

# 真宗仏教と現実社会

— 宗教的生命の回復を求めて（真宗大谷派を通して） —

尾 畑 文 正

(1)

21世紀の幕開けは、突然のアフガニスタンのバーミアン高原の巨大磨崖仏の破壊であり、更にはアメリカの軍事・経済の中枢部を狙った同時多発テロであり、それに抗して行われたアメリカのアフガニスタンへの報復攻撃であった。それは戦争と呼ぶにはあまりにも一方的な強者による弱者への攻撃となり、21世紀の戦争がますます世界の経済的な歪みを反映するものとなることを予言しているかのようであった。かつて親鸞はこの現実社会の富と力の偏重に対し聖徳太子の言葉に託して「とめるものうたへは／石を水に在るがごとくなり／ともしきものあらそひは／水を石に在るににたりけり<sup>(1)</sup>」と記したが、このような経済力と軍事力の極端なまでの格差をもたらすアメリカ一極主義的な世界の政治的な構造が、逆説的にテロリズムを生み出す土壌になっていることもまた疑えないところである。

つまり、そのような「とも（貧）しい」人々の、親鸞の言葉でいえば、「いし・かわら・つぶてのごとくなる」人々の存在を犠牲にして、今日のアメリカを中心にした日本などの先進諸国が、グローバリゼーション化の下で自らの豊かさを謳歌していることの問題が、突出したテロリズムとして露出しているのではないか。テロリストは暴力で封じ込めることはできても、テロリストを生み出す土壌は暴力では変えることはできない。

## 真宗仏教と現実社会

このような21世紀の現実に立って、親鸞が明らかにした浄土真宗という名の仏教を考えてみるならば、それは具体的にはどのような形において表現されるべきものなのか。また実際にどのように表現されているのであろうか。浄土真宗を掲げる具体的な教団である真宗大谷派教団を手がかりにして、真宗仏教を理念として生きる一教団が、いかにして現代社会に向き合い、そこに自らを表現することができるのか。そういう教団の現実社会との格闘を通して、宗教的生命の回復がいかに課題化されるかを考察してみたい。

思うに、2012年は親鸞滅後750年の節目の年に当たる。一般的に言えば、「御遠忌」の年としてさまざまな教団的行事が検討され実施されることとなるであろう。「物忌」の観念のない真宗仏教にあって「御遠忌」という言葉の是非については論究されなければならないことは当然であり、筆者としては「忌」抜き別の表現が望ましいと思うものであるが、その論議はしばらくおくとして、真宗大谷派教団が、親鸞の浄土真宗を掲げる理念共同体としての教団であるかぎり、その「御遠忌」に対して、どのような姿勢で迎え、どのような「御遠忌」を行っていくかは、真宗大谷派教団の宗教的生命に直接する問題である。なぜなら、理念共同体としての教団が現代という時代と社会の中で生きるかぎり、その社会的存在としての教団は、当然に、時代を問い、社会を問い、また時代から問われ、社会から問われるものであるからである。

それでは私たちはどのような時代と社会の中で、親鸞滅後750年の歴史を刻もうとするのであろうか。考えてみれば、真宗大谷派教団において、過去幾たびかの「御遠忌」法要が勤まったことである。あるときには近世江戸幕藩体制における「御遠忌」、近代天皇制国家体制における「御遠忌」、更には、戦後民主主義国家体制の「御遠忌」と、善くも悪くも、真宗大谷派教団が生きてきたその時代と社会に影響を受け、あるいは影響を与えてきたことであろう。その一々をいま検証する暇はない。しかし、それぞれの「御遠忌」が、

それぞれの時代と社会のあり方と密接に関わりながら、その都度の真宗大谷派教団の「現在」を表現してきたことは間違いないことであろう。

近世江戸幕藩体制においては、封建的社会体制を補完するイデオロギーとして、例えば江戸末期の第21代叡如の消息に「抑当山の義は、往昔、亀山帝より勅願の宣旨を蒙りしよりこのかた、わたくしならざる本廟なり、別して十二世教如上人の砌には、東照宮格別に神慮をくはへ給ふにより、法流ますます盛なり。然るに此ごろにいたり、末流の僧侶のうちにをいて、不律不如法のものありて、国家領主のながめよからざる時は、予が当職もたちがたくと、ふかく悲歎する処なり。(中略) 公武御苦慮を安じ奉らん報恩の一端ともなりぬべきものかと、満足何事か是にしかん。然れば僧侶一同、仏法・世法ともに能々ころえらるべき様、示す処如件。」<sup>(2)</sup>とあるように、「公武御苦慮を安じ奉らん報恩の一端ともなりぬべき」思想として機能していたことであろう。

また近代天皇制国家体制においては第二十四代闡如の消息に「謹んで惟るに、皇祖皇宗肇国の大業を樹立し給ひしよりこのかた、万世一系の皇統相継ぎて同仁の化を垂れ給ひ、億兆一心の臣民、皆普く罔極の恩に浴し、四海同胞の皇(献)いよいよ其威徳を恢弘せられ、八紘無比の国体ますます其精華を顕揚して、茲に皇紀二千六百年の嘉辰を迎へ奉れり。(中略) ことに我が浄土真宗は、内に金剛不壊の信念をたくはへ、外に報恩感謝の至誠をあらはして、国家奉仕の行業を励むべき二諦相依の教義なれば、流を本宗に汲める同朋、固く此宗義を守り、光輝ある此聖歳を記念して、畏くも歴朝、我が仏教に擁護を垂れ給へる鴻恩を仰ぎ奉り、克く国民の本分を全うじて、朝家の御為め国民の為め、渾身の力を致さずんばあるべからず。」<sup>(3)</sup>と自らを天皇制国家に同一化して「畏くも歴朝、我が仏教に擁護を垂れ給へる鴻恩を仰ぎ奉り、克く国民の本分を全うじて、朝家の御為め国民の為め、渾身の力」を果たすことの中で勤めてきたことであろう。

更には戦後民主主義国家においては、例えば、親鸞700回「御遠忌」を迎えようとする5年前に当時の宗務総長宮谷法含による「宗門白書」に、「爾来、宗門は長い歴史を通して幾多の変遷を重ねるうちには、その本義が見失われる危機を経てきたが、わが宗門の至純なる伝統は、教法の象徴たる宗祖聖人の真影を帰依処として教法を聞信し、教法に生きる同朋の力によって保持されてきたのである。このような永遠普遍の教法と宗門固有の伝統に立ち、宗門運営の根幹として次のことを確認する。第一に、すべて宗門に属する者は、常に自信教人信の誠を尽くし、同朋社会の顕現に努める。第二に、宗祖聖人の真影を安置する真宗本廟は、宗門に属するすべての人の帰依処であるから、宗門人はひとしく宗門と一体としてこれを崇敬護持する。第三に、この宗門の運営は、何人の専横専断をも許さず、あまねく同朋の公議公論に基づいて行う。わが宗門は、この基本精神に立脚し、かつ同朋の総意に基づくこの宗憲に則り、立教開宗の精神と宗門存立の本義を現代に顕現し、宗門が荷負する大いなる使命を果たすことを誓う。」<sup>(4)</sup>とあるように、「同朋社会の顕現」を課題とする「御遠忌」が勤まることとなったのであろう。その意味では、教団はいつも時代とともに社会とともに歩んできたものである。ただそれが単に時流にかなっただけの話なのか。それとも浄土真宗の宗意安心にかなうものであったのかどうか、なにをさておいても問われなければならないことであろう。

それではその都度の御遠忌の中で、それぞれの時代と社会の歪み、軋み、呻きに対して、それこそ本願の念仏を掲げる真宗大谷派教団として、自らを表現し、自らを展開してきたであろうか。その悪戦苦闘の歴史と現実を問うことこそが、文字通り、宗教的精神を回復することの課題なのであろう。ただ本論文においては、真宗大谷派教団の全ての時代の「御遠忌」に対して考察するというのではなくて、1969年に起きた開申問題で露呈されてきた真宗大谷派教団の教団問題を通して、近世的な封建的構造の中にあった真宗大

谷派教団が、近代的教団として脱皮していく課題の中で提起された「真宗大谷派宗憲」(1981年発布)、いわゆる「新宗憲」以降の「御遠忌」に関して考察するものである。そのためには、その「新宗憲」を生み出してきた真宗大谷派の信仰運動である「真宗同朋会運動」の歴史と課題を先ず見ていかなければならないであろう。

(2)

真宗大谷派教団において教団の命運を賭けて提起された「真宗同朋会運動」が提起される前年1961年に「親鸞聖人700回御遠忌」が勤修された。その「御遠忌」の意義については、「御遠忌」終了後の第70回定期宗議会冒頭で当時の訓覇信雄宗務総長は「特にこの大谷本廟の御遠忌法要につきましては、原始教団の、関東のお同行の人々が、文字通り、十余カ国のさかいをこえて廟堂にひざまづき、遺骨を拝して腸を断ったという、この、まことに意欲的な信仰というものを、私たち自身が、自分の身に受けることによりまして、教団のこれからの、真の意味における出発の責任を荷負する出発点として、まことに重大な意義があるものと思うことでございます<sup>(5)</sup>」と述べているように、親鸞が明らかにした浄土真宗を現代において主体的に受けとめて生きていく「出発の責任」が確認されている。この「出発の責任」が具体的に展開されたものが「真宗同朋会運動」であろう。

同じく宗務総長演説では、その「真宗同朋会運動」の課題と現実が「現実の社会に、原理と方向とを与えることにより、世界にこたえる教団の形成を急がねばならんと、こういう大きな願いに基づいて、同朋教団の基礎をつちかわんとするものであります。(略)このような世界の現状にこたえることのできない教団の遊離した現実の姿が同時に、浮んでくるのであります<sup>(5)</sup>」と把握されて述べられている。このように「真宗同朋会運動」は現実と遊離し

た教団の自己批判と、世界に應える教団形成の課題を荷負して1961年の「親鸞聖人700回御遠忌法要」を機縁に展開されることとなった。それは後に「真宗門徒は一人もなし」との痛切な慚愧の言葉に象徴されるような信仰運動として、翌年1962年に当時の訓覇信雄宗務総長から提起された。

当初の「真宗同朋会運動」の輪郭は、第70会定期宗議会において示されているように、(1) 教団の近代化(2) 人類の真の共同体の原形としての教法社会の確立(3) 「家の宗教から個の宗教へ」の転換が構想されていた。この構想を具体的に展開する施策として「教区指定奉仕団、特別伝道、推進員認定研修会」の三本柱が掲げられ、その後、第一次五カ年、第二次五カ年と取り組まれてきた。更にはこの「真宗同朋会運動」と関連して、教団の機構改革を検討する部署として「宗務調査会」が設けられ、そこで「式務並びに内事の改革(管長室の新設)、寺院の世襲制の問題、寺格堂班の再検討、農村問題の研究、教区制の検討、賦課と懇志の問題、別院の活用と整備、宗務機構の検討といったようなことから、結局宗憲の改正というところまで<sup>(6)</sup>」を検討するとあるように、ある意味では、近世的封建制教団としての「本願寺教団」の抜本的な改革を射程にするものであった。

これは「真宗同朋会運動」を契機にして、いわゆる「教団問題」といわれる抗争が真宗大谷派において引き起こされる背景でもある。本論においては、「開申事件」を発端にして始まった「教団問題」については取り扱わない。しかし、この「真宗同朋会運動」は「真宗同朋会とは純粹なる信仰運動である。それは従来、単に門徒と称していただけのものが、心から親鸞聖人の教えによって信仰に目覚め、代々檀家とっていただけのものが、全生活を挙げて本願念仏の正信にたっていたりするための運動である。その時、寺が本当の寺となり、寺の繁昌、一宗の繁昌となる。しかし、単に一寺、一宗の繁栄のためのものでは決してない。それは、人類に捧げる教団である。世界中の人間の真の幸福を開かんとする運動である<sup>(7)</sup>」とある宣言がその願いを十全に

語っているように、それは、高度経済成長期を端境に台頭してきた新興宗教団体に対峙する伝統的仏教教団の起死回生の試みであるだけでなく、ある意味では、多数同調主義的で、排外主義的な日本の思想・文化総体を問い、人類的課題をもって人間回復を掲げる信仰運動でもあった。

そういう問題を内包していたから、真宗大谷派の同朋会運動は、必然的に、宗門それ自体の中に血肉化されていた近世的封建構造と、明治以降の天皇制国家体制を敷いた近代日本社会の覇権主義と向き合うこととなるのである。それが真宗大谷派の「教団問題」であった。ここに「純粹なる信仰運動」と自己規定した「真宗同朋会運動」もまた、それが人間の生活に根差す宗教運動であるかぎり、現実問題と直面しなければならないこととなり、その「純粹なる信仰運動」そのものが現実問題から鋭く問われることになっていった。それは「真宗同朋会運動」がもはや日本の歴史的社会的現実と無関係に存在するものでも成り立つものでもないことをあらためて知らせる問題であった。それは宗教問題が現実問題と切り離されるものではないこと、むしろ、現実問題のただなかに宗教問題が存在することを私たちに知らせるものであった。

この問題は、更には、難波別院輪番差別事件を契機に露出されてきた部落差別問題、靖国神社国家護持法案を発端とした靖国問題に象徴的に現れている戦争と差別の問題を捨象して、「真宗同朋会運動」も成り立たないことを明らかにするものでもあった。しかし、そういう問題にどれほど真摯に応えることができたであろうか。そのことがまず「真宗同朋会運動」40年の現在において厳しく問われなければならないことであろう。おそらくは、このような現実からの問いかけに応えようとしたのが「新宗憲」（1981年改正）の制定であったのであろう。そこでは「同朋社会の顕現」が教団形成の基本理念として掲げられているが、それは「真宗大谷派なる宗門」が、文字通り、「同朋社会の顕現」を掲げる同朋教団として、現代という時代に再生しうるかどうかの試金石でもあった。

それは蓮如の「真宗再興」の課題を500年後の今日、真宗大谷派教団が教団的使命をもっていただくかどうかの問題でもある。それは「真宗同朋会運動」が提起されて40年の今日、「真宗同朋会運動」において課題化されてきた、いわゆる教団問題、部落差別問題、靖国問題に象徴される現実問題に対して、真宗大谷派教団が政治的な対症療法ではなく、教団の宗教的生命の具現化として、つまり、宗教的課題として取り組むことの中に、「真宗同朋会運動」が真宗大谷派教団の存続、拡大を自己目的化する運動ではなく、文字通り、「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」において生きる信仰運動となることができるのであろう。

もともと「真宗同朋会運動」はその発足の当初から、「同朋会運動ではなくて同朋運動でなくてはなりません」と曾我量深からの指摘があるように、それは宗門を物質的に拡大強化することを目的にする運動ではなく、あらゆる人々を御同朋として見出していく運動である。そのかぎり、「真宗同朋会運動」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（独立者の共同体）の形成と、ある意味では、組織と非組織の矛盾の中で、なお僧伽形成の「縁」と成りえるかどうか。換言すれば、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ことができるのかどうか問われているのであろう。

それは具体的に言えば、「真宗同朋会運動」に参加する一人ひとりが、国籍、民族、人種、性別、能力、社会的立場、能力の有無の一切を超えて、あらゆる人間を御同朋御同行として見出していく眼をいただく一人として誕生できるかどうかに関わる問題である。それは現実的には、国籍、民族、人種、性別、能力、社会的立場、能力の有無をもって、人間の優劣化、人間の上下化を企てる私たちの差別性と、その差別化を実現するためには他者の生存も許さない排他性という、いうなれば現代社会における差別と戦争に象徴される私たちの自己絶対化に対して、そういう問題を「私の問題」として、どこ



までも浄土真宗を生きるものの根本的な宗教的課題として見出していくことができるかという問題である。

それは今日、同時多発テロ、それに続くアフガニスタンへの武力攻撃に代表されるような差別と戦争の問題について、それを政治的、経済的問題の範疇でのみとらえるのではなく、宗教的問題として、人間の非人間化の問題としてとらえる眼が必要とされているのである。つまり、戦争と差別の問題の止むことのない「五濁の世・無仏の時」において、「真宗同朋会運動」という真宗大谷派教団の信仰運動を通して、真宗仏教の宗教的生命が、するどく現代社会そのものから問われているといっても過言ではない。その意味では、「真宗同朋会運動」は、一宗派の内部改革というようなものではなく、親鸞が五濁悪世の穢土に対して、浄土真実の教行証を顕かにしていったように、世界に向けられた全く新しい世界観、人間観の提示であったはずである。そういう信仰運動が、その理念と精神を見失って、一宗派の内部改革運動にとどまっているのが現状ではないか。あらためて宗教的生命の回復を課題にして、すでに行われた「蓮如上人500回御遠忌」、更には来るべき「親鸞聖人750回御遠忌」を手がかりに具体的に考えてみたい。

(3)

かつて安田理深は真宗教団は報恩講教団であると、365日が報恩講であると述べた。<sup>(8)</sup>それは今日一日の報恩講の精神をもって365日を生きるということである。元来、報恩講は知恩報徳の「御仏事」であり、それは私たちに先立って道を求め、道を生きた宗祖親鸞を偲び、その生涯をかけて歩んだ道を今日を生きる私たち自身に学び、その道を私たちもまた歩んでいこうとする、言うなれば、浄土真宗という名で現された仏法の「伝承と己証」の表現である。それに準じて言えば、真宗教団の法事法要は、全て「御仏事」としての

報恩講でなければならない。ともあれ、それは「報恩講の報恩ということが僧伽の精神<sup>(9)</sup>」であるといわれるように、今日、真宗門徒において連綿と続けられている「御仏事」としての報恩講は、まさしく浄土真宗の「伝承と己証」であり、僧伽の表現である。そこがもし「伝承と己証」を見失しない、僧伽を表現できないで形骸化するならば、そこに浄土真宗の宗教的生命の枯渇を端的に知ることができる。その意味において、既に行われた「蓮如上人500回御遠忌」、更には、今後行われるであろう「親鸞聖人750回御遠忌」を手がかりに、宗教的生命の回復を考察していきたい。

戦国乱世の時代を生きた蓮如は、1457（康正3）年に父存如の後を継いで、第8代目の本願寺留守職となった。当時の本願寺は『捨遺蓮如上人御一代記聞書』によれば、「当時はそれ程のちいさき坊は、一家中の諸国の坊にも有間敷よし沙汰にて侍りき。御坊中の後の方に女中方の御入候つれども、いづ方に女方衆御入候ともみえず、人あるともなくさびさびと御入候つるなどと、其折節の事、慶間坊龍玄は御物語候ひし事なり<sup>(10)</sup>」とあるような状態であった。その本願寺を「あたかも仏国が如し」と讃嘆されるほどに隆盛させたのが蓮如であった。その意味では「本願寺興隆」の上人であることは間違いないことであろう。しかし、それが「真宗再興」の上人といわれるためには、親鸞において明らかにされた浄土真宗という名の仏法との関係において、蓮如が浄土真宗を十全に表現しているということがなければならない。そのことを端的に検証するものは先に掲げた浄土真宗の「伝承と己証」を現す報恩講に対する蓮如の姿勢である。

蓮如は報恩講に対して、いくつかの『御文』において、報恩講を勤めることは、親鸞において明らかにされた浄土真宗を我が身にいただくことこそが根本であることをつねに言及している。例えば、報恩講を勤めるとは、「今月、二十八日の御正忌、七日の報恩講中において、わろき心中のとおりを改悔懺悔して、おのおの正義におもむかずは、たといこの七日の報恩講中にお

いて、足手をはこび、ひとまねばかりに報恩謝徳のためと号すとも、さらにもってなにの所詮もあるべからざるものなり。されば、弥陀願力の信心を獲得せしめたらん人のうえにおいてこそ、仏恩報尽とも、また師徳報謝なんどももうすことはあるべけれ。この道理をよくよくこころえて、足手をはこび、聖人をもおもんじたてまつらんこそ、真実に冥慮にもあいかない、また別しては、当月御正忌の報恩謝徳の懇志にもふかくあいそなわりつべきものなり<sup>(11)</sup>と諭しているように、それは浄土真宗の「伝承と己証」の表現として存在した。その意味での「真宗再興」の上人であろう。

このような蓮如の「御遠忌」を今日の時代と社会の中で勤めるとはどのような意義を明確にすることなのであろうか。特に、蓮如の場合は、当時の状況を示す下克上の言葉が象徴するように、戦国乱世のただ中で、頼むべき拠るべき何もも見出すことのできない時代と社会にあって、「聖人一流の御勸化のおもむきは、信心をもって本とせられ候<sup>(12)</sup>」と、どこまでも、一切衆生を平等に往生せしめんとする本願の念仏をいただく信心の獲得こそが根本的な課題であると言い切る生き様であったことが知られている。その「信心為本」の蓮如の「蓮如上人500回御遠忌」を勤めた、その法要の総括は、何よりも、この一点こそが明晰判明に問われなければならない問題である。

言葉を換えて言えば、蓮如は、親鸞が愚禿親鸞と自ら名乗り、「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれら」を生きた、その大乘の花咲く世界を、下克上の争乱を通して新しい上下関係が固定化されていく状況のただ中で、ご縁の在る人々を「とも同行」として、「平座・同座」で出遇っていった人である。そういう蓮如の本願の念仏をいただく信心が、「聖人一流の御勸化」の信心として、500年後の今日を生きる私どもにも、具体的現実的に担われ、かつ表現されたであろうか。そのことが「蓮如上人500回御遠忌」の根本的な総括の視座でなければならぬということである。「蓮如上人500回御遠忌」に対して、法要終了後の第34回宗議会において、当時の能邨英士宗務総長は

平野修述『慚愧の御遠忌』からの問題提起を受けとめて、今回の法要を「慚愧の御遠忌」と総括した<sup>(13)</sup>。それは、蓮如の求道の生涯が、従来、「本願寺興隆」の宗主としての側面が強調されるあまり、親鸞の根本的課題を乱世の時代と社会に生きた、言うなれば「真宗再興」の上人として蓮如を評価することのできなかつたことにあるのであろう。

その意味では、能邨英士元宗務総長が「御遠忌厳修後の私どもの第一歩は、宗祖聖人、蓮如上人の心に背いた深い慚愧の念より始まらなければならない」と総括したように、あらためて「蓮如上人500回御遠忌」が浄土真宗の「伝承と己証」を明らかにするものであったかと問われなければならないであろう。確かに、蓮如の「御遠忌」テーマは、「バラバラでいっしょー差異（ちがひ）をみとめる世界の発見」と、従来はともすると教団的枠組みの中でしか見出されなかつた「同朋」の概念を世界人類にまで拡大していく萌芽を提供したけれども、それが「蓮如上人500回御遠忌」全体を通底するテーマとなっていたかと言えば、結局、真宗大谷派教団の伝統的で荘厳な宗教儀式の中に包摂されて、法要儀式とテーマとの関連性が希薄になったことは否めない。テーマが「御遠忌」自体の中にほとぼし出るためには、より解放（開放）された教団の存在が必要とされるであろう。そのためには教団の社会性の脆弱さが克服されなければならないであろう。それは教団の機構制度の問題であるだけでなく、むしろ理念共同体としての教団の本質的な問題として、どのような宗教的精神に拠って教団が成立しているかの問題である。それこそが信心の問題であろう。

それは「蓮如上人500回御遠忌」を勤める側の中に、蓮如が表白するところの信心が、世の人々と共に救われていく信心であると、言うなれば、「末代無智の、在家止住の男女たらんともがらは、こころをひとつにして、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて<sup>(14)</sup>」と、あるいは「如来の教法をわれも信じ、ひとにもおしえきかしむるばかりなり<sup>(15)</sup>」、更には「あながちに、わがこころ

のわろきをも、また、妄念妄執のころのおこるをも、とどめよというにもあらず。ただあきないをもし、奉公をもせよ、漁、すなごりをもせよ、かかるあさましき罪業にのみ、朝夕まどいぬるわれらごときのいたずらものを、たすけんとかいえます弥陀如来の本願にてましますぞとふかく信じて<sup>(16)</sup>と、どこまでも具体的現実的な関係性の中で救われていく蓮如の信心の課題が、実は、蓮如自身の個性ということではなく、親鸞が明らかにする本願の念仏に出遇った宗教的実存の生き様であることへの認識の不徹底さであったと言える。

その意味で、先ず以て、「蓮如上人500回御遠忌」後に「親鸞聖人750回御遠忌」を向かえる教団の課題は、蓮如の思想と行動の全体を通して、蓮如が課題にした人間の現実生活を切り捨てないで、阿弥陀如来に直結していく生活を宗教的課題として表現することができるかどうかであろう。それは戦国乱世のただ中で、どこまでも「弥陀たのめ」と、つまり、「聖人の御流は、たのむ一念の所、肝要なり。故に、たのむと云うことをば、代々、あそばしおかれそうらえども、委しく、何とたのめと云うことを、しらざりき。しかれば、前々住上人の御代に、『御文』を制作り候いて、「雑行をすてて、後生たすけたまえと、一心に弥陀をたのめ」と、あきらかにしらせられ候う。しかれば、御再興の上人にてましますものなり<sup>(16)</sup>とあるように、いかなる権威・権力に寄りかかるのでもなく、ひたすらに本願の念仏に生きることを「聖人一流の御勸化」として語り続けた生き様に学ぶことである。それは言葉を換えて言えば、21世紀の時代には21世紀の問題が胚胎するであろうが、そこで引き起こされる様々な問題に真向かって、浄土真宗という名の仏法に、虚心坦懐に、「我れと我が世界」の歪み、不正、矛盾、愚かさを聞きとっていくことであろう。

(4)

20世紀の最後に「蓮如上人500回御遠忌」を勤め、21世紀の冒頭に「親鸞聖人750回御遠忌」を向かえる真宗大谷派において、いかなる「御遠忌」を向かえることが、実に、浄土真宗という名で仏法を明らかにした親鸞に応答することとなるのであろうか。また、宗教的生命の枯渇が叫ばれて久しい今日の宗教状況において、「真宗大谷派なる宗門」は、いかなる宗教的精神をもって、21世紀の時代と社会に自らを表現することができるのであろうか。かつて20世紀を目前にする明治の時代に清沢満之は、真宗大谷派教団の存在理由を次のように問うた。先ず、「試みに問ふ、大谷派なる宗門は何の処に存するか。京都六条の天に聳ゆる巍々たる両堂と、全国各地に散在せる一万の堂宇とは、以て大谷派と為すべきか。曰く否。是等は火以て焼くべきなり、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」<sup>(17)</sup>と、「大谷派なる宗門」が天下に誇る大伽藍に、その存在理由があるのでもなければ、そこに結集する僧侶、門徒の大群に、その存在理由があるのでもないと言へ、「夫れ此の如く、巍々たる六条の両堂、既に大谷派と為すに足らず、地方一万の堂宇、既に大谷派と為すに足らず、三万の僧侶と、百万の門徒、亦た直ちに大谷派と為すに足らずとせば、大谷派なるものは抑々何の処に存するか、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在り。豈に人員の多寡を問はんや。豈に堂宇の有無を問はんや」<sup>(18)</sup>と、真宗大谷派教団の存在理由は、どこまでも「大谷派なる宗教的精神の存する所に在り」と剔抉するのである。

四二

清沢満之は政治的な教団改革運動の挫折の果てに、真宗大谷派教団は、世界に誇る巨大な伽藍でもなければ、そこに結集する百万の門徒大衆の存在でもない。ただ大谷派なる宗教的精神の存在するところが真宗大谷派教団なの

だと、全く新しい教団観を明らかにする。それは「真宗教団とは、本願他力の宗義として伝承された浄土真宗の教法によって立つ信仰の共同体である、ということになる。しかも、共に一つの教法による、ということが自覚的に確認されたときには、真宗教団がまさに仏法の共同体として自立する根拠が開かれたのであり、同時にこのことが、宗教的自覚の次元においてもはや法主の権威などによるのではなく、しかも真宗教団は一つの教団であることが確保される根拠ともなってくるのである<sup>(19)</sup>」と寺川俊昭が指摘するように、それは世俗的な権威・権力によらない教法中心・信仰中心の教団観であった。しかし、この清沢満之の教団観の確信は、すでに蓮如が「一宗の繁昌と申すは、人の多く集まり威の大なることにてはなく候。一人にても人の信をとるが、一宗の繁昌に候<sup>(20)</sup>」と語ったことを継承したことは言うまでもない。ここには宗門の宗教的生命は、組織や制度ではなく、人であること、信仰であることを喝破している。それではその「大谷派なる宗教的精神」とはなにか。またその息づく人とはいかなる人か。

清沢満之の真宗大学開校時の言葉によれば、「我々が信奉する本願他力の宗義に基きまして、我々に於いて最大事件なる、自己の信念の確立の上に其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<sup>(21)</sup>」とあるように、それはどこまでも本願の念仏にあずかり、本願の念仏に生きる人のことである。本願の念仏とは、空しく過ぎていく私たちの人生に、生きる意味を見出させる働き全体を現すものである。そのかぎり、本願の念仏を生きるとは、人間であることを見失って、世界からも他者からも孤立化していたものが、「自信教人信の誠を尽くすべき」ものとして、われもひとと共に救われていく世界にどこまでも立ち上がっていく、大乘の仏道に生きる態度の表明である。そういう信念の確立こそが、浄土「往生の信心」であり、「信をとる」ということである。

これは一大学の開学の精神であるだけでなく、本願の念仏をいただく理念

共同体としての教団そのものの存立の意味でもある。ただそこには大学の果たすべき役割と宗教教団の果たすべき役割の違いがある。大学はある特定個人の限定された時間に、そのような理念の基に、ある特定個人に関わり、送り出すことに全責任が存在する。それが大学の社会的責任であろう。しかし、宗教教団は、その宗教教団に関わりを持つ人に対しても、また関わりを持たない人に対しても、自らが信念としてもつところの世界観が、あるいは人間観が、いかに普遍的世界を指し示しているか、普遍的原理でありうるかを、ドグマチックな教義としてではなく、事実として具体的現実的に明らかにすることが要求されている。それが宗教的理念を掲げて宗教集団を組織する理念共同体としての教団の社会的責任でもある。

しかし、現実的には、宗教教団はそのような教団の宗教的生命である普遍的世界を明らかにしていくことよりも、教団を拡大し強化していく、いわゆる教団の自己目的化に努力が傾注されているというのが現実である。けれども、教団は普遍的世界を明示することだけが教団の責任ではない。むしろ、その掲げた普遍的世界に、具体的現実的に立ち上がっているかどうか、生きているかどうか、それが不断に問われなければならない。その意味では、宗教教団は、自らが掲げる宗教的精神において、その都度、その都度に引き起こされる様々な現代社会の問題に対して、どう反応するかによって、その都度、その都度に普遍的世界を生きているか、生きていないかが、具体的現実的に問われるものである。

例えば、今日的な問題で言うならば、真宗大谷派教団が仏教教団として存在しているのならば、仏教が根本とする出世間の法によって、近代社会が掲げる人間主義（科学性、合理性、効率性）の中で、いかに人間が人間自身を見失っているかを問いただしていくことが求められているときに、世俗的な教団の利害得失を排除して、どこまでも、その仏教の出世間の法によった生命観に立てるかどうかの問題である。端的には、脳死・臓器移植法案に対し



て、どう立場を明らかにするか。内閣総理大臣の靖国神社参拝に対して、どう立場を明らかにしていくか。戦争準備のための有事法制三法案に対して、どう立場を明らかにしていくか。仏教用語で問うて仏教用語で答えるというようなものではない。先にあげた言い方で言えば、本願の念仏に生きることは、理論ではなく実践としてのみ存在する。どれほど精緻に組み立てられた普遍的世界を明らかにする教義を組織したとしても、普遍的世界を生きる具体的な事実（しるし）がないかぎり、それは砂上の楼閣である。親鸞の言葉で言えば、「世をいとうしるし」「往生をねがうしるし」であろう。

それでは「真宗同朋会運動」40年を向かえ、更には「蓮如上人500回御遠忌」を終え、「親鸞聖人750回御遠忌」を10年後に向かえる21世紀の真宗大谷派なる宗門は、いかなる事実（しるし）の上に、普遍的世界を時代と社会に向かって発信することができるであろうか。20世紀は戦争が世界的規模で行われた時代であり、大量殺戮兵器を登場させた時代である。それまでの戦争のスタイルを一層拡大させて、徹底した「強（こわ）き者は弱きを伏す」（大無量寿経）世界を増幅させている。21世紀は平和の時代でありたいと誰もが願っても、現実はおお20世紀の延長線上である。世界中いたるところで硝煙の消えない日はない。中東アラブ世界だけではなく、アメリカにおきた同時多発テロ、それに続くアフガニスタンへの武力攻撃は、私たちの世界が怨みに報いるに怨みをもってする怨みの連鎖、暴力に報いるに暴力をもってする暴力の連鎖の中にあることを再認識させたことである。

この事件の背後には、第2次世界大戦以降、顕著に露出してきた東西問題、更には南北問題が複雑にからみあいながら、貧しい人々と豊かな人々との埋めることのできないほどの経済的格差と、豊かな人々の無関心が横たわっている。大乘の仏道がその宗教的生命として掲げる、共に生きることの、共に救われることの課題が空疎にして非現実的と言わなければならないほど世界の政治は差別を正当化している。そして、その結果の戦争である。一体全体、

私たちは、この戦争と差別が日常化している21世紀の時代と社会に、どのようにして浄土真宗と名告る仏道を提起することができるのであろうか。まさしく現代社会から問われる真宗仏教の現在である。

かつて、40年前に、「親鸞聖人700回御遠忌」を向かえる時、真宗大谷派教団は、高度経済成長政策の中で伝統的な価値観、組織、文化が崩壊していく時代と社会に、清沢満之がいうところの「大谷派なる宗教的精神」の存在を「真宗同朋会運動」を提起することをもって応えていこうとした。それは、ある意味では、人間が経済的能力の有無によって、その存在の価値が絶対的に評価され始める状況の中で、「真宗同朋会運動」はそういう世俗的価値観に対して、いかなる人間も阿弥陀の本願に掴まれた存在であり、そうであるがゆえに尊敬されるべき存在であると、仏教的な人間観、世界観をもって、そういう世俗的な人間観、世界観に抵抗し、批判し、人間回復の道を明らかにすることを課題にするものであった。

このような「真宗同朋会運動」の世俗社会への構え方は、その前史とでもいえる在野の信仰運動であった真人社運動に大きな影響を受けていると思われる。いまそれを論証する暇はないが、その真人社の機関誌『真人』創刊号冒頭の宣言に、真宗仏教を世界に向かって公開する、その高邁さと気概が、「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ばもうとしている。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。その焦点に、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、宗教の真実性が厳粛に要請されているのである。この歴史的要請に応えうるものは、今日に於て、まさしく親鸞によつて問題にされた真宗仏教であることを確信する。われわれはこの混乱の現実にあつて、本願を自己に行信し、その世界性と社会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。真宗仏教の本姿を見失い、因習と墮気の中に安んずる逃避を求めぬ限り、かかる課

題を解きうるものでないことはゆうまでもなく、民衆の同朋教団たる真生命を歪曲する形骸の衣をいさぎよくぬぎすてぬ限り、自滅の道を辿ることは歴史の必然である。われわれはいまこそ痛烈な自己批判に立つて、真実の行信を自他に開顕すべく、ひたすらに奮起することが刻下の急務である。ここに真人社を設立して、ひろく同朋同行のよしみを結び、今日に生きるわれわれの使命を悔いなく果したいと志願してやまない<sup>(22)</sup>と、語られている。

このような思想的態度を背景にする「真宗同朋会運動」であることから、その運動の具体的展開は、当然のように、家の相続を中心にした儒教倫理的な先祖供養の仏教から、人間回復の仏教への転換がまずもって志向されなければならなかった。それが運動としてのスローガンである「家の宗教から個人の宗教へ」というテーマであった。それは「真宗門徒は一人もなし」といった言葉と相俟って、「真宗同朋会運動」を象徴する基本的コンセプトであった。それはある意味では習俗化されて受け入れられていた真宗仏教への私たちの関わりを問い直す中で、本願の念仏を生きる信の人の誕生を期するものであった。その信の人は、当然に、親鸞、蓮如、清沢満之の流れの中で言えば、浄土「往生の信心」の人であり、「一人にても人の信をとる」人であり、「自己の信念の確立」の人であった。

このようにして「真宗同朋会運動」が真宗仏教の「伝承と己証」の流れの中で、信心獲得が根本的課題として求められるかぎり、そこにおいて必然的に本願莊嚴の国土としての浄土の問題が課題化されることは必然的であった。なぜなら、浄土真宗における信心獲得とは他でもない、「如来選択の願心」が衆生の上に開かれたことの自覚的表現であるから、一人の上に開かれた信心は、信心の人をして万人共生の大地を歩み続けさせることは必然の道理である。従って、一人の信の誕生を願う「真宗同朋会運動」が、高度経済成長政策の中で、経済が人間を飲み込み、伝統的な村落共同体のつながりが薄れ、農村は疲弊し、都市は孤立した人々の群れとなる時代社会の危機に、旧い共

同体の亀裂を通して、新しい共同体の紐帯を課題にするのは、運動の具体的な展開であった。

言葉として現れたものを挙げれば、「真宗同朋会運動」の第一次五カ年計画の総括として出された「それは宗教的生命の実現、すなわち本願を共に生きる共同体の実現以外にはありません。言いかえればこのことは、『僧伽の実現』であり、それこそ現代人の課題であり深い願いなのであります」(1966年訓覇信雄元宗務総長)<sup>(23)</sup>、あるいは第四次五カ年計画立案に際して述べられた「宗祖聖人と共に、如来の教法に生きる「聞法者の共同体」として宗門を形成すべきであります」(1977年嶺藤亮元宗務総長)<sup>(24)</sup>、更には、法主制から門首制へと、真宗大谷派教団の近代化が計られる中で、新しく改正された「真宗大谷派宗憲」に掲げられた「同朋社会の顕現」(1981年改正「真宗大谷派宗憲」)<sup>(25)</sup>となって、真宗大谷派宗門の基本的な願いとして継承されていった。そういう「真宗同朋会運動」の流れの中に、特に、社会とのつながりの中で、本願の念仏を生きることが、そのまま国土の問題を課題とすることを惹起させてきたものが、様々な時代と社会の問題である。特に、真宗大谷派においては、教団の存在理由を突きつける問題として挙げられるのが靖国問題であり、部落差別問題であった。

靖国問題とは戦前において侵略戦争を聖戦とし、戦死を偉業とし、戦死者を英霊として、戦争を賛美し正当化する宗教的な軍事施設として存在していた靖国神社を再び国家で管理運営しようとする「靖国神社国家護持法案」が提出されることによって引き起こされてきた宗教と国家のあり方の問題であり、それは具体的には政教分離の原則と信教の自由を踏みにじる信仰問題として登場してきた。真宗大谷派教団においては特にこの問題を契機に天皇制国家体制に無批判に従属し、侵略戦争を聖戦としてきた教団の戦争責任が大きく問題となり、1987年に真宗大谷派教団として初めて戦争責任の告白が行われた。<sup>(26)</sup>

また部落差別問題とは、既に全国水平社結成総会においても東西両本願寺への募財拒否問題があげられているように、部落差別を温存し助長してきた教団としては、特に深い歴史的関係が存在することは周知の事実である。しかし、「真宗同朋会運動」との関係で言えば、直接的には1969年に起きた難破別院輪番差別事件を通して、あらためて真宗大谷派教団が提起してきた「真宗同朋会運動」の質が問い糾されたことである。更には、女性住職の実現を阻む教団の性差別的な体質を通して、男性中心的教団から男女共同参画型教団への課題も看過することのできない問題として登場してきている。最近においては2001年5月11日に国のハンセン病政策の誤りを糾す画期的な判決が熊本地裁で出たハンセン病差別問題においても、真宗大谷派教団の差別的施策が鋭く問われたことである。その他、生命倫理の問題、死刑制度の問題、核エネルギー問題、そして地球環境の問題と、様々な現実問題、つまり、国土の問題が、本願の念仏を生きる一人ひとりの信心の問題として、「真宗同朋会運動」において本願の念仏を生きる「同朋社会の顕現」を掲げる教団の社会的責任として突きつけられている。

つまり、真宗大谷派教団は、「真宗同朋会運動」を教団内外に向かって提起することによって、こういう様々な現代の問題は単なる政治問題、社会問題であるのではなく、まさしく自己を問う信仰課題であることを見出してきたのではないか。そういう新しい体験において「大谷派なる宗教的精神」を再定義するならば、それは、他でもない、世界と共に在り、他者と共に生きる自己に目覚め続けていく精神の謂であることを歴史そのものから発遣されているのではないか。

まさに21世紀の真宗大谷派教団においては、混迷を深める現実社会のただ中で、その「大谷派なる宗教的精神」の現在性が厳しく問われているのではないか。800年の歴史的伝統にあぐらをかいて閉鎖的独善的にひとり座して死するのか、それとも800年の歴史的伝統を時代と社会に開放して時代と社

会と共に生きるのか。それこそが「真宗同朋会運動」四十年をして問われてきた本質的な意味での教団存亡の危機的状況ではないであろうか。それは真宗大谷派教団が、伝統的には宗門と呼ばれ、人間の根源的な課題（宗）を明らかにする門（入口・出口の入出を現わすもの）、文字通り、宗の門として、内と外との隔てを繋いで、内を外に解放（開放）し、外に内を表出（創造）する入出自在の教団（宗門）を創造することではないか。

しかし、宗門としての教団の具体的な存在は、親鸞によって明らかにされた浄土真宗という名の仏法を生きる一人ひとり以外のなにものでもないとするれば、「私」という一人の上に、そういう入出自在な生き様が実践され歩まれていくことがないかぎり、それも単なるスローガンとなって朽ち果てるだけである。その意味において、入出自在の教団（宗門）とは、次のように換言することができるであろう。それは時代精神と宗教的精神の狭間に生きるということである。時代精神に迎合するのでもなく、宗教的精神に埋没するのでもなく、時代精神と宗教的精神の緊張関係に生きることを教団の宗教的生命とすることである。つまり、浄土真宗を生きる具体的な事実（しるし）は、いつでも現実社会から「大谷派なる宗教的精神」を生きんとする「私」が問われると同時に、その「大谷派なる宗教的精神」を生きんとする「私」が現実社会を問うことである。

それが入出自在の教団の具体的な姿である。それは、例えば、かつての天皇制国家体制下において侵略戦争に両手を挙げて追従し迎合した戦時教学を生み出したように、無批判的無疑問的に世俗の価値観を賛美し正当化して、時代精神の中に埋没するようなものではない。また、竜樹の『十住毘婆沙論』易行品において、「若し声聞地及び辟支仏地に墮する、是を菩薩の死と名ずく、即ち一切の利を失す、若し地獄に墮するも是の如きの畏れを生ぜず。若し二乗地に墮せば、畢竟じて仏道を遮す<sup>27)</sup>」とあるように、宗教的精神の中に閉鎖して疑似的な恩寵的至福感の中に安逸を貪ることでもない。それはまさ

## 真宗仏教と現実社会

しく二乗地に墮落する仏道を遮蔽する「菩薩の死」と称されるものと同じである。どこまでも時代精神と宗教的精神の緊張関係を生きることが求められている。

このような時代精神と宗教的精神の狭間を生きる生き様に入出自在の教団を課題とし、そこに宗教的生命の回復を求めることは、他でもない、親鸞自身が流罪経験の中で、非僧非俗の身をもって、自らを愚禿と見つめ、親鸞と現し、限りなく現実を抱え込みながら大乘の仏道を生きたその生き様にほかならない。それは時代的には公家社会から武家社会へと政治的経済的に日本が大きく変動する転換期の中世を生きた人である親鸞に、時代と社会の関わりの中で真宗仏教を学び生きる課題を学ぶことである。しかし、中世ではない21世紀を生きる課題は私たち自身が対峙し、私たち自身が応答しなければならない問題である。その課題まで親鸞に寄り掛かって委ねることはできない。その意味では、「大谷派なる宗教的精神」に生きんとするものの課題を一言で言えば、21世紀に親鸞を実験するということであろう。宗教的文脈の中で「実験」という科学的概念を用いたのは清沢満之であるが、それは實際体験という意味で用いられている。その意味で、現代社会のただ中で親鸞を実験することが、親鸞の教団に関わるものの生き様として求められているのではないか。

それは愚禿親鸞と自称した求道の人に学び、「不断煩惱得涅槃」と、「我と我が世界」を放棄しないで、そこにこだわり、そこに輝く意味を見出していく歩みがなされなければならないであろう。具体的に言えば、教団（宗門）から現実社会に出て、更には現実社会を抱えて教団（宗門）に帰って（入って）、また出かけていく。そういう現実社会と教法との往復運動の中から、文字通り、世界人類の親鸞として親鸞を解放（開放）し、私たち自身を解放（開放）していくことである。その道がいかに険しくとも、人倫の嘲りをもるともせず、あたかも武内了温が「真面目に生きませふねと云ふことは、

## 真宗仏教と現実社会

身を野ざらしにすることと思へ」といったように、時代精神と宗教的精神の狭間を生きることの課題は、そのことが成り立たなかったならば、もはや「末代無智の在家止住の男女たらんともがらは」と、いわば、現実のただ中に生きる人間存在の意味を見出し続けてきた真宗仏教の歴史と伝統を放棄することとなるであろう。このような観点から、真宗大谷派において執行されるであろう「親鸞聖人750回御遠忌」が、文字通り、解放（開放）の「御遠忌」として、宗教的生命が花開く「御仏事」になるかどうかは、一にかかって、「大谷派なる宗教的精神」を生きんとするものが、観念的抽象的な精神論にとどまることなく、「往生極楽の道」を問い聞くものとして、どこまでも自らを現実社会に投げ出して、現実社会と格闘するかどうかにかかっているといえよう。

### 註

- (1) 『皇太子聖徳奉讃』・『真宗聖教全書』 4 - 88頁
- (2) 1867年2月15日「真宗大谷派第21世嚴如消息」・笠原一男著『親鸞研究ノート』 215頁
- (3) 1940年2月15日「真宗大谷派第24世闡如消息」・笠原一男著『親鸞研究ノート』 226頁
- (4) 「真宗大谷派宗憲前文」1981年6月11日公布施行・真宗大谷派宗務所発刊「真宗同朋会運動学習資料」巻頭
- (5) 真宗大谷派宗務所発行『真宗同朋会運動学習資料』 8頁
- (6) 真宗大谷派宗務所発行『真宗同朋会運動学習資料』 12頁
- (7) 1962年12月1日発行『真宗』12月号巻頭・真宗大谷派宗務所
- (8) 真宗大谷派宗務所発行『中央同朋会議報告1』所収「真宗の教団」24頁
- (9) 安田理深述『僧伽について』 1頁・東海相応学舎
- (10) 『捨遺蓮如上人御一代記聞書』・『真宗聖教全書』 5 - 618頁
- (11) 蓮如『御文』・『真宗聖教全書』 3 - 470頁
- (12) 蓮如『御文』・『真宗聖教全書』 3 - 507頁
- (13) 1998年7月10日発行『真宗』7月号 8 - 15頁・真宗大谷派宗務所
- (14) 蓮如『御文』・『真宗聖教全書』 3 - 500頁



真宗仏教と現実社会

- (15) 蓮如『御文』・『真宗聖教全書』 3 - 402頁
- (16) 蓮如『御文』・『真宗聖教全書』 3 - 405頁
- (16) 蓮如『御文』・『真宗聖教全書』 3 - 577頁
- (17) 清沢満之「大谷派宗務革新の方針如何」・『清沢満之全集』（法蔵館）第4巻201頁
- (18) 清沢満之「大谷派宗務革新の方針如何」・『清沢満之全集』（法蔵館）第4巻202頁
- (19) 寺川俊昭「浩浩洞の成立とその挫折」・『本願寺教団』（学芸書林）187頁
- (20) 『蓮如上人御一代記聞書』・『真宗聖教全書』 3 - 562頁
- (21) 『清沢満之全集』（法蔵館）第8巻354頁
- (22) 『真人』創刊号・巻頭言
- (23) 1966年7月1日発行『真宗』7月号5頁・真宗大谷派宗務所
- (24) 宗務総長嶺藤亮「同朋会運動の新たなる出発のために」1977年4月10日発行『真宗』4月号10頁
- (25) 1891年9月10日発行『真宗』9月号71頁・真宗大谷派宗務所
- (26) 宗務総長古賀制二「全戦没者追弔法会にあたって」・1987年5月10日発行『真宗』5月号49頁・真宗大谷派宗務所
- (27) 竜樹『十住毘婆沙論』易行品・『真宗聖教全書』 1 - 253頁