

真宗と平和

—— 本願文に学ぶ非戦の原理 ——

尾 畑 文 正

第一章 宗教と政治

第一節 真宗教学の現代的課題

現代における真宗仏教に対してポストモダンの立場から様々な提言がなされている。主として、浄土真宗本願寺派に所属する教学者からの問題提起である。特に大阪大学の¹大村英昭氏による提言は、直接的であって問題の所在が明確である。雑誌『仏教』（法蔵館）で²大村英昭氏の発言を紹介すれば、そこで、「ご承知のように、浄土真宗というのは、仏教の中でも旧仏教に対するプロテスタントイズムだ、鎌倉新仏教の中でも、とりわけ親鸞の教えというのは、プロテスタントイズムの特徴が非常に色濃く出ているというように評価される。このプロテスタントイズムというのを—ここではいろんな事情がありまして、私は真宗ピューリタニズムとあえて言い換えておきますが—教義体系として出来上がっているところで見れば、プロテスタントイズムの典型例のように言われてきたわけです。それをいまの我々の立場で言い直せば、一つには反教团的である。二つには反儀礼的である、三つには反習俗的であるということになるんです。この場合の「反」はアンチという意味です。つまり教団嫌いのいわば個人主義というか、共同体の営みというところ

真宗と平和

を過小に評価している¹⁾と述べている。それは、反教团的、反儀礼的、反習俗的な色彩の濃厚な浄土真宗の仏教を真宗ピューリタニズム（真宗P）と称して、そういう真宗ピューリタニズム（真宗P）は、現実の教团的実態を無視しながら建前的な真宗仏教を教条化して、本音と建前に二極分解しているとその現実を批判するものである。

そこから、「そこで、私たちは、こんなことを繰り返していても始まらないので、現場なき教学はよくない、教学なき現場以上に、現場なき教学は浄土真宗の頹落の源であろうということを申しまして、もっと鋭い自己批判が必要であるとして、浄土真宗カトリシズム（真宗C）というのを、それに対抗して提案しております²⁾」と、提言している。つまり、門徒大衆の民族宗教性を告発するだけで、自身の依って立っている（この場合、それは経済的にも精神的にもという意味であろう）民族宗教的土壌を不問に伏したまま、例えば、神祇不拝と掲げるような教学を真宗ピューリタニズム（真宗P）と呼んで、そのモダニズム性を真宗カトリシズム（真宗C）の立場から批判している。

大村英昭氏のいう真宗カトリシズム（真宗C）とは、一言で言えば、「民族宗教性を担う」真宗のことである。それは斬新な問題提起でありながらも、その実、現在の教団（寺院）の実態をそのまま肯定していく論理であって、それは靖国問題、部落差別問題から突きつけられている現実の真宗教団を根本的に問うものではない。その意味で、大村英昭氏の問題提起も、徳川三百年の間に形成された封建的教団体制及び天皇制国家体制と一体化した近代の教団体制を問い質していくなかで、現代における解放の教学を目指す我々の課題からすれば、それは、結果として、高度に発達した現代資本主義社会の複合的な矛盾を直視するものではなく、時として「民族宗教性」が担う、人間の没主体化を正当化していくものである。そのかぎり、仏教が持っている

真宗と平和

現実批判性を骨抜きにした、文字通りの体制教学としての思想的な役割を果たすものになるのではないかと危惧を抱かざるをえない。もちろん、こういう考え方は、大村英昭氏から言わせれば、単なる「原点帰りの左翼バネみたいなもの」として一蹴されるであろう。

ところで、我々が考える現代における真宗仏教の問題は、大村英昭氏と同じように「現場なき教学」であることには間違いがない。しかし、我々が考える、その「現場」とは、靖国問題、部落差別問題に象徴的に現されている現代社会の現実問題（靖国問題・部落差別問題は真宗教団が特に突きつけられている問題であるとして、象徴的というのであって、現実的には実に様々な問題が提起されている。例えば、天皇制問題・自衛隊の海外派兵問題・環境破壊問題・第三世界と日本の問題・民族差別問題・女性差別問題・「障害者」差別問題・脳死臓器移植問題・教育問題等の現代に関わる様々な問題）が渦巻いている「現場」のことである。我々はその「現場」をこそ真宗教学の土壌にすることが現代における真宗教学の根本問題であると考えてるものである。

しかし、現実的には、宗教問題と現実問題とを切り離して、宗教問題を個人の内面的な心理の問題に限定して、その結果、現実問題を不問にしてきた歴史こそが真宗教学の歴史的事実に外ならない。その意味で、まず我々は、その「現場」を宗教問題として捨象してきた真宗教学の歴史、それは逆説的に言えば、その「現場」を批判的に切開するのではなく無批判的に肯定してきた真宗教学の歴史を点検総括することから始められなければならないと考えるものである。そのような問題意識の上で、我々は、真宗教団、この場合は、真宗大谷派教団の近代史総体が問われた事件をテキストにして、歴史的社会的現実を捨象してきた真宗教学の問題を明らかにしていきたい。

1977年11月2日、真宗大谷派東本願寺の御影堂で消化器爆弾が炸裂した。

真宗と平和

宗派最大の仏事である報恩講の19日前の出来事である。この事件をひとつのテキストとして、宗教問題と現実問題を切り離してきた真宗教学の歴史と、その問題について考えてみよう。「闇の土蜘蛛」と称するものの手になる御影堂爆破事件は、宗門内に大きな波紋を呼び起こした。この事件は翌月の真宗大谷派教団の機関誌『真宗』12月号では、事件の詳細を載せる「教団の動き」という記事と共に、真宗教学研究所（当時）の名において、「闇の土蜘蛛」の大師堂爆破声明について」と題された所感が出されている。それには、まず最初に、「闇の土蜘蛛」によって提起された批判に対しては、「その批判は、われわれの宗門が歴史のなかでつづってきた紆余曲折を反省するとき、敢えて甘受しなければならないことを、まず認めなければならない。それは、宗祖親鸞聖人の精神の喪失してきた宗門の歴史に対する、教法による批判と同じ重さをもつものであるからである。われわれは、宗祖親鸞聖人の精神の回復を求めて、宗門の退落の歴史を、その紆余曲折をわれわれ自身の責罪として、身に負わねばならない」³⁾と、親鸞の精神を喪失してきた宗門の歴史に立って明確に自己批判している。

つまり、真宗大谷派教団の教学研究に責任を負う真宗教学研究所が、「しかし、それは、彼らのように一挙に「日本民族を亡す革命戦争」という方法に依ってではない。その課題の解決は、安易な爆破的方法によって、果たされるものではないのである」⁴⁾と、「闇の土蜘蛛」による爆破的方法による批判を否定しても、なお「たしかに、宗門の歴史のなかで、われわれはさまざまな過誤を犯してきた。ある意味では、今、それらの宗門の罪責を償うべく要請せられているのだとも言う。しかしそれがいかに誤謬にみちたものと指摘されても、過ぎさった事実を取返すことはできない。ただわれわれは、それを今から正す道を求めるほかはない」⁵⁾と宗門の負の歴史に向い合わなければならないほどの現実を抱えているのが、真宗大谷派教団であったので

ある。このような真宗大谷派教団の体制教団としての歴史的事実をごまかさず、身据えていくことから、まず我々は始めていかなければならないであろう。

ところで、御影堂爆破事件に対しては、「闇の土蜘蛛」と称するものから次のような「爆破決行声明」というものが出されている。それには、「われらキドウをもって、神仏を亡き者にし、日本民族をも滅ぼす革命戦争を闘う闇の土蜘蛛は、本日東本願寺爆破焼打ち闘争を決行した。この戦いは天皇制日本国家の存在とその侵略と搾取を支持・容認・黙認してきたすべての宗教に対する断固たる批判である⁶⁾と、その目的を掲げて、特に「東本願寺は日本国家とともにアイヌモシリを侵略し⁷⁾たとして攻撃されている。この「闇の土蜘蛛」と称するものの本質的な批判に対して反論する歴史の実態を真宗大谷派教団は持っていない。文字通り、真宗大谷派教団の近代は、「天皇制国家の存在とその侵略と搾取を支持・容認・黙認してきたすべての宗教⁸⁾」の「ひとつ」としての歴史の実態を作り上げてきた。

いまそのいちいちを具体的に取り上げることはできないが、いわゆる、戦時教学と呼ばれる十五年戦争期における戦争賛美と翼賛の教学と教団の運営についての研究は、浄土真宗本願寺派においては、竜谷大学の研究者グループによって、『近代真宗思想史研究』・『近代真宗教団史研究』・『戦時教学の研究(1)』等、その成果が発表されている。真宗大谷派においては、真宗大谷派の教学研究所の編纂による『教化研究 (特集・真宗と国家)』が1975年から継続的に同一のテーマの中で、1991年までに三巻に渡って、幕末からの資料収集が行われている。しかし、第三巻目の現在は、いわゆる十五戦争に至るまでの資料であって、戦時教学に関しては向後の研究が待たれている。このような現状にあっても、まだまだ真宗系諸教団においては、教団の戦争責任に言及することが、そのまま真宗教学の実践的課題であるというような市

真宗と平和

民権はまだ獲得はされていない。

その意味では、浄土真宗の仏教が、あらゆる人々の解放を課題にする宗教であるかぎり、そういう宗教的生命を放棄した歴史的事実を点検総括することが真宗教学の営為として認知されないかぎり、「闇の土蜘蛛」と称するものが提起した「天皇制国家の存在とその侵略と搾取を支持・容認・黙認してきたすべての宗教」の「ひとつ」としての立場から浄土真宗の仏教は脱却できないであろう。その意味でも近代における真宗仏教の戦争責任を不問にして、現代における真宗仏教を我々は考えることができない。だから、我々の問題関心の所在は、それらを不問に帰してきた「現場なき教学」の問題である。宗教問題が、現実を切り離して主観的な心理主義に陥っていくか、それとも、現実には埋没して現実の全面肯定になるか、いずれにせよ、宗教と現実社会との交渉が乖離されている。その問題は、単なる宗教の状況論というのではなく、湾岸戦争に端的に現れたように、戦争を必要とするような現代社会に宗教がなんらの発言ももたないような現状において、あらためて宗教が現実社会との関わりの中で、その宗教的生命を回復しうる道を明らかにすることができるかどうかという、宗教にとってその存在の意義が問われる根本的な問題である。今回は、「真宗と平和」という論題の中で、真宗仏教の現代的課題として、真宗における平和思想を明確にすることが、真宗仏教の宗教的生命にとって本質的な問題であることを明らかにしていきたい。

第二節 宗教的生命の回復

1989年4月2日、真宗大谷派東本願寺教団では、「全戦没者追悼法要」と呼ばれている集会の中で、古賀制二宗務総長（当時）が教団として初めて先の侵略戦争に協力したことの自己批判を告白した。日本キリスト教団が1968年に「戦争責任の告白」が教団総会で批准されてから、遅れること30年であ

真宗と平和

る（丸山照雄著『現代日本の宗教状況』参照）。ちなみに日本キリスト教団の「戦争責任の告白」は、「〈世の光〉〈地の塩〉である教会は、あの戦争に同調すべきではありませんでした。……しかるにわたくしどもは、教団の名において、あの戦争を是認し、支持し、その勝利のために祈り努めることを、内外にむかって声明いたしました。まことにわたくしどもの祖国が罪を犯したときに、わたくしどもの教会もまたその罪におちいりました。……この罪を懺悔し、主にゆるしを願うとともに、世界の、ことにアジア諸国、そこにある教会と兄弟姉妹、またわが国の同胞にここからのゆるしを請う次第であります。終戦から20余年を経過し、わたくしどもの愛する祖国は、今日多くの問題をはらむ世界の中であって、ふたたび憂慮すべき方向にむかっていることを恐れます。この時点においてわたくしどもは、教団がふたたびそのあやまちをくり返すことなく、日本と世界に負っている使命を正しく果たすことができるように、主と助けと導きを祈りつつ、明日にむかっての決意を表明するものであります」⁹⁾ というものである。

この日本キリスト教団の戦争責任に対する告白声明は、一切の自己弁解もなく、簡潔明瞭に、戦争に荷担した罪が懺悔されている。それでは、真宗大谷派教団においては、かつての侵略戦争に対する教団の戦争責任について、どのように述べられたのであろうか。真宗大谷派教団の機関誌である『真宗』1989年5月号によれば、古賀制二宗務総長（当時）による「戦争責任の告白」は、次のようであった。「さて、こうして三年目を迎える全戦没者追弔法会の願いといたしますところは、宗祖親鸞聖人が『正信念仏偈』にお示し下さっているように、三国七高僧を貫く永遠普遍の浄土真宗の教法を受けとめ、頂戴して、「同一に念仏して別の道なきが故に。遠く通ずるに、それ四海の内みな兄弟と為すなり」という“いのち”の真実を生きる身にさせていただくことにあります。しかし、ひるがえっておもうに、過ぐる大戦において私た

真宗と平和

ち真宗大谷派教団もまた日本の国家を最高の価値と位置づけ、戦争を「聖戦」と呼び「真宗門徒」という名をいただいているながら、門徒としての自覚を忘れ、真宗門徒の名にふさわしく生きることができませんでした。如来聖人の前に言葉もなくただ懺悔の思いに立ちすくむよりほかにありません¹⁰⁾

このように真宗大谷派教団の戦争責任を懺悔をもって告白した上で、さらに「今や軍事費の増大・民族主義の台頭の足音がかすかに、しかも確実に聞こえてまいります。このときにあたって、真宗の門徒であります私たちは自らの過去の歴史を決して忘れることなく、新たに全ての戦没者の願いを受け止めてどこまでも非戦・平和の道を歩みつけなければなりません¹¹⁾」と、真宗大谷派教団が現代において果していかなければならない社会的責任を明らかにしている。このような戦争責任の確認が、戦後43年目においてようやく行われたことの問題は当然のこととしても、ここで告白し宣言していることが原点となって、過去の戦争責任を忘れることなく、現在において「非戦・平和の道」を明らかにしていくことが教団の使命として担われていかなければならないことが確認されていることは評価されねばならないであろう。しかし、真宗大谷派教団が、その本質に宗教的理念を持つ組織であるならば、そのためには、なぜ真宗教団が戦争に反対し抑止していくような行動のひとつもとれなくて、ひたすら戦争を賛美し正当化する戦時教学を生み出していったのかという問題を教学の課題として明確にしていけない限りには、本当の意味での戦争責任を果たしたことにはならないであろう。

その意味でも、「真宗と平和」を課題にする本論文において、戦時教学に言及することは不可欠である。いうまでもなく、戦時教学とは1931年から1945年の十五年にも及ぶ侵略戦争を聖戦として正当化し賛美していった戦時下の教学である。この戦時教学は、龍溪章雄氏によれば、「要するに真宗の天皇主義化、神道化、軍国主義化、皇道化による国家主義的民族真宗への類

真宗と平和

落態として、天皇制ファシズムの戦時体制に従属追随し、それを真宗・親鸞の名によって補完するイデオロギー以外の何物でもなかったわけである。かかる真宗・親鸞理解がその原意趣に限りなく背反するものであったことは、詳説するまでもなからう。まさに真宗・親鸞の原意趣の、それはグロテスクな改鼠であった¹²⁾と確認しているように、親鸞の仏教を明らかにする浄土真宗を名告りながらも、その実態は浄土真宗を逸脱した戦争賛美の宗教イデオロギー以外のなにものでもなかったのである。

しかし、戦時教学が、浄土真宗の名を掲げながらも、既にして浄土真宗の仏教でなかったとするならば、それは一体いかなる思想を基盤にして成り立っていったものであるのだろうか。まずはそのことが我々において検討されなければならない。なぜなら、戦時教学がその時代に突然に出現したとは考えられない。浄土真宗の仏教でないものが浄土真宗の仏教であると名告られていくためには、それを受け入れていく広範囲な教学的土壤が存在しなければ、戦時教学が浄土真宗の仏教として機能することができないからである。戦時教学が生み出されていくためには、そういった教学を支持し肯定していくような教学的雰囲気（宗教的エートス）がすでに土壤として形成されていなければならない。そのような教学的雰囲気（宗教的エートス）は長い長い歴史的過程を経て宗門人の間に無意識の内に蓄積されてきているものである。では、どのような教学的雰囲気（宗教的エートス）が戦時教学を支えていったのであろうか。我々はそれを親鸞没後すでにして胎頭してきた宗教問題と現実問題を切り離して二極分解させていく真俗二諦論的発想であると考えるものである。

それは近代において宗教問題と現実問題とを切り離す真俗二諦論として固定化され理論化されてきたが、それを生み出してきた宗教意識は、親鸞在世時代にはなかったけれども、親鸞没後に突如として現われてきたというもの

ではない。それは親鸞自身も課題化しなければならなかった問題である。それを端的に述べれば、親鸞が、あえて「信巻」を設けなければならなかった問題にまで遡及することができる。親鸞は『教行信証』別序において、「信巻」が施設されなければならなかった意義を「然に末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈んで、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」¹³⁾と明らかにしている。それは、いうなれば、沈迷の二機として指摘される宗教心の閉鎖性と独善性の中にある日本仏教の現実批判の問題である。つまり、それは、宗教問題と現実問題とを切り離すことにおいて、宗教問題を個人の主観的な心理問題にすり替えていくことであり、また、現実問題を不問にしていく思想の問題なのである。

それをいま宗教心の閉鎖性と独善性という言葉で言い切ってみるならば、そういうかたちで宗教の宗教たるゆえんが見失われていくのである。その現実を我々は「宗教的生命の喪失」と名付けたい。では、なぜ、このような宗教的生命の喪失とでもいうべき、宗教心の閉鎖性と独善性が、宗教それ自体の中に起こってくるのであろうか。その問題を追求していくために我々はひとつのテキストを提出したいと思う。歴史学者であり、熱烈な日蓮教徒であった上原専祿氏は、「国民文化と仏教」の中で、宗教的生命の喪失ということについて、「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っくるめて、それが生きた形で動いている全体を政治ということによってしばってみるならば、政治は「現世的なもの」の集約であるといえましょう。そして宗教が宗教性を最も発揮できるのは、こうした意味での政治に対決するときにおいてであると私は思う。宗教は政治に従属するものでもなければ、宗教問題は結局政治に帰着するものでもありません。しばしばいわれますように、宗教は政治ではなく、また政治であってはならないのであります。しかし、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実

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¹⁴⁾と述べている。宗教がその宗教性を最も発揮するのは、「現世的なもの」との対決の中にあるという上原専祿氏の指摘は、釈迦の仏教が釈迦の世俗の世界からの「出家」において求められて行った事実であるとか、経典に「宮中色味之間に處することを現じ、老・病・死を見て、世の非常を悟り、国と財と位を棄て、山に入りて道を学ぶ¹⁵⁾」と説かれている求道の表現などを鑑みてみれば、世俗的な価値観との対決・対立なくして、仏教が成り立たないということは無理なく理解することができる。つまり、宗教が、「現世的なもの」の集約としての政治との緊張関係を見失う時、宗教の宗教的生命は枯渇されてしまうのである。宗教が現実問題と切り離されて受容される状態が、「自性唯心に沈」む閉鎖性であり、また、「定散の自心に迷」う独善性である。

そういう宗教状況が個人の内面の問題にとどまらずに社会化されたものが、顕著なものとしては、明治維新以降の近代天皇制国家に癒着迎合した帝国主義仏教である。帝国主義仏教とは、国家の侵略主義的な政治、軍事を無批判に受け入れて、その政策を全面的に正当化し賛美する宗教イデオロギーである。そのかぎり、それは「現世的なもの」の集約としての政治と批判的に緊張関係を結ぶものではなく、肯定的に緊張関係を結ぶなかで、「現世的なもの」の集約としての政治の中に解体されてしまったのである。その結果、阿弥陀の本願として現されている人類の根源的な願い—それは現代的に言えば、自由と平等と平和を生きる万人共生の大地を明らかにするのではなく、侵略戦争を正当化し賛美する仏教を生み出していったのである。

真宗と平和

註

- 1) 季刊『仏教・No 9』法蔵館—1989年10月発行—P 97
- 2) 季刊『仏教・No 9』法蔵館—1989年10月発行—P 98
- 3) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗・12月号』1977年12月10日発行—P 21
- 4) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗・12月号』1977年12月10日発行—P 22
- 5) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗・12月号』1977年12月10日発行—P 22
- 6) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗・12月号』1977年12月10日発行—P 23
- 7) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗・12月号』1977年12月10日発行—P 23
- 8) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗・12月号』1977年12月10日発行—P 23
- 9) 雨宮栄一著『日本キリスト教団教会論』新教出版社・P 123～P 125
- 10) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗』1989年5月号・P 11
- 11) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗』1989年5月号・P 11
- 12) 龍溪章雄「真宗教学者における歴史と責任—教学者の戦争責任をめぐって—」
P 84・真宗連合学会編『真宗研究』29号所収
- 13) 『教行信証』真宗聖教全書2—P 47
- 14) 上原専祿著作集26巻『国民文化と仏教』P 203～P 204
- 15) 『大無量寿経』真宗聖教全書1—P 2

第二章 真宗と平和思想

第一節 浄土を真実の宗とする

親鸞が明らかにした仏教を浄土真宗という。それは、ひとつの宗派（セクト）を現す名前ではない。親鸞が明らかにした仏教の内実である。親鸞はその主著『教行信証』の冒頭で、「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」と述べて、我々の根本的課題（宗）を『大無量寿経』の教説によって浄土真宗として明らかにしたのである。元来、「経（sūtra）」とは、覚者の言教を意味しているが、それだけにとどまらず、「経」の存在は、真実を求め真実を生きようとしてきた人類の歴史を象徴している。様々な時代と場所の限定を蒙りながらも、それを内に超えて真実を呼び続けてきたものである。親鸞が「真実の

教」として見いだした『大無量寿経』もまたその例にもれず、印度、中国、朝鮮、日本と、国を越え、時を超えて、人から人へと語り伝えられた經典である。

『大無量寿経』は、親鸞にとっては、「如来の本願を説きて、経の宗旨とす」と確認されたように、阿弥陀の本願を主題とする「真実の教」に外ならなかった。その『大無量寿経』は、一千年の長い間に前後十二回にわたって翻訳されたといわれている。しかも、「経の宗旨」たる「如来の本願」の数が翻訳の時代によって増減がある。つまり、『大無量寿経』は、国を越え時代を超えながら、国を包み時代を掴んで、如来の本願の名において人間の真実の解放を叫んでいるものである。このような經典翻訳の歴史を通してさえも、我々は人類の悲願が、『大無量寿経』という教えの「言葉」にまで具体化されて展開していることを知ることができる。その人類の悲願を親鸞は浄土真宗としていただいたのである。

その意味でも、浄土真宗とは、特定教団の占有物ではない。我々の問題に即して言えば、それは現代という戦争と差別の止むことのない時代社会を生きる我々を根本的に問う原理である。この世を根本的に批判しうる原理だけが、我々に「世界平和」を課題化させ、「非戦の原理」を明らかにするものである。浄土真宗とは、まさに、そのような問題を我々に提起している運動としての仏法に外ならないものである。もちろん『大無量寿経』に説かれる浄土とは、曾我量深師が既に「本願莊嚴の純粹内容は国土の莊嚴である」と喝破したように法蔵菩薩の本願の内容である。それは、文字通り、支配と抑圧と差別の時を刻んできた穢土としてしか見いだせない人類の歴史の中で、揉まれ踏まれながらも、連綿として倦（う）むこともなく、我々のこの歴史的现实をこそ、自由なき平等なき平和なき穢土そのものであると問うてきた如来の叫びである。つまり、浄土真宗という名告りは、人類の根源的な願い

真宗と平和

を明らかにする浄土をどこまでも宗（根本的な課題）として開くことによって、差別と抑圧と支配に盈（み）ちた「我と我が世界」をごまかさずに問い続ける名告りである。言葉を換えれば、それは我々のできるできないという個人的な力量の問題を超えて、阿弥陀の本願として見いだされてきた自由と平等と平和を求める人類の根源的な願いをどこまでも我々の唯一無二の課題であると明らかにしていくことである。

つまり、浄土を真実の宗とすることが我々において明らかにならなければ、より極積的に言えば、我々があらゆる人々を自由で平等な交わりを生きる友・同朋として見いだせないならば、我々は文字通り「人間」として生きていくことができないという問題である。人間とは間柄存在である。間的存在である。人間が人間に成るとは、関係の中でしか成り立たない出来事である。自利自他円満と呼ばれている大乘仏教の理念もまたその人間観を明らかにするものである。その意味では、親鸞が『大無量寿経』を「真実の教」として確認したのは、まさに、そのような唯一無二の我々の課題、つまり、あらゆる人々を友・同朋として見いだしていくという浄土の課題が、『大無量寿経』という覚者の言教にまで具体化されて、血に染まった人類の歴史の中に脈々と伝統されていたからである。だから、更に確認して現代を生きる我々に即して言えば、先にも一言したように、この『大無量寿経』は、浄土の莊嚴をその内容とする阿弥陀の本願を主題的に説く經典であるから、それは、親鸞によれば、浄土を真実の宗とするという意味での浄土真宗を名告る經典である。従って、その『大無量寿経』は必然的に差別と支配と抑圧に象徴される末法濁世の時代社会の中で、浄土を真実の宗として生きることを我々に提起している。浄土真宗の仏教が現実問題と切り離されて考えられない道理である。

ところで、我々の人類の歴史は、血で血を洗う歴史であった。知性を全面

真宗と平和

に立てた近代社会においても知性で戦争という人類の愚行を止めることができないう。それどころか人間の知性は、地球を何回でも破壊してしまう核爆弾をつくり、更にはハイテク兵器による殺人技術の開発が先を争って追い求められているような現実をもたらしたのである。つまり、浄土を真実の宗として生きることを課題にする歴史ではなく、穢土を真実の宗として生きる歴史が我々の人類の歴史である。そして、その歴史の中で、我々は、ある時には原始共産体制、ある時には封建体制、ある時には資本主義国家体制、ある時には社会主義国家体制と、様々な社会体制・国家体制を取りながら、その都度その都度、それが人間を幸福にするものであるとして、それらの体制社会を権力の下に絶対化して生きてきたのである。しかし、それで人類が幸福になるどころか、それらの体制社会の中で、かけがえのない自由と平等を奪い奪われ見失ってきた。

このような人類の歴史的現実こそが、まさしく平和なる国土を求めて平和なき国土に流転している我々人類の偽らざる姿である。それは浄土を求めながらも浄土を見失ってきた人類の流転の歴史である。しかし、だからこそまた、そのような差別と抑圧と支配の人類の歴史の中で、浄土が平和を求める人類の根源的な欲求として願われてきたのである。また、忘れてならないことは、その浄土を求める端的な現実とは、いつの時代でも、いつの社会でも、閉じられた世界の中に抑圧され差別され支配されている人々のいのちを賭けた解放への叫びとして存在していることである。その現実を抜きにして、親鸞が明らかにした浄土真宗の仏教を考えることはできない。親鸞は、『唯信鈔文意』において、そのような視座を「いし・かわら・つぶてのごとくなるわれらなり。如来の御ちかいを、ふたごころなく信樂すれば、摂取のひかりのなかにおさめとられまいらせて、かならず涅槃のさとりをひらかしめたまうは、すなわち、りょうし・あき人などは、いし・かわら・つぶてなどを、

よくこがねとなさしめんがごとしとたとえたまえるなり¹⁾という言葉によって明らかにしている。このような親鸞の視座は越後流罪において決定的になっていったことは想像するに難くはないが、その教学的な原点を我々は、『大無量寿経』に説かれた阿弥陀の四十八願によってはっきりと知ることができる。

つまり、「真実の教」として明らかにされた『大無量寿経』は先にも一言したように阿弥陀の四十八の本願を説くことを主題としている。その中でも第十八願は、浄土教の祖師たちによって念仏往生の願、親鸞によって至心信楽の願として領解されている本願中の本願である。しかし、あらゆる人々を自己としていくような「万人共生の大地」を明らかにしている第十八願が、生み出されてくる背景（理由）については、いままで余りにも検討がなざりにされてきたようである。しかし、それについてはすでに法然上人が『選択集』本願章で阿弥陀の本願の意義を四十八願の中の五願に集約して明らかにしている²⁾。それは四十八願冒頭の第一願から第四願までの四つの願文と法然上人によって「本願の中の王」とされた第十八願である。つまり、法然上人は私たちに念仏往生を明らかにしている第十八願が生み出されてくる歴史的背景として四十八願冒頭の四つの願に注目しているのである。古来より冒頭の四願はそれぞれ無三悪趣の願・不更悪趣の願・悉皆金色の願・無有好醜の願と呼ばれている。これらの四十八願冒頭の諸願は、法然上人においては、我々があらゆる人々を友・同朋として見いだされなければ人間として生きることができないという、文字通り、往生浄土の仏教を明らかにする現実的な人類の歴史的課題であったのである。

四十八願冒頭の四つの願に現されている問題は、実に差別と抑圧の人間の現実世界である。第一願、第二願では総論的にそのような差別と抑圧の人間の歴史的現実が地獄・餓鬼・畜生という三悪道で示され、そこからの解放を

真宗と平和

浄土の主題として明らかにしている。次に第三願、第四願は、特に差別の問題が課題化されている。この両願は、印度社会のカースト差別を抜きにしては考えることができないものである³⁾。つまり、『大無量寿経』の四十八願を我々が現実に照らして素直に読みさえすれば、浄土真宗の仏教は我々の歴史的現実と切り結ばないで理解することも考えることもできないということが誰の目にも明らかである。つまり、浄土真宗の仏教に学ぶとは、先にも述べたように現実問題と宗教問題とを切り離すのではなく、現実問題のただなかに如来の叫びを聞き取っていく「顕浄土」の仏道を生きることである。それは人類の歴史を通底している根源的な願いに根ざした生活を我々の宗教的実践として明らかにすることである。言葉を換えて言えば、あらゆる人々を友・同朋として見いだす「万人共生の大地」からの叫びを具体的現実的に聞くことである。現実的には、私たちが生きる現実社会の差別と抑圧の構造—これこそが我々の業の所産である—をごまかさずにみつめ問い質していくことである。それは浄土真宗の仏教が、「在家止住」のただなかで、いのちを生きようとする叫びに身を据えることであり、歴史的現実と緊張関係を持つことである。それは平和なき現実世界のただなかを退かずに、平和を希求する人類の根源的な願いに立ち上がっていくことである。まさしく浄土を真実の宗とする生き方を選び取るということである。唯円の『歎異抄』には、釈迦諸仏の言葉として伝統されてきた本願念仏に向かいあう我々のあり方が「詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」と述べられている。

第二節 大乘仏教と浄土莊嚴

親鸞の消息類を編集した『末燈鈔』には、「浄土真宗は大乘のなかの至極

真宗と平和

なり」⁴⁾と、浄土真宗が、あらゆる人々と共に生きることを課題にする大乘仏教の「至極」であることが明らかにされている。それは曇鸞が『浄土論註』で世親の『浄土論』に展開された仏道を評して「上衍（大乘）の極致、不退の風航なり」⁵⁾と述べられた歴史に呼応するものである。しかし、なぜ『浄土論』の願生浄土の仏道が大乘の極致であると曇鸞は言ったのか。それは曇鸞が『浄土論註』上巻末尾に敢えて「八番問答」において、論主世親が共に往生せんと願われた「諸衆生」とは誰なのかを追求しているように、世親の『浄土論』が「普く諸の衆生と共に、安楽国に往生せん」⁶⁾という、いわば、大乘仏教の根本的な課題である、一切衆生を平等に救いとうとする普遍的な原理が浄土莊嚴として明らかにされているからである。しかし、いまなぜ我々が「真宗と平和」という主題の中で、浄土真宗の仏教が「われもひとも生死をはなれんことこそ諸仏の御本意にておわしま」⁷⁾すといわれるような大乘仏教を明らかにするものであること、また、それが浄土莊嚴として浄土教仏教の根本課題として展開していることが確かめられなければならないのであろうか。それは我々の宗教観が、現実と切り離された主観的心理の充実の度合だけに傾斜していることを質すものとして、いま一度、宗教が人間の全体としての存在に関わる問題であることが確認されなければならないのである。より積極的に言えば、宗教問題として浄土を真実の宗（根本的課題）として生きることが、そのまま、抑圧と差別と支配に盈ち、国際紛争の手段としての戦争状況が日常化している今日の我々の世界にあって、反戦平和を求めて生きることと同じ課題であることを明らかにするためである。

つまり、それは我々が生きるこの世界の在り様が、例外なく、国籍の異なり、民族の違い、性の別、能力の高低、様々な障害の有無、経済的な格差によって、人が人を差別し抑圧し支配し続ける平和なき世界であるからである。我々が生きる日本に限って言っても、経済大国といわれるその内実は、単一

真宗と平和

民族幻想に惑う民族排外主義に象徴されるような横一列の管理社会であり、弱肉強食を原理とする優勝劣敗の競争社会である。そういう社会の実態は、また、人間的諸属性のひとつでしかない自分の国籍・民族・性・能力を絶対化することによって、他者の国籍・民族・性・能力を排除する差別原理の横行を当然のこととして許している世界である。けれども、そのような平和なき世界で、私たちは「人間」として本当に生きることができるのだろうか。先にも述べたように人間とは、他の生きものや自然との関わりの中で生きる存在である。あらゆる人々との自由で平等な交わりの中でこそ「人間」と呼ばれるものである。そういう人間存在の根本的な事実立たない限り、間柄的存在としての人間の本当の成就是成り立たないのである。それは、言葉を換えて言えば、「普く諸の衆生と共に、安楽国に往生せん」といわれるような浄土（安楽国）がわが身に開かれないならば、我々は「独生独死独去独来」といわれるような孤立的閉鎖的な人生を歩む以外に道がないということである。そういう人生を『浄土論』では空過（実存的な要求不満）というのである。それは経済的な富裕さや社会的地位の高さや政治的な権力の獲得によって補償することのできないものである。

なぜなら、空過の感情は、本当に確かなものが得られないという欠如感覚として現れるものであるからである。それは素朴に言えば、なにか人間として最も大事なものを見失っている状態ということもできる。親鸞は「和讃」において人間の空過性について、「西路を指授せしかども／自障障他せしほどに／曠劫已来もいたづらに／むなしくこそはすぎにけれ」⁸⁾と、その欠如感覚の正体を「西路を指授せしかども、自障障他せしほどに」と端的に明らかにしている。人間の根本的な課題が、あらゆる人々との自由で平等な平和的關係を生きるという、浄土として現された問題であることを学びながら、その実、自らを傷つけ他を傷つけている、その閉鎖性独善性そのものこそが

空過の正体だと親鸞はいうのである。自障障他の現実が人間を空過にするという指摘は、人間の空過性を超時代社会的なものとして考える傾向の強い、我々の宗教意識を問うのに大事な問題提起である。そういう文脈で改めて空過についての親鸞のもうひとつの「和讃」を窺うならば、そこでは、空過は、「本願力にあいぬれば／むなしくすぐるひとぞなき／功德の宝海みちみちて／煩惱の濁水へだてなし」⁹⁾と嘔われている。それは、端的に言えば、一切の衆生を浄土に往生せしめずば、正覚を取らないという阿弥陀の本願との出会いによって、人間が本当の人間に成らうとすることである。自障障他ならぬ自利利他円満の阿弥陀の根源的な力（はたらき）に目覚めることによって、人間は自己の空過な現実を克服するのである。そうでない限り、人間は自らの空過な現実を経済力で覆い、政治力で隠し、精神力で取り繕うしかないのである。だから、そのような人間をして本当の人間に成らしめようとする根源的な力こそが、世親が『浄土論』で「此の三種の成就（浄土の三嚴二十九種莊嚴）は、願心をもて莊嚴す」¹⁰⁾と述べるように、浄土を象（かたど）ってきたものである。

かって曾我量深師は「本願莊嚴の純粹内容は浄土の莊嚴である」と喝破されたことは既に記したが、本願が浄土を象るとは、あるゆる人々を友・同朋として見いだす浄土こそが、阿弥陀の根源的な願いであり、それがそのまま我々のだれもかれもが本質的に願い求めている根源的な願いだということである。そういう願いに生きることが唯一無二の我々の「宗」として明らかにしたのが浄土真宗である。それは人間の根本的な課題を明らかにする原理（仏法）として浄土真宗という名告りを明らかにしたのである。その意味でも、浄土を真実の宗とする仏道はある特定の宗教教団だけに通用するといったようなものではない。それは浄土という人類の普遍の原理を明らかにするものである。そのかぎり、浄土真宗とは、帰依すべき仏法（dharma）の具体的

真宗と平和

な名前であろう。それは仏法 (dharma) が「任持自性・軌生物解」¹¹⁾ と解釈されるように、我々の生活全体を方向づける規範であり、法則であり、道理であり、真理である。だから、それはまた何が真実で何が虚偽であるかを明析判明に我々に認識せしめる批判的原理である。

その意味で、親鸞は仏法 (dharma) としての浄土真宗に対して、「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」¹²⁾ と、わが身を真実に照らし出す働きとして受けとめたのである。つまり、親鸞にとって浄土真宗とは、徹頭徹尾、相対有限なわが身を明らかにする批判的原理であって、決して、我々の自己絶対化・自己正当化を無批判に受け入れていくような場所的な概念ではなかったのである。そうでなければ『愚禿悲歎述懐和讃』にみられるような親鸞の透明な自己批判及び社会批判を説明することができない。しかも、この仏法 (dharma) としての浄土真宗は、歴史的社会的な現実のただなかにおいて、我々に浄土を真実の宗 (根本的課題) とすることを提起している。そして、それにおいて我々の既成の宗教観が陥 (おちい) っている、宗教を個人の主観的な心の問題だけに限定する観念的な心境主義を問うているものである。なぜなら、浄土を真実の宗とするということは、我々の救いが一人ひとりの心の持ちようなどにあるのではなく、かえって、そのような「わがみをたのみ、わがこころをたのみ、わがちからをはげみ、わがさまざまの善根をたのみ」¹³⁾ 自力のこころを翻し捨てることであるからである。つまり、それは我々の現世的な装飾 (権威・権力・地位・名誉・学歴・教養・財産・家柄・血統・体力・良心) の一切を条件とせず、我々一人ひとりを掴んで離さない本願の働き (叫び) に目覚めて、その世界 (それを浄土という) を生きることである。それは具体的には、浄土として現される、自由と平等を求める根源的な願いに身を据えて、我が身一人を自己とし、我が身ひとつを世界とするような閉鎖的独善

真宗と平和

的な我々自身を問い尽くすということである。

つまり、浄土を真実の宗とする、その浄土とは、我々が自分の心を工夫することによって現実世界から眼を閉ざしていく世界ではないのである。浄土とはどこまでも穢土に対応（対決）する概念であり、我々の娑婆世界を三悪道、つまり、地獄・餓鬼・畜生と呼ばれるような差別と抑圧と支配の罪業的世界（穢土）として照らし出す根源的な批判原理である。世親の『浄土論』を解釈した曇鸞の『浄土論註』によれば、「彼の世界の相を観ずるに、三界の道に勝過せり」¹⁴⁾といわれるような清浄性を本質とする浄土が阿弥陀によって荘嚴されたということは、我々の娑婆世界が清浄ならざる「是れ虚偽の相、是れ輪転の相、是れ無窮の相」¹⁵⁾なる穢土の世界として阿弥陀によって暴露されたということである。我々の娑婆世界を穢土として見いだす視点と、浄土を荘嚴する視点とは同じ阿弥陀の大慈悲心である。その阿弥陀の大慈悲心に目覚めることを問わないで、浄土教仏教における大乘仏教の課題を考えることはできない、また、浄土荘嚴の現実的な意味も考えることはできない。どこまでも、それは、我々を根底から掴んで離さない阿弥陀の本願に生きる仏教である。従って、自覚自証の仏教の歴史の中に、浄土教仏教が登場してきたということは、我々の具体的現実的な環境世界の様々な矛盾を無視して、人間の心の持ちように問題の解決をみつけようとする心境主義の仏教が根本的に問われたということである。

たとえば、現代の問題に即して心境主義の仏教理解の問題を指摘してみるならば、南北問題に象徴されるような先進諸国と第三世界の国々との経済的格差の問題が先ず挙げられる。この問題は、富の偏在による貧しい人たちの増加という人的な問題を生み出しているだけではない。より多くの資源を消費する日本のような経済大国によって、第三世界諸国の自然環境が一方的に破壊され、その資源が収奪されている現実を生み出している。さらには、経

済力によって人の心を奪い、それぞれのもっている文化（伝統的な生活の有り様）を根こそぎに破壊してしまっている。しかし、そのような富の偏在による環境破壊・文化破壊の現実と我々がこの世界を人間として生きるという問題とが交差せず、そういう環境世界の問題と切り離して我々自身の個人的な心の安らぎを求めるところに宗教の存在を考えたり、浄土教仏教における浄土の莊嚴を想定することはできないのである。なぜなら、我々において浄土の莊嚴が問題になるということは、我々人間が身体を持つ存在であること、言い替えば、身体と環境を持つ存在であるからである。仏教ではその事実を身土不二と言い表している。世親の『浄土論』では、浄土の莊嚴について器世間清浄と衆生世間清浄の二種の清浄を立てるが、曇鸞はそれを「夫れ衆生は別報之体と為す、国土は共報之用と為す。体用一にあらざる所以をまさに知るべし。然るに諸法は心をして無余の境界を成ず。衆生及び器、また異を得ず一を得ず。一にあらざるは則ち義をして分つ。異にあらざるは同じく清浄なればなり」¹⁶⁾と解釈して、浄土の莊嚴が身土不二の原則の上に立てられていることを明らかにしている。それは特別に浄土であるから身土不二が立てられているのではなく、穢土を構築する我々の存在構造が身土不二であるからである。

つまり、我々は、決して、現実社会と無関係に空中に抽象的には存在しないということである。別の言葉で言えば、世界と共に生きる、他者と共に生きる関係存在としての我が身が必ず問題になっているのである。それが端的に言えば、空過（実存的欲求不満）という形式において、その実、「浄土」が問題になっているということである。しかし、それにもかかわらず、従来、親鸞の仏教を現実の問題と切り離して、「心頭滅却すれば火もまた涼し」式の心境主義的な理解の中で、現実の問題、つまり、我々の歴史的な社会的な生活環境を不問にして、その結果、差別的な抑圧的な社会体制を宗教的に支

真宗と平和

えてきたのである。それはいままでの日本の仏教の歴史を振り返れば火を見るよりも明らかである。その中でも、近代日本の帝国主義的国家政策を支え、侵略戦争に追従した仏教者の戦争責任の問題は、仏教者が他の多くの知識人・文化人と同じく侵略戦争を肯定し賛美したということにとどまらない。より本質的には、仏教者がその宗教的生命である万人共生の大地を生きることを放棄して、仏教理解を心境主義に陥れて侵略戦争を全面的に肯定した教会的責任をこそ問われなければならないのである。それはなにも遠い過去の問題ではない。我々がいま現に突きつけられている靖国・部落差別に象徴される現実問題、これこそが「平和」の問題である。平和とは、戦争のない状態ではない。戦争が起こっていないから平和だとはいえない。そこに自由と平等が侵されるような社会的状況が生み出されているならば、それは平和な世界であるということとはできない。つまり、自利利他円満の世界を明らかにする大乘仏教の理念は、今日的な意味で、まさしく「平和」を課題化するものであるといえよう。だから、それは親鸞の明らかにした浄土真宗の仏教においては、「顕浄土」の課題であるといえるのである。

註

- 1) 『唯信鈔文意』真宗聖教全書 2 - P 629
- 2) 『選択本願念仏集』真宗聖教全書 1 - P 943
- 3) 岩波書店『浄土三部経』P 274
- 4) 『末燈鈔』真宗聖教全書 2 - P 658
- 5) 『浄土論註』真宗聖教全書 1 - P 279
- 6) 『浄土論』真宗聖教全書 1 - P 270
- 7) 『歎異抄』真宗聖教全書 2 - P 780
- 8) 『高僧和讃』真宗聖教全書 2 - P 511
- 9) 『高僧和讃』真宗聖教全書 2 - P 502
- 10) 『浄土論』真宗聖教全書 1 - P 275
- 11) 多屋頼俊、横超慧日、舟橋一哉編『仏教学辞典』P 393

- 12) 『愚禿悲歎述懐和讃』真宗聖教全書 2 - P 527
- 13) 『一念多念文意』真宗聖教全書 2 - P 614
- 14) 『浄土論』真宗聖教全書 1 - P 269
- 15) 『浄土論註』真宗聖教全書 1 - P 285
- 16) 『浄土論註』真宗聖教全書 1 - P 338

第三章 本願文にみる平和の原理

第一節 現実と切り結ぶ本願文

親鸞の聖道門仏教に対する批判は、道綽の『安楽集』を継承しているから、当然、その主眼点は、時機の欠如にある。親鸞は『教行信証』化身土巻において、「信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法の為にして、全く像末法滅の時機に非ず。已に時を失し機に乖けるなり」¹⁾と述べて、時機を見失った聖道の仏教を確認している。つまり、時機とは、時代とその時代を生きる人間の問題を明らかにする言葉である。その時機が欠如しているということは、人間の問題を人間の具体的な現実の存在に立って問題にしていないということである。しかし、このような観点からの批判は当然のことながら、護教主義的な立場を拒絶するものである。より普遍的な批判でなければならない。その意味で、人間の歴史的社会的被拘束性とでもいうべき、いつか、どこか、だれかと生きている人間の現実の存在を無視するという問題は、教相判釈的な意味での聖道門仏教の批判という側面だけで理解することはできない。

それは今日的な問題として既に時機を欠如した現代の浄土門仏教への自己批判としても展開されていかなければならないものである。その意味で言えば、聖道浄土の判決として問題にされているが、その本質的な課題は、人間を抽象的にではなく、具体的現実的に歴史的社会的な存在として自覚していくという問題である。だから、現代においてはむしろ時代批判を見失った

「浄土」の思想が問われなければならないのである。その時機を見失った浄土の思想が先に述べた戦争賛美の教学を代表する「戦時教学」なのである。戦時教学のような好戦的な思想が、浄土教仏教のどういう文脈で登場してきたのかは、徹底的に明らかにしていかなければならない問題である。我々はそれを阿弥陀の本願に背き逸脱し隠蔽した教学として、浄土を荘厳した本願の根本精神に立ち帰って問うていきたいと考えるものである。

阿弥陀の本願が浄土の荘厳を内容とすることについては、既に言及したことであるが、この阿弥陀の本願こそが『大無量寿経』の根本主題であることを明らかにし、その本願文によって、浄土真宗の仏道体系を確立したのが、親鸞の『教行信証』である。親鸞は『教行信証』教巻において、真実教としての『大無量寿経』の大意をあげる中で、「この経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することをいたす。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利をもってせんと欲してなり。ここをもって、如来の本願を説きて、経の宗致とす。すなわち、仏の名号をもって、経の体とするなり」²⁾と、『大無量寿経』の宗体論を「本願と名号」として明らかにしている。つまり、『大無量寿経』の根本的精神としての阿弥陀の本願が、南無阿弥陀仏の名号となって世界に遍満するのである³⁾。それはあたかも精神が言葉によりながら自らを具体化し、言葉が精神によりながら自らを純粋化するという、精神と言葉の交互成就に着目した、「本願と名号」による衆生救済の原理を明確にする親鸞独自の『大無量寿経』解釈である。

このような親鸞の方法論にそって『大無量寿経』を概括するとき、衆生救済の原理を「本願と名号」という形式にまで凝縮してきた、救済されなければならない衆生の現実が具体的に問われなければ、「本願と名号」による衆生救済の原理も、それを観念化する抽象化と実体化を避けることはできない。

だからこそ、救済されなければならない衆生の現実を『大無量寿経』がどのように捉えているかは、宗教問題を明確にしていくためにも不可避の問題である。その意味で、『大無量寿経』において、どのように我々衆生の問題が語られているかが明らかにされなければならない。『教行信証』に引用された憬興の『無量寿経連義述文贊』によれば、『大無量寿経』は如来浄土の因果と衆生往生の因果の二つが広く説かれているといわれている。その中で、衆生の迷いの現実、衆生往生の因果という観点でいえば、「悲化段」における三毒五悪の状況として現された衆生の現実であることはいうまでもない。それは衆生の解放されなければならない現実である。そして、それはそのまま、如来浄土の因果という観点からいえば、如来が浄土を莊嚴しなければならなかった現実である。

曇鸞の『浄土論註』の言葉によれば、それは、如来によって「見そなわ」された「是れ虚偽の相、是れ輪転の相、是れ無窮の相」⁴⁾といわれるような衆生の自縄自縛する「三界」の現実である。その「三界顛倒の不浄」の現実に立って如来が、衆生に「畢竟安楽の大清浄處」を獲得させようと「欲しめ」されたのである。端的に言って、それは穢土に「対」して浄土を「立」てられたのである。つまり、浄土の問題はそのまま穢土の問題であり、穢土の問題はそのまま浄土の問題なのである。その限り、浄土の莊嚴をその内容とする『大無量寿経』四十八願文は、如来の眼に見いだされた救済されなければならない衆生の現実を端的に説くものとして考えられるべきものである。

古来より、四十八願文は様々な形で解釈されてきた、その集大成が親鸞の『教行信証』であるとするならば、浄土教仏教の歴史とは、四十八願文解釈の歴史といっても過言ではない。特に善導は阿弥陀の本国四十八願とあって、本願に酬報した国土が阿弥陀の浄土であることを明らかにしている。このような善導の解釈は、従来の四十八願を願文の順序に従って、拔苦与楽分、撰

化衆生分、種種利益分と平面的に分けたり、浄影寺慧遠が『大経義疏』で「義要は唯三、文別に七有り」と、四十八願をその願意によって統一的に明らかにしていることを踏まえて、より主体的に「四十八願凡てを或は撰法身の願とし、或は撰浄土の願、若しくは撰衆生の願⁵⁾」と本願の願心を理解したことに基づいている。つまり、本願酬報の浄土とは、救済されなければならない苦悩の衆生の現実を「否定的契機として示された願心の世界を示すもの⁵⁾」に外ならないのである。そのような阿弥陀の願心の世界を明らかにするものこそが四十八願であるとするならば、四十八願こそが、宗教的精神が現実社会と関わる原理を開示するものになるはずである。先に述べた、浄土の問題はそのまま穢土の問題であり、穢土の問題はそのまま浄土の問題なのであるといったのはこの意味でいうのである。

近代における真宗教学者の論文や講義においても、四十八願をもって現実社会との関わりを明らかにしたものが散見される。その代表的なものは、戦前に書かれた金子大栄師の『国家理想としての四十八願』(1935年・9月発行)である。しかし、この金子大栄師の『国家理想としての四十八願』は、宗教的精神が発露する現実社会への批判的な関わりを無視する結果、当時の天皇制国家体制を四十八願において基礎づけていく役割を果していった。例えば、第十六・十七願を解釈するに際して、「我国に就いて云えば日本国と云えば、何人もみな善い国民となり、善い国であると感じる様になり、それから畏れ多い事ではありますが、陛下の御名をたたへ奉る様にとというのが大御心の願いであるといふことになります。之はどういふ意味でせうか。我々に何か教えてくれる事がないでありませうか。我々国民の心よりすれば、陛下の御名の故に日本国が善いのでなければならぬのでありますが、陛下の大御心より致しますればその御名よりも国民の名を善くあらしめて、而して後ち御自らの御名をたたへる様にと云ふことではありますまいか。国名が成就してから、

真宗と平和

しろしめす大君の御名が輝くといふ事は大きなことであります⁶⁾と述べて、浄土と日本国、阿弥陀と天皇を重ねて解釈することにおいて、「否定的契機」になるべきはずの現実社会、それは当時でいえば天皇制国家体制であるが、それがそのまま肯定されている。

既に述べたように、識者によれば、戦争を賛美し翼賛していく戦時教学の特徴のひとつは、「真宗の天皇信仰との一体化」⁷⁾といわれているが、『国家理想としての四十八願』に見られる阿弥陀と天皇とを同等化していく論理は、阿弥陀の名において、この世の権威・権力を相対化していくのではなくて、文字通り、真宗仏教が天皇信仰と一体化して語られていった典型的な姿であるといえよう。このような四十八願の解釈の仕方は現実の相対有限な国家体制（問題を鮮明化するためにあえていえば、朝鮮半島を植民地として支配抑圧し、中国大陸に侵略戦争を仕掛けて行った神権天皇制国家体制）を無批判に肯定し正当化していく方向である。しかし、阿弥陀の四十八願は、現実の相対有限な国家体制を肯定し正当化する原理ではなく、むしろ宗教的精神が現実社会と否定的に緊張関係を結んでいく原理である。このように阿弥陀の四十八願の性格を明確にすることにおいて、現実と切り結ぶ本願文という課題も明らかになってくるのである。

阿弥陀の四十八の本願が、差別と抑圧と支配に盈ちた現実社会との批判的な関わりの中で、阿弥陀によって見いだされてきた人類の歴史を通底する根源的な悲願であることを明らかにしてきたのは、ほかならぬ世親の『浄土論』を注釈した曇鸞の『浄土論註』である。曇鸞は、『浄土論註』において、『浄土論』の「願生偈」の主題である三嚴二十九種莊嚴の一々を解釈して、「仏本この**功德を起こしたもう所以は」と、阿弥陀が浄土を建立された根本の精神を問うて、それに応えて、選捨されるべき穢土の相と、選取されるべき浄土の相を明らかにすることによって、浄土莊嚴の意義を明らかにしてい

る。つまり、浄土は必ず現実の穢土との対応の中で説かれている。これが『浄土論註』の浄土を明らかにしていく方法論である。こういう曇鸞の浄土莊嚴の意義を尋ねていく方法論にならって四十八願を解釈していくなれば、阿弥陀の四十八願は、全て、我々の歴史的社会的現実の問題に対応させて説かれているといえる。それは言葉を換えていえば、浄土とは穢土の問題を明らかにするものであっても、穢土の問題を覆ったり、拡大するものでは決してありえないのである。

第二節 非戦原理としての「無三悪趣の願」

『大無量寿経』の主題が、阿弥陀の本願を説くことにあることは、既に言及したように、親鸞の「教巻」における宗体論、及び、『尊号真像銘文』の「大無量寿経言といふは、四十八願をときたまへる経なり」⁸⁾という言葉によって明らかであるが、その本願の教説については、『大無量寿経』の諸異本によって大きく異同が認められる。いま、藤田宏達氏の『大無量寿経講究』によれば、二十四願を数えるのが『大阿弥陀経』、『無量清浄平等覚経』であり、三十六願を数えるのが『大乘無量寿莊嚴経』であり、四十七願を数えるのが『サンスクリット本』であり、四十七願を数えるのが『無量寿経』、『無量寿如来会』であり、四十九願を数えるのが『チベット訳』である。しかも、『大無量寿経講究』に掲載されている「本願比較対照表」によれば、そのいずれの經典においても、本願文の冒頭第一願はことごとく「無三悪趣の願」である⁹⁾。

従来、浄土教仏教の教説の上で本願といえば、法然が『選択本願念仏集』において、いみじくも「故に知んぬ、四十八願の中に、既に念仏往生の願を以て、本願の中の王と為す」¹⁰⁾と指摘したように、第十八願と他の四十七願との関係は、「第十八願に対すれば余の四十七願はこれに対立するものではなく、却って念仏に帰せしめる為の欣慕之願となり、根本に対する枝末の願

とせられた。ここに四十八願はただ念仏往生之願として第十八願に集約せられ、ここに如来の願心が仰がれたのである¹¹⁾と、総括されてきた願文として第十八願は余りにも有名であって、他の願文が目されるケースがすくなくかった。しかし、「念仏に帰せしめる為の欣慕之願」としての他の諸願なくして、根本願としての第十八願の具体性もまた存在しないものである。

その意味において、他の諸願をおろそかにすることができない。それは真仮八願を立てた『教行信証』の仏道体系を明らかにした親鸞に学ぶ限り、当然のことである。それでは、第十八願と他の諸願との関係を具体的にはどのように考えていくことができるのであろうか。法然は同じ『選択本願念仏集』本願章において、「夫れ四十八願に約して、一往各おの選択撰取の義を論ぜば¹²⁾」と、四十八願冒頭の四願と第十八願だけを取り上げて、「且く五の願に約して略して選択を論ず。其の義是の如し。自余の諸願、之に準へて応に知るべし¹³⁾」と、四十八願の意義を明らかにしている。この関係の仕方先「欣慕の願なくして王本願もなり立たない」という視点を導入して考えれば、「欣慕の願」としての諸願こそが「王本願」としての第十八願を見いだしてくる現実的な土壌であるといえる。

その点を藤元正樹氏は、第十八願をどこで心得るかということについて、「十八願というのは、十八願だけが十八願じゃないんです。四十八願全部が十八願。「一一の願にのたまわく」と、善導大師が言っていますからね。一一の願に十八願が引っ付いとるんです。だから、十八願だけ読んだら十八願が分かるというと、そうはいかんです」といって、第十八願の現実的な具体性を「欣慕の願」としての諸願に見いだされている¹⁴⁾。その意味で、法然によって他の諸願を代表するものとして挙げられた、「無三悪趣の願」・「不更悪趣の願」・「悉皆金色の願」・「無有好醜の願」の四願は、文字通り、第十八願が施設されなければならなかった衆生の現実を我々に明らかにするもの

であり、第十八願の具体性を感覚させるものである。また、この冒頭四願は、既に識者によって現実社会との関わりが指摘されているように、¹⁵⁾我々における抑圧的な差別的な人間の歴史的社会的現実を抜きにしては考えることはできないものである。

その意味では、念仏往生の願（法然）としての第十八願は、また至心信樂の願（親鸞）としての第十八願は、冒頭四願によって代表されるような現実問題に根源的に応える願文として、法然・親鸞において特に明らかにされてきたものであるということが出来る。ところで、そのような第十八願を掘り起こしてきた、我々人間の抑圧的な差別的な支配的な現実社会は、本論文の問題展開の文脈でいえば、文字通り、「平和」という名において課題化される人間の問題に外ならないものである。平和とは単に戦争の反対概念であるだけではない。もし平和ということが戦争のない状況だけを意味する言葉であるのならば、平和という言葉ほどヌエ的なものはないであろう。なぜなら、差別的な抑圧的な支配的な人間の歴史的社会的現実を看過して、戦争状態でないという理由だけで「平和」であることを掲げるならば、時として、その言葉は、人間の抑圧的な状況を肯定し美化する思想となるからである。

日本語の「平和」という概念は、善くも悪くも、聖徳太子の「和らかなるをもって貴しとし、忤うること無きを宗とせよ」という思想の影響を蒙っていると思われる。だから、語感から理解される自由で平等な人間の交わりを現すよりは、「上和らぎ下睦びて、事を論うに諧うときは、事理自ずからに通う」という上下和睦の世界を明らかにするものである。そのかぎり、聖徳太子の主観的な意図とは別にして、古代政権下において、上下が和睦する関係とは、支配被支配関係が円滑に行われる政治状況であるしかない。それは、「おだやかで、やわらいでいること」¹⁶⁾という「平和」の語義であるよりは、「人の上に人をつくり、人の下に人をつくる」社会、つまり、支配被支配の

真宗と平和

社会関係の安寧秩序を現すものとならざるをえないであろう。つまり、支配被支配・差別被差別の社会構造をそのままにして立てられる「平和」思想の行き着く先は、たとえ、それがいかに真摯で熱烈なものであったとしても、人間の「おだやかで、やわらいでいる」という状況を創造することはできないであろう。従って、平和とは、戦争のない状態であるだけでなく、より積極的によれば、反戦反差別反支配が事実として成り立っている状況と考えることができるのではないか。そのような意味での平和思想をいま教言に求めれば、浄土教仏教における「浄土の莊嚴」の全てにわたって見ることができ、特に、阿弥陀の本願を説くことを主題にした『大無量寿経』においては、釈尊が未来仏としての弥勒に対して告げられた次の教言に具体的に指し示されていると思われる。釈尊は、弥勒に、「仏の遊履したまうところの国邑丘聚、化を蒙らざるはなし。天下和順し日月清明にして、風雨時をもってし災厲起こらず。国豊かに民安し。兵戈用いることなし。徳を崇め仁を興し、務礼讓を修す」¹⁷⁾と、その平和思想が明らかにされている。

ここで釈尊が未来仏としての弥勒に告げたということの意義は、その課題が、過去・現在・未来にわたる普遍的課題であることを明らかにするものである。そういう人類の普遍的な課題を明らかにしているものが、端的によれば、阿弥陀の本願である。そのことを集約的に現しているのが、阿弥陀の四十八願の内、冒頭の四つの願であり、第十八願である。法然が「且く五の願に約して略して選択を論ず。其の義是の如し。自余の諸願、之に準へて応に知るべし」¹⁸⁾と述べて、冒頭四願と第十八願を注目した所以である。ところで、法然によって他の諸願を代表するものとして挙げられた、「無三悪趣の願」・「不更悪趣の願」・「悉皆金色の願」・「無有好醜の願」の四願は、反戦反差別反支配を課題にする冒頭第一願に集約することができると思われる。なぜなら、「無三悪趣の願」として明らかにされている第一願は、願文に「設

ひ我仏を得んに、国に地獄・餓鬼・畜生有らば、正覚を取らじ¹⁹⁾と述べられているように、地獄といい、餓鬼といい、畜生といい、それらは明確に衆生の迷いの世界を指し示すものであり、それらを対象にして阿弥陀の本願が課題化されているからである。

この点に注目しつつ検証しながら、「非戦の原理としての無三悪趣の願」を明らかにしていきたい。では、これらの本願文に対して、諸先輩は従来どのように解釈してきたのであろうか。例えば伝統的なものとして、先行する教学者の説を踏まえるならば、四十八願を解釈している講録に易行院法海師の『大無量寿経庚寅録²⁰⁾』がある。しかし、これなどは、特に冒頭四願に注意が払われて解釈されている形跡はない。四十八願の内の一つの願文として解釈されているだけである。この冒頭四願が注意されるためには、真宗仏教は時代社会との緊密な関係の中で領解されていかなければならない、といった問題意識が時代の内に形成されてこないと取り上げられないのであろうか。その意味では、現代という時代社会の問題を射程において、真宗仏教を明らかにしてきた教学者の上に冒頭四願は課題化されているように思える。その二三を紹介すれば、先ず坂東環城師の『大無量寿経講話』には、「私をして言わせれば、まず最初に、法蔵ほさつのお口からほとばしったこのおことばこそは、ほさつの本音を述べられたものであって、この第一願のお心が本願全体を貫いていなければならないと、かように私は近ごろ考えさせられております²¹⁾」と、人間性喪失の現実社会を大悲する如来の人間性回復の祈りとして第一願が確認されている。つまり、第一願の精神が四十八願全体を貫く根本精神であるということは、「人間性喪失の因果を自覚せしめて、人間性の回復された新しい価値観の世界（浄土）へ導くという大経の密意²²⁾」をこそ、第一願が明らかにするということである。このような坂東環城師の第一願に対する理解を更に現代という時代社会の中で展開することによ

て、本論文の「非戦の原理としての無三悪趣の願」ということも明確にされていくと考えることができる。

そのほか広瀬晃氏は『根源的能動一本願一』の中で、第一願に対して、次のように確認している。まず先に提出した法然の『選択集』本願章の文章を解釈して、「これね、私はどの願をあげてもいいではないかというわけにはいかないのだと思うのです。わざわざ、「選択」という意味を明確にしながら、しかもさきの四つの願を取り上げてきたというところに、法然上人の具体的な生き様があると思うのです。それは一言で言うと、人間において根本にある一番やっかいな問題である「差別」という問題なのです。一番もとは「無三悪趣の願」ですから、「三悪趣のないように」ということですから、今日の言葉で言えば「平和」への願いでしょう²³⁾と述べて、第一願の「無三悪趣の願」を「平和への願い」とであると明らかにしている。

そして、さらに「法然上人は、その平和への深い要求と、たとい一時の平和が来ても、またやがて戦乱が来るであろうということへのおののきの中に生きている庶民をジッと見つめながら、「本願」の本意を問うたときに、第一願に「無三悪趣の願」、第二願に「不更悪趣の願」、この二願から始まっていたということに着眼するわけです。そして、その「無三悪趣」とか、「不更悪趣」という願いを深めていくと、いったいどういうところへ帰結していくかということ、「みんな平等であるように」ということであるわけです。それが第三願「悉皆金色の願」です。そして、その「みんな平等であるように」ということをもう一つ深めて問うてみると、その底にあるものは「好醜ということがないように」ということであるわけです。それが、第四願の「無有好醜の願」でしょう。一中略一。これは、現代に至っても同じことを言うているのですね。そうでしょう。平和を願い、戦争のない世界を願い、そして平等を願い、差別の撤回を求める。「平和」、「平等」、「不差別」、これだけの

真宗と平和

願を出しておいて、法然上人はあとの願にはふれることをやめてしまって、そして、そのことを本当になし遂げる願いが第十八願「念仏往生の願」というのだ、それを「選択本願」というのだ、と、こう言うのです²⁴⁾と、更に平和であることの中身を平等・無差別であることを確認して、実に阿弥陀の本願の根本課題が抽象的観念的なものではなくて、「平和」、「平等」、「不差別」の三事において明らかにされることを述べている。

そのほか、この第一願に着眼している宮城顛氏の『大無量寿経講義』には、特に第一願を徹底する願文として第二願の「不更悪趣の願」に注意を払って四十八願の冒頭四願の意義を「私は、この第一・第二願が、つまり法蔵菩薩が聞法歓喜した師の仏法だと思うのです。つまり、世自在と。世に自在ならんと。それに対して、第三願の悉皆金色と第四願の無有好醜は、これはまさしく法蔵の、つまり平等ということですよ。一切の存在を貫いて平等という、平等の成就ですね。ですから、四十八願の歩みの出発点は、自由と平等ということでしょう²⁵⁾」と述べて、冒頭四願を通して、四十八願の歩みの出発点として自由と平等という問題を提起している。このように現代の教学者においては、阿弥陀の本願は、いわば、平和・自由・平等という、近代社会において課題化されてきた普遍的な原理でもって解釈されている。我々は、それを更に進めて非戦の原理として、この「無三悪趣の願」を明らかにすることができるのではないかと考えるものである。このような考え方は、真宗教団に突きつけられている部落差別、靖国問題に象徴される現代的な課題に呼び起こされて、それこそ文字通り、自由と平等を求める「本願文の叫び」を欠如した真宗教団の現実を見据える中で、見いだされてきたものである。そのような問題提起の一つとして、「真宗大谷派反靖国連絡会ニュース」に掲載された大西修氏の「仏教徒における平和構想構築の課題」と題された論文を通して、平和を願う仏教徒の非戦の原理としての「無三悪趣の願」を考えて

真宗と平和

みたい。大西修氏は、仏教徒の平和構想の原理を釈尊が「生きとし生けるものうえに、幸いあれ、平和あれ、安楽あれ」と願われたことに求め、さらにはこの釈尊の願いが『大無量寿経』の法蔵菩薩の四十八願として展開されていると確認する。そして、『梵文無量寿経』から「無三悪趣の願」を引用して、何よりも本願がこの世界から「三悪道」の世界をなくすことを願ったものであることを明らかにして、「この「三悪道」とは、特定の間人が自己の欲望のために特定の間人の人格と生命を支配し抑圧し差別することとそういったゆがんだ間人のつながりに他の大部分の間人が否応なしにあるいは無意識に参加させられている構造、ということができよう。こういった現実をなくそうという願いこそ、仏教徒として平和を願ってゆく導きに他ならず、この「願い」に生きてゆくことこそ仏教徒の平和構想構築の基盤であると考えるのである」²⁶⁾と、第一願の「無三悪趣の願」の現実的な意義を述べている。

以上、戦後においてはじめて直載に語られだした反戦反差別反支配の原理を明らかにするものとしての「無三悪趣の願」に関する問題提起のいくつかを見てきた。このような「無三悪趣の願」に対する位置づけが可能になってきたのは、実に、明治に始まる天皇制絶対主義国家体制が敗戦という形で崩壊することにおいて、自由と平等、そして平和を求める願いがだれはばかりことなく生活の端々で顔をもたげてきたという外的な状況によって、阿弥陀の本願を主体的に理解していくという気運の中でようやくして見いだされてきた認識であったといえる。つまり、我々は戦争中の国家総動員体制の中で喧伝されてきた「大東亜共栄圏」確立のための「聖戦」の「偉業」が、事実上、全く「我と我が世界」を限りなく絶対化していった果ての侵略戦争以外のなにもでもなかった歴史的現実に向かいあう中で、経典に説かれる地獄・餓鬼・畜生といわれる悪状況が、この世界と異なったどこかの神話的世

真宗と平和

界を指すものではなく、まさしく、我々の歴史社会の現実であることをまざまざと見せつけられたのである。その中で、「無三悪趣の願」が、我々の歴史の実存そのものを問う願文であるということを明確に認識していったのである。しかも、その願文が問う地獄・餓鬼・畜生の三悪趣は、それが他の誰の責任でもなく我々においてなされた歴史的社会的な罪業そのものであるという事実は、地獄・餓鬼・畜生といわれる支配・抑圧・差別の三悪趣の世界が我々の生活と無関係に存在するものではなく、我々そのものの実態であったことを徹底的に知らしめていったのである。

そのような意味において、阿弥陀の四十八願冒頭の「無三悪趣の願」は、我々の支配・抑圧・差別の現実を全体的に課題化する如来の大慈悲心の実態を端的に顕現するものであるから、我々の支配・抑圧・差別の歴史的社会的現実を根本的に問い続ける批判の原理として、仏教における反戦平和の理念を見事に表出しているのである。だから、このような「無三悪趣の願」を絶対的な平和的世界を意味する「非戦の原理」を明らかにする根本の本願としてあらためて認識する中で、この「無三悪趣の願」は大西修氏が提起するように仏教徒における平和構想構築の理念的基盤として積極的に明らかにされていかなければならないであろう。しかし、その平和構想構築の課題は机上のプランとして構想されると言うのではなくて、反戦平和の具体的な実践のなかで、浄土教仏教における現実批判のダイナミックな批判精神の具体的な表現として明らかにされていかなければならないであろう。そのことが、現代の浄土教仏教に対して、戦火のいまだ消えることのない時代社会から現実的に問われていることでないであろうか。

一
三
九

註

- 1) 『教行信証』化身土巻 真宗聖教全書2 - P166
- 2) 『教行信証』教巻 真宗聖教全書2 - P 2

真宗と平和

- 3) 広瀬晃著『真宗救済論』 P 116
- 4) 『教行信証』真宗聖教全書 1 - P 285
- 5) 稲葉秀賢著『真宗概論』 P 157
- 6) 金子大栄著『国家理想としての四十八願』(日本文化協会) P 97
- 7) 龍溪章雄「真宗教学における戦争責任の問題」信楽峻磨教授還暦記念論集刊行会編『親鸞と浄土教』 P 549
- 8) 『尊号真像銘文』真宗聖教全書 2 - P 560
- 9) 藤田宏達著『大無量寿経講究』 P 42~ P 44
- 10) 『選択本願念仏集』真宗聖教全書 1 - P 953
- 11) 稲葉秀賢著『真宗概論』 P 160
- 12) 『選択本願念仏集』真宗聖教全書 1 - P 942
- 13) 『選択本願念仏集』真宗聖教全書 1 - P 943
- 14) 藤元正樹講述『大無量寿経講義(四)』(真宗大谷派名古屋教区教化センター発刊) P 20
- 15) 中村元／早島鏡正／紀野一義訳註『浄土三部経』岩波書店 P 274
- 16) 小学館『国語大辞典』 P 2148
- 17) 『大無量寿経』真宗聖教全書 1 - P 41
- 18) 『選択本願念仏集』真宗聖教全書 1 - P 943
- 19) 『大無量寿経』真宗聖教全書 1 - P 8
- 20) 国書刊行会『真宗大系 第一巻』
- 21) 坂東環城講述『大無量寿経講話』 P 81
- 22) 坂東環城講述『大無量寿経講話』 P 126
- 23) 広瀬晃講義集『根限的能動一本願一』 P 182
- 24) 広瀬晃講義集『根限的能動一本願一』 P 182
- 25) 宮城顕講述『大無量寿経講義(8)』 P 46
- 26) 大西修「仏教徒における平和構想構築の課題」真宗大谷派反靖国全国連絡会ニュース編集『兵戈無用(第30号)』1991年7月7日発行