

# 真宗仏教と現実社会（Ⅳ）

—宗教的生命の回復を求めて—

尾 畑 文 正

## 一．問題の所在

現代社会の中で宗教が関わる問題でオウム真理教が与えた事件ほど私たちの耳目を驚かしたものは無いといえる。オウム真理教が関わったと目される事件の裁判は現在進行形であり、その全貌を知ることが今後の課題であるが、現時点でのオウム真理教教団の動向は、地下鉄サリン事件を引きだした自教団の犯罪事件さえも徹底的に分析し自己批判しないまま、教団としての動きを立ち上げようとする結果、また各地で住民からの抵抗に遭っている状況が伝えられている。

住民たちの抵抗の根底には、松本サリン事件、それに続く地下鉄サリン事件を引き起こしながらも、一連の行動に対しては、最も責任あるポジションにいた教祖を批判することの無いまま、むしろそれを不問にしつつ教団の再構築に動き出すオウム真理教（現在アレフと改称）に対する恐怖感、不安感が存在していることは言うまでもないであろう。しかも、その教団に対する恐怖感、不安感には、オウム真理教という宗教集団の宗教が、人々が考えるところの宗教観に収まらないために起こる恐怖感、不安感が大きく左右しているのではないかとと思われる。

東京の地下鉄にサリンがまかれ、それがオウム真理教の信者数名によって決行されたことが判明したとき、多くの人々は、宗教に関わるものが「あんなことをして」というような反応を示した。そこには宗教とはこう

であってはならない。あるいは宗教はこうであるべきである。と、いったような宗教に対するある一定の宗教観に基づく価値判断がすでにして存在して、その既成の宗教観に逸脱するものとして、オウム真理教に対して、「宗教に関わるものがあんなことをして」とか、「あんなことをするものは宗教ではない」と断罪したのである。つまり、このような断罪と批判を生み出すためには、そこにある一定程度の宗教観というものがあって、その拠って立つ宗教観に基づいて、このような反応が引きだされたのであろう。

それでは、このような反応を多くの人びとの上に引きだした宗教観とは、どういうものなのであろうか。いくつか考えることができる。その一つは、宗教は善なる意識と行為において成り立ち、人々をして幸福に導くツールであると考えられる場合である。その場合の宗教観の代表的なものが、「五穀豊穰・家内安全・長寿延命・無病息災」の言葉が表しているような現世的幸福を祈る宗教観である。これが圧倒的多数をしめていることは年末年始の日本の風物詩にもなっている神社仏閣への参詣を思い浮かべれば充分であろう。

その二つは、宗教は徹底して個人の心的領域に関わって、孤高の精神世界を形成するものであると考えられる場合である。その場合の宗教観の代表的なものが、解脱とか瞑想とかという言葉で現されるような心の平安を求める宗教観である。オウム真理教の特徴は、私たちに即物的な現世利益を約束するのではなく、むしろ、解脱ができると宣伝したことにある。その三つは、その一つと重なるのであるが、人は死んだら霊となり、その霊が移り住む霊界の支配下に自分たちが存在し、その霊を慰霊・鎮魂・祭祀しないと崇められると考えるような宗教観である。それが顕冥信仰に代表される霊の宗教である。この宗教観の支配下に日本の全ての宗教が束縛されているといっても過言ではない。

こういうような宗教観に基づいて、殺人を正当化するようなオウム真理教の宗教に対して、「あれは宗教ではない」と裁いたのであろうが、それ

は宗教が自己絶対化に向かう心的運動であるという側面を看過するものであろう。オウム真理教だけではなくて、いかなる宗教も自己絶対化の傾向性から免れない存在である。だから、今回のオウム真理教の事件を通して、改めて自己絶対化を図る人間的傾向性に自覚的に批判的に向き合うことができるかどうかということが私たちに問われている。それは別の言葉で言えば、宗教の内に自らの宗教を批判できる批判原理を確保しているかどうか宗教に問われているのである。

そういう自己批判を引きだす原理が、当の宗教それ自体の中に存在しなければ、ただひたすら自分の宗教を絶対化する以外に道はないであろう。その現実がオウム真理教として現出したのである。その意味では、殺人を正当化するような論理と現実、宗教ならではの論理と現実であり、宗教の持つ負の側面を見事に現していると言える。つまり、オウム真理教が宗教教団であったために、殺人に至る行動さへも宗教的な認可を与えて、行為の正当化を図ることができたのである。それはあたかも明治以降の神権天皇制国家体制の中で、天皇及び天皇の国家が現人神及び皇御国（神州）として絶対化され、台湾、朝鮮半島への植民地支配、更には中国大陸及び南洋諸島に対する侵略戦争が偉業として賛美され、聖戦として正当化されていったことと相応している。

その意味で、宗教が、その性格としてもつところの絶対化へのまなざしを看過することは危険なことである。危険のこと以上に、それこそが宗教それ自体の危機でもある。しかし、この宗教が持つところの絶対化への意志は、かつての国家神道がそうであったように、人びとを無自覚のうちに非人間的な存在へと変化せしめていくことになるであろう。つまり、宗教は人びとが求める心の慰安と御利益信仰の隆盛の中で、自らを問うどころか、現実を無視し、遮断し、恩寵的宗教観の中に人々を囲い込んでいこうとしているのではないか。それは言葉を換えて言えば、宗教が私たちに人間を取り戻させるものではなくって、人間を見えなくさせてしまうものとなってしまふことでもある。いま、真宗仏教と現実社会との関わりを通

して、宗教はどこまでも人間を取り戻す運動であることを考えてみたい。

## 二. 精神を失った精神の状態

一般的に、宗教に関わる目的は、特に日本においては、五穀豊穡、家内安全、長寿延命、無病息災の言葉が象徴しているように、神仏に仮託された超越的な存在者に、自己および自己の所属する世界の欲望を満足させることを願うすべての行為行動をさしているようである。それがあるときには死者の供養という形をとったり、あるときには神社仏閣への参拝という形をとったり、あるときには宗教的タブーを設けて異空間を作り出したり、あるときには肉体を酷使して、その代替に精神的な満足を得ようとするのであったりするだけであって、基本的には、世俗的な欲望を手に入れたという自己関心の満足が願われている。

最近では、更にはストレス社会の中で傷ついた現代人の心を癒すということで、精神の安定を宗教に求める傾向も後を絶たない。それは時代の混乱に巻き込まれないで泰然自若する心を養いたいということであろう。いづれにしろ、それらは「心安らかに、マメで達者で長生きしたい」という、極めて御都合主義的な宗教意識ではある。宗教の存在が、個人の慰安と利益にあると私たちが考えるかぎり、決して、宮沢賢次が「世界が全体幸福にならないうちは個人の幸福はありえない」（農民芸術概論綱要）といったような問題が宗教の問題だとは考えられないであろう。また浄土教仏教が提起する地獄（戦争）のない国、餓鬼（差別）のない国、畜生（抑圧）のない国に生まれたいと願うことが宗教だとも考えられないであろう。<sup>1)</sup>

宗教が矮小化されている現実の中で、ただただ、「心安らかにマメで達者で長生きしたい」ということ、これが私たちが求める宗教の現実の姿である。しかし、この心安らかにマメで達者で長生きしたいという世俗的な人間の願望が、宗教的要求の装いの中で、神仏への祈願という形をとると、それらが人間の究極的な要求のように誤解されるから、この宗教意識は侮

りがたい。特に、冒頭の「心安らかに」ありたいという心情は、真宗仏教の伝統の中で、信心が安心と表現される場合があるように、微妙なニュアンスで、信心の現実的な表現のように語られることがある。勿論、真宗仏教で「安心」という概念は、善導の『往生礼讃』に「問て曰く今、人を勧めて往生せしめんと欲する者未だ知らずいかんが安心起行作業して定んで彼の国土に往生することを得るや<sup>2)</sup>」と、「安心起行作業して」とあるなかに用いられ、伝統的な解釈としては、「安心とは我が心を阿弥陀如来の願力に止住して毫も動揺せしめらざる心状を云ふのであって、礼讃には観経に説く所の至誠心深心回向発願心の三心を以て安心としている<sup>3)</sup>」、とされるものであり、更には、蓮如の『御文』に、「あらやふもいらぬとりやすの安心や安心といふ二字をばやすきところとよめるは此のころなり<sup>4)</sup>」「そもそも、此の比、当国のあいだにおいて、当流安心のおもむき、事の外、相違して、みな人ごとに、われはよくころえたりとおもいて、さらに法義にそむくとおりをも、あながちにひとにあいたずねて、真実の信心をとらんとおもうひとすくなし<sup>4)</sup>」などと用いられているように、単に人間の心理の安穩さというようなものではないけれども、それを受け取る側に、阿弥陀の本願との関わりを抜きにして、人間の心理の安穩さとして理解してしまう傾向性を否定することはできない。

例えば、筆者の見聞した事例であるが、真宗大谷派の本山の「御影堂」では毎朝、勤行後に法話が行われている<sup>5)</sup>。その「晨朝法話」において、真宗大谷派でも著名なある講師が、最後の締めで現在の心境を「車窓から仰ぐ雲と一体化して至福の時を経験する」というような意味のことを述べた。おそらく、それは大いなる世界を象徴する空、雲、大地などと小さな自分とが一体化することを通して、そのおおいなる世界に溶け込むことによって「心安らか」な「時」が経験されたことをいいたかつたのであろう。しかし、ちょうどその頃は、NATO軍がユーゴスラビアを空爆し、多くのアルバニア系住民が難民化しているときであった。おそらく、その講師は十分にマスメディアを通じて、その現実を認知していたものと思われるが、

それにも拘らず、まさにその時、雲と一体化して至福の時を経験することがあたかも浄土真宗の信心であるかのように語ったが、これこそが、信心を人間的心理の安穩さに重ねる表現であろう。

こういう信心観は、浄土真宗の目覚めの信心ではなく、現実から目をそらさせる恍惚の信心でしかない。誰もが願わないではおれない「心安らかに」ありたいという願望が、その実、私たちが世界の現実を捨象するところに成り立つものであることの逆説は、古典的な宗教批判として有名なマルクスの「宗教は民衆の阿片である」という宗教に関するテーゼがいまもなお有効であることを証明している。マルクスは『ヘーゲル法哲学批判序説』で、「宗教上の悲慘は、現実的な悲慘の表現でもあるし、現実的な悲慘にたいする抗議でもある。宗教は、抑圧された生きものの嘆息であり、非情な世界の心情であるとともに、精神を失った状態の精神である。それは民衆の阿片である<sup>6)</sup>」といて、宗教は人間存在の疎外現象として、「精神を失った状態の精神」として表現しているが、先に指摘した「心安らかに」という状態もまた、「精神を失った状態の精神」ということができよう。

このような「精神を失った状態の精神」がどのようにして成り立つのか、あるいは生み出されるのかといえは、ある場合においては、神とか仏とかの名で象徴されるような大いなる世界、大いなる自然、絶対的世界、超越的世界、無限的世界等々との深い一体感覚の中で、戦争と差別と抑圧の続く現実世界に目を閉ざして、その世界に自分を埋没させているからこそ、それらの精神の状態が成り立つのである。つまり、言いたいことは「心安らかに」ある状態、マルクスの言葉でいえば、「精神を失った状態の精神」こそ、実は、諸法無我と呼ばれるいのちの連帯感覚から最も遠い状態だということなのである。

私たちが「心安らかに」であるときは、世界と自分とを切り離し、他者と自分とを分け隔てて、自分だけの世界に耽溺するときに成り立つ精神の状況である。ドストエフスキー的にいえば、それは独りの幼気（いたいけ）

な少女の涙を無視した精神の世界秩序なのである。それは、ある意味では、関係存在としての人間を止める時である。人間が人間でなくなる時に、「心安らか」になるのである。一般的によく知られた言葉に「心頭を滅却すれば火もまた涼し」というのがあるが、この不動の心もまた関係存在としての人間を無視したところに成り立つような心の状態であろう。こういう状態を親鸞は「自性唯心に沈<sup>7)</sup>」む信心の姿としてとらえている。

人々がどんなに悲惨な状態の中にあっても、自分は全く関係がないと、断ち切ることのできるものだけが、何事にも動揺することの無い「心安らかさ」と、「至福の時」を生きれるのだとすれば、その精神の状態は、その宗教がいかなる宗教であっても、宗教的装いを凝らしたエゴイズムの究極の姿ではないであろうか。この問題は親鸞が『教行証文類』証巻で曇鸞の『浄土論註』を引用して、「王舎城所説の『無量寿経』を案ずるに、三輩生の中に、行に優劣ありといえども、みな無上菩提の心を発せざるはなけん。この無上菩提心は、すなわちこれ願作仏心なり。願作仏心は、すなわちこれ度衆生心なり。度衆生心は、すなわちこれ衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。このゆえにかの安楽浄土に生まれんと願する者は、かならず無上菩提心を発するなり。もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受楽無間なるを聞きて、楽のためのゆえに生まれんと願するは、また当に往生を得ざるべきなり<sup>8)</sup>」と述べているように、「為楽願生」そのものの状態であろう。

浄土に往生せんと願う心が、「一切衆生をして、平等に往生せしめんがために<sup>9)</sup>」莊嚴された阿弥陀如来の本願に抛らずに、ただ自らの自己中心的な世俗的欲望を満足することであれば、それは浄土を願うと言いながらも、その実態は、煩惱成就の凡夫人による煩惱成就の穢土を作り上げる以外の何ものでもないであろう。その意味では、私たちが自らの「楽」を願う限り、それは『浄土論註』で既に曇鸞によって、無染清浄心を説明するに際して、「菩提はは無染清浄の處なり。若し身の為に楽を求むれば即ち菩提に違す。是の故に、無染清浄心は無染清浄の處なり<sup>10)</sup>」『浄土論

註』順菩提門章・真宗聖教全書1-341)と述べられるように、菩提そのものに逸脱するものであることは言うまでもないことである。つまり、この場合、「楽」と言っても、それは我が身に頓着する「楽」ではなく、『浄土論註』で、「楽に三種有り。一つは外楽、謂わく五識所生の楽なり。二つは内楽、謂わく初禪・二禪・三禪意識所生の楽なり。三つは法楽、謂わく智慧所生の楽なり、此の智慧所生の楽は仏の功德を愛する依り起これり<sup>11)</sup>」と分析されているように、「仏の功德」を愛するより生まれる「智慧所生の楽」である。決して、自己中心的な我が身に執着す「楽」ではない。いま私たちが問題にしている、「心安らかさ」、「至福の時を生きる」という宗教感覚が、なぜ問題であるかと言えば、それは、「智慧所生の楽」と言われるような世界であるよりも、むしろ我が身一人を自己として執着し、我が身一つを世界として絶対化する意識と発想から生まれているからである。なぜなら、それは既に述べたように、私たちが「心安らか」であるときは、世界と自分とを切り離し、他者と自分とを分け隔てて、自分だけの世界に耽溺するときに成り立つ精神の状況であるからである。それは差別と抑圧と支配の現実を無視した自己中心的な閉鎖的な精神の世界秩序である。

例えば、それは靖国の思想に具体的に現れている。ここで言う靖国の思想とは、侵略戦争を聖戦と賛美し正当化する全ての宗教的観念をさすものであるが、その靖国思想にも深く関係することでもある。「靖国」は古くは、「安国」と言われていたように、私たちが心安らかに生きることのできる世界のことである。『古事記』では、「是は我が御心ぞ。故、意富多々泥古を以ちて我が前を祭らしめたまはば、神の気起こらず、国も亦安く平ぎなむ<sup>12)</sup>」と言われ、『日本書紀』では、「是に、我は汝を以て子とも弟ともし、汝は我を以て父とも兄ともす。共に天皇に争へて、俱に強敵を距く。国を安みし家を全くして、今日までに至る<sup>13)</sup>」と言われている。『古事記』及び『日本書紀』、それぞれの文脈で、「安国」の捉え方の違いがあるであろう。しかし、いずれにしろ、私たちが心安らかに生きることのできる世界は、私たちの世界に「摩都檜波奴人等」(服従しない人びと<sup>14)</sup>)が排除



され、服従されることによって、成り立つことができるものである。

具体的な事例で言えば、私たちにとっての「安国」はアジアの人々にとっては「東洋鬼」の住む国であった。戦争を賛美し正当化する靖国思想は、自分の国だけの「安国」を求める思想である。それは差別と抑圧と支配の現実問題を捨象する宗教的な精神世界として登場する。そういう精神の王国に生まれることが「心安らか」に生きることでであると錯覚するところに、「精神を失った精神の状態」としての信仰心のいちばん大きな危機が存在するのではないであろうか。

その精神の危機を親鸞は「自性唯心に沈む」と指摘した。この語は『教行証文類』信巻冒頭の序文（別序）に「夫れ以みれば、信楽を獲得することは、如来選択の願心より発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。然るに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し<sup>15)</sup>」と出されて、特に、「浄土の真証」を貶（おとし）める信仰心の批判として述べられたものである。伝統的な解釈としても、ここにおける「自性唯心に沈む」という問題は、「自性唯心とは。自己の心性をさして直ちに弥陀じゃ。此心が浄土なり。心外無仏と云ふ類也<sup>16)</sup>」といわれるように閉鎖的独断的な信心が問題にされている。

親鸞における信心は、この別序の文章にも明らかなように阿弥陀の本願が衆生の上に実現した世界をそれとして表すものであって、一般的に了解されているような神仏に向き合う人間の心、つまり、人間に内在する心理作用ではない。その意味では、「自性唯心に沈む」とは、阿弥陀仏という名の仏陀も、浄土という名の仏国土も全て、自分自身の意識の中に囲い込むことによって、それらの名辞で現される阿弥陀の本願の超越性原理に無頓着となり、自己意識の中に埋没する心の状態なのであろう。その意味では、諸法無我といわれるような因縁生起の存在性を無視して、我と我が世界の存在を主観的な自我意識の中に包み込んで、世界と他者から自身を分裂させて、ひとり自らを立とう伸びようとする精神の危機を言い当てるも

のである。

このような精神の危機を親鸞は「浄土の真証を貶」しめるといっているが、この「浄土の真証を貶」しめるとは、文字通り、それは「我も他人（ひと）も」共に生きることのできる世界に背離し、その世界を隠蔽することを言うものであろう。そのような「浄土の真証を貶」しめる精神の状態が「心安らか」にあらしめられることであり、「至福の時」を生きる状態なのである。それこそがいま問題にしているところの「信仰心の危機」そのものである。

### 三. 菩薩の死

いま信仰心の危機ということで、特に親鸞の「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」の提言を手がかりにしてきたのであるが、その問題提起は実は大乘仏教が大乘仏教として成り立つ根拠を問う問題でもあった。それではどこに大乘仏教が成り立つ根拠が存在するのであろうか。先に考えてきたように自性唯心とは、人間の思惟分別を超えた、その意味で、超越性原理としての普遍的世界を相対有限な人間の主観的意識の中に取り込む信心観そのものである。それに対して親鸞は、いうところの信心が、人間の主観的な信念というようなものではなく、どこまでも「信楽を獲得することは、如来選択の願心より発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり<sup>7)</sup>」と、阿弥陀如来の本願力が衆生の上に現行した姿であることを明らかにしている。

この意味で、信心が語られるとき、親鸞における信心は、世界と他者との関係を切り離して、心安らかに至福の時を体験していく世界を言うものではない。むしろ、阿弥陀の本願として荘厳された「人心の至奥より出づる至盛の要求」（清沢満之）とでもいえるような人類の根源的な願いをそれとして自覚し、表現する超越的主体として表現されるものである。そのような本願の衆生の上における自己表現とでも言える信心が、私ども人間

が人間以外の他の何ものかを信じる心の働きのように受けとめられ、人間の主観的な信念として言い換えられるとき、信心は阿弥陀の本願と切り離されて唯我論的に閉塞することとなる。その唯我論的に閉塞する信心を「菩薩の死」として問題にしたのが龍樹の『十住毘婆沙論』の「易行品」である。

いま龍樹の「易行品」を少し検討する中で、信仰心の危機について考えてみたい。元来、龍樹の『十住毘婆沙論』は菩薩の十地について論究するものであるが、現存する『十住毘婆沙論』には初地と第二地についての解釈が施されているだけであって、それ以上の菩薩の段階については述べられていない。なぜ全段階が解釈されていないかについては、さまざまな解釈がなされている。その一つには、龍樹の造論の意趣が不退転地の獲得にあったからだということが学者によって指摘されているように、<sup>17)</sup>この『十住毘婆沙論』はいかにして大乘菩薩道を成就していくことができるかという実践的な問題を説き明したものである。その中で、特に、「易行品」は、後世に浄土教仏教が聖道門仏教の寓宗ではなく、仏教の本流として主体化していく上においては不可欠な聖教である。その「易行品」に、いま課題にしている「信仰心の危機」について、龍樹は「若し声聞地及び辟支仏地に墮する、是を菩薩の死と名づく。則ち一切の利を失す。若し地獄に墮すれども是の如き畏を生ぜず。若し二乗地に墮せば、則ち大怖畏と為す。地獄の中に墮すれども、畢竟じて仏に至ることを得れども、若し二乗地に墮せば、畢竟じて仏道を遮す<sup>18)</sup>」と述べている。

この「易行品」の論旨によれば、二乗地に墮ちることが菩薩の死と名づけられ、地獄に墮ちるよりも、大いに怖畏しなければならない。なぜなら、例え地獄に墮ちたとしても、仏陀に至る道までも閉ざされはしない。しかし、二乗地に墮ちたならば、その結果、「畢竟じて仏道を遮す」ることとなるからである。だから、最も怖畏しなければならないことは二乗地、つまり、声聞地及び辟支仏地に墮ちることである。それでは仏道を遮蔽するとまで否定的に扱われた「声聞地及び辟支仏地」とは、どのような状態な

のであろうか。声聞とはいかなる存在かということに関しては、多くの経論釈に解説されているところであるが、例えば、『瑜伽師地論第八十二』では、「声聞とは、謂はく他に從つて正法の音声を聴聞するが故に声聞と名づく。又能く他をして正法の声を聞かしむるが故に声聞と名づく<sup>19)</sup>」と記されているように、声聞はあくまでも仏陀の声教を聞いて覺りを開く存在であり、その意味では、仏陀在世時代においては、ごく一般的な仏弟子の存在状況であったことであろう。しかし、仏陀不在世時代においては、聴聞すべき具体的な対象を見失っているという意味においては、声聞というあり方は、仏陀と仏陀の世界を絶対化するあまり、森羅万象から、私たちの問題意識に則して言えば、現実の様々な問題から、仏陀の教法を聞き取る柔軟さに欠け、硬直化することは免れない。そこが後世に声聞が個人的な悟りを象徴することになったのであろう。

また、次に辟支仏地は、これも多くの経論釈に説かれるところであるが、縁覺とも獨覺とも訳される。『慧苑音義卷上』には、「辟支は梵言に具さに畢勒支底迦と云ひ、此に各各独行と曰ふ。仏は覺なり。旧に翻じて獨覺となすは正に其の意を得たり。或は翻じて縁覺と為すは訳人の謬なり、梵語を以て鉢躰底迦と云ふは此に翻じて縁と為<sup>20)</sup>」と、説かれるところであるが、『俱舍論第十二』によれば、「獨覺と言ふは、謂はく現身の中に至教を稟くることを離れて、唯自ら道を悟る。能く自ら調するも他を調せざるを以ての故なり<sup>21)</sup>」とあり、その存在の特徴が、「能く自ら調するも他を調せざる」と指摘されるように、辟支仏は声聞とは異って、元來が、真理に目覚める目覚め方が、唯我論的であることが指摘されている。

いずれにしろ、声聞地及び辟支仏地が「墮二乗地」として仏道の上で怖畏されるのは、それが結果として、「仏道を遮す」ることとなるからである。それらは、ある意味においては、真理に目覚める目覚め方の形であるから、それ自体に、恐畏しなければならない理由があるとは思えない。むしろ声聞、あるいは縁覺として真理に向き合い、真理を体得しようとするところに、それが真劍であればあるほど、人間であることの関係性を見失っ

て、自分だけの世界に埋没することが必然的であることをいうのではないであろうか。言葉を換えて言えば、他者の存在が見えないということである。この問題については、やがて中国の善導が、『観無量寿経』の題号を解釈する際に、「仏と言うは、乃ち是れ西国の正音なり、此の土には覺と名づく。自覺覺他覺行窮満、之を名づけて仏と為す。自覺と言うは凡夫に簡異す。此れ声聞は狭劣にして唯能く自利のみありて闕けて利他の大悲無きに故にに。覺他と言うは二乗に簡異す。此れ菩薩は智有るが故に能く自利し、悲有るが故に能く利他す、常に能く悲智雙行して有無に著せざるに由てなり<sup>22)</sup>」と、仏と菩薩と声聞・縁覺の存在の位相を的確に総括している。

そのなかで、声聞・縁覺と呼ばれる二乗地が、文字通り、自分だけの世界に埋没して、他者の存在が切り離されていることを仏の定義を語るなかで明らかにしている。つまり、二乗地という呼称で、私たちに提起している問題は、仏道という、善導の定義で言えば、「自覺覺他覺行窮満」といわれる自他の存在に深くも目覺め、その目覺めをもって「我も人も共に救われる道」を歩み続けていく生活を放棄するということである。それが『十住毘婆沙論』でいうところの「仏道を遮す」ということである。このように「声聞地及び辟支仏地」として現された二乗地は、仏道を目指しながら仏道から退転していくものとして、信仰心の危機そのものである。それが『十住毘婆沙論』における「菩薩の死」なのである。

#### 四. おわりに

いま私たちが「信仰心の危機」ということで問題にしている事柄は、一般的に言えば、仏教が社会との関わりを見失って、仏教における宗教課題が、私一人の心理問題に矮小化されて、閉鎖化されることである。

社会的諸関係の総体としての人間の現実存在を見失った状態をマルクスは「精神を失った状態の精神」と言っているが、それは先にすでに言及し

たように、仏教の言葉で言えば、諸法無我と呼ばれるいのちの連帯感覚から最も遠い存在の状態である。それは世界と自分とを切り離し、他者と自分とを分け隔てて、自分だけの世界に耽溺する精神の状況である。宗教が、宗教の実践として、私たちに要請する戒律、修行、瞑想などが、結果的には、こういう閉塞された状況を作り出すことを宗教的实践と称しているのではないか。

そのかぎり、それは、例え理念的には普遍的世界を指向しつつも、その実、関係存在としての人間を生きることを放棄する所作として人間であることを止めることとなる。人間が人間でなくなるときに、私たちが「心安らか」になれるとすれば、それはなんとも皮肉なことではないであろうか。このように、仏教が、普遍的世界と、それが成り立つ原理を明らかにするものでありながら、「我と我が世界」の現実を切り捨てて、宗教的観念で色づけされた架空の世界に埋没して、人間の現実に無頓着となって普遍的世界を開く原理を見失っていくことが信仰心の危機なのである。

それは「我も他人（ひと）」も共に生きる世界を明らかにする普遍的世界（阿弥陀の本願）に向き合うことなく、「我と我が世界」の存在を主観的な自我意識の中に包み込んで、世界と他者から自分を引き離して、ひとり自らを立とう伸びようとする私たちの精神の危機である。それが先に問題にした龍樹の『十住毘婆沙論』易行品に提出された仏道を遮蔽する「菩薩の死」である。それは仏教的な文脈として「菩薩の死」として現されているが、その実、それは関係存在とも言われ、間柄存在とも言われる人間が人間で無くなることであるから、「人間の死」でもある。

このように「精神を失った状態の精神」とでも言える精神の危機を親鸞は『教行証文類』信巻別序に、「夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す、真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり。然るに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し<sup>23)</sup>」と、「浄土の真証を貶しめる問題として受けとめて、万人共生の大地に背く人間の問題を鋭く提

起している。この「浄土の真証を貶」しめる私たちの自己閉鎖性にこだわりながら、文字通り、「我も他人（ひと）」も共に救われる世界を課題にするところに、真宗仏教の提起する宗教的世界観が存在するのである。その意味では、真宗仏教は、自らの仏教を「浄土真宗」と名告りあげるように、「我も他人（ひと）」も共に救われる世界を浄土と明らかにしつつ、その「真土」である浄土を根拠にして、人間の生きる世界を「偽なる仮なる」世界として、文字通り、間柄を生きる人間を徹底的に問題にするのである。

親鸞は『教行証文類』真仏土巻において、明らかにされなければならない浄土が、「然れば則ち大悲の誓願に酬報するが故に真の報仏土と曰うなり<sup>24)</sup>」と、阿弥陀の本願に酬報する国土であることを確認している。これは、浄土が徹底的に地獄・餓鬼・畜生の世界から解放された「我も他人（ひと）」も共に救われることのできる世界であり、その世界に生まれることにおいて、人間が本当に人間になれることを明らかにするものである。更には、親鸞は、そういう「一切衆生をして、平等に往生せしめ<sup>25)</sup>」る浄土が、そのままで、また同時に、我が身一人を自己とし、我が身一つを世界として立とう伸びようとする、自己中心的な人間の狭小な在り方を徹底的に問う根源的な批判的世界であることを「真仏土巻」において、「真土」を解釈する中で真土は「無量光明土」の世界であり、「諸智土」の世界であると明らかにしている。光明とは智慧のかたちである。智慧のかたちであるとは、浄土とは私たちの思いによって作られる「我と我が世界」を徹底して照らし出す世界であるということである。その浄土の光（智慧）に照らし出された自覚が『歎異抄』では、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもって、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします」という述懐として表現されているように、それは「心安く」「至福の時」を生きるというようなものではなく、むしろ、「我と我が世界」の不正、矛盾、錯誤に、どこまでも襟を正されていくことである。その意味で、浄土真宗の眼目は、自己を現実から目をそらさせる宗教ではなく、現実を生きる自己、世界と共に在る

自己、他者と共に生きる自己をこそ取り戻すことに存在するのである。まさしく、浄土真宗という名の仏教は「自己奪還の運動」なのである。

注

- 1) 親鸞が真実教とした『大無量寿経』は、親鸞によれば本願を説く經典である。そこには阿弥陀の四十八の本願が説きだされているが、そのなかで、最初に説かれた本願が「設我得仏国有地獄餓鬼畜生者不取正覚」であり、伝統的には「無三悪趣の願」と呼ばれているものである。この地獄・餓鬼・畜生の三悪趣のない国を浄土として建てることの意義こそが浄土教仏教の宗教的生命だと考えたい。
- 2) 善導『往生礼讃』・真宗聖教全書 1-648
- 3) 『真宗大辞典』 1-33
- 4) 『御文』第二帖目第七通・真宗聖教全書 3-435
- 5) 真宗大谷派の本山においては、毎朝、晨朝法話が行われている。この論文で用いた事例は1999年4月10日（土）に御影堂で話されたものである。
- 6) 岩波文庫『ユダヤ人問題によせて・ヘーゲル法哲学批判序説』カール・マルクス著 城塚登訳72頁
- 7) 『教行証文類』信巻別序・真宗聖教全書 2-47
- 8) 『浄土論註』善巧摂化章・真宗聖教全書 1-339
- 9) 『選択本願念仏集』本願章・真宗聖教全書 1-944
- 10) 『浄土論註』順菩提門章・真宗聖教全書 1-341
- 11) 『浄土論註』願事成就章・真宗聖教全書 1-343
- 12) 『古事記』・岩波書店『日本古典文学大系 1』179頁
- 13) 『日本書紀』・岩波書店『日本古典文学大系68』72頁
- 14) 『古事記』・岩波書店『日本古典文学大系 1』211頁
- 15) 『教行証文類』信巻別序・真宗聖教全書 2-47
- 16) 円乗院宣明講述『教行信証講義』・法蔵館『教行信証講義集成』第六巻-35
- 17) 細川巖著『十住毘婆沙論』（法嵐館）に、「したがって『十住毘婆沙論』は入初地を説けば、それで『十地経』を毘婆沙する役割を十分に果たしており、必ずしも二地以上を説く必要はない」（142頁）とある。
- 18) 『十住毘婆沙論』易行品・真宗聖教全書 1-253
- 19) 『瑜伽師地論第八十二』・大正脩大蔵経30-759
- 20) 『慧苑音義巻上』・高麗大蔵経32-344下
- 21) 『俱舍論第十二』・大正新脩大蔵経29-64
- 22) 『観経四帖疏』釈名門・真宗聖教全書1-443
- 23) 『教行証文類』信巻別序・真宗聖教全書 2-47
- 24) 『教行証文類』真仏土巻・真宗聖教全書 2-120
- 25) 『選択本願念仏集』本願章・真宗聖教全書 1-944