

## 真宗仏教と現実社会（Ⅱ）

——宗教的生命の回復を求めて——

尾 畑 文 正

### （一）問題の所在

一九九五年は第二次世界大戦終結五〇周年に当たり、戦勝国、敗戦国を問わず、戦争に関わった国々で様々な記念行事が行われた。しかし、人類の歴史は第二次世界大戦の悲劇を通して、非戦平和の願いを教訓化するどころか、その後も世界各国で戦争という人類の愚行をいまなお継続して止むことがない。このような戦争に関する世界的な状況の中にあって、戦争における宗教の存在はどのように捉えられるべきものであろうか。

我々人類の戦争の歴史においては、概して、宗教は、ある場合には戦争の原因ともなり、ある場合には戦争を聖戦化し戦意昂揚を煽る戦時イデオロギーともなり、ある場合には兵士の恐怖と不安を慰撫する精神安定剤ともなり、ある場合には戦死者の葬送儀礼の中心となり、ある場合には非戦平和を願う祈りとして現れていた。このような様々な場面で様々な意識の中で宗教は戦争と深い関わりを持って人類の歴史の中に、その存在を刻印してきたのである。

戦争を肯定する精神と戦争を否定する精神という、その両極端に跨って宗教が存在していることの現実、宗教が我々の現実社会の中で、現世をいのる宗教と後世をいのる宗教とに分極されていることに見合っている。

「現世をいのる宗教」とは現世の当体として現象していると我々が見なし

ている「我と我が世界」に対して、それはそのまま真実の世界であると肯定して無批判的に正当化する宗教である。「後世をいのる宗教」とは現世の当体として現象していると我々が見なしている「我と我が世界」に対して、それは真実の世界ではないと否定して批判的に問題にする宗教である。

換言すれば、一個相対有限な「我と我が世界」を絶対化する原理に立つか、それとも一個相対有限な「我と我が世界」を相対化する原理に立つかの問題でもある。それでは親鸞が明らかにした浄土真宗という名の仏教、我々はこの親鸞の仏教を真宗仏教と呼称したいと思うが、この真宗仏教は、戦争に対してどのような立場と思想をとる宗教なのであろうか。このような問いは戦争の時代をいまだに払拭しきれていない人類の歴史にあっては、きわめて有意義な問いであるし、また真宗仏教が歴史的社会的諸状況と無関係に存在していない限り、積極的に明らかにしていかなければならない問題である。

しかし、本論文においては、真宗仏教が戦争に対して教学的にどのような向き合わなければならないかを問うものではない。むしろ真宗仏教が「後世をいのる宗教」として機能しないで、「現世をいのる宗教」として機能して、戦争を肯定する宗教として終始した歴史（それは真宗仏教が宗教的生命を喪失してきた歴史である）を通して、真宗仏教が日本の戦後の歴史的社会的状況の中で果たしていかなければならない課題を明らかにするものである。

## （二）近代における日本社会と真宗仏教

真宗仏教が文字通り「浄土真宗」を名告る仏教である限り、それは浄土という「地獄・餓鬼・畜生のない世界」<sup>1)</sup>を真実の帰依処とするものであることはいうまでもないことである。しかし、真宗仏教の歴史は、我々の歴史的社会的現実に対して、『観無量寿経』で韋提希が「閻浮提・濁悪世

## 真宗仏教と現実社会（Ⅱ）

をば樂わず。この濁惡処は地獄・餓鬼・畜生盈満して、不善の聚多し。願わくは我、未来に惡声を聞かじ、惡人を見じ」<sup>2)</sup>と述べたような意味で、この世を穢土として捉える認識を欠落させていた。

つまり、真宗仏教の歴史は、近世封建社会としての江戸幕藩体制においては封建的身分制度を支えていく体制イデオロギーとして、明治以降の近代日本社会（近代が個の自覚を明らかにする時代社会であるという観点からすれば、個人が天皇の臣民として位置づけられていた時代社会を近代と呼称することには無理がある。ヨーロッパの近代思想の影響を受けて近代的自我確立の格闘がようやく始まった時代社会という意味で「近代」と捉えていく）においては、神権天皇制国家体制を絶対化していく天皇制イデオロギーとして機能したことは歴史が示すところである。

換言すれば、近代日本社会における真宗仏教は、浄土を根源的な批判的原理として見いだす浄土教的思考形式を逸脱して、つまり、浄土教としての宗教的生命を喪失して世間的価値観の中に自己を積極的に埋没させていったのである。真俗二諦論の宗義安心の確立がその実態をよく指し示している<sup>3)</sup>。それは近代日本社会を批判的に問う方向ではなくて、真宗仏教の現実態としての真宗教団の中世的な封建的権力構造を抱え込んだまま、日本の近代社会のエートスを内面化していくことである。

その意味では、近代における真宗仏教は日本の近代社会とパラレルに存在することにおいて、その宗教的生命を枯渇させてきたといえる。従って、真宗仏教の宗教的生命を回復させていく営為は、近代日本社会の問題を見据える中でしか成り立たない問題ではある。そういう問題意識に立って、浄土真宗が歩んできた歴史を問い、その中から真宗仏教の課題を明らかにするために、近代日本の歴史的社会的状況を戦後五〇年という節目を通して概括してみたい。

一九四〇年、日独伊の三国は「新秩序建設」の名目で世界再分割のための軍事同盟を結んだ。「新秩序建設」の野望は締結後五年にして頓挫した。

先ず一九四三年にイタリア。次いで一九四五年五月八日にドイツ。そして八月一五日に日本。かくて日独伊のファシズム三国はポツダム宣言を受諾して連合軍に無条件降伏をした。しかし、八月一五日に敗戦を迎えた日本は、遅すぎた「聖断」といわれているように、国体（天皇制国家体制）護持のために無条件降伏を先送りにした結果、沖縄、広島、長崎と大きな犠牲を膨らましていった。

沖縄、広島、長崎と続く悲劇の発端は、いうまでもなく日本の帝国主義的な侵略戦争であった。侵略戦争という加害の果てに、未曾有の被害があったのであって、決して、その逆ではなかった。それにもかかわらず、戦後五〇年の歳月は、敗戦の現実から、日本の侵略戦争の歴史を見直していく日々ではなかった。かえって経済至上主義的な時代思潮の中で、日本は加害者としての歴史的事実を忘却してきた。たび重なる閣僚たちの確信犯的な「大東亜戦争」肯定論の発言にその現実が象徴されている<sup>4)</sup>。

アジアの友人から筆者はたびたび、日本は、戦前においては、武力でアジアを侵略し、戦後は、経済でアジアを制圧している、と指弾されることがある。そういわれても反論できないほど、日本はアジアの労働力と自然を踏み台にして、その豊かさと便利さを享受し続けてきた。現在、円高の影響もリンクして、ますます、日本企業の海外移転が進みつつあり、日本経済の空洞化現象が心配されているが、安価で質の高い労働力を求めて資本はアジアを駆けめぐっている。

こういう現実に対して人はいうかもしれない。日本の資本と技術によってアジアは経済的な繁栄を遂げて、第三世界的貧困から解放されていくのだと。確かに、企業の海外進出によって、一定限の生活環境が向上するということはある。しかし、それによって、所得の経済的格差が増幅され、いたずらに消費意欲が刺激される。その結果、日本の経済至上主義的な考え方がアジアの民衆にまで波及されて、例えば、伝統的なコミュニティが崩壊するとか、現金を求める経済意欲のために少年少女が人身売

買されるというケースも存在する<sup>5)</sup>。

だから、日本企業の海外進出、あるいは、熱帯雨林の伐採などに見られる原料輸入の問題は、アジアの固有の文化破壊、人権問題、環境破壊の問題などが顕在化しているという意味で、手放して礼賛して正当化できるものではない。それにもかかわらずに、日本の資本と技術によってアジアが豊かになっていくのだという発想が、無批判に展開されている状況は、いつかどこかで経験した状況と論理である。これは十五年戦争を肯定し正当化した状況と論理ではないか。このようにして戦前戦後と変わらない日本とアジアとの関係を見直していく中からしか、近代日本社会が人間の顔を取り戻す社会に転換していく道は開かれまいであらう。

### （三）「大東亜共栄圏」と「脱亜入欧」思想

それでは次に戦争を讃美し正当化してきた戦前戦後と一貫する近代日本社会の思想的基盤とは何であろうか。真宗仏教の宗教的生命を考えるためには少々迂遠な問いのように思えるが、こういう思想的基盤が全く宗教的に問われることなく、近代真宗教学が構築されていくかぎり、真宗仏教は人間の実人生に直接しない、膨大な観念体系の洞窟となるだけではなからうか。そういう観点から近代日本社会の思想的基盤が何であったかの考察を試みたい。

戦後も五〇年を経た今日、我々は客観的に十五年戦争を総括しえているであろうか。客観的に、かつ普遍妥当的に、周辺諸国も納得する形で、戦争に対する歴史的認識ができているのであろうか。現実はそのようになっていない。戦前の戦争推進者たちは、勿論、戦後の戦争肯定者たちも同じであるが、いわゆる「満州事変」に始まり、「アジア・太平洋戦争」で終結する十五年戦争を五族共和・八紘一宇の「大東亜共栄圏」を確立するための戦争であると正当化している。

一九四〇年七月二六日の閣議において決定された「基本国策要綱」には、大東亜共栄圏の構想らしきものが、「皇国の国是は八紘を一字とする肇国の大精神に基き世界平和を招来することを以て根本とし先づ皇国の核心とし日滿支を根幹とする大東亜の新秩序を建設するに在り」とある<sup>6)</sup>。このような思想と論理が、戦後においては、経済的行動という大義名分に衣替えて、戦前と同じような日本のアジア観を支えていたのではないか。そこに一貫しているのはアジア蔑視の日本優越主義であって、戦前と戦後を分けるのは象徴的にいえば、鉄砲と札束の違いといえようか。

社会学者・日高六郎氏は『戦後思想を考える』の中で、「敗戦直後、私の尊敬するフランス文学者は、日本本土が戦場とならなかったことをさいわいとしながら、しかしそのことで日本人がはやばやと戦争を忘れ、新しい災厄をまねくことになりはしないかという意味のことを書いた。かつて植民地主義を遂行した人間が、いまの日本の政治的指導者となっているが、彼らが抑圧され差別されつづけてきた植民地国の民衆の苦痛を理解するはずはない。またそうした政治的指導者をえらんできた日本国民の責任もまぬがれまい。そしてその責任とは、やはり私たちの大半が、かつての植民地国の民衆の苦痛を、八・一五を通過してさえ、なおほとんど理解していないということと無関係ではないと思う」<sup>7)</sup>と述べている。

また評論家・加藤周一氏も同じく「たしかに政治制度は変わったが、戦後の政府も、社会も、軍国日本の犯罪を曝露し、過去の事実をあきらかにすることに熱心ではなかった。一五年戦争の日本と今日の日本との連続性は、きわめて強い。日本国の統一の象徴は、また同時に歴史的連続性の象徴でもある。断絶の強調による免責の議論は、フランスでさえも成りたち難いが、日本ではそれよりもはるかに成りたち難いだろう。そこでたとえ南京虐殺がなかったとか、従軍慰安婦問題で国が責任をとる必要がない、とかいう主張は、日本国が変わったという説明の説得力を強めるのではなく、弱めるほかはない。犯罪をおかした同じ国が、過去を忘却し、ごまか

し、はっきりした責任をとろうとしない—という印象と、今日の日本国の国際的信用とは深く係っている、と私は考える」<sup>8)</sup>と述べている。

このような識者の意見を参考にして、戦争の時代をメルクマールにして近代日本社会を考えれば、確かに敗戦以降、戦前の軍国日本時代は幕を閉じたかもしれない。しかし、特にアジア民衆に対する関係の在り方は、戦前と戦後とを区分する質的な転換は全くなかったのではないだろうか。つまり、戦後五〇年というけれども、敗戦の自覚が思想化されないまま、戦前が戦後にずれ込んでいるのではないか。特に日本はアジアに対する優越主義から解放されてはいない。それが戦争責任を曖昧にしていく土壌をつくりあげているのではないか。

日本の近代社会とパラレルに存在した真宗仏教においても、戦前の皇国真宗とでもいうべき戦時教学に対する無批判的で曖昧な態度の延長線上に戦後の真宗仏教も構築されている。なぜアジアを直接の対象とした侵略戦争に対する反省が教学的な営為として成り立たないのか。また神権天皇制国家体制と共同して侵略戦争を推進してきた戦時教学が教学的な誤謬としてなぜ徹底して追及されなかったのか。その問題が封建教学とか近代教学といったレベルではなく、どちらにおいても明確な非戦平和の教学ではなかったことの問題はどう克服されるべきなのか。問題は深まるばかりである。<sup>9)</sup>そういう問題意識から、さらに近代日本社会を支えてきた精神的土壌を尋ねていくことを通して、真宗仏教の課題を考えてみたい。

思うに、このようなアジアに対する日本の基本的なコンセプトは、近代日本が掲げた「脱亜入欧」のアジア蔑視の欧米尊重主義である。だから、そういう思想を根底におくかぎり、いくら日本が「大東亜共栄圏」の理念を喧伝しても、帝国主義的現実から遊体離脱しているようなものである。その理念は日本の覇権主義を隠蔽する、自己催眠的な日本人だけに通用した共同幻想以外のなにものでもなかった。それは欧米諸国に変わって日本がアジアの盟主になるだけのものである。アジアから帝国主義的な植民地

状況を根本的に放逐するものではない。アジア諸国の歴史と文化を尊重した共存共栄のアジア解放の理念になるものではなかった。むしろ神権天皇制国家体制をアジアにまで膨張させて、アジア諸国の歴史と文化を蔑ろにするものであった。

#### （四） アジア侵略の痕跡

戦後五〇年を経た現在においても、神権天皇制国家体制によって血塗られたアジア侵略の痕跡は、アジアの至る所で見ることができる。例えば、ソウルでは、一九九五年八月初旬までは中央博物館となっていた旧朝鮮総督府の建物がある。ここから「土地調査事業」という名目で農民等の土地を収奪する法令が出され、「創氏改名」の通達が出された。ここは文字通りの朝鮮半島を植民地化する日本政府の出先機関であった。朝鮮侵略の象徴的建造物である。プサンには、ラテンアメリカでのカソリック教会が果たしたと同じような、植民地国における帝国主義的政策、日本の場合、それは先ずもって皇民化政策であったが、それを担った海外布教の宗教施設として旧東本願寺釜山別院がある。その近辺には国家神道の出先機関としての龍頭山神社跡地もある。

台湾に目を向ければ、台北（タイペイ）では、現在、円山大飯店という名のホテルとなっている、台北市街を睥睨した台湾神宮跡地がまずはあげられる。埔里（プーリ）の山間部では皇民化政策に抵抗した先住民族による抗日蜂起を記念した「霧社山胞抗日起義紀念碑」がある。中国大陸では、大虐殺の現場として有名な南京。ここには日本軍の殺人・放火・強姦、略奪を記録して「侵華日軍南京大屠殺遇難同胞紀念館」が建てられている。ハルピン郊外には、細菌兵器の大量生産と細菌戦を戦うための「関東軍第七三一部隊」跡がある。ここでは多くの中国民衆等がマルタと称されて生体実験の犠牲となった。更には、撫順（フーシュン）効外の村民三千人が虐



殺されたといわれる場所に建つ「平頂山殉難同胞遺骨館」も忘れることができない。

シンガポールでは、戦争記念公園（War Memorial Park）に「血債の塔」が建てられている。この塔は日本軍によるシンガポール占領後に、華僑の抗日組織を掃討するために行われた華僑大虐殺の犠牲者の墓であり記念碑である。タイのカンチャナブリでは、泰緬鉄道建設時の日本軍による捕虜虐待を記録する戦争博物館がある。フィリピンのバターンには「バターン戦闘記念碑」がある。これは「死の行進」として知られ、投降した米・比軍の捕虜を日本軍が灼熱の炎天下で強行に行進させて多くの犠牲者を出した歴史を記録するものである。

このように取り上げていけば枚挙するに遑がない。しかし、日本人としては、それらは、五〇年過ぎようが百年過ぎようが、日本人の歴史的罪業性の闇部として凝視され続けていかなければならないものである。その中でもまた歴史の闇に覆い隠されようとした「日本軍慰安婦」の存在は決して忘れてはならない。日本軍兵士の性欲処理を強要された女性の叫びは、いまなお日本政府の責任を問い、日本人の道義を問うている。<sup>10)</sup>

## （五） 自己とは何ぞや

ここで取り上げたような日本のアジア侵略の歴史的事実を抜きにして、我々は日本の戦後五〇年を考えることはできない。更にいえば、戦後五〇年を生きてきた我々一人ひとりの人間的主体（自己）を問うことはできない。この歴史の上に我々の戦後五〇年があるのであって、その歴史を削除して更地の上に、戦後五〇年があったのではない。戦後五〇年を生きてきた人間的主体（自己）が存在したのではない。その意味では、必然的に、こういう歴史を抜きにして近代日本社会における真宗仏教の宗教的生命の問題を考えることはできない。

このようなアジア侵略の歴史的事実を捨象した真宗仏教の教学的営為が存在するならば、それは観念的な解学としての真宗仏教ではあっても、歴史的社会的現実に応える行学としての真宗仏教ではない。真宗仏教を学ぶものの多くは、清沢満之の「自己とは何ぞや、これ人生の根本問題なり」<sup>11)</sup>という言葉に触発されて、その問いかけに宗教的実存のリアリティを意識してきた。しかし、その問いは決して歴史的社会的現実を無視した抽象的観念的なものではないであろう。それはどこまでも他者と共に生き、世界と共に存在する歴史的社会的現実を生きる自己を問うことであろう。

それはあたかも唐の善導が、『観無量寿経』の王舎城物語に登場する韋提希を「実業の凡夫」として見いだした問題意識と同じである。善導は、わが子阿闍世の王権奪取の政治的クーデターという、歴史的社会的現実には翻弄されて呻吟する韋提希を通して、浄土往生の課題が歴史的社会的現実のただ中で要求されていることを発見したのである。その限り、「自己とは何ぞや、これ人生の根本問題なり」とは、自分で自分を問う、つまり、腕組みして胸先三寸の自己を自分で問うということではない。それはかえって「汝、何ものぞ」と胸先三寸の思いを破って自己を問うてくる問いに身を晒すことであろう。

仏教に学ぶとは、そういう問いに身を晒しながら、「さるべき業縁のもよおさばいかなるふるまいをもすべし」（歎異抄）といわれるような等身大の人間存在に目覚めることである。それは様々な世間的な価値観の中で夢想される、自己過信の故に肥大した自己自身を問い、その主観的な虚飾を脱ぎ捨てることである。

## （六） 我と我が世界の真実を学ぶ

「従軍慰安婦」。この呼称についてかつて写真家の伊藤孝司氏は『写真記録 破られた沈黙』で、女性たちが受けた被害の実態を正確に表現するな

らば、「従軍慰安婦」とは「日本軍専用性奴隷」であるといわなければならないと述べている。その問題提起を受けて、本論文では「日本軍慰安婦」と呼称する。その「日本軍慰安婦」として強制連行された被害者女性である金学順（キムハクスン）氏は、元「日本軍慰安婦」であったことを名告り出て、次のように告発している。

「家の中で一人でじっと座っていると、昔を思い出します。新聞で「慰安婦」のことが出ているのを読んで、どれほど泣いたかわかりません。「慰安婦」をさせられたということはいつも胸の中にあったので、いつかはこれを日本に訴えなければならぬと思っていました。死ぬ前にこの体験を曝露して、スッとした気持ちになりたかったので名乗り出ました。私の人生がこんなになったのは日本のせいです。日本は私たちの補償をして、このことを歴史に残さなければなりません」<sup>12)</sup>

こういうアジアの女性からの糾弾の声に身を据えることが、そのまま、「汝は是れ凡夫なり」（観経）と、歴史的社会的現実を生きる私たちを言い当てる仏法に学ぶことと決して別のことではない。仏法を学ぶとは「まことであるものを、まことであると知り、まことではないものを、まことではないと見なす人は、正しき思いにしたがって、ついに真実に達する」（ダンマパダ）<sup>13)</sup>といわれるように、我と我が世界の真実を学ぶことである。我が身は煩惱具足の凡夫、我が世は火宅無常の世界であると、かけねのない真実を知ることである。

そういう学びの質が確認されないと「娑婆の問題は娑婆の問題、仏法の問題は仏法の問題」<sup>14)</sup>として仏法を学ぶことと生きることが分離分割されることとなる。その限り、戦後五〇年の問題は、政治経済の問題であって、宗教問題ではないこととなる。そうではなくて戦後五〇年の問題は、それがそのまま深く主体を問う問題であること、その意味で、それは宗教問題である。近代日本社会において真宗仏教がその存在理由を明らかにすることができるとしたら、現実社会の諸問題を主体化する、つまり、宗教問題

として見いだしていく視点を提供することにあるのではないか。

しかし、我々の現実、大東亜戦争肯定論者がいまなお政権の中枢部に存在して、時折、確信犯的に本音を吐露する出来事が象徴しているように、一九三四年から始まる十五年戦争が、日本の侵略戦争であることを我々の共通の理解として認知していない。これが戦後五〇年の日本の現実である。我々の戦後五〇年を考える議論は、このような日本の現実から始められなければならない。因みに、日本の敗戦記念日である八月一五日は、アジア諸国では解放記念日である。欧米の植民地主義からも解放されると同時に、その代わりにやってきた新しい盟主日本からの解放でもあった。

## （七） アジアの戦後と日本

勿論、第二次世界大戦後の五〇年のアジアの歴史が全て解放への道なりであったわけではない。例えば、朝鮮半島の場合は、確かに、一九四五年八月一五日は、一九一〇年の「日韓併合」に始まった三六年にも及ぶ日本の植民地支配からの解放であった。しかし、それは、その後に起きる米ソの政治的な駆け引きの中で、人々の願いであった統一的な朝鮮半島独立は踏みにじられ、やがては朝鮮半島に二つの国家が生み出されてくる日の始まりでもあった。三六年にも及ぶ日本の帝国主義的な植民地支配から解放されてもなお、その植民地支配の帰結として分断国家が現出したのである。そして、その後、南北に分かれて朝鮮戦争が戦われ、分断国家はいよいよ強固に固定されていくことになる。いまなお南北統一は朝鮮民族の悲願として今日に至っている。

二  
三  
また、インドシナ半島のベトナムではフランスと第一次インドシナ戦争が起り、その後、アメリカとベトナム戦争が泥沼のように続けられた。このベトナム戦争において、沖縄の嘉手納基地からは連日のように爆撃機が北ベトナムに攻撃を加えた。しかし、南ベトナム首都サイゴン（現ホー

チミン市）は一九七二年四月三〇日に北ベトナム軍によって陥落した。その後、大量のボートピープルが国を脱出したことはまだ記憶に新しい。現在は、アメリカの経済制裁が解除されて、本格的な投資と援助が始められている。ところで、戦後日本の経済的な高度成長は、外面的には朝鮮戦争とベトナム戦争という、この二つの戦争による戦争特需の経済的効果によって発展したといわれている。

こう考えてみると、戦後五〇年の日本の平和と繁栄は、アジアの民衆の血と涙の犠牲の上に成り立つものであったといっても過言ではない。このことは日本の戦後史を考える場合、看過することのできない問題である。つまり、日本は戦前も戦後も一貫してアジアを踏み台にして生きてきたのである。この厳しい歴史的事実に向き合うことから、日本の戦後五〇年が一体全体どんな時代社会であったのかが見直されなければならない。

#### （八） 浄土真宗の名告り

しかし、我々の現実、我々の歩んできた道の是非善悪を尋ねていくよりは、一億総中流意識社会、世界のトップクラスの国民総生産（GNP）、ハイテク社会、経済大国の幻影に眼を眩まされて、日本及び日本人を相対化する眼（原理）を見失い続けているのではないか。我々は我々の負の歴史的現実を正視することを怠り、回避してきたのではないか。このような負の歴史的現実に向き合い、身を据え、正視する生き方を提起してきたのが親鸞の浄土真宗の名告りであった。親鸞が明らかにした真宗仏教は、実のところ、このような日本及び日本人を相対化する眼（原理）を明らかにする宗教として日本の中世に登場してきたのである。

例えば、親鸞は『愚禿悲歎述懐和讃』で、浄土真宗として表された仏法に出会うことにおいて、「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」<sup>15)</sup>と「我が身」を見つ

め、「罪業もとよりかたちなし／妄想顛倒のなせるなり／心性もとよりきよけれど／この世はまことのひとぞなき」<sup>15)</sup>と「我が世界」を見つめている。我と我が世界を相対化する眼（原理・視点）を浄土真宗（仏法）として立ててきたところに真宗仏教の歴史的社会的意義が存在していた。

しかし、親鸞が仏法として立てた浄土真宗という名告りは、親鸞以降、中世、近世、近代、現代と展開される中で、その名告りの意義は真宗仏教が体制的な社会秩序に組み込まれる形で見失われてきた。親鸞以降の歴史的社会的な現実には、ある時には下克上の戦乱の中で軍事的優勢を誇る戦国大名の天下であった。またある時には徳川幕藩体制の下で、厳格な差別的身分制度を中核にした封建的領主制社会であった。そしてある時には薩長連合によってデザインされた近代神権天皇制国家体制であった。このような各時代において異なる体制社会に対して真宗仏教はどのようにしてその命脈を保ってきたのであろうか。

真宗仏教はその都度その都度の体制社会の中で、否定的にあるいは肯定的に切り結んできた。ある時には、「進むは極楽、退くは地獄」に象徴されるような戦乱の時代の行動原理として機能した。ある時には、「それ国にあらば守護方、ところにあらば地頭方において、われは仏法をあがめ信心をえたる身なりといひて、疎略の儀ゆめゆめあるべからず。いよいよ公事をもっぱらにすべきものなり。かくのごとくこころえたる人をさして、信心発得して後生をねがふ念仏行者のふるまひの本とぞいふべし。これはすなはち仏法・王法をむねとまもれる人となづくべきものなり」<sup>16)</sup>と戦国乱世の時代社会と衝突することを避ける主観的安心論として表現された。ある時には「口に常に南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と、仏祖の御恩を間断なく報じ奉り、世間の仁義を大せつにまもり、如法に法義相続せられなば、まことに是南浮受生の大慶、祖師聖人の御門徒の所詮たるべきなり」<sup>17)</sup>と封建社会を支える倫理道德的徳目としての信心が掲げられた。

また、ある時には、「つきてはいよいよ真俗二諦の教旨を守り、仏願の

本末を聞、一念無疑の安心に住し、王法を本とし朝旨に遵ひ、各其身のふるまひをつつしみ、前なるものは後を導き、永く此法流を遐代に流通せんことを希ふ斗に候也」<sup>18)</sup>と、明治の天皇制国家体制に真俗二諦論をもって遵じていく信心として主張された。ある時には、「恰もまた興亜大業の聖戦は既に三周年を経過し、大稜威の下、出征将士と銃後国民の赤誠によりて、東亜の新秩序將に整はんとし、皇国の臣民齊しく其慶を共にす。奉祝の至情、これより深きものなし」<sup>19)</sup>と侵略戦争を聖戦と讃美していく信心として喧伝された。それこそ時代社会に相應する時代教学として真宗仏教は歴史的社会的現実自らを表現してきた。それらの多くは、体制社会の自己絶対化に相應する形で自己絶対化を果たしてきた無批判的時代教学の歴史だったといえる。

それでは戦後五〇年の現実社会と真宗仏教はどうであったか。戦後民主主義社会体制は、自己絶対化を超克しえたであろうか。結論から言えば、戦後民主主義社会もまた近代日本の社会体制の一つとして、先に述べたような日本及び日本人を相対化する眼（原理）を見据える方向ではなく、本質的には自己絶対化の道を歩んできたのではなかろうか。しかも、我々において問題であるのは、戦後民主主義体制の空洞化・危機を根本から問う普遍的思想として、浄土真宗が我々において存在していないところに我々の時代の浄土真宗があることである。<sup>20)</sup> それではどのようにして我々における浄土真宗がその宗教的生命を回復することができるであろうか。それは日本の戦後民主主義体制の空洞化・危機を現実的に問う声に身を晒すことから始めなければならない。

なぜなら、それら危機を問う声こそが自己絶対化する我々の体制化現象に具体的に警鐘を打ちならすシグナルであるからである。我々の存在の危機を知らせるシグナルに、「汝は是れ凡夫なり」<sup>21)</sup>という仏陀の教言を聞き取っていく作業が、浄土真宗と名告る真宗仏教の宗教的生命を回復していく具体的な歩みではないか。そうであるにもかかわらず、戦後民主主義

体制の空洞化・危機を現実的に問う、被差別者、被抑圧者、総じて言えば、戦後民主主義体制において無視され排除され隠蔽され続けてきた人々からの糾弾・告発の声は、我々において真剣に聞き取られることは少くなった。例えば、日本政府はアジア全域に広がる先に挙げた「日本軍慰安婦」の人々、あるいは在韓被爆者の人々、あるいは香港軍票補償請求訴訟の人々、その他多くの人々の戦後補償要求を国家として背負うことを事実上拒否している<sup>22)</sup>。それが戦後民主主義体制の我々の歴史的現実である。

日本と同じ敗戦国のドイツでは、既に、周辺諸国に対するきめのこまかい補償が継続的に行われている。そこに日本との決定的な差異がある。かつて戦後四五年の記念すべき日、一九八五年五月八日に、ドイツ連邦議会で旧西ドイツのヴァイツゼッカー大統領は、ドイツの戦争責任に対して、「罪の有無、老幼いづれを問わず、われわれは全員が過去を引き受けねばなりません。全員が過去からの帰結に関わっており、過去に対する責任を負わされているのであります。一略一。問題は過去を克服することではありません。さようなことができるわけがありません。後になって過去を変えたり、起こらなかったことにするわけにはまいりません」<sup>23)</sup> といって、過去に目を閉ざす者は現在にも目を閉ざす者となると指摘している。

まさしく、日本の戦後補償に関する対応の仕方は、過去に目を閉ざす者以外の何者でもない。こういうアジア民衆への蔑視を基本政策とする日本国家の在り方が、その国家を形成する私たちの精神生活に反映しないわけがない。勿論、相互媒介的にいえば、私たちの精神の貧しさが、そのような貧しい国家をつくりあげたのではある。そのようなアジア民衆のこころを排除していくような国家の在りよう、つまり、日本人及び日本を絶対化していく在りようが絶対制国家体制を脱皮してもなお民主制国家体制の内部に胚胎している。この現実が我々の戦後民主主義体制の内実ではなかったか。それが私たちの生活現実には深い精神の空洞化現象を起こしている当体ではないか。この我々の負の歴史的現実を眼を据え、その歴史的現実を



克服していく道が、浄土真宗と名告る真宗仏教の現実的な課題として模索し試行されていかなければならない宗教的試練ではないか。

### （九）近代日本社会の精神構造

次に、我々の現実社会の深い精神の空洞化現象の一つの事例として、教育現場における「いじめの問題」を取り上げて具体的に考えてみたい。教育現場の弱肉強食的な抑圧状況に耐えられなくなった子供たちが次々と自死している。大人たちは呆然として、ただ子供たちのいのちの行方を案じるだけで、子供たちの自死を止める術を知らない状況にある。一体、いじめの根本原因とは何であろうか。いじめの問題は単に子供たちの世界だけに特有な現象ではない。それは我々の中の大きな精神の空洞化が、子供社会に「いじめ現象」として病理的に突き出されてきているのではないか。

具体的にいえば、それは日本の近代社会とアジアの関係として現すことができる。脱亜入欧的精神を標榜してアジア民衆を排除し抑圧してきた近代日本社会の精神構造がそのまま子供社会に反映したものではないか。今日、いじめをなくすための対症療法として、様々な試みがなされている。しかし、いじめを子供たちの性格とか資質とか教育環境の問題などに見るかぎり、それらは、文字通り、対症療法であって、本質的な解決の道を開かない。なぜなら、それは我々一人ひとりの生き方の問題、つまり、日本社会を形成している原理の問題にまで踏み込む捉え方ではないからである。

数学者の森毅氏はいじめ問題に関して、へんな奴をいじめるというのは、文化の衰弱の兆候であるとして、「仲間にするためにいじめ、仲間になるためにいじめられる。これがこの病理の根本にありそうだ。このことは、日本の未来にとっては、教育だけの問題ではない。国際化の流れのなかで、いろいろな外国人と外国文化が入ってくる。それを楽しんで、文化の多様

性を広げなければ、日本に未来はない。いじめの解放は、自由と解放の方向にしかない。対処療法は、犯罪予防に必要なだが、学校を開く方向でなくては、学校を閉ざす方向の秩序と管理で解決できるとは思えない」<sup>24)</sup>と、異類を排除する閉ざされた学校意識の解体を提言している。

森毅氏がいう、いじめが再生産される社会のメカニズムの問題は、戦後五〇年を経てもなおアジアを蔑視して、アジア民衆が納得できるはっきりとした戦争責任を果たせずに、精神的に世界から孤立していく、我々の日本社会の病理と重なるのではないか。その意味では、戦後五〇年の歴史は、本来ならば敗戦を契機にして神権天皇制国家体制という、天皇を頂点とした八紘一宇の絶対主義国家体制が、根本的に総括されて、新しい日本の共同体社会が形成される歴史のはずであった。それは異類を排除し同化する閉ざされた国家意識の解体でもあった。しかし、後にも詳しく述べるように、現実的には戦後の日本社会はそうはならなかった。

## （十） 浄土真宗と穢土真宗

戦後民主主義体制においても異類を排除し同化する閉ざされた国家意識は超克されることなく、かえって、多数決民主主義の名において、異類が排除され同化させられてきた。この歴史的な現実社会の問題を真宗仏教の文脈から換言すれば、次のように言うことができる。我々は未曾有の戦争体験を経てもなお、「青色青光，黄色黄光，赤色赤光，白色白光」と、あるいは「俱会一処」と現されるような各々安立にして平等一味の世界、つまり、浄土の世界が、我々の自覚的な課題にならなかったということである。<sup>25)</sup>それは浄土真宗として見いだされた「仏法」が歴史的社会的現実一一七に反映されるどころか、異類を排除し抑圧する穢土としての世界をこそ真宗とする、言うなれば、「穢土真宗」を標榜するような生き方が戦後民主主義という形式の中で私たちに謳歌されていたのではないか。<sup>26)</sup>

端的に言って、戦後の日本社会は戦前の「滅私奉公」の裏返し「滅公奉私」の世界を形成してきた。個人の欲望の満足が先行して、世界全体の問題が捨象されていった。真宗仏教として言えば、浄土の世界が問題にならなかった歴史である。浄土の世界は、親鸞の『教行信証』によれば「真土」と言うは、大経には無量光明土と言えり。あるいは諸智土と言えり。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>27)</sup>と確認されているように、それは光明土として智恵の世界であり、本願成就の世界である。智恵の世界としては、我と我が世界の無明を批判的に照らしだす世界であり、本願成就の世界としては、差別と抑圧と支配の世界を意味する地獄・餓鬼・畜生の三悪趣に対して、自由と平等を生きる広大にして辺際なき世界を現している。

そのような浄土莊嚴の世界に目覚め、その世界を生きるということは、決して、差別と抑圧と支配の現実を隠蔽したり、逃避したりすることではない。また過去・現在・未来という時間の流れの中で、過去を忘却して現在だけに心を寄せたり、未来を閉ざして現在だけに心を向けるという在り方ではない。どこまでも「去・来・現の仏、仏と仏と相念じたまえり。今の仏も諸仏を念じたまうことなきことを得んや」<sup>28)</sup>といわれるように、現在といっても過去（去）と未来（来）を背負う現在（現）であり、過去と対話し、未来と対話するような現在を生きるということである。

蓮如は『御文』で、現在だけに執着するすがたを実に端的に、「ことに在家の身は、世路につけ、また子孫なんどの事によそえても、ただ今生にのみふけりて、これほどに、はやめにみえてあだなる人間界の老少不定のさかいとしりながら、ただいま三塗八難にしずまん事をば、つゆちりほども心にかげずして、いたずらにあかしくらすは、これつねの人のならないなり。あさましというもおろかなり」<sup>29)</sup>と述べている。このような「ただ今生にのみふけ」る生き方が、過去に目を閉ざして主体的に戦争責任を荷負することを蔑ろにしてきた日本の姿ではなかったか。そこに浄土莊嚴の世

界を見失ってきた我々の姿がはっきりと浮き彫りにされている。

### （十一） 原点としての八月一五日

日本にとってのアジアは地政学的にも避けて通ることのできない最も近い隣人である。それこそ共に生きていかなければならない存在である。そういうアジアを足蹴にして日本だけが独り高きに昇ろうとすること自体が、日本が存在する原則を逸脱することである。先にも一言したように、そういう日本の「脱亜入欧」的精神が明治以降の日本人の精神生活を無明の淵に追い込んでいる根本原因でないか。実際問題として、朝鮮半島の植民地支配、中国大陸の侵略戦争、南洋諸島の占領支配という歴史的事実に対する無反省さは、アジア諸国にトップクラスのODA（政府開発援助）支出をしているにもかかわらずに、日本は、なぜか、アジア諸国からエコノミックアニマル、乃至はセックスアニマルとまで酷評されている。それは五〇年前の侵略戦争の過去の付けだけではない。

侵略戦争という歴史的存在としての過去存在（V. E. フランクル）を蔑ろにしてきた戦後五〇年の付けでもある。戦前は銃剣で、戦後は札ビラでアジアの女性たちの性が蹂躪されている。アジア侵略の歴史的存在としての過去は、全く反省されることもなく、かえってアジア侵略を正当化する歴史的存在としての現在を構築している。しかも、そういう日本の戦後民主主義体制の非人間的な状況に反応して悲鳴をあげる国内外の有形無形の問題提起に対して、例えば、先に挙げた「いじめ問題」にみられるように、例えば、「民族差別問題」にみられるように、例えば、「日本軍慰安婦問題」にみられるように、対症療法的にしか対峙していない。

日本の国をつくり上げている一人一人の生き方の原理まで問いなおされることがない。それは宗教的態度を曖昧にしてきた日本人の心性に呼応している問題ではある。しかし、我々はなぜどういう回路を通してこのよう

な戦後五〇年の現在をつくりあげてしまったのであろうか。一体全体、私たちに与った一九四五年八月一五日とはどういう日であったのだろうか。改めて、その原点に立って、戦後の五〇年が見据えられなければならないであろう。

## （十二） 真宗における戦後五〇年

我々のだれもが、あの十五年戦争を本当に侵略戦争として認識し、慙愧したのであろうか。そのことによって人間としての歩みを始めていったのであろうか。親鸞は『教行信証』信巻で、『涅槃経』を引用して「慙は人に羞ず、愧は天に羞ず。これを慙愧と名づく。無慙愧は名づけて人とせず、名づけて畜生とす」<sup>30)</sup>の経文を引用している。「無慙愧を名づけて人とせず」という叱責は、戦争責任に身をかわし、アジアを足蹴にしてきた我々の問題が、文字通り、人間喪失の問題だったことを端的に教えている。思えば、私たちに与った八月一五日とは、侵略戦争の歴史的事実を「われらなり」と見据えて、どこまでも凝視する日であったにもかかわらず、敗戦の事実、天皇のポツダム宣言受諾の「玉音放送」が象徴しているように、戦争を起こした慙愧感ではなく、戦争に負けた残念感であった。

その意味では、戦後五〇年の節目の年を迎えて、我々が改めて歩みだしていかなければならない生き方があるとすれば、二千万人ともいわれているアジア太平洋地域の戦争犠牲者に思いを馳せ心に刻んでいく、具体的な生き方である。それはアジア民衆の告発の声に身を据えて、侵略戦争の歴史的罪業性を我が身に自覚していく、生き方である。そこにしかアジア民衆を初めとする世界の人々と本当に連帯していく道は見いだされないのであろう。真宗仏教の文脈でいえば、本願他力の念仏をいただいて、我が身は煩惱具足の凡夫、我が世は火宅無常の世界であると自覚して、その念仏の声となって名告り出ている浄土の世界に出会い続けていくことである。そ

こに必ず、いかなる人をも分け隔てすることのない、解放と連帯を課題にする、具体的な生き方が、我々の上に開かれていくことであろう。

ところで、一九八七年四月二日、真宗大谷派教団は、伝統的な既成仏教教団として、その意味では、侵略戦争を聖戦として推進してきた仏教教団として、初めて、戦争責任を告白して自己批判した。日本キリスト教団が一九六七年に「戦争責任の告白」を教団総会で推進してから遅れること二〇年であった。真宗大谷派の機関紙『真宗』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慚愧の思いに立ちすくむよりほかにありません」<sup>31)</sup>

このように真宗大谷派教団の戦争責任を慚愧をもって告白した上で、「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・平和の歩みをつづけなければなりません」<sup>31)</sup>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。

更には一九九五年六月十三日には「真宗大谷派宗議会“不戦決議”」が発表された。それによれば「私たちは過去において、大日本帝国の名の下

に、世界の人々、とりわけアジア諸国の人たちに言語に絶する惨禍をもたらし、仏法の名を借りて、将来ある青年たちを死地に赴かしめ、言いしれぬ苦難を強いたことを、深く懺悔するものであります。この懺悔の思念を旨として、私たち、人間のいのちを軽んじ、他を抹殺して愧じることのない、すべての戦闘行為を否定し、さらに賜った信心の智慧を持って、宗門が犯した罪責を検証し、これらの惨事を未然に防止する努力を惜しまないことを決意して、ここに「不戦の誓い」を表明するものであります<sup>32)</sup>とあって、特に「宗門が犯した罪責を検証し」とあるように、「宗門」の負の歴史的現実への検証が課題とされている。

このように「真宗大谷派なる宗門」が「大日本帝国」の名の下に参加していった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は教団的使命であることはいうまでもないことである。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、なぜ真宗大谷派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かったのか。なぜ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。それら宗教集団の問題行動を真宗大谷派教団の教学の課題として明確にしていかなければ、本当の意味での戦争責任を果たしたことになるのであろう。

更には、宗憲前文に「同朋社会の顕現」と真宗大谷派の宗教的生命を掲げるかぎり、部落差別問題と靖国・天皇制問題に象徴される現実問題を捨象するのではなく、どこまでも、それらの問題の噴きあがる現実社会こそが浄土真宗と親鸞によって名告られた仏法の歩みだす場所であると確認して、我と我が世界の「虚仮不実」な具体的現実に関わっていかなければならないであろう。そのとき、初めて真宗仏教が現実社会との緊張関係の中で、より主体的に明確になる宗教であることが見いだされるのではないのか。つまり、真宗仏教の宗教的生命である浄土真宗の名告りが、実は我々の現実社会にあっては、何が真実で何が虚偽であるかを明晰判明に言い当てる

真実の根拠（仏法）の自己開示であることを見失ってはならないということである。

このような視座が真宗仏教の学びとして明らかにならないと、親鸞が『教行信証』化身土巻全体を通して、「然るに正真の教意に拠って」<sup>33)</sup>とか、「夫れ、諸の修多羅に拠って」<sup>34)</sup>と重ねて、真実の根拠（仏法）を立てて、現実批判をしていることの宗教的な意義も理解することができないのではないか。つまり、現実社会の問題を捨象して真宗仏教を明らかにすることは原理的に不可能である。それにも関わらず、真宗仏教が「回り世界」と他者との関係を切り離して、自己内面の精神世界を探求していくことであると錯覚している。そのような思考形式からまだまだ我々が自由ではないことが先ずは問われなければならない。その意味では、真宗仏教と現実社会との関わりを明らかにすることによって、真宗仏教の宗教的生命が回復されていく道もまた明らかになるであろう。<sup>35)</sup>

#### 註

- 1) 親鸞が「真実の教」とした『大無量寿経』には、法藏菩薩の浄土莊嚴の志願が述べられていて、その第一願が「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」である。その地獄・餓鬼・畜生の語が指し示す世界は現代社会においては「戦争」である。法藏菩薩が志願した浄土とは戦争のない国である。この第一願を取り上げるだけでも本願の普遍的原理であることが証明される。この問題は既に『同朋仏教』（第25・26合併号）において「真宗と平和一本願文に学ぶ非戦の原理一」に論究している。
- 2) 『観無量寿経』・真宗聖教全書1—50頁
- 3) ここで取り上げた「真俗二諦論」は明治の神権天皇制国家体制に癒着同化するために明治中期に正式に真宗諸教団において採用された宗義安心の性格を明らかにするものである。信楽峻磨氏は『浄土真宗の平和学』（同朋舎）の中で「親鸞は決して、出世と世間、念仏信心と人倫道德という二種の原理、二種の道を生きることを教えてはおりません。それを二種の原理と理解するとき、そこには必然的に、真諦と俗諦、信心為本と王法為本というごとき、真俗二諦論的な発想が生まれ、いたずらに真と俗とに分裂した信心が語られ、また現実状況と遊離した、観念的な信心が勧められるようになってくることとなります」（28頁）と述べて、



## 真宗仏教と現実社会（Ⅱ）

その宗義安心の非親鸞的要素を明らかにしている。本論文においても、真宗仏教が真と俗とに分断される所に宗教的生命の枯渇した在り方を見ている。

- 4) 日本政府の閣僚による「大東亜戦争」肯定論は一九九五年においても、元法相・永野茂門氏の南京大虐殺否定発言。続いて元環境相・桜井新氏の日本侵略戦争否定発言が記憶に新しい。
- 5) アジア諸国における売買春の問題、特に少女売春の問題については、松井やより著『女たちのアジア』（岩波新書）、同著『アジア・女・民衆』（新幹社）に詳しい。それらにおいて松井やより氏は「先進国に従属した開発ゆえの農村の貧困という経済的背景と、娘が家族の犠牲になるという伝統的家父長制が結びつき、観光産業の肥大化をバネに爆発的に広がる売春」（女たちのアジア）とレポートしている。
- 6) 橋川文三著「大東亜共栄圏」の理念と実態」（『岩波講座 日本歴史21巻』286頁）によれば、「大東亜共栄圏」の言葉は、第二次近衛内閣の松岡外相が八月一日前後に公にしたものであると指摘されている。
- 7) 日高六郎著『戦後思想を考える』（岩波書店）66頁において、戦前と戦後の思想的な連続性を具体的な事例をあげて問題提起している。
- 8) 加藤周一評論文より（1992年9月22日・朝日新聞）
- 9) 1941年（S16）2月、真宗大谷派では連枝・学者・有識者を本山に招聘して日中戦争からアジア・太平洋戦争へと拡大していく戦時状況に対して、「国体の本義と国策」に適應していくために、「真宗教義の現代即応の指針」を求めるために「真宗教学懇談会」がもたれた。そこで煮詰められた戦時教学の指針に対して、その後、教学的にどのように総括反省されたのか不明である。
- 10) 本論文においても「従軍慰安婦」の呼称は、その実態を正しく言い当てていないため「日本軍慰安婦」という呼称にした。「日本軍慰安婦」として強制連行されたのは朝鮮半島出身者だけではなく、アジア全域に渡り、その中には、オランダ人女性も含まれている。この女性は1992年12月9日の「日本の戦後補償に関する国際公聴会」で「慰安所」での体験を証言した。「日本軍慰安婦」問題については、千田夏光著『従軍慰安婦』（三一書房）、伊藤孝司著『証言 従軍慰安婦女子勤労挺身隊』（風媒社）等を参考にした。
- 11) 『清沢満之全集』第7巻378頁参照
- 12) 伊藤孝司氏著『写真記録 破られた沈黙ーアジアの「従軍慰安婦」たちー』88頁
- 13) 中村元著『真理のことば・感興のことば』（岩波書店）11頁
- 14) 真宗大谷派機関誌『真宗』1988年10月号に掲載された古賀制二元宗務総長名の「同朋会運動再生のために」と題された中に、「仏法は仏法、娑婆は娑婆として、

## 真宗仏教と現実社会（Ⅱ）

現実の社会や教団の実生活上の諸問題を、信心と切り離す姿勢があると考えられる」という文章があり、現実社会の捨象する問題性を指摘したものであるとして参照した。

- 15) 『愚禿悲歎述懐和讃』・真宗聖教全書 2 - 527~528頁
- 16) 『御文』二帖目第十通・真宗聖教全書 3 - 441頁
- 17) 第一九代本如=光撰（本願寺派）・笠原一男著『親鸞研究ノート』（国書新聞社）202頁
- 18) 第二十一代明如=光尊（本願寺派）・笠原一男著『親鸞研究ノート』（国書新聞社）208頁
- 19) 第二十四代闍如=光暢（大谷派）・笠原一男著『親鸞研究ノート』（国書新聞社）226頁
- 20) なぜこのようなことがいえるのかと言えば、例えば、教団の中で引き起こされた差別問題についても、我々の真宗仏教を学ぶ教学的な営みから、主体的に問題が掘り起こされるのではなくて、多くの場合は、解放運動団体による糾弾会あるいは確認会というような場において、初めて、自分たちの差別性と抑圧性に真剣に向かうという、我々の「無教学的状況」が現実問題として存在するからである。このことに関しては、真宗大谷派同和推進本部編集『身同』第十号所収の尾畑文正「真宗教学の現代的課題—糾弾から問われているもの—」を参照していただきたい。
- 21) 『観無量寿経』・真宗聖教全書 1 - 51頁に仏陀の教言として、「汝は是れ凡夫なり、心想羸劣にして、未だ天眼を得ざれば…」とある。我々の自己中心的な自我分別で「我は凡夫なり」と独断しているのではない。これは真理に目覚めた覚者の智慧において見いだされた存在の真実を表す言葉である。その意味では、凡夫という存在認識はどこまでも自覚語として理解されるものである。
- 22) ここに取り上げた事例は氷山の一角であって、マスコミにも上らないけれども長い期間に渡って日本政府に謝罪と補償要求を続けているものとしては、日本の戦争責任を肩代わりさせられた韓国・朝鮮人元 BC 級戦犯の人たちの運動もある。
- 23) 岩波ブックレット『荒れ野の四〇年』（岩波書店）は、戦争責任を曖昧なままに放置してきた日本とは違って、ドイツの侵略戦争を直視して、中でも、強制収容所で虐殺された六百万人のユダヤ人等の多くの戦争犠牲者に思いを馳せ心に刻み続けることを訴え、最後に「自由を尊重しよう。平和のために尽力しよう。法を遵守しよう。正義については内面の規範に従おう」（36頁）と呼びかけるものであった。こういうヴァイツゼッカー大統領に代表されるような戦争責任の取り方と日本の責任の取り方の相違については真宗連合学会発行『真宗研究』第四十

## 真宗仏教と現実社会（Ⅱ）

号所収の尾畑文正「『浄土論註』から学ぶ現代問題へのアプローチ」を参考にさせていただきたい。

- 24) 森毅氏の寄稿文「学校意識を解体し解放へ」より・「朝日新聞」1995年4月5日
- 25) 「青色青光，黄色黄光，赤色赤光，白色白光」も「俱会一処」も『阿弥陀経』の言葉である。一方は「極楽浄土を讃ずる」箇所，他方は「念仏往生を勧める」箇所に出ている。「極楽世界」の絶対無比の平等と自由とが象徴されている。真宗聖教全書1-68頁・69頁
- 26) この「穢土真宗」とは全くの造語であって，この言葉そのものには教学的な歴史的背景はない。しかし，古くは『ダンマパダ』に「まことではないものを，まことであると見なし，まことであるものを，まことではないと見なす人々は，あやまった思いにとらわれて，ついに真実に達しない」（中村元著『真実のことは・感興のことは』）とあるように，虚妄転倒の见到に執着する生き方として，また，相対有限（諸行無常）な娑婆世界を絶対化する生き方として，「穢土真宗」は十分に問題を指摘しうる概念ではないかと考えるものである。因みに，戦時中においては「皇道真宗」という言葉まで造語して天皇制国家体制を内面化した歴史もあるが，これこそ「穢土真宗」の典型ではなかろうか。この「皇道真宗」の問題については，大東仁著『お寺の鐘は鳴らなかった』（教育史料出版会）に詳しく展開されている。
- 27) 『教行信証』真仏土巻・真宗聖教全書2-141頁
- 28) 『大無量寿経』・真宗聖教全書1-4頁
- 29) 蓮如『御文』二帖目第一通・真宗聖教全書3-425
- 30) 『教行信証』信巻・真宗聖教全書2-85頁～86頁
- 31) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗』1989年5月号
- 32) 真宗大谷派宗務所出版部編集『真宗』1995年7月号
- 33) 『教行信証』化身土巻（本巻）・真宗聖教全書2-167頁
- 34) 『教行信証』化身土巻（末巻）・真宗聖教全書2-175頁
- 35) 本論文は敗戦後五〇年の節目の年に，真宗大谷派宗務所出版部より発刊された真宗ブックレット『戦後50年の光と闇』（1995年8月）に収められた尾畑文正「戦後五〇年を考える」の論文をベースにして，大幅に書き直したものである。今回，「真宗仏教と現実社会（Ⅱ）」という形式で，1991年発刊の『同朋大学論叢』第64・65合併号所収の「真宗仏教と現実社会—宗教的生命の回復を求めて—」の続編として，真宗仏教と現実社会との関わりを特に戦後五〇年という基本軸をもとにして考察したものである。