

宗教哲学の課題

——日本宗教学会と龍谷大学——

石田慶和

—

講題の「宗教哲学の課題」に「日本宗教学会と龍谷大学」という副題を付したが、そのことについて、はじめに少し申し述べたい。

先だつて「中外日報」（八月二十日付）に掲載された北海道大学の土屋博教授の「国際宗教学会の内と外」という記事に、次のことが記されていた。

本年五月二十二日から二十五日まで開催されたIAHRヨーロッパ地区大会と国際委員会の報告のなかで、土屋教授は、とくにその際行なわれた八つのパネル——それは「ヨーロッパのキリスト教」・「ヨーロッパのイスラム」・「宗教と政治」等々のきわめて広範な現実的諸問題を多様な視座からとりあげようとするものであったとのことであるが——それらのパネルの「全体を通して浮かび上がったのは、既成宗教の社会統合力が依然として弱まり

つつあり、現代の宗教全体を見通す視点が確立していないという印象ではなかったか」と指摘されている。

そして、それぞれのパネルの問題設定はそれなりに適切であったが、「ヨーロッパ宗教史の歴史的分析を現代の問題と結びつける手続きの困難さが十分に理解されたとは言いがたい」として、その背景には「ここ数年来国際宗教学会を揺るがしている研究方法ならびに学会名称をめぐる議論」がくすぶり続けており、その議論の帰着するところは「宗教学における〈実証的〉動機と〈神学的〉動機のかねあいという古くから存在するジレンマであろう」といい、さらに「現代世界は文化的・宗教的多様性をふまえながらも、グローバルな次元ではひとつになつていかにえず、それにもなつて宗教概念はますます流動化してゆく」が、「そうした状況の中から宗教学は潜在的にかかえこんできたジレンマを、今日の様相の下であらためて問いなおされることになつた」と記されている。

そうした現状をふまえて、「宗教学は今後も、これら両極の動機の綱引きを宿命として受け入れながら、どれだけ多様な研究を統合していけるかという課題を、現実的レベルで追求し続けなければならないであろう」と、土屋教授は論じている。

土屋教授のこうした指摘は、現在の国際宗教学会にとつて甚だ適切な指摘であると同時に、現在の日本宗教学会においてもあてはまることではないかと私は考える。ここで話題になつているのはヨーロッパにおける宗教学の状況であるが、わが国においても事情は同様であり、同じ問題状況におかれてみるとみることができるとすなわち、現代世界はグローバルな次元では一つになつていかざるをえず、それにもなつて宗教概念も流動化してゆくという状況のなかで、宗教学は、それ自身における〈実証的〉動機と〈神学的〉動機のかねあいという古くからのジレンマを、いわば宿命として受け入れながら、同時にそのことの意味を問いなおし、そこで多様な研究を統合すると

いう課題を担っているということである。すなわち、別な言葉で言えば、宗教学は、一方では、客観的・事実的な研究の成果を積極的に受容しつつ（それは宗教の普遍的な意味をあきらかにしようとするものであるが）、他方では、個々の宗教の真理性を弁証しようとするそれぞれの神学の立場（それはむしろあくまで個々の宗教の個性を主張しようとするものであろう）を尊重するという矛盾した態度をもって研究を進めていかなければならないのである。

龍谷大学は浄土真宗本願寺派の設立した大学であり、浄土真宗の精神に基づく教育を施すことを設立の目的としている。そのことは、仏教、とくに親鸞の教えを教育の基礎としているということにはほかならず、文学部に仏教学科・真宗学科をおいているのもその目的に沿おうとするものである。

しかし現在、先の土屋教授の指摘にあつたように、現代世界はグローバルな次元ではひとつになつていかざるをえない、ということは、宗教についても共通普遍の理解の場を開かなければならないということである。しかも同時に、個々の宗教はその独自性・固有性を失ってはならない。そこに現在、個々の宗教が直面している深刻な事態があり、それに関しては浄土真宗も決して例外ではない。そのことが学問研究の場において直接あらわれてくるのが、実証的研究と神学的（宗学的あるいは教学的）研究との衝突という問題である。そういう問題がどうかちであらわれているか、またそれを打開する道はどこにあるのかということを、この機会に具体的な問題を通して考えてみたい。

「日本宗教学会と龍谷大学」という副題は、関西の拠点校として、学会創設の当初から参加し活動してきた龍谷大学と宗教学会との関係を歴史的に顧みるということではなく、（そういうこともとより必要なことであろう

が)、ここではむしろ現代のそうした宗教をめぐる状況のなかで、日本宗教学会が宗門校である龍谷大学にいかなる寄与をなし得るか、また龍谷大学が日本宗教学会にいかなる寄与をなし得るかということを考えようとすることを意図したものである。

その課題は、単に龍谷大学だけに関わる問題ではなく、宗門校といわれる各教団の設立する大学に共通の問題であり、それにいかに取り組むかということに、日本宗教学会の今後における発展の可能性がかかっていると言っても過言ではないのではないかと私は考える。

前置きが長くなったが、それではそうした問題意識の下で、具体的な問題として、今どういことが出ているかということに次に述べたい。ここで取り上げる問題は、仏教における「業・宿業」という観念をめぐる問題である。

二

昨年三月、浄土真宗本願寺派教学研究所が刊行している「教学研究所紀要」第5号に、梶山雄一氏の「業報論の超越」という論文が掲載された。この論文は、梶山氏が浄土真宗本願寺派で現在問題になっている「業・宿業」の問題についての研究の成果として発表されたものである。

「業・宿業」の問題は人権問題と深く関係する問題であり、とくに真宗教団はこの問題について以前から真剣に取り組んでいる。梶山氏の論文は、仏教学者の立場からそれについての見解を明らかにしたものである。その論文の中で梶山氏はこのように言っている。

「一般に理解されている仏教の業報の思想というものは小乗仏教のアビダルマ教学、とくに説一切有部の業の理論に基づくものである。人の過去世における善あるいは悪の行為(業)はその余勢を保ち続けて、現在世において幸福または不幸な生まれ方や境遇を与えるが、それは当該個人の自己責任の結果であると断定するものである。ここでは、まず、人の生存は一生に尽きるものではなくて、輪廻転生を繰り返す、という輪廻思想が前提になっている、その輪廻のうえで、善・悪の行為とその果報である業・苦とのあいだに機械的ともいえる因果関係(因果応報)を認め、かつその果報に対してはその行為の当事者のみが責任を負うべきものである(自業自得)という思想がある。したがって現在世におけるある個人の不幸な生まれ方や境遇はその本人が過去世において為した行為の結果にほかならない、と考えられることになる。そのような考え方が封建時代の身分制社会において差別を根拠づける理論となり、現代社会にまでその差別は継承されているのである、といわれる。」

このように梶山氏は業報思想への批判を紹介した後、さらにこう言う。仏教学者や宗門の僧侶の多く(それは当然神学的(宗学的)立場をとるものであるが)は、「過去の行為はその果報を現在において産むと同時に精算されて、以後、その人の未来を束縛することはない、だから、未来はあくまでも自由意思の洋々たる領域である」として「現在の不幸な果報から過去のその原因である悪業を追及するのみで、自由意思の世界である未来を無視するのは(後ろ向き)の業論」であり、(悪しき業論)である」と仏教の業論を弁護するが、そうした議論においては、「ある個人が業の主体として輪廻するということが事実として容認されているうえに、一旦なされたある過去の行為の余勢は、結果を生ずるまでは、現在世、さらに未来世にまでわたって消えることなく存続するということも、認められている」、また「人は自己の過去世を記憶はしていない、ということは、無条件に輪廻を事実として肯定

することを拒んでいる。また、ある一つの行為の余勢がその結果を産むまでは幾世にもわたって存続する、ということも検証できることではない」と指摘するのである。

さらに梶山氏は、こうした業報思想は「小乗仏教のアビダルマ思想において説かれたものであるにしても、釈迦牟尼自身の仏教や大乘仏教においてはけっして見られないもの」であって、「一つの行為とその特定の果報との間に一義的な因果関係を認め、ある行為の主体の存続を三世にわたって主張する教義が保持される限りは、小乗仏教の業報の理論が罪の理論であり、反社会的・反現代的な理論であることを変えはしないであろう」と言っている。

梶山氏は以上の所論を前提として、説一切有部の業報論を批判し、大乘仏教の「業報の超越」ということを理論的に明かにしようとするのであるが、ここで私が考えたいのは、こうした文献学的立場（それは当然へ実証的）動機に基づくものであるが）からの問題提起に対して、へ神学的）動機に基づく真宗学、ないしは仏教学の立場からの応答はいかにして可能であるかということである。

先の「悪しき業論」といった考えもその一つであろうが、それでは不十分であることは梶山氏の指摘によって明らかである。因果応報思想を前提とする神学的立場の枠組みのなかでは、こうした現在の問題提起に答えることは困難であるとするならば、しかも大乘仏教の思想ではないとして業報論を一概に否定するのではなく、「業・宿業」の思想の意味を何らかのかたちで考えようとするならば、いかなる理解が可能であるか。そこに実証的な立場でもなく、また神学的な立場でもない、第三の立場からの理解が要求されるであろう。それが宗教哲学の立場であり、そうした要求に答えることが、現代の宗教哲学の一つの課題であろうというのが私の考えである。すなわち、宗教哲学は、実証的立場（この場合は古典文献学）の研究成果を十分に生かしつつ、同時に神学的立場からの主張の意

味を明らかにし、それによって事柄の真理性を明らかにすることができるのではないかと思うのである。そのことを次に具体的な問題を通して論じたい。

現代の人権思想との関係において、こうした仏教の因果応報思想が問題になつてくるのは当然のことであり、梶山論文はその問題の所在を明確にした点、大きな意味をもつものと言える。しかし一方、日本仏教は、中国仏教の影響の下に、こうした因果応報思想を全面的に受容してきたことも否定できない。浄土教はいうまでもなく、他の仏教説話、あるいは仏教思想においても、「深信因果」は重要な項目としてとりあげられていることは周知のとおりである。因果応報思想をぬきにしては、日本仏教は語れないといつてもよいかも知れない。それをいかに考えるべきであるのか。根本仏教や大乘仏教にはみられない思想として、それを切り捨ててしまうことができるのか、あるいはそれに何らかの意味をみいだすことができるのか、このことは、仏教が現代においていかなる意味をもつかということにも深く関係する問題でもある。それについて、ここでは浄土教思想、とくに親鸞思想をめぐつて、なお少し立ち入つて考えてみたい。

三

親鸞思想においては、とくに『歎異抄』の第十三節——この節は〈怖畏罪惡の異義〉を批判するものとされ、よく知られた「ひとを千人ころしてんや、しからは往生は一定すべし」という言葉が出てくる節であるが——において「業・宿業」という表現がでてくる。「宿業」という言葉は、他の親鸞の著作にはみられないし、また『歎異抄』においても、親鸞の言葉と編者の言葉とが複雑にからみあっている。この点、まず親鸞の言葉と編者の言葉を厳

密に区別することからはじめなければならない。

それについて、ここで三点について指摘したい。

①親鸞自身の業理解

親鸞が業報思想を受け入れていることは、「卯毛・羊毛のさきにあるちりばかりもつくる罪の、宿業にあらずといふことなしとしるべし」、「さるべき業縁のよほさば、いかなるふるまひもすべし」という親鸞の言葉によって明らかである。そこには、人間の現在の罪の行為は過去の行業の結果であるという考えがみられるのであり、また人間はそうならざるをえない縁にもよおされるならばどんな行為でもするであろうという見方が語られている。

ただ親鸞の場合は、こうした言葉は、同じ『歎異抄』後序に「聖人のつねの仰せ」として言われる「それほど業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」という言葉とともに言われていることが注意されなければならない。すなわち、どんな小さな罪の行為も過去世の行為の結果であり、またそうならざるをえない縁がもよおすと人間はどんな行為もするものだという表現は、「それほど悪業をもっている私であるのに、その私を助けようと思立ってくださった仏の本願はまことにもつたないことである」という述懐とむすびついているのである。ただ単に、人間の現在の行為のすべてが、過去の行為の結果であると断定しているということではない。そういうことでは、人間の存在そのものが業に規定された身動きのとれないものになってしまう。その点、『歎異抄』の編者（唯円）の業理解と、親鸞のそれとはやや異なっていると考えなければならぬ。

さきにあげた「ひとを千人ころしてんや云々」という言葉も、編者のいうように「われらがこころのよきをばよ

しとおもひ、悪しきことをば悪しとおもひて、願の不思議にてたすけたまふといふことをしらざることをいおうとして言ったのではなく、「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という人間存在の底しれぬ暗さをいうための譬えだと考えられる。「わがこころのよくてこころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人・千人をこらすこともあるべし」という言葉は、本願の不思議ということを用いてはふさわしくないように思われる。人間は縁がもよおすとどんな行為をもしかねないということを用いて同時に、「それほど業をもちける身」をたすけんと思いたたれた本願のもつたいなさを仰ぐというところに、親鸞の喜びがあるのである。

四

②編者（唯円）の業理解

『歎異抄』の編者の業理解は、同じ第十三節の「よきこころのおこるも、宿善のもよほすゆゑなり。悪事のおもはれせらるるも、悪業のはからふゆゑなり」、「されば善きことも悪しきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまゐらすればこそ他力にては候へ」という言葉にあらわされている。ここでは全面的に、現に善悪の心がおこったり行為をしたりするのは過去世の善悪の行為の結果であるとされ、現在における人間の自由な意志決定による行為というものは考えられていない。

これは一種の決定論で、そこでは人間の行為の自由ということとはまったく否定されることになる。その点、人間の行為一般というものについての親鸞の理解、さらにはさきにいった業の理解とは異なっているところがあるように思われる。またこうした編者の業理解は、梶山氏の批判するある行為とその果報との間に一義的・機械的な因果

関係を認める因果応報思想にはかならないと言える。編者は「悪は往生のきはりたるべしとはあらず」ということを強調しようとして、人間の行為のすべては過去の行為の結果だとする決定論におちいつていると言えよう。

親鸞は、人間の行為というものをどのように考えていないことは、例えば建長四年二月二十四日付けの消息に、「煩惱具足の身なればとて、ころろにまかせて、身にもすまじきことをゆるし、口にもいふまじきことをゆるし、ころろにもおもふまじきことをゆるして、いかにもころろのままにてあるべしと申しあふて候ふらんこそ、かへすがへす不便におぼえ候へ。酔ひもさめぬさきになほ酒をすすめ、毒も消えやらぬに、いよいよ毒をすすめんがごとし。薬あり、毒を好めと候ふらんことは、あるべくも候はずとぞおぼえ候ふ。」

と記し、また同じころの常陸の門弟に宛てた消息に、

「われ往生すべければとて、すまじきことをもし、おもふまじきことをおもひ、いふまじきことをもいひなどすることはあるべくも候はず。(中略)めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをおもひなどせんは、よくよくこの世のいとはしからず、身のわるきことをおもひしらぬにて候へば、念仏にころろぎしもなく、仏の御ちかひにもころろぎしのおはしまさぬにて候へば、念仏させたまふとも、その御ころろぎしにては順次の往生もかたくや候ふべからん。」

と言っていることから知ることができる。

煩惱具足の身であるからと言って、身・口・意で思うままにふるまってよいなどというのは、まったく間違っていると言っているのであり、そういうことをするものが念仏を称えていても浄土往生はできないとまで言っている。この消息は、造悪無碍の異義をしりぞけるために書かれたとされているが、それだけに終わらず、やはり人間

の行為ということについての親鸞の基本的な考えを語るものとみななければならない。

そのことは、先に引用した消息のあとに、

「はじめて仏のちかひをききはじむるひとびとの、わが身のわろくころのわろきをおもひしりて、この身のやうにてはなんぞ往生せんずるといふひとにこそ、煩惱具足したる身なれば、わがころの善悪をば沙汰せず、迎へたまふぞとは申し候へ。かくききてのち仏を信ぜんとおもふころふかくなりぬるには、まことにこの身をもいとひ、流転せんことをもかなしみて、ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏をも好みまうしなんどするひとは、もところ、こころのままにてあしきことをおもひ、あしきことをもふるまひなんどせしかども、いまはさやうのころをすてんとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにても候はめ。また往生の信心は、釈迦・弥陀の御すめによりておこるとこそみえて候へば、さりとまことこのころおこせたまひなんには、いかがむかしの御ころのままにては候ふべき。」

と言っていることから理解できよう。

「仏の教えを聞きはじめて、自分の悪人であることに気付き、自分のようなものがどうして浄土往生ができようという者には、煩惱をそなえた身であるから、自分の心の善悪にはかかわらず仏は浄土へ迎えてくださるのだと教えなさい。そのように教えを聞いて、仏の本願を信ずる心が深くなった者は、もとは悪しき心で悪しきこともしたが、今はそういう心をすてようと思つてこそ浄土往生を願うことにもなるでしょう。また信心は釈迦・弥陀二尊のすすめでおこると記されていますから、そういう信心がおこつたならば、どうしてむかしの悪しき心のままであるでしょうか」と親鸞は言うのである。

こういう考え方と、さきの編者の「よきところのおこるも、宿善のもよほすゆゑなり。悪事のおもはれせらるるも、悪業のはからふゆゑなり」「善きことも悪しきことも業報にさしまかせて」という考え方は、やはり異なっていると考えなければならない。こういう表現の微妙な相違に、親鸞の人間観の特色もあらわれているのである。

五

③宿業の実存的意味

このように親鸞と編者との業理解にかなり明確な相違がみられるが、それとは別に、そこにさらに「業・宿業」ということについての親鸞の一層深い理解というものがあるように思われる。それは先の親鸞の業理解として言ったことに含まれているもので、しかもそこで言ったことよりもさらに深い洞察を示す業理解である。

『歎異抄』の第七節には、「信心の行者には、(中略)罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆゑなり」と記されている。親鸞にとっては「如来よりたまはりたる信心」は、業報の束縛を断ち切るという意味をもつのである。それは『教行信証』『信巻』の「横超断四流」といった表現にも示されている。すなわち、「信巻」に

「断といふは、往相の一心を發起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡果滅す。ゆゑに頓に三有の生死を断絶す。ゆゑに断といふなり。四流とはすなはち四暴流なり。また生老病死なり。」

と言っているが、それは信心獲得によって因果応報の世界を超え出ることを意味するのであり、そこに親鸞思想の

独自性もみられるのである。

しかしそれと同時に、さきに見たように、『歎異抄』に見るかぎり親鸞は「業・宿業」という思想を保持していることは否定できない。それは、業報の思想が仏教思想、あるいは浄土教思想の伝承であると考えていたというだけのことではなく、むしろそこに人間存在についてのその深層に達する理解というものがあろうに思われる。「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という言葉は、そういう人間存在の深みにとどく洞察というものを示しているのではないであろうか。

それは『歎異抄』の第四節の「今生にいかにとほし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし」とか、第五節の「一切の有情は世々生々の父母・兄弟なり」といった言葉にもつながるものであり、人間存在を現世だけでみないで、過去・現在・未来という深まりと広がりにおいてみるという宗教的人間観・世界観に基づくものである。そこから親鸞は、「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」と言い、また「それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と言っているのである。そこに「業・宿業」という思想のもっているもう一つの意味というものがあるのではなからうか。それは、因果応報や自業自得の思想によって人間を差別と偏見のうちにとどめようとするのではなく、むしろ耐えがたい人生の苦悩に直面して絶望にうちひしがれている者に、人生の実相というものを知らせると同時に、そこにより深い生命の次元を開くことよって生きる力を与え、人間の生存の新しい意味を見いださせようとするものではなかったかと考えられる。

例えば、最愛の者を事故でなくしたり、その生命の危機に何の助けもしてやれないような場合、人間は自らの無

力を痛感し、絶望におちいらざるをえない。それが「存知のごとくたすけがたい」という状況であり、また「さるべき業縁のよほさば、いかなるふるまひもすべし」という事態である。そこに「いそぎ仏に成りて、大慈大悲心をもつて、おもふがごとく衆生を利益する」といい、「それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願」という言葉が語られるとき、人間はじめてそれまで見いだせなかつた生命の深い次元にふれ得るのではないであろうか。「業・宿業」という表現は、そうした次元を開くところに本来の意味をもつと考えられる。

さらにそこには、一切の事物を貫く存在の実相というものも示されている。人間の願望や期待にかかわりなく動いてゆく事物の在り方、現在の言葉でいえば自然必然性、あるいは自然のインディフェレント（無関心）な性格というものが、「業」という表現をとおして語られているように思われる。近代の科学的 세계観の確立をとおして初めて明らかにしてきた自然界の機械的・物理的法則の独立性というものが、そうした科学的な角度からではなくて、宗教的な角度から、いわば一つの洞察としてとらえられているのが「業・宿業」という表現であるように思われるのである。その洞察をとおして、かえって人間は自然必然性というものから自由な境地に立ち得る。ここではじめて「業・宿業」の束縛からはなたれ、煩惱の絆から解放されるのである。「業・宿業」の自覚が、かえってそれからの解放と自由の獲得であるということが意味されているように思われる。

六

「業・宿業」の問題は、キリスト教において弁神論、あるいは神義論として論じられてきた問題とつながるとこ

ろがある。周知のように、弁神論は「なにゆえに義人が苦しむのか」という問いに答えようとし、悪の起源および意味をめぐる議論であるが、現代においてもその問題はさまざまのかたちで論じられている。最近には『なぜ私だけが苦しむのか―現代のヨブ記』（H・S・クシュナー著、斉藤武訳、岩波書店、一九九八年刊）という書物が刊行されたが、クシュナーはこの書物で、「世界にはじつにたくさんの人びとが心に痛みを抱きながら日々を生きているだけでなく、そのほとんどの人の心の痛みに対して伝統的な宗教はあまり役にたっていない」ことを指摘し、その理由は「たぶん、ほとんどの宗教が悲嘆にくれている人びとに対し、彼らの痛みをやわらげようとするよりも、多くの思いと時を、神を正当化し弁護することに向け」ているからだと言っている。

クシュナーはユダヤ教のラビであるが、人が罪意識をもつのはきわめて一般的であり、そうした罪意識を感じるのには二つの要素があるという。その一つは「世界は道理にならなっている、すべての現象には原因や理由があるのだと信じないではいられない私たちの傾向」と、第二は「起こったことの原因は私にあるという考え方で、とくにその起こったことが悪いことである場合、そう考えがちになる」と言うのである。そして「なぜ善良な人が不幸にみまわれるのか」という問いに対して、そうした人間の傾向から、「不幸はその人の犯した罪の報いである」というように考える考え方が一般的であるが、クシュナーはそれに異議をとらえ、そこに新しい観点をみいだそうとしているのである。そのことの背景には、現代の世界観や罪意識の変化というものがあるように思われる。

クシュナーは、「なぜ善良な人が不幸にみまわれるのか」と問い、その問いが殉教した聖人や賢人へのみ向けられる問いではなく、「自分自身や自分のごく近くにいるあたりまえの人びとが、どうして、かくも大きな悲嘆や苦痛に耐えなければならぬかを理解しようとする問い」であると言う。いつの時代でも、人間は「苦痛の意味を理

解するひとつの方法として、人はその身にふさわしいものを受ける、不幸はその人の犯した罪の報いである」と考えてきたが、「それは事実に戻している」という。また「苦難には教育的意味がある」とか、「苦難というのは、この苦しみに満ちた世界から私たちを解放し、より良い世界に連れていってくれる」といった考えにも、クシュナーは賛成しない。

そして「自然の法則は、すべての人間を平等に扱い」、「善良であるからとか価値がある人間だからといって、特別扱いをするわけ」ではないと言う。そして「神は正しい人が傷つかないようにと、自然の法則に介入することはない」のであり、それが「正しい人に災いが生じる原因であり、私たちの住む世界のもうひとつの側面」であると言っている。そうした観点から、クシュナーは神が災いを引き起こすのでもなく、またそれを防ぐこともできないのであり、むしろ災いによる苦しみを乗り越えるための力と勇気を与えてくれるのが神であると言っている。

これは、世界が人間にとってインディファレント（無関心）であるということにほかならない。カントの『純粋理性批判』以来、神の存在や世界の有限・無限、魂の不滅という問題は理性認識の対象ではないということが明らかにされたが、そのことが宗教的世界観にも影響を及ぼし、弁論論についての新たな角度からの検討を要求しているのではないかと考えられる。クシュナーのこの著作はアメリカで刊行された後、多くの国で翻訳され、多くの読者を得ているが、それはこうした考え方が現代の人間につよく訴えるところがあるからであろう。「業・宿業」の問題も、同じ問題意識から出ていると言つてよいのではないだろうか。

以上、仏教思想における「業・宿業」の思想をめぐって、とくに親鸞思想におけるその意味について、考えると

ころを述べた。ここでの問題は、梶山雄一氏にみられる実証的・文献学的立場からの業報思想についての指摘に対して、神学的立場からの理解、さらに宗教哲学的立場からの解釈ということにかかわるものであり、そこに現代における「宗教哲学の課題」ということを考えようとするものであった。

それは最初に言った〈実証的〉動機と〈神学的〉動機とのかねあいという現代の宗教研究の問題に、宗教哲学がいかにかかわるかということについて一つの展望をひらこうとするものにほかならないのである。

かつて大乘非仏説をめぐる論争があったが、その問題も、近代科学の一つとしての古典文献学の主張に対して、神学的立場からの反論という意味を含んでいたようである。現在ではそれについて積極的な議論は見られないが、それは大乘仏典についての解釈、あるいは「仏説」ということについての理解が一応の決着をつけたことによるのであろう。そういう問題にかかわる解釈学は、もとより現代の哲学の重要な分野であり、ここで「宗教哲学の課題」と言ったことも、その分野につながることは言うまでもない。

最初に紹介した国際宗教学会の報告に関連して、現代における宗教研究の〈実証的〉動機と〈神学的〉動機のかねあいという問題を背景として、一つの具体例として仏教における「業・宿業」の問題についての私の見解を述べ、今日の宗教哲学の課題ということを考えようとしたわけである。

付記 親鸞の著作の引用は『浄土真宗聖典（註釈版）』（本願寺出版部刊）によった。

（龍谷大学名誉教授）

蓮如上人と本願寺教団

千葉 乗隆

今年は蓮如が示寂して五〇〇年になりますので、東西両本願寺では盛大な法会を勤め、特に西本願寺は一〇期一〇〇日にわたる法会を現在勤修中です。

西本願寺を母胎に設立された龍谷大学において、今回、日本宗教学会の学術大会が開催されることになり、学会の役員の方から、本願寺教団の発展に貢献した蓮如について話しをせよ、ということ、表題にあります「蓮如上人と本願寺教団」ということでお話しを申しあげます。本題に入る前にまず本願寺の創始についてご説明いたしたいと存じます。

一 本願寺の創始

本願寺の正面の門を入ると眼前に建物が二つ並んで立っています。左手の大きい方が親鸞の木像を安置した御影堂です。右手のやや小さい建物が阿弥陀堂（本堂）で堂内には阿弥陀仏の木像を安置しています。

寺院の伽藍配置は仏像を安置する御堂が中心になっているのが一般的です。(古代寺院のばあいには塔が中心になることもあります。)しかし、本願寺は浄土真宗の開祖である親鸞の木像を安置した御堂を主軸に伽藍が構成されています。それは本願寺が親鸞の墓所から発展した寺であることによるものです。

親鸞は弘長二年(一二六二)に示寂すると、京都東山の麓、鳥辺野の北、大谷という所にお墓を建てました。親鸞は生前に「私が死んだなら、遺体は加茂川に流し、魚のえさにしなさい」といいました。しかし、門弟はその言葉にしたがうことはできず、火葬にして墓所を営みました。

そのお墓は親鸞の伝記絵巻(「親鸞伝絵」)によりまずと、「南無阿弥陀仏」の六字名号をしるした石造の墓塔に柵をめぐらした簡素な墓所でした。

親鸞の門弟は関東・東北に多く居りました。彼らは、遠路はるばると京都に上り、親鸞のお墓にお参りして、雨や風にさらされる、つましいお墓をみて、さみしい思いをいただき、墓所を顕彰しようという計画をたてました。その大谷墓所の少し北に、親鸞の末娘の覚信尼が住んでいましたので、その地に小さい廟堂を建て、ここにお墓を移しました。これを大谷廟堂と称し、造営したのは親鸞の示寂後一〇年目のことでした。

その廟堂について、「親鸞伝絵」に描かれた大谷廟堂の図をみますと、六角の御堂の中に石塔をすえてあるのがみえます。はじめに建てたお墓を、そのまま廟堂内部に移したようです。

また廟堂内部には石塔の外に、その壁面には親鸞の絵像をかけていたのではないかと思われませんが、のち永仁三年(一二九五)の頃には親鸞の木像を安置しました。

廟堂を建てた覚信尼の住居の敷地(一一五〇坪)は、覚信尼の夫の小野宮禅念の所有地でした。禅念は廟堂が建つ

た二年後に妻覚信尼に土地を譲り、翌年に死去しました。禅念の三回忌に、覚信尼は土地を親鸞の墓所に寄進する書状を門弟宛に作り、そして廟堂を守る留守職に覚信尼が就任すること、また以後の留守職は覚信尼の子孫の中の適任者が、門弟の承認を得て就任することなどをとりきめました。ここに後年の本願寺の血統相続の基が開かれました。

覚信尼は、はじめ日野広綱と結婚して、覚恵を生み、広綱の死後、小野宮禅念と再婚して唯善が生まれました。

覚信尼は死去する前に、留守職を覚恵に譲ることを門弟に提案し同意を求めました。そこで彼女の死後、覚恵が第二代留守職を継ぎました。覚恵の弟唯善は常陸に行き河和田の唯円（『歎異抄』の著者）の弟子になりました。

弟の唯善が生活に困っていることを知った覚恵は、唯善を京都に呼びよせ、大谷に同居させました。そのため大谷の家が手狭になりましたので、東国門弟は廟地の南隣の土地を買い添えました。ここに敷地の広さは二倍の三〇〇坪になり、蓮如の時代に大谷の地を退転するまで、この面積を保持していました。

大谷に移った唯善は、この土地はもとは父禅念が所有していたので、自分に相続する権利があると主張し、廟堂の鍵を奪い、兄覚恵を大谷から追放しました。覚恵は翌年、徳治二年（二三〇七）に、長男覚如に後事を託して死去しました。

覚如は東国門弟とともに、大谷の回復を図り、検非違使庁や本寺の青蓮院に訴えました。延慶二年（二三〇九）に青蓮院は覚如等の主張を認めました。これを察知した唯善は、親鸞の木像と遺骨を奪い、石塔と廟堂を破壊して関東に逃げました。

門弟たちは、ふたたび親鸞の木像を造り、廟堂を改築して旧態に復しました。覚如は父覚恵の遺言にもとづき、

門弟に第三代留守職就任への承認を求めました。しかし、門弟たちは、このたびの騒動は、覚恵・唯善の兄弟の争いによって、門弟たちが親鸞の遺徳を顕彰しようとして建てた廟堂を破壊したとして、事件の当事者である覚如の留守職就任に難色を示しました。覚如はいろいろと奔走の結果、延慶三年（三二〇）秋にいたり、ようやく門弟の同意を得て留守職に就任することができました。

翌年、覚如は廟堂に専修寺という額を掲げましたが、比叡山衆徒から「専修という言葉は昔から使ってはならないことになっている。（親鸞は朝廷の専修念仏停止令で流罪になりました。）このたび大谷に専修寺という額を掲げたのは、よろしくない。すみやかに撤去せよ」との決議文を送ってきました。そこで専修寺の額をはずし、本願寺と称しました。

こうして寺号を名乗りますと、お堂の中に阿弥陀仏像の安置が必要となります。そこで親鸞の木像を横に移し阿弥陀仏像をすえました。これを知って東国門弟の中から、「廟堂設立の趣旨にそむく」として強い抗議がありました。そこで仏像を撤去し、しばらくしてまた安置すると、また抗議をうけて撤去する、ということを再三くりかえしたのち、ようやく仏像を安置することができました。

覚如が廟堂を寺院化したのは、ここを本所に親鸞門弟を統攝し浄土真宗を興隆しようとしたためでした。そして覚如は『口伝鈔』を著わし、浄土真宗の法流は、法然・親鸞・如信の三師に伝わり（三代伝持の血脈）、その法流を覚如は如信から受けついでことを強調しました。つまり親鸞の曾孫覚如は、単に大谷廟堂の留守居をする役目にとどまらず、法門の上においても、正しく親鸞を継承する者であることを明らかにしようとしたのでした。

こうして覚如は、本願寺は宗祖親鸞の廟所であり、かつ浄土真宗の正統法門を伝える根本道場であるから、親鸞

の全門弟はここを中心に結集するようにと強調しました。しかし、覚如の意図とは反対に、各地の門徒は、それぞれに宗祖親鸞いらいの独自の法脈を主張して自立的色彩を強くしました。本願寺第八代蓮如によって、覚如の志は達成されることとなります。

二 蓮如上人の伝道

蓮如が本願寺第八代を継いだのは四三歳の時でした。この頃は「人生五〇年」といわれ、四三歳と申しますと、死を間近にひかえた晩年です。しかし、蓮如は八五歳まで長命でしたので、四三歳という年齢は、ちょうど八五歳の間点に当たります。従って、蓮如は人生の前半を勉学に費やしまして、つまり充電期間ということで、後半の四三年間を仏法伝道のための活躍に蓄積したエネルギーを消費したということになります。

蓮如が継職していらい、日本列島はさまざまな災害が発生します。継いだ年には、日照りがつづいて穀物ができず、伝染病が流行し、一揆が起こり、またイナゴが大発生して穀物を食べ荒らすなど、四年つづきの災害に見舞われます。

その四年目の寛正二年（一四六一）には、（史料三の略年表にしるしてありますように）日本の人口の三分の二が餓死するという大災害に直面します。越前国（福井県）の川口庄は奈良興福寺の領地ですが、このときの災害で餓死した人が九二六八人、村を捨てて逃げた人が七五七人でした。川口庄は田畑が六〇〇町ほどあり、一万数千人が住んでいたと推定されますので、人口の三分の二が餓死したというのは誇大な数字ではないと思われます。当時の日本の人口は一千万人から二千万人の間であろうと思われませんが、ほんとうに大変な惨事でありました。（後に蓮

如は川口庄吉崎に寺を営みますが、このときの災害に関係があったと思われます。)

さらに被害の情況につきまして、禪宗の僧大極がしるした『碧山日録』によりますと、諸国から京都におしよせた難民は、食を得ることができず、死者は加茂川に捨てられ、やがて川の流れをせき止め、悪臭は鼻につき、まことに悲惨な状況で、寛正二年(一四六一)正月から二月までの死者だけでも、八万二千人にも達したといえます。なぜその死者の数字が判明したのかといえますと、ある僧が餓死者をとぶらうために、八万四千枚の卒塔婆を準備し、死者に一枚ずつおいていったところ、二千枚ほど余ったということです。

こうした大飢饉に直面して、蓮如は寛正二年三月に、初めて「御文章」を書きます。仏法を平易な理解しやすい言葉でつづった手紙形式の「御文章」は、全部で三〇〇通にも達しますが、その最初の「御文章」は、このように日本列島が大惨事に襲われたときに書いたものでした。

飢餓のために、他人の物を奪うなど、罪を重ねなければ生きられない人びとに対して、いかに罪深い者であっても、阿弥陀仏の救いを信ずることによって、浄土に生まれることができるのですよという「一念発起、平生業成」(阿弥陀仏のお救いを信ずる一念のおこるとき、浄土に生まれることが決まる)をしるした「御文章」をしたためて伝道に尽力されたのでした。

この長祿・寛正の大災害を生きのびた人びとは、村の再建にとりかかりました。近江(滋賀県)では一三世紀らしい、地域の自主・自立をめざしておしすすめてきた惣村運動が活発化します。蓮如は惣村運動とタイアップして、仏法をひろめ、人心の鎮静化につとめました。やがて村民こそって本願寺門徒化する風潮がたかまり、近江をはじめとする近畿・北陸・東海の各地において惣村と門徒組織が一体になった村々が出現することになります。

なぜ蓮如が村の人びとの心をとらえたのかと申しますと、それは宗祖親鸞の「御同行・御同朋」という、念仏によつて結ばれる人はみんな兄弟なのだという心に立つて仏法を説いたからであります。

親鸞は比叡山で二〇年間にわたり天台宗の学問と修行につとめました。悟りを得ることができず、山を下り法然の専修念仏に帰依しました。しかし、本願寺では、時が経ちますと、自力聖道的な傾向が出てまいりまして、蓮如が本願寺を継いだ頃には、親鸞が捨てた天台宗の教えに色濃く染まっていました。そこで蓮如は親鸞に立ち返るよう改革を断行します。

例えば、(史料四の1にありますように)その当時、本願寺ではお堂の中を二段に区切りまして、上段の高い所からお話しをしていました。その時に、机の上に竹を一尺(三〇センチ)ほどに切つて積んでおきまして、ちょうど今頃の時間帯になりますと、眠気を催す方がおられますが、その眠る人を見受けますと、竹を投げつけて、眠りを覚まさせるということで、蓮如以前には、ずいぶん乱暴なやり方で教えを説いていたのでした。

その眠りへの対処法について、兼好の『徒然草』には、つぎのようなお話があります。

法然にある人が、「お念仏を申している最中に、眠くて眠くて仕方がありません。どうしたら眠さを止めることができるのでしょうか」とたずねました。すると法然は「眠いときには眠りなさい。そして目が覚めたなら、お念仏すればよろしい」と答えたということで、兼好は法然のおさとしは、大変ありがたいことだとほめています。

また眠りに関連して無住の『沙石集』には、つぎのようなお話しをのべています。

法然門下で親鸞の兄弟子に当る聖覚という人が居ります。聖覚は『唯信鈔』(浄土往生には信心が大切である)という本を書き、親鸞はこれを高く評価して、『唯信鈔』を書写して門弟に授けたり、また『唯信鈔』を解説した

『唯信鈔文意』を著わしたりしています。この聖覚はまた説教が大変上手で、彼がお話しをするときには、誰れも眠る者はいなかったということです。

さて『沙石集』に書かれた聖覚のお話しというのは、この頃、京都の六角堂が火災で焼けましたので、その復興資金を募るために、お説教が上手な聖覚を招待して法会を催しました。聖覚がお話しの際中、参詣していた若い女性が、どうしたことが眠っていました。その女性は、眠りながら思わず「下風」（おなら）をしました。その下風は堂内にひびきわたる高音で、しかも臭いは強烈で、参詣の人びと、一同あつと驚きました。

そのとき聖覚は「ただいまの下風は、まことに見事でした。音もよし、においもよし」と、つづいて聖覚は「この仏前に置いてあるカネは、たたきますと、よい音色を出します。しかし、においは出しません。また香炉からは、よいカオリを出しますが、音は出しません。しかし、ただいまの下風は、音もよし、においもよし、まことに見事でした」と当意即妙な応対をして、人びとを感心させたということです。

さて蓮如の眠気さましの方法はどうか、さきほど申しましたように、蓮如以前はお堂の中に入下格差がありましたのを廃止して、平座で人びとと膝を交えて談合しました。しかし、いくらありがたい蓮如のお話しでも、時間が長くなったり、また夜おそくなりますと、眠くなる人がいます。そうしますと、以前は竹を投げつけて目を覚ませさせたのですが、蓮如はピタリと話をやめて、侍僧の法敬に「うたをうたえ」と命じました。その「うた」は能楽の「誓願寺」の中の謡曲でした。

蓮如の時代に能は大衆芸能として人びとにもはやされました。現在、能はいわゆる古典芸能で、私たちには理解しにくい芸能になっていますが、五〇〇年前の人びとは、能を喜んで観賞したということです。

その能の演目の一つに「誓願寺」というのがあります。その内容は、親鸞より少し後に出た一遍（時宗の開祖）が、京都の誓願寺（現在は京都で一番賑やかな新京極という場所の北にある）で、念仏を勧めていました。その誓願寺の境内に、和泉式部という平安時代の女流歌人のお墓がありました。これは現在も、新京極の繁華街の真ん中に、大きな五輪のお墓が残っています。この和泉式部は、恋多く罪ふかい女性であったため、死後は地獄に落ちたということでした。その和泉式部の亡霊が出てきて、一遍の教化によって、お浄土まいりができたというのが「誓願寺」という能の筋書きです。

その「誓願寺」の中の謡曲の一節を、蓮如は聴聞する人が眠くなりますと、法敬にうたわせたのでした。たまたま先日、京都の大江能楽堂でこの「誓願寺」を演じていましたので、私も見に行きました。およそ二時間近くかかる能でしたが、その中に次のような謡曲があり、大変ありがたい内容でした。

往生なれや何事も 皆うち捨てて

南無阿弥陀仏と 称うれば

仏も我もなかりけり 仏も我もなかりけり

南無阿弥陀仏の 声ばかり

至誠心・深心・回向発願の鐘の声

耳に染みて ありがたや

誠に妙なるこの教え 十声一声数分かで

悟りをも 迷いをも 迎え給うぞ

ありがたき

右の謡曲を蓮如は、聴衆が眠気を催しますと法敬にうたわせました。このうたを聞いて人びとが目覚ましすと、蓮如はお話しをつづけたということです。蓮如は、竹を投げつけて、無理に目を覚まさせて、お話しを聞かせるのではなく、人びとの好むうたを導入し、あの手この手と、いろいろと手だてを講じて、何とか話しを聞いてもらおうと努力されたのでした。

能と狂言はペアで演じられますが、蓮如はこの狂言をも法会などの場で演じさせました。蓮如の父存如（本願寺第七代）の二五年忌の法要を営んだとき、能と狂言を催しました。その狂言の中で、特に「鶯」と申しますが、大変に蓮如の気に入り、二度にわたって演じさせたということです。

現在、鶯は保護鳥になっていますので、飼って鳴き声を聞くことはできませんが、蓮如の時代には、鶯を捕えてその声を楽しむことが盛んに行われていました。蓮如が示寂する数日前に、門弟が鶯の籠を枕元にもって行き、その鳴き声を聞かせました。その時に蓮如は「鶯の鳥でさえ、法を聞け、法を聞くと鳴くではないか、まして人間は、仏法を聞かなくてははいけませんよ」と論じたということです。

さて「鶯」の狂言と申しますのは、およそ次のような内容です。

ある武士の家来が、主人の命令で鶯を捕りに行きます。竹の先にトリモチをつけて捕るのですが、ちょうど鶯がいましたので、家来はそれを捕ろうと一生懸命になっています。そこへ別の男がきまして、「お前さんの差している刀がほしい」といいます。家来は鶯をとることに熱中していますので、思わず知らずに刀を渡します。また男は「脇差しがほしい」といいます。これもいわれるままに渡します。さらに男は「着物がほしい」というので、これ

も脱いで渡してしまいました。ところが懸命に捕えようとしていた鶯がパツと飛び立って逃げてしまいました。ふと我にかえった家来は、刀や着物までも、見知らぬ男に渡してしまった自分の姿に気づきました。そこで「刀を返せ、着物を返せ」と追っかけるというところで、狂言は終わります。

蓮如は、この狂言をみて、「仏法を求めるものは、あの鳥刺しの男のように、一生懸命になって、我れを忘れて、求めなくてはいけませんよ」と諭したということです。

本願寺におきます年間行事の中で、最も重要な法会は、宗祖親鸞の命日法要（旧暦十一月二十八日、新暦一月十六日）の報恩講です。その報恩講にも蓮如は大衆芸能を導入しました。それは山科に本願寺を再興した初めての報恩講に琵琶法師を招待して『平家物語』を演奏してもらいました。そのころ、京都市内だけでも、五、六百人の琵琶法師が居り、一般の人びとに大変人気のある音曲でした。

蓮如は、当時有名な竹一検校という琵琶法師を招いて、御影堂の親鸞木像の前で平曲（平家物語を琵琶で語る）を演奏してもらいました。

祇園精舎の鐘の聲 諸行無常の響きあり

沙羅双樹の花の色 盛者必衰の理をあらわす

この有名な文句にはじまる『平家物語』は、親鸞が出家した時代背景を如実に物語っています。蓮如は人びとと共に、平曲に耳を傾けつつ、親鸞出家の昔を偲んだということです。それくらい、蓮如一代の間は、報恩講にはこの平曲の演奏が行われたということです。

さきほど申しましたように、蓮如は浄土真宗の信者は、みな兄弟であると説きますと共に、史料四の2Bにあり

ますように、「おれは門徒にもたれたり、ひとえに門徒に養わるるなり」といい、僧侶に対しては「上臈ふるまいをするべからず」と、門徒に対して偉そうな格好をしないようにと、たしなめています。

そして門徒に対しては、史料四の5Aにありますように「たがいに物をいえいえ」とすすめました。自分の思いを自由に発言できにくい社会にあつて、人びとに自由な発言をすすめたことは、これまた大変なことでした。

三 本願寺の発展

このように蓮如の伝道は、さきほど申しましたように、宗祖親鸞の精神に立ち返り、本願寺から天台宗（自力聖道門）的な色彩を除去して、広く民衆に教えを伝えることにありました。

そして蓮如の説く教えが、比叡山下の近江から近畿・北陸・東海の各地に波及する状況は、比叡山衆徒を刺激しました。

寛正六年（一四六五）比叡山衆徒は、蓮如を邪法を説き、神仏をないがしろにする者として本願寺を襲い堂舎を破却しました。

蓮如は京都市内や近江の各地を転々と移ったすえ、応仁二年（一四六八）に親鸞木像を奉じて大津の三井園城寺の境内に移りました。

寺門の三井園城寺と山門の比叡延暦寺は、同じ天台宗でありながら、平安時代いらい、あい対立していました。その園城寺の境内に移ることによって、蓮如は親鸞木像の安全を確保したのでした。

このころ京都を中心に展開する応仁・文明の乱は激しさを増していました。京都の公家や僧侶たちは難をさけて

地方に移り住みました。関白の一条兼良は奈良へ、その子の教房は遠く四国の土佐に移るといふ有様でした。

こうした風潮の中で、蓮如は越前吉崎に移ります。それは文明三年（二四七二）のことでした。吉崎の所在する川口庄は奈良興福寺の所領でした。興福寺別当経覚の母は本願寺の出身で、その縁によつて蓮如はこの地におもむいたのでした。

吉崎は越前と加賀の国境に位置し、海陸交通の便利がよく、要害の地でした。ここに坊舎が建ちますと、さつそく北陸路はもとより、信越から奥羽にかけての遠国からも参詣人が集まりました。その参詣人が宿泊する施設の他屋（たや）が整備され、参詣人をめあてに各種の商いをする家もできて、吉崎には一大宗教都市が形成されました。

吉崎に群れつどう人びとは、信心を得て浄土に往生しようと願う人ばかりでなく、なかには政治的な野心を持つ者もいて、武士間の争いにまきこまれました。蓮如は争いをさけるために、文明七年（二四七五）吉崎を去り、畿内に帰り摂津の富田坊や河内の出口坊などを拠点に活発な伝道を展開しました。

蓮如は京都の東山大谷の地を追われて十余年を経て、京洛の地山科に寺地を得て、文明一二年（二四八〇）御影堂を、翌年には阿弥陀堂を再建することができました。

山科本願寺の伽藍が整備されるとともに、寺の周辺に多数の民家が建てられ、寺内町が構成されました。それは御影堂などの主要施設を核に、その外側に内寺内と称する蓮如一門や下間氏をはじめとする本願寺に勤務する人の住居区がありました。さらに内寺内の周辺には外寺内と称する町衆の居住区があつて、諸国からの参詣人や寺内町住人をめあてにする各種職業の人たちが住んでいました。

その本寺・内寺内・外寺内の三郭は、それぞれ土居と濠で区画され、いわゆる環濠城塞都市を形成していまし

た。その総面積は二四万坪に達しました。蓮如が本願寺第八代を継いだときの大谷本願寺の境内地は三百坪にすぎませんでした。このことは、蓮如一代の間に、全国各地に門徒が所在し、さらには中国大陸北部の契丹国からも蓮如の名声を聞いて渡来する人がいたという、その繁盛ぶりを示すものといえます。

しかし、蓮如は「一宗の繁盛というのは、人が多く集まり威勢がいいということではない。一人なりとも信をとり人が出ることが一宗の繁盛である」といましています。

蓮如は晩年、明応五年（一四九六）八二歳の時、大坂御坊の建立に着手し翌年に完成しました。この地も水陸交通の要衝でした。

蓮如はこの大坂御坊で死をむかえる準備をしていましたが、急きよ山科に帰り、明応八年（一四九九）三月二五日に八五歳で示寂しました。

蓮如が大坂から山科に帰って死をむかえた理由について、つぎのようなことがいわれています。

蓮如の行くさきざきで、多数の門徒が群れつどい、大坂御坊は山科本願寺をしのぐ盛況を呈していました。これを見た蓮如の門弟の中に、蓮如示寂ののちは、この大坂御坊を蓮如示寂の霊地として、西日本の真宗門徒の本山とし、山科本願寺は東日本の真宗門徒の本山とする、本願寺教団の二分を凶る者がいたということです。このことを察知した蓮如は、急ぎ大坂から山科に帰ったといわれています。

蓮如の示寂後三三年、天文元年（一五三二）山科本願寺は管領細川晴元の攻撃をうけて焼失したので、本拠を大坂御坊に移しました。

この大坂本願寺は、織田信長が天下統一の野望を達成するための攻撃目標になりました。一一年間にわたる戦い

の末に、本願寺は信長と和睦し大坂の地を空け渡しました。

信長との和睦をめぐる、本願寺教団内部は和平うけいれのハト派と徹底抗戦を主張するタカ派に分裂しました。この対立はその後、本願寺が東西両派に分かれる原因になります。

四 撰取不捨

史料の四の5のBをごらんねがいます。これは蓮如が法話に引用したお話です。

ある人が阿弥陀仏の撰取不捨ということの意味がわかりませんでしたので、そのことを知りたいと思って、雲居寺の阿弥陀さまにおたずねしたということです。

雲居寺と申します寺は、京都の東山にありました。この寺は文明の乱のときに焼けまして、その跡地に高台寺が建てられています。高台寺は豊臣秀吉の妻が夫の冥福を祈り、徳川家康の援助を得て建てた寺です。

雲居寺には身丈八丈という京都で最も大きい阿弥陀仏像を安置していました。奈良の大仏は十六丈といいますが、ちょうど半分の大きさです。

この雲居寺の阿弥陀さまに、ある人が撰取不捨の意味をたずねますと、その夜、その人はつぎのような夢をみました。

阿弥陀さまが、その人の袖をとらえましたので、にげだそうとしますが、阿弥陀さまはしっかりと袖をにぎりしめて放しません。そこで撰取というのは、逃げる者をとらえて、はなさないことなんだということがわかったといえます。

このお話しを蓮如は引用して阿弥陀さまの撰取不捨ということについて、人びとに説いたということです。

親鸞の『和讃』の中につきぎのような一節があります。

十方微塵^{じじん}世界の 念仏の衆生みそなはし

撰取してすてざれば 阿弥陀と名づけたてまつる

右の撰取という言葉の横に、親鸞は「撰はものの逃ぐるをおわえるなり」と註記しています。雲居寺の阿弥陀さまの夢告げは、このことを示したものとえます。この撰取不捨ということについて、私にはつきぎのような思い出があります。

山田洋次監督が作った寅さんの「男はつらいよ」の映画に、いつも柴又の帝釈天の御前さま役で出演していた名優の笠智衆さんに関することです。

笠智衆さんは、私が勤務していました龍谷大学に入学しようとして取りやめたということを聞きましたので、笠さんのお宅を訪れて「なぜ龍谷大学への入学を中止されたのか」おたずねしたことがあります。そのとき笠さんは、次のような内容のお話しをしてくださいました。

笠さんは熊本県の来照寺という浄土真宗の寺に生まれました。次男坊でしたが長男が寺を出たので、父の強い要望で寺を継ぐことになりました。そこで龍谷大学に入学して仏教の勉強をすることにしました。

笠さんは龍谷大学の講堂にはいりました。いま皆さまがおられるこの講堂です。笠さんは講堂に安置した、この阿弥陀さまの顔をじつと見ているうちに、ふっと幼少期の寺の生活を思い起こしました。そして大学に入学して勉強する意欲がしだいに薄れてきました。

来照寺の朝は五時の仏前のお勤めにはじまり、夕方五時の読経で一日が終わります。遊び盛りの笠さんは、夕方五時のお勤めに、しばしば遅れました。すると父住職の厳しい体罰が待っていました。着物の裾をめくりあげ、竹のむちでもってお尻をピシリピシリと打たれました。痛さと悔しさでポロポロと涙が出ました。阿弥陀さまの顔を見ていううちに、このことが頭の中をよぎり、ここ龍谷大学でも、また厳しい仏前のお勤めが待ちうけているのではない、学校に来ることを止めようと決心しました。

そして、父には無事に入學した旨を伝えましたが、大学には行かず、下宿の本願寺前の寺で毎日遊び暮らしていました。このことを寺の住職が父に通報したので、送金をストップされました。笠さんは、生活費を絶たれて困りはて、来年はかならず大学に行くことを父に約束して、送金が復活しました。

そのうちに、笠さんは名案を思いつき、井上円了（真宗大谷派の僧）が開いた東洋大学への入學を父に申し入れました。父は京都の本願寺には時折りお参りにきます。しかし、東京までは足をのばさず、看視の眼がとどかないからでした。ようやく父の許しを得て、東洋大学に入學の手続きをしました。しかし、学校には二、三回しか行きませんでした。

そして、友人のすすめで、松竹キネマの俳優研究所に入り、演劇への道を歩みはじめたのでした。それらしい六〇年間、俳優ひとすじに今日に至りました。

いま八〇歳をすぎて、こうして家に安置したお内仏の前にすわると（私が通されたのはお内仏を安置した部屋でした）、心おだやかになり、目に見えぬ大きなはからいのなかに、つままれていたのだということに気付かされま

以上のようなことを笠さんは私に語ってくれました。

笠さんは、この龍谷大学講堂の阿弥陀さまと、そして生家である来照寺の阿弥陀さまを拒否しました。笠さんは阿弥陀さまを捨てました。しかし、阿弥陀さまの方は、笠さんを捨てず見放さなかったということです。

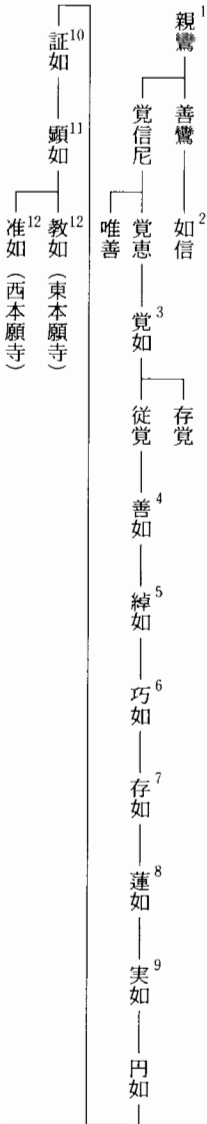
阿弥陀さまから逃げまわる者を、あの手この手と、手をかえ品をかえて、追いかけてまわして、とらえて放さない、それが、阿弥陀さまなのであると、親鸞は説き明かされました。蓮如は、この親鸞の教えをうけつぎ、ひろく民衆に伝えひろめたのでした。

史料

一 本願寺寺基

京都東山大谷 — 京都山科 — 大坂石山 — 紀伊鷲森 — 和泉貝塚 — 大坂天満 — 京都七条堀川 (西本願寺)
 京都七条烏丸 (東本願寺)

二 本願寺歴代



三 略年表

年号	西曆	事 項
弘長 二	一二六二	一月二八日(一二六三年一月一六日)親鸞示寂。
文永 九	一二七二	東山大谷に廟堂を建て親鸞の墓を移す(敷地約一五〇坪、のち三〇〇坪)。
延慶 二	一三〇九	唯善、廟堂を破壊し影像・遺骨を奪い去る。翌年、影像等を復旧。
正和 一	一三二二	大谷廟堂に専修寺の額をかける(のち本願寺と称す)。
永享 一〇	一四三八	この頃、御影堂(五間四面)・阿弥陀堂(三間四面)を造営。
康正 三	一四五七	六月一八日、七代存如没。蓮如繼職(四三歳)。七月炎旱。九月長祿と改元。一〇月徳政一揆。
寛正 二	一四六一	一・二月、天下大飢饉「世上三分の二餓死に及ぶ」(「長祿寛正記」)、「五百年、三百年、此方にもなき不熟」 「越前国川口庄九二六八人餓死、七五七人逃散」(「興福寺大乘院寺社雜事記」)。三月、蓮如「筆始めの御文章」を書く。
寛正 六	一四六五	大谷本願寺、比叡山衆徒により破却される。
文明 三	一四七一	蓮如、越前国川口庄細呂宜郷吉崎におもむく。七年吉崎を退去し、河内に至る。
文明 一〇	一四七八	蓮如、山科に坊舎の造営を始める。
文明 一二	一四八〇	山科本願寺御影堂(間口一間、奥行一二間)造立。
文明 一四	一四八二	山科阿弥陀堂(三間四面)造立(山科の敷地約二四万坪)。
長享 二	一四八八	加賀に「百姓の持たる国」樹立。
明応 五	一四九六	蓮如、大坂石山に坊舎を建てる。
明応 八	一四九九	蓮如、三月二五日(新暦五月一四日)示寂(八五歳)。
天文 一	一五三二	山科本願寺、幕府管領細川晴元に焼かれ、寺基を大坂に移す。
天文 一一	一五四〇	朝廷から「伏見院宸筆歌」「栄花物語」等を賜る。同一七年「鷹手本」、同一八年『三十六人家集』を賜る。
元龜 一	一五七〇	大坂石山本願寺、織田信長に攻められる(石山戦争)。
天正 八	一五八〇	信長と講和、寺基を紀伊鷲森に移す。同一一年和泉貝塚、同一四年大坂天満に移す。
文祿 一	一五九二	寺基を京都七条堀川に移す。両堂造建。同一代顕如没。教如繼職。
文祿 二	一五九三	豊臣秀吉の命により、教如隠退し准如が一二代を繼職。
慶長 七	一六〇二	徳川家康、教如に京都七条烏丸の寺地を寄進、寺を造営(東本願寺)。

四 蓮如行実史料

1 『祖師代々事』(実悟)

巧如上人玄康、此御代より万法事以下如昔被定也。又勤行等までも懇に被勤けると申伝也。仏前の脇に大竹を一尺ばかりに切て積をきて下壇に法事の時、又法談の時、眠る者をなげ打にして眠をさませられけるなり。其外如此堅固の行儀也ける事也。

2 『空善記』

A 仰に、身をすてて平座にてみなと同座するは、聖人の仰に四海の信心のひとはみな兄弟と仰られたれば、われもその御ことばのごとくなり。又同座をもしてあらば、不審なる事をもとへかし、信をよくとれかし、とのねがひばかりなり、と仰候き。

B 仰に、おれは門徒にもたれたり。ひとへに門徒にやしなはるるなり。聖人の仰には弟子一人ももたずと、ただともに同行なり、と仰候きとなり。

3 『本願寺作法之次第』(実悟)

A 昔は東山に御座候時より御亭は上段御入候、と各物語候。蓮如上人御時上段をさげられ、下段と同物にへら座にさせられ候。其故は仏法を御ひろめ御勸化につきては、上臈ふるまひにては成べからず、下主ちかく万民を御誘引あるべきゆへは、いかにもく下主ちかく諸人をちかく召て御すすめ有べき、との御事にて候、と被仰候て、平座に御沙汰候。ありがたき御事と諸人申たるとて候。各宿老衆かたり申され候。実如上人も御物語を承候事にて候。定て今も存知の人候べく候也。

B 古者、御堂衆は六人候つると申、六人供僧とて、是は平生精進にて候き。妻子もなく、不断、経論・聖教にたづさはり、法文の是非邪正の沙汰ばかりにて候つる由候。

4 『蓮如上人仰条々』(実悟)

蓮如上人、御法談ありしに、諸人、聴聞心肝に入りて、とうとさ限りなくて侍りけれど、夜ふけるか、または昼も、しばしの事なれど、おのおの沈みかえりて侍りしに、法敬坊、うたえとおおせられしかば、やがてうたい申されけり。必ず誓願寺の、となうれは仏も我もなかりけり、という所をうたわる。しばしうたわせられ、おのおの眠りをさまさせられて、また御法談ありしなり。た

だ人によく法をきかせられて、信心の人のいであるようにとのおおせなり。

5 『蓮如上人一語記』（実悟）

A 蓮如上人仰られ候。同行寄合候ときは、たがいに物をいえいえ、と仰られ候。物を申さぬ者はおそろしき、と仰られ候。信・不信ともに物をいえ、と仰られ候。物を申せば、心中もきこえ、又人にもなおさるるなり、唯物を申せ、と仰られ候。

B ある人、攝取不捨のことわりを知りたきと、雲居寺の阿弥陀に祈誓ありければ、夢中に、阿弥陀のかの人の袖をとらえたまうに、にげけれども、しかととらえてはなしたまわず。攝取というは、にぐる者をとらえてをきたまうようなること、とここに思付けり。これを引言に仰候き。

（龍谷大学名誉教授）