかで、「善悪二業によりて救済の得否を心配するなといふことと、善悪無差別といふことと混じてはならぬ」と言つ

ているが、すべての衆生を救い取るという歴史を貫く「願」と、歴史社会という私たちが責任を果たすべき場である「業縁」との区別が明確でないことから、みずからこの戒めを破っているように思われる。

「害せじとおもうとも」、「さるべき業縁のもよおせば」「百人千人をころすこと」もあるということが、私たちの時代において、もつともリアルに想起されるのは、侵略戦争に動員されるときだろう。このときにあたって、「鉄砲を肩に戦争に出かけるもよい（清沢満之）」とか、「そんな事は心配せずすべてを神仏にお任せしておけばよい（既鳥敏）」というのは、親鸞の言うこととずいぶん離れているのではないだろうか。私は、徴兵されても殺さないという強い意志をもつべきだということを言っているのではない。そんな意志は徴兵制という歴史的社会的現実の前では無力である。そうではなくて、日ごろ（まさに今！）二度と徴兵制をもたさないうななさやかな努力を惜しむべきではないと言っているのだ。もちろん、この「努力」において、能力（指導力）や財力（カンパの額）の差や実行方針の巧拙は、こと浄土往生に関しては何の意味も持たない。このことは、『歎異抄』の別の箇所にも、「日ごろのこころにては往生かなうべからず」とあるから、そういうことだと思う。それらは、平和と人権の保障された社会（無三悪道の世界）の実現にどれだけ貢献したかという結果における評価を冷静に民主的に行えばいいだけのはなしだ。それは、つぎのステップに民主的に有効に利用されればいいのであって、誰か個人の功績として特権を付与するような性格のものではない。つまり、そうした日ごろのささやかな努力は往生の条件とは何のかかわりもないけれど、浄土願生者としては日常を投げやりに生きるとか、開き直って何でもやるとか、あるいは、魔術的な境地に達してこの世の悪を推奨する（戦意高揚説教や盗人のほうが救われるなどの鬼面人を驚かすの類の説教の

こと)のではなく、殺戮と差別と抑圧の三悪道たるこの世に対して批判的に生きるべきであるし、また、自然とそうなるはずだ、それが「世をいとうしるし」だというものじゃないかというようなことである。<sup>9)</sup>

第十三条における親鸞の発言の文脈は、『教行信証』と整合的に考えれば、以上のようなものだと思う。ただ、聞き手の唯円の文脈がこれと同じであるかどうかはわからない。たとえば、「よきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとえに本願をたのみまいらすればこそ、他力にてはそうらえ。」という一節など多少気になる。

## 殺人と戦争

そこで、いささかしつこいようだが、上に挙げた殺人と戦争を例にとつて、この文脈の違いを整理してみよう。殺人は、『歎異抄』に実際に例として挙げられている事柄だが、戦争は、『歎異抄』においても本質的には含意されているだろうが、実際に取り上げられているのではなく、清沢満之や暁鳥敏、そして、私自身の問題意識から出てきた事柄である。

まず、親鸞の文脈。これは、すでに詳しく述べたので再確認である。親鸞によれば、殺人ということは、そのほかのさまざまな行為と同じく、単に「殺さない、殺されない」というような個人的な場面だけで起こるものではなく、(たとえば戦争のように)「殺させられる」「殺し合いを強いられる」というような社会的歴史的な文脈で起こるもの、というのが基本である。個人的と見える場面でも、実際には、社会的歴史的な文脈がある。それは、先に私が、ハ

ンセン病になることは、晁鳥が言うように「どうして私が病気になったかと考えても詮無いことだ」というようなものではないと言ったのと同じことである。親鸞はそれを「卯毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業にあらざうということなしとしるべし」と表現している。

私たちは、このように、歴史的に社会的に強く規定されている。しかし、だからこそ、それだけいつそう未来の社会に対しての歴史的責任は重いし、未来への希望はいよいよ大切なものとなる。だから、私たちは、究極的な希望、すなわち、平和と人権が実現する社会（無三悪道の世界）への願いの確かさについては何ら心配することなく、日ごろのささやかな実践に安心して取り組もう、そのための努力を惜しむべきではない、ということになる。実際私たちが担う責任は大きく、頼りにすべきみずからの判断も不完全で間違いが多いものである。しかし、だからといってこうした理性的な判断を放棄して居直り、悪魔的な境地主義に逃げ込むことは許されない。

では、唯円の文脈はどうだろうか。

唯円においても、親鸞との問答の結論として、「われらが、こころのよきをばよしとおもい、あしきことをばあしとおもいて、願の不思議にてたすけたまうということをしらざることを、おおせのそうらいしなり。」としているわけだから、テーマが浄土往生、すなわち、「願の不思議にてたすけたまう」ことだとするかぎりでは親鸞との違いはないはずだ。

「こころのよきをばよしとおもい、あしきことをばあしとおもいて」というのは、親鸞の文脈では、心の鍛錬で「殺さない」ということを実現できるのではない、「業縁（社会的歴史的條件）」が人をして殺させ、どんな人もそれを

免れないことがあるのだという意味である。したがって、日ごろのささやかな努力を惜しんではならないということに帰結する。親鸞は、自分に襲いかかった業縁の経験から、法然の教えによって、それには「専修念仏」の実践しかないという確信をもっていただろう。専修念仏とは、念仏以外によらない、念仏以外の押し付けの道徳によらない（これが「無戒」の意味である）ということだから、もつとも目立つ、そして、もつとも恐るべき「業縁」を形成する「国王」と「神祇」への不服従という実践を説いている。

しかし、「さればよきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとえに本願をたのみまいらすればこそ、他力にてはそうらえ。」というのは、本願の働きについていつているのか、業縁について語っているのかわかりにくいのではないだろうか。唯円においては、「殺す殺さないは自力のころによって決定されるのではない」という点については問題ないようだが、では、それは何によって決定されるのだろうか。往生の決定は弥陀の本願他力によるが、殺す殺さないは本願によって決定されるのではない。唯円は、この後、往生できるかできないかではなく、殺すか殺さないかのほうを（本願に？業報に？）任せることになってしまっているのではないだろうか。そうなってしまうと、自力のころよりも業縁を重視せよという親鸞の促しは、業縁に対する日ごろの努力を促すことにはならず、自力、すなわち、自分の思い、自分の判断を棄てて、なんでも他力に任せるべきという誤解に導かれるのではないだろうか。

実際、清沢や暁鳥は、はつきりそう言っている。このあとは、「だから善悪の判断はしてはならぬ、それは自力だ」「社会正義を主張してはならぬ、それは自力だ」「病気も隔離も、徴兵も、公害もみな受け容れて喜べ、受け容れら

れないのは、自分を良しとし、他を悪しとする自力のこころだ」というむちやくちやの教学が控えているというわけである。

## 二二世紀の展望

個人的な殺人も、厳密には業縁（社会的歴史的條件）が背後にある。しかし、それは、通常「煩惱」と言われるものであつて、分析はかなり難しく、未来に対しても、日ごろの努力による有効な阻止策が簡単にはわからない。しかし、戦争や死刑は、社会的な制度による殺人であるから、業縁は比較的簡単に見える。つまり、日ごろのささやかな努力によつて未来に向けて阻止することがだれにでも可能である。

たとえば、戦争は「殺させるもの」と「殺し合いを強いられるもの」との上下秩序や差別を前提し、それを受け容れさせるイデオロギーを前提して行われる。真宗大谷派は、二〇世紀において、こうした差別秩序を構築し、それを正当化するイデオロギーを提供する側だったのだろうか。それとも、こうした差別秩序を、専修念仏の立場から、すなわち、念仏以外によらない立場から、これを拒否し、拒否する人々に勇気をあたえる発信（教化）を行つてきたのだろうか。

それを厳密に検討しなければ、二二世紀の展望はありえないだろう。

注

(1) 国立ハンセン病療養所長島愛生園機関紙「愛生」一九三四年

(2) 後述するようにこの点でも久木幸男「検証・清沢満之批判」法蔵館、一九九五年、はまったく説得力をもたない。

(3) 一九五三年発行の法蔵館「清沢満之全集」による。同書に原文は「明治三十四年十一月発行『精神界』」とある。かな使いのみを現代文に改め、漢字は、当て字のものを含めてそのまま用い、文字は当用漢字に直した。ただし、古典の引用だけは原文のまま。

(4) 煩わしいことであるが、一点だけ例をあげておく。本論は、真宗大谷派のある委員会のレポートとして草稿を作ったものを元としている。そのため、草稿段階でこの論旨を一定程度知っている人たちもいる。例に挙げるのはその類だと予想されるからである。とりあげるのは、真宗大谷派教学研究所員の加来知之の一文。『真宗』二〇〇三年一月号「満足から始まる歩み」。加来は、この一文で、現実具体的に差別や抑圧をなくし平等を実現する営みを、彼の言う「(真実の)諸法の平等」に触れないものが行なえば、恨みやコンプレックスを離れず、いかなる理想を掲げようと虚偽不実であると切つて捨てる。ところが、彼のいう平等とはつぎのようなものだ。

「仏教の説く平等は、むしろ事柄の出発点にある「真実」(実相)である。(中略)真実には平等であるのに、我々の顛倒した見方がそこに差別を見、(中略)自ら作り出した差別の世界に関わっていく。(中略)迷いを転じて悟りの境地に開かれれば、足下に平等なる世界がある。」

私の一文にまったく触れずにこういうことを言っているのであれば、これはただ、日本的な現実肯定の居直り仏教の学習成果にすぎないが、読んでから言っているのだつたら、あまりに情けない反論というほかはない。ここに言う迷いと悟りは典型的な「心のもちよう」「心の工夫」であるが、彼は私にそれを指摘され、むきになって、そうじゃないんだ、「実存の転換」だの「仏教」だのと、自分に何の自信もない言葉を羅列するにすぎないからである。彼に「根本的満足」や「実存の転換」などないのは明らかである。

加来だけではない。明恵にも清沢にもそういうものはない。もちろん、死刑の前にも平然としていたりとか、戦場において肝が据わつていたりとかそういう「境地」のようなものはある。それを心の工夫というのであつて、「根本的満足」や「実

存の転換」と大仰に言い換えても同じことである。重要なことは、法然親鸞は、そういうたいそうな「境地」なるものは、あるかないか知らないが、たとえあつても要らないと言っているということだ。加來の悩みにはこう答えよう。一度軽く念仏を唱えて、今度のデモに出てきてごらん。

(5) 「解放の真宗の前提」 「真宗における支配イデオロギーの自己化とその批判」など。前者は『解放の真宗へ』（緑風出版、一九九八年）に収録。

(6) 実際には、もう少し微妙なので、清沢満之らという形での単純否定は避けねばならない。くわしくは、前注の拙論を参照ください。

(7) 引用は、東本願寺版『真宗聖典』による。

(8) 『全集』一部六巻、一九五六年十二月、香草社。原著は一九〇七年ころと思われる。

(9) もちろん言うまでもないことだが、これは親鸞が反権力闘争のアジテーションをしているということではない。書簡を検討すれば明らかのように、圧倒的に強い権力に対して、それでも屈しない「しるし」を述べているだけである。つまり親鸞は、その厳しい状況の中で、今の私たちなら簡単に行える反戦・反差別の示威行動さえ示唆しているわけではない。だからといって、殺し殺されるような歴史的条件（業縁）が形成されつつある二一世紀の日本において、浄土教徒が親鸞を口実にして、反戦・反差別のささやかなとりくみの責任を放棄することは許されない。

書簡にあらわれた親鸞自身の反権力運動論がどういうものであるかについては、前掲拙著『解放の宗教へ』第三部参照。



補論 『検証・清沢満之批判』 (久木幸男法蔵館、一九九五年) の問題性

久木幸男『検証・清沢満之批判』(法蔵館、一九九五年)は、清沢満之に対する批判を検証すると称して、いささか強引な反批判によつて清沢を擁護する書物である。本論に直接関係するのは、Iの教育勅語に関する議論である。よつてそのみを掲載する。

I. 教育勅語について

久木は、以下1〜4において、清沢満之が教育勅語とその内容に批判的、あるいは、反対だったという。しかし、彼の示す証拠によつては、清沢は教育勅語より自分の「仏教」のほうが、教育勅語の内容方向性にもっと効果的に貢献すると考えていたにすぎないと解釈するほうが矛盾が少ない。

以下具体的にはつぎのとおりである。

1. 教育勅語奉賛講話があつたかなかつたか

教育勅語が發布されたとき、官立の学校においてはもちろん、私立の学校においても校長などによるこれに対する「奉賛講話」があつた。清沢は、このとき、京都真宗中学の校長であつたから、講話を行った可能性は高い。清

沢満之の奉賛講話を覚えていと主張する文献が残っているのだが、久木は、これに検討を加え、講話はなかったのではないかと結論づけている。

久木自身が認めるように、なかったからといって清沢満之が教育勅語やそれが目指す理想に反対していたということにならない。また、彼の「論証」を見るに、なかったかもしれないというにすぎない。たとえば、もつとも「講話」の可能性があった日には、自坊の報恩講に出たというものなどは、出かけた日がわかったというだけで、帰った日は不明である。一日で帰ってきたかもしれないし、もしそうであれば、「講話」の可能性はぐんと高まる。

## 2. 教育勅語の「基準性」を批判したと久木が強弁する一八九三年ノート（『全集』三巻四五頁）

基準性に疑問をもったからといって勅語の内容に批判的だったというわけではない。勅語の内容や方向性に賛成だったからこそ、「こんなものでは基準にならぬ、私のいう仏教を基準にしたほうがもつとその内容に沿う」という意味にも解される。

それよりも、この資料を教育勅語の徳育基準性批判と読むかどうかは、意見の分かれるところではないだろうか。教育勅語の内容批判でないのは一目瞭然であるが、基準性批判であるかどうかもあやしい。この資料を教育勅語に関するものと久木は勝手に決めておいて、そのうえで、清沢批判者がこの資料を見逃したと大げさに言う。この資料は、教育勅語には関係ないと見たほうが矛盾がないのではないだろうか。

3. 同志社事件について(『全集』四卷三五一頁)「吾が教界の教育家に警告す」教界時言一七号社説、一八九八年三月)同志社中学が徴兵猶予の認可(文部内訓二二条)を得るために同志社綱領の一部「基督教ヲ以テ徳育ノ基本ト為ス」を削除したことを批判する文脈。

清沢の表現は微妙であるが、基督教より自分たちのほうが筋を通して天皇帝国家に貢献できるということだろうと思う。

「かの認可なるものは、吾が所信を曲げ、吾が本領を棄つるも、尚ほ之を求めざるべからずの価値あるや如何と。況んや吾が仏教はただに吾が国家教育と相容れざるなきのみならず、之を補翼し、之を助長し、益々国民の道徳を進歩発達せしめ得べきものなるをや。」

この文章に表れる「国家」を、久木は現実の天皇帝国家ではなく、(宗教的)価値に中立の近代国家一般の理念と強弁する。すなわち、仏教が現実の天皇帝国家と相容れるなら何も教育勅語を徳育の中心にすることを警戒すべきではないはずだからと言うのである。そんなことはない。小栗栖香頂や島地黙雷以来、仏教徒たちが主張するのは、仏教こそが現実の天皇帝国家が目指そうとする帝国主義的政策にもっとも合致し、それを「補翼」するものだということである。教育勅語を作った連中より、自分たちのほうが国家にとつて有意義だというのが基本的な姿勢である。島地や石川舜台・渥美契縁たちは、その立場から三条教則の押し付けを批判して仏教の「独自性」を守つたのである。現実の天皇帝国家の方向性自体に反対するとか、批判するというのではない。

この事件は、同志社や近代日本のキリスト教の歴史において著名な事件であり、たくさんの資料と研究の蓄積が

ある。清沢の発言に関して、もう少し当時の文脈と照らし合わせて検討する必要がある。久木の見方は、入念とはいえない。

現実の権力者たちが目指そうとする「国家」と、こうした仏教者やキリスト者が目指そうとする「国家」が合致しているか、異質かということは、仏教者やキリスト者が実際に権力と衝突していく過程ではじめて明らかになる。というよりは、現実の国家過程の中で、無残に殺されていく谷中村の民衆や、帝国主義戦争に駆り出されていく民衆、そして、その侵略によって殺されていくアジア民衆の苦しみに接して、仏教者やキリスト者が、仏教やキリスト教の目指す国家と現実の天皇制が目指す国家が違ふと認識していくのである。それまでは、清沢満之と小栗栖香頂・島地黙雷の差はほとんどないのである。

清沢は、教育勅語の内容方向性、すなわち、「忠君愛国」と戦争による殺し合いの賛美および参戦の強制それ自体を、ノートであれ、公表したものであれ、一度も批判したことなどないのである。

久木の強弁は、清沢がまだ到達し得なかつた地平（一八九三年ノートでの教育勅語批判）に、すでに到達していたという強弁の上に強弁を重ねるものではない。

親鸞においても、一二〇七年の弾圧の前と後では、国家と念仏との関係が違って見えたからこそ、「しかればすでに」として非僧非俗が確立したのである。次項に述べる高木顕明や安藤正楽のように、この時期に具体的に国家と衝突した経験のない清沢が、教育勅語や天皇制の核心に触れる批判ができるのだろうか。

#### 4. 忠孝両絶（御進講ノート『全集』七卷一〇九頁）

これが久木いうところの教育勸語の内容批判というのだが、ナンセンスである。

釈迦の出家を忠孝両絶としてとらえても、それが、愛国心一般の否定やましてや反戦の思想などということはない。釈尊伝の立場は、清沢満之（や久木自身）とも同じく「国王の子という親子関係をありがたがる」||「孝」も「カースト（の上位にいたこと）」をありがたがる||「忠」も大切なものなのに、それを捨てたことに感動しているのであつて、忠孝を民衆を苦しめる元凶として根底的に否定（カースト差別の根底的否定）しているのではない。クシャトリアやバラモンの出家は、もちろん悪いことではないが、カーストを維持する側から処罰されるわけではない。カースト差別の根底的否定につながるどころの、カーストのないことを願う下層の出家は、主人から罰せられ、殺されるかもしれない行為である。清沢満之はそういうことに感動して忠孝両絶といっているのではない。お坊ちやまとしての釈迦の出家に感動しているのである。アンベドカルが釈迦の出家に対してこのような見方をまったくしなかつたことを想起するべきである。

釈迦族滅亡において、釈迦が非戦の立場をとつたのは、「愛国」を捨てたということよりも、むしろ、不殺生を貫いたのである。『法句経』に残る「不殺生」の戒めにも、「殺してはならない」だけではなく「殺さしめてはならない」がある。殺さしめないためには、「愛国」は現実的に障害になる。釈迦自身が、不殺生のために「愛国」はどの時点でも避けるべきものであるというところまでいったかどうかは定かではない。いずれにせよ、本来棄てるべきでない大切な「愛国心」を求道のために捨てたというようなことは何も感心するようなことではない。お坊ちや

まの少し風変わりな趣味ということとそんなに変わらない。

愛国や親の高い地位とのべたべたした関係を捨てることに感動するようでは、きつと愛国や親よりもつとよい愛の対象（もつと徹底的に従うべきもの）を探し出すのが落ちである。国のために命をささげるのも「教団」のために命をささげるのもどちらもファシズムであることに違いはない。そして、教団のためと国家のためを同一化する論理が用意されれば、自分の大切なものを捨てて勇躍「教団＝国」のために命をささげることの推奨になるのである。暁烏は完全にそうなった。

ここは、仏教や真宗が「教育勅語」が目指す理想（忠君愛国）をもつと高い次元で実現するという清沢満之や暁烏敏の典型的なうぬぼれと解すべきところである。教育勅語を徳育の中核とすることに對する批判でないというわけではないが、それは、私たちのほうがもつと徹底した天皇主義者ですよという「批判」にすぎない。

忠孝は大切なものなのにそれを捨てるとはえらいという「感心」と、忠君愛国は戦争や殺人の道具だからそれ自体を「滅する他なし」というのは天地の差がある。

久木自身もそうであろうが、清沢が教育勅語のもつとも核心となるところに疑問を感じていたかどうかはあやしい。教育勅語の根本的主張は、「一旦緩急あれば義勇公に奉じ」、すなわち、「天皇が戦争を決意したら必ずころせ」ということである。「忠君愛国」を頂点とするすべての「徳目」（らしきもの）は、この主張のためにある導入にすぎない。

「忠君愛国滅する他なし」というのは、久木が直接の教育勅語批判が不可能になり、婉曲批判で真意を伝えるし

かなかつたと言ひ張る清沢の時代よりさらに十年後の日露戦争後の資料に出てくる。しかも、それは個人のノートでも宗教団体の内輪の機関紙でもない。日露戦争から帰還した同郷の青年たちの事跡を記す石碑に刻まれてある。それは、つぎのごとくである。

「日露戦争から凱旋した藤原の軍人諸氏が予に其の記念碑の文を請はれた 其人達は（以下三七名の氏名を刻む・略）の三十七氏で八人は負傷し 外○○○○ ○○○○の二氏は討死されたのである 嗚呼此部落僅に百七十戸それ此数多の出で征つたか！今更當時を回想し戦慄せざるをえぬ 由来戦争の非は世界の公論であるのに 事實は之に反し戦は亦明日にも始まるのである 吁之を如何すればよいか 他なし 世界人類の為に忠君愛国の四字を滅するにありと予は思ふ 諸氏は抑此役に於て如何の感を得て帰つたのであらふ？ 明治四十年三月 安藤正楽題選書」

この碑文は、一九〇七年に書かれたものである。文中の藤原というのは、この碑文を書いた安藤正楽（一八六六年〜一九五三年）の生地であり、生涯の大半を過ごした場所でもある。現在の愛媛県土居町の一地域である。安藤が記した碑文は、この他にも戦死した二人のための墓碑に刻まれたものがあり、そこでも「徴兵の一大背理にして戦争の一大惨毒を嘆くなり」とある。正楽自身は、一九一〇年の大逆事件の時期に逮捕され、数ヶ月拘留されたようである。また、墓碑はそのまま残つたが、上の碑文は官憲によつて削り取られた。現在は、削り取られた碑の横に拓本から復刻した碑文が彫られた新しい碑が並置されている。詳しくは、一九九三年に復刻碑を建立した正楽の甥・山上次郎氏の『非戦論者 安藤正楽の生涯』（改訂増補版 一九九八年）『平和・人権の先覚 安藤正楽』（一九九八

年)参照。

安藤正楽や大逆事件に連座した高木顕明がどの時期にどういうものを書いたかということを見るだけでも、久木の論のあやしさがうかがえる。忠君愛国ということ自体は、基本的に儒教道德の枠内にいる当時の知識人にとって、頭から否定するというようなことはありえない道德なのである。多少批判的であつたとしても、せいぜいのところ「君」に対して君主たるものの道德を説くとか、現実的には強盜的利益を狙う帝国主義国家にすぎないものを理想の「国」を想定して愛するとかの類しかないのである。ある意味では、幸徳秋水でさえもそのレベルでものを言うことがあるくらいだ。

幸徳秋水はもちろん、安藤正楽や高木顕明がそのレベルを超えて「君」と「国」という虚構それ自体の否定にまで思いを馳せえたのは、現実の事件のなかで、「君」と「国」がある体制のどうしようもなきに触れたからである。門主に対する「御進講」を引き受けて、名君を願う『師主論』を書いた清沢がそのレベルに達していないのはあまりまえのことである。

5. 「鉄砲を持つて戦争に出かけるもよい」(『宗教的信念の必須条件』『全集』六卷一四一頁)

善悪や正不正の分別を超越した「境涯」「境地」に至ればなんでも肯定されるという説を述べたものにすぎないのであつて、この文章だけを素直に読んで「戦争に出かけないもよい」という含意を読み取るのは無理である。そういう含意を無理にも読み取ろうとするのは、1~4についての無理な解釈(清沢満之が教育勅語の内容に批判的



であった)を根拠にしたこじ付けにすぎない。

久木は、文脈と思想構造からそうなると強弁しているが、文脈はだれが見てもつぎのとおり。①「境地」を得るための現実の観念的否定。②それが観念的否定であつて、たとえ国家の否定や戦争の否定であつても、単にそれに「心が引かざれないこと」だということの確認。③その「境地」からの現実の肯定としての戦争肯定。以上である。

思想構造のほうは、久木が勝手に作った「清沢は教育勅語や忠君愛国に反対」というものから読むしかこういう無理な読み方はできない。清沢がそういう思想構造を持つていたというのは、1〜4による彼の無理な論証にすぎない。たとえば、純粹な理屈だけで「戦争に出かけるもよい」に「出かけぬもよい」の含意があるのだと強弁しても、これを実際の反戦と読むことは絶対にできない。

また、純粹な文脈論、文法論としてもこの「戦争に出かけるもよい」は、その他の「孝行もよい」「愛国もよい」と並列されているのであつて、「出かけぬもよい」と並列されているのではない。その前のたとえば、「財産を有することもあろうが、貧乏になつたからと云うて困りもしない」にしても肯定が否定を含意しているのではなく、いずれも、それに「心が引かざれないこと」のたとえとして並列されているのである。しかも、「戦争に出かける」と「戦争に出かけない」は、徴兵制という制度に従うこととその制度を否定することという実際性を持つ対立であるのに対して、「財産を有する」と「貧乏になる」というのは、私有財産制(資本制)という同じ社会システムにおける単なる立場の相違であつて、一方が他方の制度を否定していることのとてではない。実際の貧困に接してこんなことを言っているのであれば、それこそ問題である。しかも、ある「境地」に至ると肯定されるものとして列挙さ

れるのは参戦・孝行・愛国のほうであつて、反戦・反差別（身分制否定としての「孝」イデオロギーの否定）・反帝国主義のほうではないのである。

清沢満之の積極的に肯定すべき点は、「われ如来を信ずるがゆえに」という信仰（だけであるにしても）の主体性の確立や（心理についてだけにせよ）近代の実験精神があることと、白川党運動にみせた一定の「民主主義」である。それが大谷派の「同朋会運動」の原動力にもなつた。私は、清沢にこういう受け継ぐべき方向性があることを当然認めている（『解放の真宗の前提』など参照）。しかし、清沢満之自身は晩年にいたるまで（たとえば、『平等観』）、社会的平等や民主主義には基本的に冷たかつた。清沢になかつたものをあつたと強弁するところからは、受け継ぐべきものをきちんと受け継ぐ精神も生まれない。

実際、久木自身や久木の奇妙な論理を歓迎する清沢ファンが、清沢がそうだったという「反天皇制」を受け継いでいるようには見えないのである。