

# 現代社会と真宗仏教（Ⅲ）

## —宗教的生命の回復を求めて—

尾 畑 文 正

### 一. 問題の所在

釈迦が明らかにした仏教は、様々な時代と地域に伝搬されて、それぞれの独自の仏教として展開している。また、このように仏教が展開されてこそ、仏教が地域と時代の違いを超えて、人々の問題関心に応答して普遍的世界を明らかにする宗教であることが証左されるのである。いつまでも釈迦と直接につながるインド仏教だけが仏教であると主張する考え方は、インドの風土と歴史の中に仏教を封印するだけであって、現実的ではない。インドで釈迦によって見いだされた仏教は、そのかぎり、インドの言語、風土、歴史、文化と無関係であることができないから、インド的色彩が仏教に影響を与えるのは当然である。だからといって、インド的色彩を帯びないと仏教ではないと考えるのは閉鎖的である。真に仏教が普遍的な世界を開示できるならば、仏教は、いつでも、どこでも、だれのうえにでも、花咲くことができるはずである。

しかし、仏教は普遍的であっても、それを受けとめる人間は個別的である。人間は、いつか、どこか、だれか、というように歴史的社会的、時間的空間的に限定された存在である。当然、仏教が明らかにする普遍的世界の表現も、いつでもないこのとき、どこでもないここ、だれでもないだれか、という具合に、個別的に現されて、初めて、その普遍的世界の具体性をみることができる。このことを無視して、仏教の表現形式をインド的、

あるいはチベットの、あるいは中国的、あるいは日本的に一元化するの、  
仏教の普遍的世界を明らかにする思想を仏教内部から阻害するのではない  
か。

元来、仏教は一人の人のダルマに基づく生き方のうえに表現されるもの  
である。その人の出自、階級を問わない教えである。それは「仏教の実践  
を教えた、恐らく最も著名でまた影響力ある<sup>1)</sup>」詩句として評価される  
『ダンマパダ』には、当時のカースト社会の差別的な人間観に対して、ど  
こまでも生き方を問う思想として仏教は明らかにされている。『ダンマパ  
ダ』には、「螺髪を結っているからバラモンなのではない。氏姓によって  
バラモンなのでもない。生まれによってバラモンなのでもない。真理と理  
法とをまもる人は、安楽である。かれこそ（真の）バラモンなのである<sup>2)</sup>」、  
更には、カースト的差別社会を肯定しないが故に、「罪がないのに罵られ、  
なぐられ、拘禁されるのを堪え忍び、忍耐の力あり、心の猛き人、かれを  
われは「バラモン」と呼ぶ<sup>3)</sup>」と説かれている。このように一人の人の生  
き方の上に、ダルマの表現を明らかにしている。

つまり、釈迦によって明らかにされた仏教は、どこかわけの分からない  
中空に浮遊するような抽象的真理ではなく、歴史的社会的、時間的空間的  
に限定された人間存在の具体的な生き様の上に表現される具体的真理なの  
である。現代仏教の旗手として著名な「行動する仏教（Engaged Bud-  
dhism）」の提唱者ティク・ナット・ハン（Thich Nhat Hanh）は、普遍  
的世界を明らかにする仏教が、それぞれの時代と社会に展開して、具体的  
に働く姿を次のように述べている。

仏教は、一つのものではありません。仏教の教えはたくさんあります。  
仏教が、ある国に入ると、その国はかならず、新しい形の仏教を打ち立  
てます。はじめてアメリカで仏教の集団を訪れたとき、私は、友人に頼  
みました。

「あなたたちのブッダを見せていただけませんか」

この依頼は、友人を驚かせました。ブッダが普遍的のものだと思って

いたからです。

ところが、中国人は中国のブッダをもち、チベット人はチベットのブッダをもっています。教えも、それぞれ異なります。

アメリカにおける仏教の教えは、ほかの国々における教えとは異なります。

仏教が仏教であるためには、仏教が役立とうとしている、当の社会の、心理と文化に適合するものでなければなりません。

私の依頼はきわめて簡単なものだったのです。「あなたたちのボーディサットヴァは、どこにいますか。アメリカのボーディサットヴァを見てくださいませんか」ということでした。

ところが、友人はそれを見せてくれることができませんでした。

「アメリカの僧、アメリカの尼、アメリカの仏教センターを見せていただけませんか」

ところが、こうしたものは、まだ明瞭に現れていません。

こうしたものは、仏教の伝統から学ぶことができるかもしれません。しかし、仏教そのものは、あなたたちが、みずからのものを創り出さねばなりません<sup>4)</sup>。

このようにベトナムの僧侶で現在フランスに亡命中のティク・ナット・ハン<sup>5)</sup>は、仏教が普遍的世界を明らかにする宗教である限り、それは、いつかの、どこかの、だれかのという極めて歴史的社会的な具体性をもって現されなければならないことを簡潔に述べている。つまり、釈迦が明らかにした仏教が、様々な時代と社会に伝搬されて、それぞれの独自の仏教として展開しているところに、仏教のダイナミズムを見ていく視点が提供されている。このように仏教が具体的な身体をもって展開されてこそ、仏教が地域、社会、時代の違いを超えて、人々の問題関心に応答して普遍的世界を明らかにする宗教であることが具体的に証明されていくのである。

このような観点からインドで生まれた仏教の具体的な展開の一つとして浄土真宗として明らかにされた真宗仏教を見ていくならば、その真宗仏教

は一体いかなる内容をもって釈迦によって明らかにされた仏教の具体的な展開だと言えるのであろうか。そう言いうる眼目はどこに存在するのであろうか。ティク・ナット・ハンの言葉でいえば、「あなたたちのブッダを見せていただけませんか」という問いにどう応えていくことができるのであろうか。以下、「真宗仏教と現実社会」というテーマで、現代社会における真宗仏教の存在意義について若干の考察を試みたい。

## 二. 浄土真宗の名告り

親鸞は『教行信証』の中で、浄土真宗の名告りを四箇所に掲げている。この名告りについての考察は既に識者によって、それぞれの主題が確認されているので参考にしたい。児玉暁洋氏は「浄土真宗」という“ことば”の意味について」という論文で、『教行信証』に記されている四つの「浄土真宗」という言葉の解釈を通して、以下のような四つの主題を導き出している。

### (1) 大無量寿経 真実之教 浄土真宗

位置、総序の次、標列の前。主題、「宗教」の文化主義的概念と仏教における「宗・教」概念の区別、と同時に仏教における宗・教という言葉の意味の開示。

### (2) 謹んで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり。

位置、教之巻初。主題、浄土宗と浄土真宗。此の箇所における『六要』の解釈ははじめに「真宗ト言ウハ浄土宗ナリ」と明言しているのであるから、「浄土宗」と「浄土真宗」の異同を明らかにすることとそれにともなって浄土真宗という言葉の本来の意味を明確にすること。——宗名論訴。

### (3) 信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は在

世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、齊しく悲引したまうをや。

位置、化身土之巻、所謂「三願転入」の文の直後。主題、永遠の浄土真宗の発見とその歴史的展開。私の所謂「応機する本願」。

- (4) 竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。

位置、化身土之巻、後序のはじめ。主題、教法の行証と批判精神。<sup>5)</sup>

このように児玉暁洋氏は『教行信証』に現された四箇所の浄土真宗の名告りについて、その主題を明確に言説化している。いま我々は特に現代社会における浄土真宗の名告りという観点から、これらの親鸞の言説を通して、浄土真宗の名告りが、『大無量寿経』に説かれた仏教の根本的テーマを明らかにするものであることに注目したい。(1)の名告りでは「宗教」の文化主義的概念と仏教における「宗・教」概念の区別、と同時に仏教における宗・教という言葉の意味の開示」というように、浄土真宗という名告りが、まさしく、『大無量寿経』に根拠づけられた「教（仏教）」の「宗（根本的課題）」であり、それは、浄土真宗が、文字通り、宗派ではなく、「宗教」を明らかにする名告りであることが言い当てられている。次に(2)においては、「浄土真宗を案ずるに二種の回向有り」といって、浄土真宗という名で現される教法の内面的構造が二種の回向として説かれている。これもまた、浄土真宗が人間救済の原理を明らかにする仏教そのものの名であることを現すものである。次に(3)においては、浄土真宗の名告りがより顕著に「永遠の浄土真宗の発見とその歴史的展開」といわれ、(4)においては、「教法の行証と批判精神」といわれているように、浄土真宗が文字通り、浄土を真実の宗とする宗教であり、それが時代社会の中で果たす役割というものが問題にされている。このことは浄土真宗という名告りが、仏教が明らかにする仏法そのものであり、その限り、時代社会との関わりの中で具体的に展開していくべきものであるということが明らかにされている。

このように明らかにされる浄土真宗の名告りは決して主著である『教行

信証』にだけ明瞭であるというのではなく、随所に、浄土真宗の名告りがダルマの表現であることを我々は確認することができる。いま、その他の仮名聖教を代表させて『愚禿悲歎述懐和讃』に注目してみよう。そこでは「浄土真宗に帰すれども／真実の心はありがたし／虚仮不実のわが身にて／清浄の心もさらになし<sup>6)</sup>」とあって、浄土真宗という名告りが、仏教の一宗派を現すものではなく、仏教が明らかにする仏法、その意味での仏教的原理を掲げる名告りであることが鮮明に表現されている。それでは、なぜ仏教が明らかにする仏法が、浄土真宗と名告られなければならなかったのであろうか。時代社会の中で浄土真宗と名告ることの意義というものは何であらうか。親鸞がなぜ仏法を浄土真宗と現さなければならなかったのであろうか。そこでは何が問題として強調されているのであろうか。浄土真宗でなければならなかった必然性はどこにあるのだろうか。そういう問題を特に現代社会との関わりの中で考えてみたい。

### 三. 宗教の矮小化

今日、世界的な規模で、宗教の存在と意義が、宗教が関与する社会的な諸事件を通して、不鮮明になり混乱している。その原因の一つには、生命に対する基本的な感覚を喪失した一部のカルト的な宗教の思想と行動が存在すると思われる。それらのカルト的な宗教が、宗教に対する我々の不安と恐怖を引き出し、誤解と偏見を増幅させ、その結果、我々の宗教観を著しく矮小化させていることは否定できないであろう。勿論、それらのカルト的宗教団体の突出した思想と行動は、我々の宗教観を混乱させる一例であって、それだけが我々の宗教観を矮小化しているのではない。しかし、その一端を担っているという意味で、代表的なものをあげてみよう。

日本で言えば、1997年9月段階で公判中の地下鉄サリン事件を起こしたオウム真理教が存在する。既存の宗教団体の是非善悪を問うことが目的ではないので、オウム真理教についての論評は除外するが、この宗教団体が

与えた影響は、我々の宗教に対する意識を少なからず問うたことである。生命学者の森岡正博氏は、『宗教なき時代を生きるために』の中で、「オウム真理教事件が我々にほんとうに問いかけているのは、「オウムとは何か」ということではなく、「オウムを見てしまったあなたとは何者なのか、あなたはあしたからいったいどういうふうに生きていくのか」ということだからである<sup>7)</sup>」と述べて、科学にも満足できない、宗教にも入れない、そういう人間として、「生きる意味」を考えていく問いをオウム真理教現象から取り出している。

このように積極的にカルト的宗教を通して、人間の問題に肉薄する論評も存在するが、概して、保坂俊司氏が「今までなされてきたオウム批判に関して特に強く感ずることは、オウムの特殊性や狂暴性のみに議論が集中し、それを生み出した歴史的・社会的・文化的な要因、つまりオウムとわれわれ一般人が共有する部分の分析があまりにすくなすぎるということである<sup>8)</sup>」と指摘しているように、我々はオウム真理教が関与したと考えられている諸事件の特異な外的な現象を通して、宗教を短絡的に判断するという傾向の中にあるのではないか。また、さまざまな形で登場してくるカルト的宗教団体に対しても、その要因を掘り下げて探求するのではなくて、その宗教の特殊性や暴力性に目を奪われがちである。例えば、スイスとカナダで起きた「オーダー・オブ・ソーラー・テンプル」の集団自死事件、FBIと銃撃戦をするなど過激なパフォーマンスで世界の耳目を集めたデイビッド・コレッシュ率いるカルト集団、その他、1977にジム・ジョーンズを信じる信者たち約912人が彼の命令でやはり集団自死を起こした人民寺院事件など枚挙にいとまがない。<sup>9)</sup>

このようなカルト的宗教に影響されて、宗教の存在が、非常に歪められて理解されていることは否定できない。しかし、問題は、このような特殊なカルト的宗教の存在だけが私たちの宗教観を矮小化させているだけではないということである。最も大きな問題は、私たち自身が宗教に関わる意識そのものではないか。これが宗教の矮小化を考察する我々の主張である。

日本では、ご都合主義的な我々の宗教への関わりを「苦しいときの神頼み」という言葉で現している。これなどは我々の一般的な宗教意識を極めて簡潔に言い表わすものである。このような言葉で象徴できる我々の一般的な宗教意識は、基本的には、我々の自己関心を満足させるものである。それは五穀豊穡であり、家内安全であり、長寿延命である。現代的に言えば、五穀豊穡は経済的な繁栄であり、家内安全は生活の平安であり、長寿延命は健康と長生きである。それは文字通り、我々の現世利益を求める心情そのものである。

この現世利益を求める心情を土台にして、宗教に関わるとき、我々に求められる宗教は、それがいかに崇高な理念と理論をもって存在しようとして、それらは我々の欲望が神仏の名をもって外在化されたものとなるだけである。神仏を礼拝しているようで、その実、我々の欲望そのものを礼拝しているだけなのである。このような人間のエゴイズムを拡大再生産していくようなものが現実的には宗教と呼ばれ、信仰されているところに我々の時代の宗教の現在が存在するのではないか。そのかぎり、宗教は、我々の生き方を問いなおし、人間であることの意義を明らかにするものではなく、我々を欲望の支配下に落としめる文化的装置であるしかない。このようにして宗教は、人間に普遍の世界を開示するものではなく、人間の自己関心を満足させる打ち出の小槌として矮小化されることとなる。

このように宗教を矮小化して捉えることの問題は、先にものべたようにカルト的宗教の隆盛ということだけではなく、より本質的には現世利益を求める我々の心情、言葉を換えて言えば、自我意識と不可分離的に働いている自己中心的な自力の分別心が、普遍の世界さえも取り込んでしまっているのだと考えることができる。そのことを明確にしないと、自分たちには問題がないのだけれども時代社会が劣悪だから、生きることの意味が見いだせないといったような責任転嫁の論調に歯止めがかけられないであろう。時代社会の問題を自分との関わりの中で見ていく視点がこういう問題を通して要求されているのである。

親鸞は『教行信証』化身土巻において「真に知りぬ。専修にして雑心なるものは大慶喜心を獲ず。かるがゆえに宗師（善導）は、「かの仏恩を念報することなし、業行を作すといえども心に輕慢を生ず。常に名利と相應するがゆえに人我おのずから覆いて同行・善知識に親近せざるがゆえに。樂みて雑縁に近づきて、往生の正行を自障障他するがゆえに」（往生礼讃）と云えり。悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に歸しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし。おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえに、心を生ずることあたわず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえに、報土に入ることなきなり<sup>10)</sup>」と、普遍的世界に向き合いながらも、人間の側が、「悲しきかな、垢障の凡愚、無際より已来、助・正間雑し、定散心雑するがゆえに、出離その期なし。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども、仏願力に歸しがたく、大信海に入りがたし。良に傷嗟すべし。深く悲歎すべし」と、普遍的世界から退転する様子を明らかにしている。

そして、更に、その根本的原因が、「おおよそ大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもって己が善根とするがゆえに、心を生ずることあたわず、仏智を了らず。かの因を建立せることを了知することあたわざるがゆえに、報土に入ることなきなり」と、自己中心的な自力の分別心が、「己が善根と」して普遍的世界を利用し、取り込んでしまうことを明らかにしている。このようにして宗教の矮小化が極めて巧妙に自我意識の自己中心性に根拠しながら蔓延化していく中で、浄土真宗の仏教も、そういう自我意識の自己中心性に取り込まれながら、その普遍的な世界を覆われて、我々の自己関心を満足させるための宗教として信仰されることとなるのである。このような我々の自我意識の自己中心性から、浄土真宗という名で現される仏教を解き放ち、人間が本当に人間になるための宗教として、あらためて再確認することに本論文の主要なテーマも存在するのである。そのためには

もう少し、我々の自我意識がとところの自己中心性がいかに普遍の世界を阻害しているかに注意を払いたい。

#### 四. 自己絶対化

ところで、親鸞が明らかにした浄土真宗という名の仏教は、浄土を真実の宗とする宗教であるが、その真実の宗として見いだされた浄土の世界について、親鸞は『教行信証』真仏土巻において、「真仏と言うは、『大経』には「無辺光仏・無碍光仏」と言えり。已上『論』（浄土論）には「帰命尽十方無碍光如来」と曰えるなり。真土と言うは、『大経』には「無量光明土」（平等覚経）と言えり。あるいは「諸智土」（如来会）と言えり。已上『論』には「究竟して虚空のごとし、広大にして辺際なし」と曰うなり<sup>11)</sup>と述べている。先ず、根本經典の『大無量寿経』から「無量光明土」の意義と、「諸智土」の意義を確認して、それがどこまでも「我と我が世界」の真実を照らし出す智慧の働く世界であることを明らかにしている。文字通り、それはあらゆるものをありのままに照らし出す智慧の働きを象徴する世界である。

そして、更に、世親の『浄土論』から「究竟して虚空のごとし、広大にして辺際なし」と、浄土の広大性と無辺際性が明らかにされている。浄土の広大性とは何であるか。また浄土の無辺際性とは何であるか。曇鸞の『浄土論註』には、「如虚空は、言うところは来生の者の衆しというとも、なおし無きがごとくならむとなり。広大無際は無上の如虚空の義を成ず。何が故ぞ虚空の如しという、広大にして際無きを以ての故に。成就是、言うところは十方衆生の往生する者の、若しは已に生じ若しは今に生じ若しは当に生ぜん、無量無辺なりというとも畢竟じて常に虚空の如く広大にして際無くして終に満つる時無からん。是の故に「究竟如虚空広大無辺際」のとたまう<sup>12)</sup>」とある。この曇鸞の量功德の解釈を通して浄土の広大性と無辺際性とを考えてみたい。浄土にどれだけ多くの人が生まれても少しも狭

くならない。なぜかといえば、それは浄土に生まれたものが次に浄土を生み出すものになるからである。だから、言葉を変えていえば、浄土に生まれれば、だれもがその中心となり（無辺際性）、それ故に、浄土はかぎりなく広大である（広大性）から、「虚空の如し」といわれるのである。

このような広大性と無辺際性で現されるような浄土の世界がなぜ法蔵菩薩によって建立されなければならなかったのかといえば、それこそ我々の現実社会の問題が存在するからである。曇鸞は『浄土論註』清浄功德釈で、本願が建立されなければならなかった衆生の現実を「三界は是れ虚偽の相、是れ輪転の相、是れ無窮の相にして……<sup>14)</sup>」と述べているが、浄土の世界と対立し対決し対応しているのが、このような自縄自縛的な閉鎖的独善的な我々の穢土の世界である。その穢土の世界の根本的な性格が狭小性ということである。その世界を具体的に問題にしたものが、『教行信証』化身土巻における化土である。この化土については、同じく『教行信証』真仏土巻末尾に、「良に仮の仏土の業因千差なれば、土もまた千差なるべし。これを「方便化身・化土」と名づく<sup>13)</sup>」と述べているように、「千差万別」の世界である。それは言い換えれば、それぞれの業の違いを認めることの無い相互に排除する世界といえようか。

広瀬晃氏は『真宗救済論』の中で、この世界を生きるものを「かかる衆生は、こうしてますます、断ち難き恩愛の絆に繫縛されながらも、自我に執して限りなく個別の世界を形成して行くばかりであり、それは「業因千差なれば土も復た千差なる」業感の世界である。衆生とは、真実なる共報の世界を持たざる淋しき存在である<sup>15)</sup>」と、「千差万別」の世界を生きる衆生の現実を押さえている。このような閉鎖的で独断的な狭小的世界を親鸞の言葉で確認すれば、同じく『教行信証』化身土巻冒頭には、「土は『観経』の浄土これなり。また『菩薩処胎経』のごとし、すなわち憊慢界これなり。また『大無量寿経』の説のごとし、すなわち疑城胎宮これなり<sup>16)</sup>」とあって、それが観念的世界（『観経』の浄土）として、憊慢界の世界として、疑城胎宮の世界として現されている。これらの言葉で現され

た世界をいまは厳密に概念化することを避けて、現実社会との関わりの中で見ていくために、ごく一般的に述べることによって、それが我々にどのような問題として明らかにされているかを検討してみたい。

それは強いていえば、我々の現実世界の狭小性が述べられていると理解することができるのではないか。観念としての浄土も、懈怠と傲慢の世界も、疑城と胎宮の世界も、それらは全て自分の所属する世界だけを絶対化して、他を受け入れることの無い世界を象徴しているのではないか。それは自己愛の世界である。自己絶対化の世界と言い換えてもいい。そういう世界が、これらの言葉で言い当てられているのではないか。それではそのような『観経』の浄土として、懈怠界の世界として、疑城胎宮の世界として現されている自己絶対化の世界は、具体的な現実社会においてはどのように理解することができるのであろうか。真宗仏教の現代的な課題を検討するために、時代と社会を越えて、我々の現実生活の上に蔓延している自己絶対化の具体的な事例をいくつか挙げてみたい。そのことを通して、真宗仏教が明らかにしようとする世界が、決して我々の現実社会を無視して成り立つような観念的自娯楽の世界ではないことを確認したい。

先ず最初に、『焼きすてられた日の丸一基地の島・沖縄読谷から一』の著者知花昌一氏の発言から考えてみたい。知花昌一氏は自己絶対化の事例として1945年4月以降の沖縄戦に思いを馳せて、「僕は日本人だと思うけれども、みなさんも日本人だけど、僕の言葉を知っている人は恐らく一人もいませんでしょう。でも、厳然として日本という地域にある言葉です。日本は単一民族国家とは違う。いろんな歴史、文化をもつ人たちがいる。でも、私たちはこういう言葉を使っただけで、差別されたり、いろんなことがあった。日本にはこういう多様性があるという現実を知ってください。そして、お互いがちがいを大切にすることが大事なことじゃないかと。沖縄戦ではウチナーの言葉を使っただけで、日本軍によって殺された事実がある。それは何かといえば、ちがいを認めないことから起こった悲劇だ。いま世界で起きている戦争というのは宗教のちがいだとか、民族のちが

いだとか、国のちがいだとか、思想のちがいということで戦争が起こっているわけです。ちがいを認めあえれば、そういうことはないはずだと。ちがいを認めあうことは、言葉では簡単だけれども、やることはたいへん難しい。でもそれはやらなくちゃいけない仕事、みんなの仕事だと思う<sup>17)</sup>」と、沖縄戦の悲劇のひとつとして、沖縄というひとつの文化圏を日本本土の人間たちが認めることができなかった問題を指摘して、いわゆる穢土としてのこの現実社会の狭小性を具体的に述べている。

このようなお互いの個性、それは文化であり、歴史であり、風土である。それを尊重しないで、自分の所属する世界だけを絶対化することが、いかに悲惨な現実を生み出していくのか、非常によく分かる事例である。しかし、これは当然にあっての沖縄戦だけの問題ではない。これは我々の「自己絶対化」の一例である。以下、個別的な事例をあげてみれば、先ず第一に自分の信仰する宗教を絶対化することである。これは古今東西の人類の歴史の中で、繰り返し行われてきたものである。特に、日本においては天皇国家体制の中で、存命中の天皇を現人神として絶対化することによって、日本全体を国家神道の下に支配することとなった歴史が象徴している。

第二に、自分の民族を絶対化することである。これはごく最近の例としては、ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争の中でいわれた「民族浄化」という名の異民族撲滅の思想に端的に現れている。日本の例でいえば、1910年から1945年までの日本の朝鮮半島への植民地政策を考えることができる。それは創氏改名という植民地政策に象徴的に現されているように、朝鮮民族を否定して日本民族を強制するという、自己絶対化の最たる社会的現象だといえる。

第三に、自分の思想を絶対化することである。これは比較的に近い歴史でいえば、農業中心の原始共産制を理想の国家としたボルボト政権下のカンボジアを考えることができる。1975年から1979年の間に、ボルボト政権は、極端なまでの原始共産制の国家を建設するために、敵対する旧政府の役人はいうまでもなく、文明社会を担う知識人、技術者、文化人など、正

確な人数は分からないが、それらの人々を虐殺したといわれている。国連児童基金（ユニセフ）の90年の報告書では、死者を100万人以上としている。<sup>18)</sup>

いずれにしても、すさまじい自己絶対化の犠牲者の数である。このような自己絶対化によって、いかに我々の世界が対立し分裂し排除しあっているか、その実例を数えあげればきりが無い。それほどまでに政治経済的なニュースのほとんどがこのような自己絶対化の果てに起こされたものであるといっても言い過ぎではない。このように我々の時代における世界の紛争の多く、あるいは支配と抑圧の多くが、「我と我が世界」を絶対化することのなかで起きている。しかし、問題はこのような自己絶対化の世界はなにも我々の国家とか民族とかという状況だけの問題ではない。普通の生活者として日常生活を営む我々自身の在り方が、実は、自己絶対化の世界なのである。

この自己絶対化という言葉を伝統的な浄土真宗の概念でいえば、これは「自力の分別心」と呼ばれるものになるであろう。親鸞は自力について『一念多念文意』で、「自力というは、わがみをたのみ、わがころをたのみ、わがちからをはげみ、わがさまざまの善根をたのみひとり<sup>19)</sup>」と述べている。「わがみをたのみ、わがころをたのみ」とは、自分に与えられているところの能力、才能、生まれ、血筋、家系、性格、性質などを絶対化して、他者の存在を省みたり、他人に学んだりするといった謙虚さをもてないということである。また「わがちからをはげみ、わがさまざまの善根をたのみ」とは、自分が勝ち取ってきた権威、権力、財産、社会的地位、名誉などを絶対化することによって、他者を支配し、抑圧し、虐げるということである。

このように私たちの日常生活そのものが自己絶対化的な在り方である。この『一念多念文意』の自力の解釈の前には、先に問題にした我々の自己関心の満足を願う宗教的要求も、「異学というは、聖道外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむものなり。

これは外道なり。これらはひとえに自力をたのむものなり。別解は、念仏をしながら、他力をたのまぬなり。別というのは、ひとつなることをふたつにわかちなすことばなり。解は、さとるという、とくということばなり。念仏をしながら自力にさとりなすなり。かるがゆえに、別解というなり。また、助業をこのむもの、これすなわち自力をはげむひとなり<sup>19)</sup>」と自力の概念で括られている。

このような我々の存在の仕方が、いわば、拡大プリントされたものが、戦争と差別と抑圧的な世界として現象しているのではないか。その意味では、我々の「時代社会」という状況と日常生活を営む「私」という状況を貫いて、「我と我が世界」を絶対化する自己絶対化の世界は、お互いの差異を認めることのできない硬直化された世界なのであろう。そういう世界に我々が生きる限り、人が人として本当に人間らしく生きることはできないのではないか。それが現実社会の様々な非人間的な社会現象として露出してきているのではないか。人が人として本当に生きると言うときには、「我と我が世界」を絶対化していくような自己絶対化ではなくて、宗教の違い、民族の違い、国の違い、思想の違い、人種の違いという違いはもちろんのこと、男女の性別、能力の有無、仕事の出来不出来、性格の特徴など、人間存在の歴史的社会的現実的な差異のみならず、人間存在そのものの差異を認め合うことができる世界が見いだされなければならないであろう。

このような世界が開かれないと、人間が人間として本当に生きていくことができないのではないか。それが我々が問題にするところの宗教問題である。その意味でいえば、我々がいうところの宗教問題とは、人間の自己関心を満足させる問題ではなく、むしろ、その自己関心の満足を果てしなく追求して止まない、我々の生の営みを根本から問いただし、我も人も共に生きることのできる世界を明らかにしていくところに見いだされるものである。次に、我々は「本願の宗教」と題して、更に我々の矮小化された宗教観を問い直していきたい。

## 五. 本願の宗教

我々が問題にしている浄土真宗という仏教は、人間の根源的な願いを浄土として明らかにする本願の宗教である。それは阿弥陀仏の本願という言い方で、その実、我々の根源的な願い、それは我々の自我意識を超えた願いという意味においては超越的である。しかし、それは同時に我々の存在に直接するという意味においては内在的である。超越にして内在、内在にして超越として現すことのできる、その願いが阿弥陀の本願であろう。その阿弥陀の本願に我々をして目覚まさせ、その本願を生きる人間として、私たちを新しく再生せしめるところに浄土真宗として現される真宗仏教の眼目がある。決して、現世利益的に、我々の欲望を満足させる宗教ではない。本当の願いに生き続ける人間を生み出す宗教である。それを我々は「本願の宗教」と確認したいのである。その意味では、浄土真宗として名告りあげてきた、その浄土の世界は、実に、本願の世界として、我々の現実社会を穢土として照らしだす批判的原理そのものである。

しかし、この本願の世界としての浄土は、一般的には、日本の土着的な宗教観念と結びついて、その本来の意義を見失っている。日本の伝統的な宗教的観念に「あの世」と「この世」という言葉がある。「この世」とは目に見える生者の世界であり、「あの世」とは目に見えない死後の世界である。人は死ぬと霊となって「この世」から「あの世」に移ると考えられている。そして、その霊となった我々の先祖を祭り、供養しないと、生きているものが祟られると考えられている。それはどこまでいっても自我愛の世界である。宗教という装いを粉飾した自分自身の現世利益的関心に他ならない。日本で慰霊とか鎮魂とか祭祀とか先祖供養の宗教が流行る理由もここに存在する。ここから我々の宗教観が矮小化されていくのは一直線上である。

このような死後の世界である「あの世」と浄土が重なって理解される結

果、浄土真宗という宗教も、いつしか、死後のための宗教となってしまう、生きるための宗教として理解されなくなっている。しかし、浄土とは、親鸞が真実の教えとして見いだした『大無量寿経』と、及び、その經典を根拠にして作られた世親の『浄土論』に従うかぎり、それは死後の「あの世」ではない。日本的な感性で「あの世」という場合、それは死後の世界としてどこまでも過去・現在・未来という時間の流れの延長線上に存在する世界である。『大無量寿経』及び『浄土論』で説かれている浄土の世界とは「勝過三界道」として過去・現在・未来という我々の時間の流れを超えた世界である。

それは文字通り、彼岸の世界である。真実の世界といってもいいであろう。しかし、真実といっても、それがどこかに静止的に存在するといったようなものではない。それは阿弥陀仏の名において象徴されるように、人類の歴史の底に流れている（教学的には『大無量寿経』に説かれた世自在王仏に先立つ五十三仏の伝統が想起されるであろう）、真実を求め真実を生きようとする清浄意欲そのものである。その意味で言えば、浄土とは、苦悩の衆生のただなかに願われている阿弥陀仏の本願の国土的な表現である。世親は「願心莊嚴」の世界といい、親鸞は「本願酬報の土」、つまり、阿弥陀の本願が実現された世界であるといっている。これが浄土真宗で言う場合の基本的な浄土のコンセプトである。どこまでも阿弥陀仏の本願との関わりの中で受けとめられるべき世界である。

『大無量寿経』によれば、浄土とは、やがて阿弥陀仏となる法蔵菩薩が誓われた大いなる志願によって建立された世界である。かつて曾我量深師は「本願莊嚴の純粹内容は国土の建立である」と喝破した。その意味でいえば、阿弥陀仏の浄土を明らかにするとは、その因位法蔵菩薩の志願が何であったかを正しく知ることが不可欠である。周知の如く、法蔵菩薩が建てた本願は中国の魏の時代に翻訳された後期の『大無量寿経』では四十八願である。しかし、漢の時代に翻訳された初期の『大無量寿経』である『平等覺経』では二十四願とその半分である。本願の数に推移がある

ということをとどのようにとらえたらいいのであろうか。それは端的には、『大無量寿経』に説かれた本願が時代と社会に応答して展開しているのだと考えることができる。それは宗教問題が我々の現実問題と切り離しては考えることができない証左でもある。

しかし、初期の二十四願系列の本願にしろ、後期の四十八願系列の本願にしろ、いずれにおいても、その最初の本願、つまり、第一願は、地獄・餓鬼・畜生のない国が求められている。因みに後漢に成立したと見られる『平等覚経』には、「一に、我作仏せん時、我が国中に地獄・禽獣・餓鬼・蜎飛蠕動之類有ること無からしめん乃ち作仏せん。是の願に従うことを得ずば、終に作仏せじ<sup>20)</sup>」とあり、魏訳の『大無量寿経』には、「設ひ我れ仏を得たらんに、国に地獄・餓鬼・畜生あらば、正覚を取らじ<sup>21)</sup>」とある。この願文は法蔵菩薩の本願が地獄・餓鬼・畜生と現されるような衆生の現実を凝視することから出発している。このことは何を意味しているかといえば、それはやがて阿弥陀仏の浄土として結実していく、本願酬報の世界に出会うためには、法蔵菩薩が衆生の現実を三悪趣として見いだした、その現実認識に同感し、共有することが我々の上に生まれなければならないということである。

つまり、阿弥陀仏の浄土に出会うということは、端的には、この我々の現実社会を三悪趣として自覚するということである。それが親鸞のいう「世をいとふしるし<sup>22)</sup>」であろう。ところで、三悪趣とは地獄・餓鬼・畜生であるが、この仏教用語は現代という時代社会において、どのように現すことができるのであろうか。また我々はどのような状況として見いだすことができるのであろうか。そういうことが問われないうちに、三悪趣の世界も主体化できないであろう。その意味で、仏教用語の限定を超えて、大きく意識してみれば、それは戦争の世界であり、差別の世界であり、自由のない抑圧的な世界として現すことができる。この戦争と差別と抑圧に盈ちた衆生の現実をごまかさないで見据えたところから法蔵菩薩の四十八願が発起されたのである。

『大無量寿経』によれば、法蔵菩薩は「ある国の国王」であった。その国王が、世自在王仏と呼ばれる仏に出会い、真実に生きようと思い立ち、自ら「国を棄て王を損て」て、一人の修行者となり、法蔵と名告った。そして、法蔵菩薩は自分を真実に目覚めさせた世自在王仏のような仏として生きたいと願い、四十八の本願を建てたのである。具体的には、あらゆる人々が救われることのできる浄土を建立したのである。言葉を換えていえば、戦争と差別と自由のない抑圧的な国を棄てて、平和と平等と自由を生きることのできる国を求めたのである。欺瞞的な国を棄て、真実の国を求めたのである。それは平和を生きる人生であり、平等を生きる人生であり、自由を生きる人生である。つまり、平和を求め、平等を求め、自由を求める人間の根本的な願い、それこそが法蔵菩薩の志願であり、やがて、阿弥陀仏の本願として現されるものに他ならないものなのである。それは阿弥陀仏の本願として現されているが、先にも述べたように、実のところ、かつて国王であった法蔵菩薩がそうであったように、それは我々人間の根源的な願いであり、その根源的な願いを平和・平等・自由を生きる国土として現しているのが、いま我々が問題にしているところの浄土の世界である。

## 六. 願生浄土の道

その意味では、浄土に往生するとは、原理的にいえば、そのような人間の根源的な願いに目覚め、その願いを我として生きること以外にはないことである。そのかぎり、浄土真宗という宗教は、人間に浮き世離れた世界を見せて、人間に夢幻を見せるものではない。人間に現実を傍観させたりするものではない。人間を現実から逃避させるものでもない。むしろ、人間に人間の現実を徹底して認識させる宗教である。人類の歴史の根底に埋もれている根源の願いに目覚ましめる宗教である。その根源の願いを最も端的に現しているのが、先に述べた『大無量寿経』に説かれた四十八願の第一番目の本願である「無三悪趣の願」なのである。それは地獄・

餓鬼・畜生のない国に生きたいという願いである。それは戦争と差別と自由のない世界から解放されたいという、いつでも、どこでも、だれでもが願うところの根源的で普遍的な願いである。

この「無三悪趣の願」を現実的に考えていくために、より簡潔に纏めて表せば、地獄のない国を生きたいということであろう。地獄とは「苦具」と呼ばれる世界である。苦しみが備わっている世界のことである。苦しみが欠けめなく存在する世界とは、現象的にいえば、戦争の世界ではないだろうか。人が人に殺され、人が人を殺す。その戦争の世界こそが地獄そのものの世界ではないだろうか。だから、我々は、「真宗仏教と現実社会」という文脈でいえば、法蔵菩薩が建てた第一願は文字通り、戦争のない国を生きたい。だから、戦争のない国を作りたい。そういう極めて簡潔にして根本的な問題を指摘している願文、それが「無三悪趣の願」である。

この本願文こそが現代という時代に呼応する具体的な本願の展開ではないか。このような現代の問題を言い当てている法蔵菩薩の本願、それはやがて阿弥陀仏の本願と呼ばれる法蔵菩薩の根本の願いを我々の願いとして明らかにしていくところに、浄土真宗と名告られた宗教の真面目が存在するのである。その意味では、浄土真宗の名告りとは、人間救済の原理を阿弥陀の本願によって荘厳した浄土として見いだしたということである。まさしく浄土を真実の宗とする宗教である。言葉を換えていえば、浄土真宗という宗教は、「浄土」こそが我々の生活の中心であることを明らかにする教えであり、世俗的な欲望を満足させる意味での「現世利益」をいわない宗教である。

病気が治るともいわない。お金が儲かるともいわない。いのちを長らえさせるともいわない。交通事故が起らないともいわない。立身出世ができるともいわない。いい伴侶が見つかるともいわない。まして、戦争に勝つともいわない。ただ「ひとえに往生極楽の道」（歎異抄）を南無阿弥陀仏の念仏として明らかにする宗教である。南無阿弥陀仏の念仏において、浄土に目覚め、浄土に生まれ、浄土を生きることを明らかにする宗教であ

る。戦争と差別と抑圧の中で、自分自身を見失って閉鎖的に孤立化している我々に、万人共生の世界、それこそが浄土であるが、その浄土の世界こそが我々の帰るべき依るべき根源の世界であると指し示す宗教である。だから、当然、それは我々だけの家内安全、五穀豊穰、長寿延命を祈る自己関心から解き放たれているがゆえに、そういう自己関心の狭小さをどこまでも問題にする宗教である。決して、穢土としての「我と我が世界」を無批判に正当化したり、讃嘆するものではない。

それこそ、どこまでも「我と我が世界」を根源的に問う宗教である。それをいま『歎異抄』に出てくる言葉でいえば、<sup>23)</sup>我々自身を「煩惱具足の凡夫」として照らしだし、我々自身の世界を「火宅無常の世界」と言い当てるものである。その自覚と認識を我々に成り立たしめる働きが阿弥陀の本願によって荘厳された浄土の世界であり、阿弥陀の本願が言葉として名告りだされた南無阿弥陀仏の念仏である。浄土の世界と念仏の関係は、浄土も、念仏も、それらはどちらも人間に所属するものではなくて、如来に所属するものである。親鸞は特に浄土の世界を南無阿弥陀仏の名号におさめている。だから、我々が南無阿弥陀仏と念仏申すところに、浄土の世界が届けられているのである。その浄土の働きに照らされて、我々自身に、我は煩惱具足の凡夫、我が世界は火宅無常の世界と自覚させるのである。

しかし、問題はここからである。その南無阿弥陀仏の念仏をいただくことを通して、「我と我が世界」の正しい認識と自覚が与えられるということだけではない。我々に与えられた南無阿弥陀仏の念仏は、更には我々の生きる方向と使命を具体的に明らかにすることとなる。なぜなら、親鸞がいうところの南無阿弥陀仏の念仏は、我々人間の行ではない。如来の行である。働きである。仏の呼び声といてもいいであろう。それではそれはどういう行で、どういう働きなのであろうか。ひとつには我々を目覚めしめる行であり働きである。このことは従来から何度も何度も確認されてきたことである。しかし、もうひとつの面がなおざりにされてきた傾向が強いといえる。

それは、我々を立ち上がらせ、真実に向かって歩ませる行であり働きであるという側面である。阿弥陀仏の本願を生きるという世界である。それを現代的に言い換えれば、平和と平等と自由を生きたいという、人類の歴史が挙げて求めてきた人間の根源的な願いを果敢に生きるという問題である。それこそ阿弥陀仏の本願を我々の願いとして生きるということである。実はそのいただいたところを信心というのである。だから、浄土真宗でいう信心は、我々のところを研いて立派な心にするということではない。また、神仏に心を集中させて、我々の願いを満足させるというものでもない。むしろ、そのような自己関心を破って、「われもひとと共に救われていく世界」、それこそが平和と平等と自由を生きる本願の世界であるが、そういう広くて大きな本願の世界に生まれて、そこに生きる心が信心なのである。

その意味では、浄土真宗でいう信心とは、本願を我として生きる主体を現している。本願に目覚め、本願を生きる生き方そのものである。それはできるとかできないというレベルの問題ではない。平和を生きる。平等を生きる。自由を生きる。そういうことが成り立たないと人間が人間にならないという問題である。その意味では、我々は生涯に渡って、南無阿弥陀仏と念仏申して、本願に目覚め、本願に生きるという、終わりのなき願生浄土の道を歩み続けることこそが、現実社会の直中で真宗仏教に教化されて生きるということである。それはなにも立派なきれいな人生を歩むというようなことではない。むしろ地獄・餓鬼・畜生と言い当てられるような三悪趣の世界を生み出していくような自分自身をごまかさないで凝視し続けていく力を本願力としていただくということである。

それは煩惱を生きるしかない自分を懺悔しつつ、そういう自分でさえも本願が掴んで離さないのだという、本願への深い信頼を感じる、讃嘆の生活なのである。この道を歩むための一切の資格も条件も必要がない。ただわが身を深く知り、あらゆる存在を見捨てない本願の働きに身を任せるだけである。それこそ、本願に目覚め、本願に立ち上がるだけである。具体

的には、戦争のない国を生きよと呼びかける本願に目覚めて、戦争のない国に生まれ、戦争のない国に生き、戦争のない国を作る、そういう生き方を明らかにし続けることである。そこに真宗仏教の現実的な存在意味が発見されていくのである。

注

- 1) 中村元訳『真理のことは・感興のことは』岩波文庫・376頁
- 2) 中村元訳『真理のことは・感興のことは』岩波文庫・65頁
- 3) 中村元訳『真理のことは・感興のことは』岩波文庫・66頁
- 4) ティク・ナット・ハン著（棚橋一晃訳）『ビーイング・ピース——一枚の紙に雲を見る——』129頁～130頁
- 5) 児玉暁洋「「浄土真宗」という“ことは”の意味について」真宗連合学会研究紀要『真宗研究』第18号—86頁
- 6) 『愚禿悲歎述懐和讃』・『真宗聖教全書』2—527頁
- 7) 森岡正博著『宗教なき時代を生きるために』法蔵館4頁
- 8) 保坂俊司「日本仏教は再生するか」・法蔵館『季刊仏教・別冊』No.8 1996.1—96頁
- 9) ボール・マーティン「「洗脳」からの救出」・岩波書店発行『世界』1995年7月号—66頁参照
- 10) 『教行信証』化身土巻・『真宗聖教全書』2—165頁
- 11) 『教行信証』真仏土巻・『真宗聖教全書』2—141頁
- 12) 『浄土論註』・『真宗聖教全書』1—286頁・287頁
- 13) 『教行信証』真仏土巻・『真宗聖教全書』2—141頁
- 14) 『浄土論註』清浄功德積・『真宗聖教全書』1—285頁
- 15) 広瀬晃著『真宗救済論』336頁
- 16) 『教行信証』化身土巻・『真宗聖教全書』2—143頁
- 17) 真宗大谷派宗務所発行『真宗』1997年8月号—55頁
- 18) 永井浩著『カンボジアの苦悩』ケイソウ書房・108頁参照
- 19) 親鸞『一念多念文意』・『真宗聖教全書』2—614頁
- 20) 『平等覚経』・『真宗聖教全書』1—77頁
- 21) 『大無量寿経』・『真宗聖教全書』1—8頁
- 22) 『末燈鈔』・『真宗聖教全書』2—682頁
- 23) 『歎異抄』・『真宗聖教全書』2—792頁