

# 真宗仏教と現実社会

—宗教的生命の回復を求めて—

尾 畑 文 正

(1)

浄土教仏教の思想的な意義は、阿弥陀の浄土を通して、我々の歴史的社会的現実を徹底的に穢土として明らかにする現実批判の批判仏教であることにある。それは従来一般的に理解されているような意味における現実逃避型の宗教ではない<sup>1)</sup>。確かに日本仏教史の上に現れた浄土教仏教は、現実を変革する宗教であるよりは、死後の往生を説くことだけに専念し、その結果、現実を不問にする傾向があった。しかし、そのような宗教であっても、阿弥陀の浄土を立てることにおいて、少なくとも原理的には、我々の歴史的現実を穢土として批判的に向かい合う仏教であるといえる。

けれども、この世とあの世を生前と死後とする日本の伝統的な民族宗教の他界観と重なって、浄土を死後の世界として捉えることによって、浄土の現実に対する批判的な関係が積極的に現されにくくなっていった<sup>2)</sup>。さらには平安浄土教の担い手たちの多くが、富と権力を一極に集中して栄華榮耀に溺れていた貴族階級に位置するものであったことから、浄土は現世の批判的な根拠であるよりは、それらの現世的な欲望を失うことの不安から死後においても獲得可能にする世界として求められていた。だから、それは、彼らの貴族社会を問わしめる原理にはならなかった。そのような浄土

教仏教の歴史の中に法然を代表とする、民衆のための新しい鎌倉浄土教が登場したのである。

法然によって明らかにされた鎌倉浄土教仏教の視座は、その著『選択本願念仏集』本願章において知ることができる。そこでは、「一切衆生をして平等に往生せしめんがために」という大乘の仏道を明らかにするために、特に、「貧窮困乏の類」・「愚鈍下智の者」・「少聞少見の輩」・「破戒無戒の人」の救済を課題にした「専称念仏」が主張されている。それはどこまでも人間の存在論的な矛盾だけではなく、社会経済的な矛盾を無視しないものであった<sup>3)</sup>。このような法然の歴史的社会的現実を無視しない仏教は、法然の『大無量寿経』観、つまり法然の本願観においてより鮮明に明らかにされている。

法然は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。それは四十八願冒頭の第一願から第四願までの四願と、念仏往生の願としての第十八願である。冒頭四願は、それぞれ願名として、「無三悪趣の願」・「不更悪趣の願」・「悉皆金色の願」・「無有好醜の願」と名づけられているように、それらは実に我々の歴史的社会的現実の差別的抑圧的な状態を救済されなければならない現実として課題化するものである<sup>4)</sup>。このような地獄・餓鬼・畜生として現わされた衆生の現実こそが、自己喪失的実存としての我々の実人生である。その現実をこそ課題にし、自己回復的実存を求めるところに宗教の本質的な生命が存在するのである。その意味でも、現実問題を切り離して宗教問題は想像することも思想することもできない。

つまり、法然が確認している四十八願冒頭の諸願と第十八願との関係は、現実問題が宗教問題であることを我々に如実に語っている。それは法然の浄土教仏教を継承した親鸞においても同じである。親鸞は主著である『教行信証』冒頭の序文、いわゆる「總序」において、「竊かに以みれば、難

思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する慧日なり。しかればすなわち、浄邦縁熟して、調達、闍世をして逆害を興ぜしむ。浄業機彰れて、釈迦、韋提をして安養を選ばしめたまえり。これすなわち権化の仁、齊しく苦悩の群萌を救済し、世雄の悲、正しく逆誘闍提を恵まんと欲す<sup>5)</sup>と述べて、阿弥陀の本願が本願として働く場所を「王舎城」に象徴される歴史的社会的現実として明らかにしている。

ここに提起されている『観無量寿経』における「王舎城の悲劇」の物語こそ、現実問題が宗教問題であることを明らかにするものである。そこに着眼して『教行信証』は書き出されている。ここに浄土真宗と名告られた親鸞の仏教の宗教的生命が存在するのである。それはまた、その著『教行信証』の組織が、真実を顕かにする「教巻」・「行巻」・「信巻」・「証巻」・「真仏土巻」の前五巻のみならず、方便を顕らかにする「化身土巻」から成り立っていることから、現実的な問題を切り離さずに「顕浄土真実」の課題が我々に明らかにされていることを知ることができるのである。

特に「化身土末巻」は、「夫れ諸の修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば<sup>6)</sup>」といて、我々の人間的主体（自己）を奪い取ろうとする様々な宗教的な権威、習俗的な慣習、世俗的な権力などの鋭い対決（勘決）を通して、「人いづくんぞ能く鬼神に事えんや<sup>7)</sup>」といわれるような人間の尊厳なる存在が語られている。これはこの世のいかなる権力、権威に頼る必要もない人間の独立自尊を明らかにするものである。このような「化身土末巻」を概括するだけでも、我々は、親鸞の浄土教仏教が、法然と同じように現実問題を見無視するのではなく、現実問題との鋭い緊張関係の中で宗教問題が展開されていることを見て取ることができるのである。

そのほか親鸞の手紙を編集した『親鸞聖人御消息集』などにおいても、親鸞在世当時の様々な現実問題の中で、念仏の教えが明らかにされている。

## 真宗仏教と現実社会

例えば、その『親鸞聖人御消息集』には、性信が関わった訴訟問題を通して、かつて親鸞が法然と共に連座した1207年の「承元の法難」と呼ばれる宗教弾圧を思い起こして、その現実から「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」という願いを、「さればとて、念仏をとどめられそうらしが、世にくせごとのおこりそうらいしかば、それにつけても、念仏をふかくたのみて、世のいのりにこころいれて、もうしあわせたまうべしとぞおぼえそうろう<sup>8)</sup>」と述べられている。このように歴史的社会的な問題を通して念仏の教えが説かれている。決して現実問題を無視して、純粹無媒介に親鸞の浄土教仏教が説かれていないことは明白であるといえる。そのような真宗仏教の特徴を最も端的に現しているのが『歎異抄』である。以下にその理由を展開する中で、真宗仏教が、浄土教仏教の宗教的生命である現実批判を明確に内在していることを明らかにしたい。

周知の通り、唯円が書かれたとされる『歎異抄』は信仰問答の書として余りにも有名である。しかし、その『歎異抄』には、なぜか末尾に法然の念仏教団が被った宗教弾圧、いわゆる1207年の「承元の法難」の記録が添付されている。このような宗教弾圧の記録が残されているのは、『歎異抄』だけではない。性信系統の横曾根門徒の手になったものといわれている『親鸞聖人血脈文集』にも同様の記録が残されている。覚如の『本願寺聖人伝絵』もまた同じである。これらはおそらくは親鸞の『教行信証』の著述の形式—『教行信証』末尾、そこは聖典解釈の方法論でいえば、流通分にあたる。いわゆる「後序」と称される箇所—に、世俗権力と宗教的権威とが合体して「真宗興隆の大祖源空法師、ならびに門徒数輩」を不当にも弾圧した「承元の法難」の記事が記載されている<sup>9)</sup>——にならって、「流罪の記録文」を「大切の証文」とするものであろう<sup>10)</sup>。

それにしても「先師口伝の真信に異なることを歎」いて、「故親鸞聖人御物語之趣」をもって、「同心行者の不審を散ぜんがため」<sup>11)</sup>に書き留め

られた『歎異抄』に生々しい死罪・流罪を被った宗教弾圧という現実問題がなぜ取り上げられているのであろうか。それは、『歎異抄』の言葉を通して推察すれば、「おおよそ聖教には、真実権仮ともにあいまじわりそうろうなり。権をすてて実をとり、仮をさしおきて真をもちいるをこそ、聖人の御本意にてそうらえ。かまえてかまえて聖教をみみだらせたもうまじくそうろう。大切の証文ども、少々ぬきいでまいらせそうろうて、目やすにして、この書にそえまいらせそうろうなり」<sup>12)</sup>と述べられているように、浄土の真宗を生きようとするものにとって、何が真実で何が虚偽であるかを明確にする客観的な根拠として掲げられているのである。

真宗仏教と現実社会との関係を考える場合、これらの著述の形式が内包する課題性は決して看過することができないものである。従来、この「流罪の記録文」は、「歎異抄」本文との関係では問題視されてはこなかったものである。しかし、そういう扱いの中に浄土真宗の仏教を「こころの宗教」に封印して、現実問題と切り離してきた宗教イデオロギーを読み取ることができるのではないかと考える。例えば、江戸幕藩体制下の中で『歎異抄』が「聖教」として取りあげられるケースが少なかったことも、『歎異抄』のもつ社会性が避棄されたからではなかろうか。つまり、「流罪の記録文」を掲げる著述の形式は、宗教（信仰）が世界と切り離された個人の内面の問題だけに限定されるのではなく、歴史的社会的現実と深く切り結ぶものであることを我々に明らかにしている。

つまり、親鸞の浄土教仏教は、その宗教的生命の本質が、「浄土真宗」と現されているように、「浄土を真実の宗」とするものである。そのかぎり、浄土ならざる我々のこの歴史的社会的現実を仮なるもの偽なるものとして見いだしていくという、積極的な現実批判を宗教的生命の本質とするものである。その端的な表現を我々は、『歎異抄』の最後に語られた「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<sup>13)</sup>という言葉に知ることができる。

しかし、そのような真宗仏教が明らかにする現実批判の結果、『歎異抄』の末尾に書きとどめられた、「後鳥羽院御宇、法然聖人他力本願念仏宗を興行す。于時、興福寺僧侶敵奏之上、御弟子中狼籍子細あるよし、無実風聞によりて罪科に処せらるる人数事<sup>14)</sup>」といわれるような宗教弾圧が引き起こされてくるのである。つまり、「他力本願念仏宗」が真実に「興行」されるときには、自らの既得権益を守ろうとする体制秩序の権力者たちによって、念仏者は「みだりがわしく」弾圧を被るという歴史が必然化するというのである。

このように法然、そして、親鸞において掲げられた「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべし<sup>15)</sup>」という念仏の教えは、決して、歴史的社会的な現実と切り結ばないで、個人的な主観的心理の中で自己完結するものではない。かえって歴史的社会的現実に対する批判的な問いが念仏申すところに切り開かれてくるのである。そのことを独断的な見解ではなく歴史の客観的事実として我々に明らかにしているものが、1207年の、いわゆる「承元の法難」と呼ばれる宗教弾圧の歴史である。

法然、親鸞によって明らかにされた念仏の教えが、そういう仏教であることを後世に伝えるためにこそ、1207年の宗教弾圧の記録が、親鸞の主著『教行信証』においても、また、その思想信仰を継承しようとした唯円の『歎異抄』においても、横曾根門徒の性信系統の手になるといわれる『親鸞聖人血脈文集』においても取り上げられているのである。このように宗教弾圧の記録が記載されている事実は、親鸞が明らかにした浄土真宗という仏教が、現実社会との関わりの中で、その現実社会を支える現世的な価値観との「顕浄土」を課題にした緊張関係を生きる宗教であることを我々に語っている。

その意味ではそれこそが真宗仏教の宗教的生命であるといえる。そういう宗教的生命を生きた人が親鸞その人である。関東の門徒同行に宛てた親鸞の消息類や、唯円によって書きとどめられた『歎異抄』は、そういう現実問題との緊張関係の中で「顕浄土」の方向を歩む親鸞の息づかいを我々に明らかにしている。以上のように親鸞の浄土教仏教の特徴を確認したうえで、そういう真宗仏教の宗教的生命が現代においてどのように継承されているか、またそれがどのように見失われているかを現代の真宗仏教の問題として考えていきたい。

(2)

ところで、江戸幕藩体制に定着した伝統仏教教団の実態は、多少の変化があることは当然であるが、識者によって、「特に伝統仏教教団の体質は、室町から江戸初頭にかけて形成された中世的構造をそのまま今日までひきついできたということができよう」<sup>16)</sup>といわれるように、その存在形態はいまなお近代社会の中では異彩を放っている。この中世的構造とは、封建制社会に自らを重ねて、封建的身分制度を教団形成の主要軸としていることを指すものである。だから、江戸幕藩体制下における仏教教団は、宗教と政治という意味においては、世俗社会の権力構造と、構造的にも、性格的にも、それと同一の原理をもって体制化していたと考えることができる。

そのような仏教教団のひとつとして真宗諸教団もまた存在した。特に東西本願寺教団は、法脈の堅固さを現実の血の関係に模した血脈（けちみゃく）相承を文字通り実体化して親鸞の血統を引く「法主」なる存在を中心にしたピラミッド型の教団構成をとっていた。そのために封建的身分制度下の江戸幕藩体制と権力構造が重なるだけでなく、世俗の権力体制に倍する組織的な吸引力を持ち得ていた。このような本願寺教団の宗教的権威を

掲げた民衆統合の組織形態は、明治政府による神権天皇制国家と類似のものである。東西本願寺教団の宗教的権威による強固な支配形態を模倣するかのように、薩長連合からなる明治維新政府は、王政復古と称して日本列島の広範囲な民衆を統合し支配するシンボルとして天皇を担ぎ出した。<sup>17)</sup>

しかし、12世紀の武家政権の誕生以降、天皇の政治的生命は時代を経るごとに相対化されていた現状の中で、天皇の政治的宗教的生命を回復するためには、圧倒的な政治力で有無をいわさぬ天皇絶対化政策を必要とした。明治政府は、宗教の持つ吸引力と連帯性を利用して、古事記の世界を歴史の実体と見なして、天皇を天照大神の子孫としての現人神であると強調し、天皇の統治する日本国家が唯一絶対の「皇御国（すめらみくに）」であることを喧伝しようとした。そのために最大限に活用されたのが、日本人の宗教生活に多大な影響を与えている伝統的な神社神道としての民族宗教である。明治維新政府は江戸幕藩体制下の体制宗教であった仏教を排除するために神仏分離を強行し、仏教に換わる民衆統合の宗教として伝統的な民族宗教である神社神道を国教化していこうとした。

しかも、明治政府は神権天皇制国家を確立するために様々な伝統と形態を持つ神社神道を天皇家の祭神である天照大神を祀る伊勢神宮に集約し組織化したのである。そして、そのような天照大神の子孫である天皇を崇める天皇神道（天皇教）を超宗教として、仏教、キリスト教、教派神道を問わず、日本に存在するあらゆる宗教を天皇の宗教的権威の前に屈服させていったのである。つまり、明治政府は単なる世俗的な政治的権力国家を作り上げたのではない。明治政府が掲げる国家体制を絶対化する天皇という宗教的機能を中枢に置いた絶対的な宗教国家を作り上げていったのである。そのために明治政府は、教育と宗教を最大限に利用して、絶対不可侵の現人神としての天皇とその制度の絶対化を謀っていった。

教育に対しては、1890年に「教育ニ関スル勅語」と称された「教育勅語」



を發布して、天皇への忠誠が日本人の国民的徳徳であるとして、公教育の中に天皇制国家体制の絶対化をうたいあげていった。例えば、「小学校祝日大祭日儀式規定」を設けて、教育現場の中に天皇制的国家儀礼を強要して、天皇主義意識を養成し組織化していった。<sup>18)</sup> また、宗教に対する施策としては、1868年（江戸末期・明治初年度）に神仏分離に関する法令を執行し、江戸幕藩体制下において勢力を誇っていた伝統的の仏教教団の勢力を排除して、日本の伝統的な神社神道を全面に押しだしていく政策をとっていった。それは政治的に相対的な権力しかもちえていなかった天皇の存在を絶対化するために、神を立てる宗教を最大限利用して神権天皇制国家を押し進めていったのである。

つまり、1868年4月20日に通達された、いわゆる神仏分離令とも神仏判然令とも称される「神祇事務局達」には、「一、中古以来、某権現或ハ牛頭天王之類、其外仏語ヲ以神号ニ相称候神社不少候、何レモ其神社之由緒委細ニ書付、早々可申出候事、但勅祭之神社、御宸翰、勅額等有之候向ハ、是又可伺出、其上ニテ、御沙汰可有之候、其余之社ハ、裁判、鎮台、領主、支配頭等へ可申出候事。一、仏像ヲ以神体ト致候神社ハ、(中略)、仏具等之類差置候分ハ、早々取除キ可申事、右之通被仰出候事。」<sup>19)</sup> とあるように、本地垂迹思想によって仏教の側に組織されていた伝統的な民族宗教である神々を仏教的な制約の中から独立させて、日本国家を天皇（すめらみこと）の統治する「惟神の国」として創造しようとするものであった。

このようにして明治政府の祭政一致を理想とする神道国教化政策は、神仏分離という具体的な政策をもって、各地に排仏毀釈の行動を引き起こしながら、神祇官の設置、神祇省の格下げ、それを廃止し教部省に改組等の試行錯誤を繰り返しながらも着実に明治社会に定着していった。しかし、明治政府の神道国教化政策によって作り上げられていった「神道」とは、それ以前の日本の伝統的な民族宗教としての神社神道と異なっている点に

我々は注意を払わなければならない。それは国家神道と呼ばれるように、その実体は、「神社神道が自然宗教的な民族宗教であるとしても、国家宗教は、非常に特殊ながら、自然宗教的な神社神道を母胎として創唱された新しい宗教である」<sup>20)</sup>といわれるように、神権天皇制国家を形成発展させていくために明治政府によって政治的に作り出された近代における創唱宗教である。

だから、それは伝統的な民族宗教である神社神道を母胎にしているとはいえ、強圧的な政治的権力の施行によって初めて可能な宗教であった。したがって、神仏分離の法令によって伝統的な既成仏教からの影響を廃するだけでなく、明治政府は次々と神道国教化政策を展開していった。その一つに1871年の太政官布告で伊勢神宮を頂点とした全国の神社に対して社格を付与することによって、神社を中央集権的に再編成していった。そして、多元的な歴史をもつ神社神道の神々を一元的に統制支配していったのである。また、1873年に教部省は「梓巫・市子・憑祈祷・狐下げ・玉占・口寄など」<sup>21)</sup>を禁止していった。このような民間信仰の禁止は、やがて国家神道と同じく伝統的な民族宗教を母胎としながらも、自主的な宗教運動として存在していた教派神道の諸宗教を「淫祠邪教」として弾圧するものとなっていった。

このような国家神道の特異な性格を丸山照雄氏は、「新興の「国家神道」は、古い神々を殺戮したのみか、倒幕の気運を民衆のなかから形成し、近代の曙を拓いた教派神道（教理を創唱して起こった神道系の新宗教運動。代表的なものは黒住・天理・金光の各教団）にも襲いかかった。神道系新宗教を「淫祠邪教」とか「類似宗教」と侮蔑蔑称して、社会的に葬り去ろうとした。国家神道からみれば、教派神道は社会的基盤と歴史的背景をひとつにする宗教であったからである。民衆の支持を直接的に担っている諸宗教が“商売がたき”に見えたのであろう」<sup>22)</sup>と分析している。

ところで、明治政府の神道国教化政策が露骨に反映されているのが、1872年の「大教院」の設立である。それは神仏合同で「敬神愛国・天理人道・皇上奉載朝旨遵守」を掲げる三条教則に基いて、国民教化を担わせようとしたものである。しかし、大教院の掲げる神仏合同の国民教化運動は、西本願寺僧侶・島地黙雷が、「若シ三章ヲ教体トナシ、各宗ノ区説ヲ一セントセハ、是宗教ヲ廢滅スル者ニテ、何ニ由テカ安身立命セシメン。寔ニ然ラハ各宗須用ノ名有テ、実ハ各宗廢滅ノ極也」<sup>23)</sup>と政府の宗教政策を建白書をもって批判したことによって、1875年に真宗四派が大教院を脱退し、それによって神仏合同の国民教化は廃止され、大教院も解散された。

その結果、明治政府の神道国教化政策は、神道の一元支配という方向から、「同年11月27日、教部省は神仏各管長にたいして、信教の自由を保障するむねの口達を出し、祭政一致の宗教政策にたいする宗教界の「誤解」を解くとともに、諸宗教を政府に奉仕させる方向を明示した」<sup>24)</sup>と村上重良氏が述べるように展開していった。この考え方はやがて1889年に制定された「大日本帝国憲法」第28条の「日本臣民は安寧秩序を妨げず及び臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す」という表現にみられるように、日本のあらゆる宗教を、天皇を絶対不可侵の存在と見立てる天皇教ともいうべき、国家神道の下に再編成し、奉仕させていこうとするものであった。

そういう現実を創造するためには、宗教としての神社神道と他の諸宗教との矛盾的な関係が整理されなければならなかった。その問題について、明治政府は、祭祠と宗教を分離することによって超宗教的宗教としての国家神道を誕生させていったのである。大江志乃夫氏の言葉を借りれば、国家神道の成立は、「行政制度面では、式部寮を宮内省に移して(1875年4月)宮中祭祠と神社祭祠との統合を実現し、神社行政の管轄を教部省(廃止)から内務省社寺局に移して(1877年1月)、国内一般行政との整合を期し

## 真宗仏教と現実社会

たことに求められている。このような行政制度のもとで、1882年1月、神宮の教導職兼補を廃し、葬儀に関与しないものとされ（府県社以下では神仏教導職全廃まで従来どおり）、同年5月に教派神道の独立が承認され、84年8月に神仏教導職が全廃され、ここに神社神道におけるいわゆる祭祠と宗教の分離がおこなわれた<sup>25)</sup>と述べられているように、これは密接不可分の祭祠と宗教とを政治的に分離させる中で作り上げられてきた極めて特異なものであった。

つまり、宗教としての神社神道は、国家の祭祠を司る国家神道として、宗教ではないという建前の中で、「教派神道、仏教、キリスト教のいわゆる神仏基三教のうえに君臨する国家神道体制への道が開かれ、世界の資本主義国では類例のない、特異な国家宗教が誕生した<sup>26)</sup>」といわれるようなものであった。そして、その神権天皇制国家を根底から支える宗教イデオロギーとしての国家神道を国家的な祭祠行事として有無を言わずに日本の全宗教教団に強要していったのである。このような国家神道体制によって成り立っていった近代天皇制国家に最終的に合意し合流していったのが、近代真宗諸教団の偽らざる実態である。

しかし、それは近代真宗諸教団が国家神道体制に権力的に内在化されていったというような受動的な問題ではない。より本質的には、近代天皇制国家に同調し内在していく原理と方法を真宗諸教団が既に教団史の中で培い、獲得していたということが問題とされ検討されなければならない。なぜなら、真宗諸教団に歴史的社会的現実としての体制社会を全面的に肯定していく教学的な歴史的背景が既にあつたればこそ、廃仏毀釈に対する護法運動は存在したけれども、近代天皇制国家に対しては、何等の教団的苦悩も教学的営為もなされずに、その神権天皇制国家を無批判に支持肯定したのである。

その意味で、近代真宗諸教団の現実的な問題は、真宗教団の歴史が、現

## 真宗仏教と現実社会

実社会との緊張関係を見失って、自ら宗教的生命を枯渇させていった歴史として捉え返す中で、あらためて主体的な問題として考えていかなければならないということである。つまり、真宗教団の成立の根拠ともいべき浄土真宗の名告りは、この世（近代天皇制国家）を穢土として、浄土（阿弥陀仏国）を真実の宗（根本的課題）とするダルマ（仏法）の宣言である。だから、天皇制国家体制に無批判に合流していった近代真宗諸教団の歴史的展開は、親鸞が明らかにした浄土真宗の宗教的生命である現実の歴史社会との批判的な緊張関係を見失って、肯定的な緊張関係を積極的に打ち出していった歴史的過程であると明確に総括したうえで、浄土真宗の名告りに立ち帰って「反戦平和」を課題にする真宗仏教を明らかにしていかなければならない。

その観点に立って、真宗教学の現代的課題として、近代真宗諸教団の歴史的事実を振り返って、神権天皇制国家を支持し翼賛した真宗仏教の教育的な責任が明らかにされなければならない。特に、近代真宗教学が近代天皇制国家の帝国主義的政策に対して、仏法を原理とした緊張関係を欠落させて、現実を無批判に肯定していった歴史的事実を看過することはできないであろう。その意味で、1931年の、いわゆる「満州事変」から始まって、1945年の8月15日に敗戦をむかえるまでの15年戦争において、真宗仏教が果たしてきた戦争翼賛の戦時教学が先ず問われなければならない。

### (3)

真宗仏教が戦時教学を生み出した時期は、識者が既に、「明治末年から昭和初年にいたる制度的完成期を経て、国家神道は、1930年代初頭には、大陸侵略の本格化を背景とする天皇制ファシズムの成立によって、最終段階のファシズム的国教期を迎えた。国家神道の最終段階は、そのまま国家

神道の絶頂期であり、明治20年代に確立した国家神道の侵略的教義が、その真価を余すところなく発揮した時期であった<sup>27)</sup>と述べているように、八紘一宇のスローガンのもとに、アジア太平洋地域に対して、ご都合主義的な「大東亜共栄圏」の理想を掲げて侵略的野望をむき出しにした時代である。

この時期に真宗仏教者が発言した戦争翼賛の実態については、既に、信楽峻磨氏の「近代真宗教団の社会的動向」（『近代真宗教団史研究』所収・p. 36-p. 45）に詳しく紹介されている。また、東西本願寺教団における戦争翼賛の歴史的状況については、赤松徹真氏の「戦時下の西本願寺教団」（『戦時教学と真宗(-)』所収）が西本願寺をテキストにしながらか教団における組織的な戦争賛美と翼賛の信仰運動の実態を具体的に分析・検討を加えている。東本願寺、及び他の真宗諸教団をテキストにした本格的な戦時教学論はまだ明らかにされていない状況である。

しかし、真宗諸教団が真に敗戦後の日本において浄土真宗なる仏道を明らかにしようとするならば、戦争責任の問題を教団当局者の謝罪だけにとどまらせるのではなく、戦争を賛美し翼賛していった真宗教学そのものの批判的な点検総括をこそ率先して担わなければならないであろう。なぜなら、赤松徹真氏が戦時下の教団状況と戦後のそれとを比較して、そこに横たわる根本問題を「なるほど「戦時」に関わった機関・職制・規定は敗戦を契機に廃止されたが、真俗二諦的〈真宗〉を基調としていた戦時教学は、「戦時」をとりのぞいて、事実上、敗戦後の教団においても「宗旨」と規定されたことである<sup>28)</sup>と述べているように、戦時教学は、現在の真宗教学の問題と無関係ではないからである。

神権天皇制国家とその侵略イデオロギーを国家神道と共に、あたかも国家真宗のごとき姿をもって支持し正当化していった戦時教学は、敗戦を期にして解体消失したのではない。消失するどころか、それはあたかも日高

六郎氏が『戦後思想を考える』の中で、日本国民の戦争責任の問題について、「やはり私たちの大半が、かつて植民地国の民衆の苦痛を、8・15を通過してさえ、なおほとんど理解していない」<sup>29)</sup>と述べていると同じように、真宗学徒において、戦時教学に対する戦争責任の問題は看過されたまま今日に到っている。その意味でも、現代教学の問題として改めて問われなければならない問題である。

ところで、戦時教学とは、識者の言葉を借りれば、「阿弥陀仏と天皇の重層的理解、すなわち真宗の天皇信仰との一体化、天皇制イデオロギーの基盤をなす神道思想すなわち神祇信仰との一体化、聖戦イデオロギーとの一体化、皇道思想との一体化、の四点に窺えるところにある」<sup>30)</sup>といわれるように、現実の歴史社会（それはアジア太平洋地域への侵略戦争を聖戦と称して正当化するような歴史社会であり、仏教的な文脈で言えば、三悪道を形成する穢土の中の穢土としての歴史社会である）を無疑問的無批判的に肯定し賛美する教学である。

例えば、1944年（10月30日）に真宗大谷派宗務所編として大谷出版協会から出された『真宗の要義』には、戦時下における真宗仏教が、「奉公」と題された小節では、「およそ国家の守護なしには、仏法は行われるものではない。仏教が日本に於いて、特に真実の旨趣を顕彰することを得たのは、畏くも国体相応の教法として、皇室の護持し給へる恩徳によるものである。されば、念仏者は深く、皇恩を戴き、国体相応の所以をかえりみ、報恩の至誠以って皇運を扶翼し奉るとともに、進んでは、わが肇国の精神の世界的徹底を念願しなければならぬ」<sup>31)</sup>と、神権天皇制国家における念仏者の生き方が教えられている。

この『真宗の要義』にみられるような現実の国家体制を批判することなく、ひたすら現世的な価値観に随順していく生き方が、なぜ真宗念仏者の生き方として喧伝されるようになっていったのであろうか。我々は少なく

## 真宗仏教と現実社会

とも浄土教仏教とは、浄土を立てる仏陀の教法によって、どこまでもこの世を穢土として批判的に照らし出す宗教であると理解している。その限り、この世を全面肯定するような思想信仰を浄土教仏教とは考えることができない。しかし、現実的には、真宗仏教は、先にみたような戦時教学を作り上げて、穢土としての神権天皇制国家を問うこともなく、その世界を讃仰し肯定することにおいて、浄土教仏教の宗教的生命までも無視し逸脱していった。

その結果、1941年12月8日に出された開戦の「詔書」に応答すべく、「伏して惟るに 陛下大詔を民庶に下して米国及英国に宣戦を布告したまひ速に之を討ちて……中略……東亜の諸国は比鄰相接し脣齒相依れり各々その交誼を篤くし共榮の樂を偕にするを以て能く曠久の平和を致すものなり若しこれが障礙をなすものあらば直に之を撃攘して遺類なからしめん蓋し是帝国不動の国是にして八紘一字の皇謨は實はここに存するなり予曩に教書を発示し宗門の縑素をして挺身殉国の精神を昂揚せしめたり」<sup>32)</sup>と、真宗仏教の名において侵略戦争を「天業」と称して、国家の帝国主義的意志を正当化して、戦争に邁進していく現実を宗教的に追認していった。

それは親鸞が「雑行を棄てて本願に帰す」といって、どこまでも人類の根源的な志願に立って歩んだ生き方でもなければ、仏教が我々に提起する「国豊に民安く、兵戈用ふる事無く」<sup>33)</sup>といった平和の理念に立った生き方でもなかった。このような真宗諸教団の戦争責任の問題を考える場合、我々は、戦時教学を生み出した真宗仏教の問題を帝国主義的な時代社会の問題だけに帰したり、それを支えた国家神道の問題だけに押し付けて、真宗仏教の戦争翼賛の歴史を弁解したり正当化することは許されない。神権天皇制国家を支え、侵略戦争を賛美肯定した戦時教学は、真宗仏教が明治以降の時代社会において展開する中で、時代対応の真宗教学として積極的に展開してきた必然的な結果である。



だから、戦時教学を生み出してきた真宗仏教の歴史に対して「浄土」を真実の宗（根本的課題）とする真宗仏教の原理そのものから批判的に徹底的に点検総括されていく必要がある。その意味で、我々は、明治以降の近代天皇制国家体制に自己同一を果たし遂げていった真宗仏教の最も顕著な論理になった真俗二諦論を取り上げて、時代社会との緊張関係を見失って、真宗仏教をあたかも国家真宗に仕上げていった学術的精神を問うていかなければならない。その問題点を明らかにすることによって、浄土真宗の宗教的生命がどこにあるのかということを考えてみたい。

明治の近代天皇制国家体制において確立した真俗二諦論とは、「真と俗、すなわち、真宗信心と世俗価値（政治権力とその体制倫理）との、まったく異質な両者の融和協調をはかる理論」<sup>34)</sup>のことである。それは単純化していえば、浄土を真実の宗（根本的課題）とする真宗仏教と、穢土としての歴史的社会的現実を宗とする世俗意識との両立（二諦）を認めることによって、つまり、真理（諦）を二元化することによって世間（俗）と出世間（真）との緊張関係を解体し、無化する論理である。この論理を掲げることによって真宗仏教は、出世間の教えを生きながら同時に世間の教えを生きる道を開いたのである。それは世間（世俗）の論理の中に出世間（仏教）の論理が内在化されていくことであり、出世間の論理である仏教がその宗教的生命を放棄する道でもあった。

その結果、世俗的社会的価値観との緊張関係を喪失するのみならず、その価値観を宗教の名のもとに肯定し、相対有限な政治的国家に過ぎない神権天皇制国家を「神州不滅」として無批判に絶対化したのである。つまり、この真俗二諦論によって、仏法と世法、この場合は真宗信心と神権天皇制国家への忠誠心とがなんの矛盾もなく展開されることとなったのである。

真宗大谷派では、この真俗二諦論は、1886年に発布された「真宗大谷派宗制寺法」によって一派の宗義安心として公認化された。そこには真宗大

谷派の「宗義」として、「本宗の教旨は一向専念の宗義にして、諸神諸仏を念ぜず、余行余善を修せず、一心に阿弥陀如来一仏に帰するを以て、往生浄土の安心とす。この一念発起のとき、往生の業事成弁するが故に、尔後偏に称名念仏の一行を以て報謝の経営とす。之を真諦門と云ふ。皇上を奉載し、政令を遵守し、世道に背かず、人倫を紊らず、以て自己の本業を励み、以て国家を利益す。之を俗諦門と云ふ。すなわち真諦を以て俗諦を資け、俗諦を以て真諦を資け、二諦相依で現当二世を相益す。是を二諦相資の法門とす」<sup>35)</sup>と述べられている。

浄土真宗本願寺派においても1886年に「宗制」が制定されているが、それもやはり真俗二諦論であることが指摘されている<sup>36)</sup>。つまり、近代初頭の真宗諸教団は、親鸞がその著『教行信証』において明らかにした浄土真宗という名で現された仏教を真俗二諦の論理を用いて理解したのである。浄土を真実の宗とする浄土真宗の宗教的課題は歴史的社会的現実のただなかで已証されなければならない宗教問題そのものである。それが真諦と俗諦の二諦を設けることによって、浄土真宗という名告りそのものがもっていた歴史的社会的現実への根源的な批判精神は奪われ、この世(娑婆世界)を相対化する眼が曇らされていったのである。

それは宗教問題を現実の生活問題と切り離して、宗教を人間の心理の問題だけに封じ込めることである。それは現実的には、世俗的な価値と対立する宗教の存在を変質させて、歴史的社会的現実を無批判に肯定する宗教イデオロギーとして機能させるものである。その結果、人間業の所産である国家を唯一絶対の存在として不問に帰して、アジア太平洋地域への侵略戦争を「聖戦」として鼓舞していったのである。その意味で、真宗仏教において宗教的生命を回復するとは、浄土を立てる浄土教仏教がもっていた本質的な現実批判の原点に立ち帰り、歴史的社会的現実のただなかで、それとの批判的な緊張関係を切り結び続けることである。

## 真宗仏教と現実社会

### 註

- 1) 菱木政晴著「親鸞の方法と実践」P211・1988年3月発行「共命鳥No9」所収
- 2) 上田義文「仏教における「彼岸」と「来世」」上田義文他編『文学における彼岸表象の研究』P407参考
- 3) 『選択本願念仏集』本願章・真宗聖教全書1-944
- 4) 『選択本願念仏集』本願章・真宗聖教全書1-943
- 5) 『教行信証』總序・真宗聖教全書2-1
- 6) 『教行信証』化身土末卷・真宗聖教全書2-175
- 7) 『教行信証』化身土末卷・真宗聖教全書2-201
- 8) 『親鸞聖人血脈文集』・真宗聖教全書2-697
- 9) 『教行信証』化身土末卷・真宗聖教全書2-201
- 10) 『歎異抄』後序に書き留められている「大切の証文」については、従来より諸説が存在するが、本論文では古田武彦氏の『親鸞思想—その資料批判—』（富山房発行）によりながら「大切の証文」を『歎異抄』に添付された「流罪の記録文」とする。
- 11) 『歎異抄』前序・真宗聖教全書2-773
- 12) 『歎異抄』後序・真宗聖教全書2-791
- 13) 『歎異抄』後序・真宗聖教全書2-793
- 14) 『歎異抄』後序・真宗聖教全書2-793
- 15) 『歎異抄』第二章・真宗聖教全書2-774
- 16) 丸山照雄著『教団とは何か』（伝統と現代社）P62
- 17) 大原康男・百地 章・阪本是九共著『国家と宗教の間』P281参照
- 18) 永原慶二著『皇国史観』（岩波書店）P41には、「1891年（明治24）に定められた「小学校祝日大祭日儀式規定」の第一条が「紀元節、天長節、元始祭、神嘗祭及新嘗祭ノ日ニ於テハ学校長、教員及生徒一同式場ニ参集シテ左ノ儀式ヲ行ウベシ」として、天皇制度への絶対的な服従儀式の次第が紹介されている。
- 19) 真宗教学研究所発行『教化研究』73/74合併号・P47
- 20) 大江志乃夫著『靖国神社』（岩波書店）P78
- 21) 真宗教学研究所編『近代大谷派年表』P37
- 22) 丸山照雄著『開う仏教』（法蔵館）P275
- 23) 島地黙雷著「大教院分離建白書」福嶋寛隆編『神社問題と真宗』（永田文昌堂）P306
- 24) 村上重良著『国家神道』（岩波書店）P113

真宗仏教と現実社会

- 25) 大江志乃夫著『靖国神社』(岩波書店) P 88
- 26) 村上重良著『国家神道』(岩波書店) P 119
- 27) 村上重良著『国家神道』(岩波書店) P 196
- 28) 赤松徹真著「戦時下の西本願寺」(「戦時教学」研究会編「『戦時教学と真宗(-)』」所収 P 429
- 29) 日高六郎著『後思想を考える』(岩波書店) P 66
- 30) 龍溪章雄著「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』) 所収 P 223
- 31) 北陸群生舎編『資料集・大日本帝国下の真宗大谷派教団』 P 49
- 32) 1941年12月号『真宗』 P 3
- 33) 『大無量寿経』真宗聖教全書 1 - 41
- 34) 信楽峻磨著『宗教と現代社会』(法蔵館) P 12
- 35) 「真宗大谷派宗制寺法」・真宗教学研究所『教化研究』73/74合併号・P 131
- 36) 信楽峻磨「宗教と現代社会」(法蔵館) P 30

尾畑 文正 (本学助教授・真宗学)