

解放理論を深めるための宗教的試論

政平 智春

解放理論『三つの命題』と浄土真宗の教え

部落解放同盟広島県連合会(以下、県連という)、浄土真宗本願寺派安芸教区、同備後教区(以下、安芸教区、備後教区という)で構成する同朋三者懇話会の議論は、本年10月で70回を数えた。これまでにさまざまな議論(別掲の藤井聡之論文『部落解放ひろしま』2007年7月号を参照)が交わされた。議論は、われわれのような部落解放運動に携わる者が陥りやすい、物事をややすれば、社会科学的にとらえようとする論理的偏狭、宗教界においては、主観的・観念的な教義理解に陥る欠陥を補うものでもあった。県連側は、宗教的深みに視野を開かされ、宗教界(安芸教区、備後教区)においても、差別の現実を踏まえた県連側の提起によって、いくらか親鸞思想の深い領解に役立ったのではないかと思うところである。

われわれ解放運動家にとっては、その運動家としての人間的力量が重要な課題となる。

部落解放同盟は解放理論『三つの命題』(1968年の部落解放同盟第23回全国大会で定式化された)の中で、哲学的深みをもって「社会意識としての差別観念」(第三命題)ということを明確にした。人々の差別観念が、いかに執拗なものであるかを明らかにしたもので、それは浄土真宗が言う「煩惱具足の凡夫」を思わせるものであった。

解放運動が隆々と発展していた1980年代の運動方針では、「部落を解放するに足りる主体的力量」が打ち出された。そのいずれもが、人間の内面を洞察するという点において、単純に「敵と闘う」とする社会運動の水準とは違ったものであった。

「まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし傷むべし」(教行信証 信文類 『浄土真宗聖典』266頁)と、その心境を吐露した親鸞の内省・自省の重要性に、水平社運動の伝

統を引き継ぐ今日のわれわれの解放運動は気付き始めていた。

数ある社会運動の中で、部落解放運動ほど人間学的というか、人間の内面に向き合う運動はなかり。極端なのは「まず同族間の積弊を廓清し、しかる後外に対して鬱屈を伸べんとする」(備作平民会)のごとくに、その責任を自己にとりすぎるきらいもあった。浄土真宗における妙好人のようなどころまでは、「弥陀のはからひ」だと、すべてを自己に引きとることはできていないが、相当高水準の「対自的」姿勢に立とうとしていた。

だが人間は、「煩惱具足の凡夫」の仏教の人間観が示すように、支配階級にそそのかさされ、差別と分断の権力支配に利用されやすい性質を持っている。部落解放運動は、権力による差別の構造、差別を差別として成り立たせている物質的根拠とも闘わねばならない。考えてみるとわれわれの解放理論『三つの命題』は、その点において程よく調和のとれたものとなっている。なぜ調和がとれていると思うのか。

「部落差別の本質は市民的権利が、行政的に不完全にしか保障されていないことである」(第一命題)。

そもそも「市民的権利」というものは、高度に人間的なものである。「行政的に」というところも、人間社会のことであり、その社会の構成員たる人間を対自的、即自的の両側面において、しかも、これを統一的に把握している。通仏教にいう「一切衆生悉有仏性」の概念と基盤を共有できる。こんなことをいうと牽強付会というものが出てくるかもしれないが、われわれは共有できると考えている。

「部落差別の社会的存在意義は、いかなる生産様式の時代にも、その時代、時代の主要な生産力の担い手を、収奪・搾取するところにねらいがある」(第二命題)。

ここでも収奪する人間、収奪され搾取される人間がいることで、複雑な人間関係が繰り広げられていく。しかもこのような社会状況を解決しようとする運動を組織しようとすれば、さらに複雑な人間模様の展開が加わる。われわれはここに至って、「生死の苦界」から遁れて、来世の浄土を目指す人間の出てくることを知らされる。

もちろん、石山本願寺の闘いのとき「進むものは極楽往生、退くものは無間地獄」といった思想で動いた浄土真宗の信者集団のあったことは知っている。しかし、いつも、いつも歴史はそのとおりにはいかない。

「煩惱具足の凡夫」「煩惱熾盛の凡夫」「煩惱成就の凡夫」これらの言葉は、今のところ、本願寺派あたりでも、まったくの同義語だと言う人もいる。しかし、部落解放運動で「人間変革を目指す」立場にある者からすれば、親鸞

という偉大な宗教思想家が人間変革の可能性に無関心でいられるはずがないと考える。つまり親鸞思想の中に、人間の変革を考えさせるものがあるに違いないと、期待的肯定とでもいうべき思いで、そこに変化の相を認めたいのである。

ありふれた言葉であるが、「真宗では煩惱即菩提、生死即涅槃という」(『親鸞辞典』菊村紀彦編 200頁)の中に人間の変化の相を読み取ることは出来ないのかと言いたいのである。親鸞聖人は『高僧和讃』において「論主の一心ととけるをば 曇鸞大師のみことには 煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ」(『浄土真宗聖典』584頁)と述べている。われわれは煩惱ということに対するさまざまな表現がある中で、「煩惱成就」が「他力の信」に転じることを言った、そのモーメントの典型と読み取りたいのである。

「釈迦の教法おほけれど 天親菩薩はねんごろに 煩惱成就のわれらには 弥陀の弘誓をすすめしむ(『浄土真宗聖典』580頁)」の和讃にも「煩惱成就」が使われている。それは、煩惱の満ち溢れる状況を、変化の契機と示唆しているように読める。

とにかく、われわれは仏教の人間観を、ただ単に「煩惱具足の凡夫」と固定的に捉えるのではなく動的に、そしてその人間が変化してやまない可能性を秘めたものとして解釈するという立場である。

部落民は、市民的権利が行政的に不完全にしか保障されていなかった結果として、さまざまな疎外状況におかれてきた。とりわけ、今日のような競争社会にあっては、「低位性」「劣位性」に一層苛まれる状況となっている。だから、解放理論では部落が受けている「劣位の現象」は全て差別に起因すると規定しているのである。

社会の現象を表面的、皮相的にしか見るこののできない人は、その深い論理を理解しえない。

浄土真宗は、そこを洞察して明確に宗教論を展開している。「兎毛・羊毛のさきにゐるちりばかりもつくる罪の、宿業にあらざうということなしとするべし」(『歎異抄』13条)は、これまで様々な解釈が施されているが、われわれはこれまでの解釈に加えて、部落の「劣位の現象」(進学率不振や、職業の不安定性など)は、どんな小さな現象でも部落差別の根本にかかわらないものはないと規定していることと重ね合わせて考えたいと思う。

解放理論の中で、「日常、部落に生起する問題で、部落と部落民にとって不利益な問題は一切差別である」(1956年の部落解放同盟第11回全国大会で提起された差別に関する命題)と分析しているところである。

このような分析・主張に対し、世の心なき人々の中には、差別観念に煽動

されて、「何でも差別だといえばよいと思っているのか」と反発する者もいた。被差別の立場にあるわれわれの仲間が、『歎異抄』第13条の「概念的」理解が必ずしも深くはないにもかかわらず、このことが比較的早く、かなりのインパクトを持って認識されてきたのは、被差別部落に圧倒的比重を占める浄土正宗の門徒が、あれもこれも生活の不利益は差別に起因していることを直感的に知っていたからである。あえて言えばその思想的背景に、この『歎異抄』13条の領解が存在していたといつてよかろう。

業は現実生活の積み重ね－宿業は共業

第13条の領解は、業・宿業観の「悪しき側面」を克服し、仏教本来の思想に立ち返って成し遂げられるものである。業・宿業観は、人間というものを考える上での素晴らしい叡智である。何事も、それをそれとして成立させる原因なくしては存在しえない。しかも、存在する存在しないということにとどまらず、次の論理を導かざるを得ない。つまり、それを成立させる原因、仏教では「因」というが、その「因」が「因」としてあるというだけでは、いうなれば潜在しているということにすぎない。この「因」が内面に深く作用し、外面に知覚可能な現象として姿を現すところとなるには、「縁」(種子が発芽するためにはそれを可能にする土壌、水分などの条件に当たる)の存在が必要である。

仏教の叡智は、それを言っているのにもかかわらず、直ぐに解明できない人生の事実とか社会現象を、何か不可思議な「運命」的な出来事のように理屈をつけて説明しようとするのとは違うものである。

仏教の叡知は、これなくしてはこれ存在しない、これあればこれ存在するという、物事の因果関係を如実にしめしたものである。今日ある人類の姿、よかれ悪しかれ世界経済の動きなどすべてが、遠い過去からの「業」の積み重ねによると認識しなければならない。

われわれの現実生活は「業」の積み重ねによる現実ということになるので、これを「宿業」という。「宿業」には、「人類の始原にさかのぼるもの」(佐々木現順)も、考慮の中に入れなければならないこともある。「宿業」は歴史的であり社会的であり、個人業(不共業)は個としては成立するとしても、現実の事実を説明するときは、「宿業」は「共業」(社会業)と理解し、人生を考えるのであれば、論理の整合性を失う。大宇宙、自然の駆動力のようなものは、さまざまな条件が複合するという意味で、万人のそのときの行動に影響することを考慮に入れなければならない。

その点について世親は、主著『俱舍論』で「共業」という概念を、環境と

か気象とかが、その時期における人為に「共」に作用するとして使ったようである。「共業」は、万人に「共通な業」、「他人と共有しうる結果をもたらす行為の力」という発想からしても、「宿業」と「共業」の両概念は重なり合うところが多い。

ともかくも、強調しておかねばならないことは、人類の長らくの営為(歴史性)がもたらす集積としての人間疎外の今日的状況は、まさに「末法」の様相を呈しているということである。人類が、「内省」「自省」を迫られている所以である。

言葉をかえて言えば、人間なるものの主体が問い直されているということである。「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知るべし」は、そこに宗教論的ポイントが存在する。

では、どうして、この第13条の思想に「内省」「自省」の萌芽が含まれているというのか。遠き時間の流れの中で、個々のわれわれは、どういう状況で生命(いのち)を中継したか分からない。だが、ここに命があるということは、遺伝子的レベル(突然変異のことも含めて)の自己が存在していたのである。そのことが視野に入るようであれば、昨日や今日の出来事においても、さらには自己の判断や記憶にない事件についても、「遠く宿縁」(責任)を感じるということは当然の帰結である。

2011年3月11日の東日本の大震災にかかわって、福島原発のことを考えてみれば、そのことの領解は、ほとんどの人に認められるであろう。原発反対と叫びながら、これを有効に阻止しえなかったという観点も、「宿業」の概念に入るものである。いわんや、原発を促進し、目のさきの交付金に目をくらまされた地方政治家、電力会社とグルになって、国民をだまし続けてきた政治家の行為は言うに及ばない。

福島第1原発事故直後に流れた情報であるが、東京電力社長の年収が7000万円に余るということであった。まさに人々の膏血を絞って生きる人間ということになるであろう。だがこんな人に限って、真の意味における「宿業」の中の自己ということを知らない。東日本大震災の復旧・復興の予算を審議する政党・国会議員などにおいては、なおさらのことである。

仏教思想の中で最も大事な思想は「大慈大悲心」である。それは「憐れみをかける」というような同情心の水準ではない。どこまでも、同一地平にあって、ともに苦しみともに悩むというものである。

「憐れみをかける」ということでは、部落解放同盟の松本龍(当時、菅内閣の震災復興大臣)が宮城県知事に言った「提案をする者には、いくらでもしてやる」の「してやる」という言葉に含まれる、被災現場の関係者を見下す

姿勢の問題がある。部落解放運動の中で、思想・学習水準の温度差があることは、やむをえないかもしれない。しかし、全国の都府県連合会(30数都府県)の中で唯一解放理論との関係で宗教論議を継続し、探求している広島県連合会としては責任の大きさを痛感せざるを得ない。

「他力の信」－そこに主体は…

このように考えてくると、親鸞思想の次なる文章にもつきあたる。「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」(『歎異抄』第13条)。人間なるものと社会生活、生きるための条件などとの関係において、人はどのような生き方をするかと言うことである。そういう意味では「卯毛・羊毛のさきにゐるちりばかりもつくる罪の」云々の文章と、因縁果の宗教論を展開していることにおいて同じ論理によるものである。ただ「いかなるふるまひも」という文言について考えさせられることがある。それは、「ふるまひ」という言葉にかかわってのことである。ごく俗な言い方をすれば、人間は「条件次第」で何をするかもしれないということである。

国際間のことでいえば、その国の支配階級の都合・利害によって、無辜の国民を多数殺すこともあえてするのが人間である。同じ13条の「卯毛・羊毛」云々の「宿業」による人間のありようは、いわば、自己が受ける不幸せの「受容」を「観念せよ」(諦め)というものに歪曲されるところで、同じ13条でも「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひも」であるから、「人間主体」の行動、極端に言えば、悶え喘ぎながらも悪に及んでしまう局面のことを言っていると受け止められる。

いずれにしても、第67回同朋三者懇話会で県連が提起した弥陀の誓願と人間主体の「自由」の関係の論議をさらに深めなければならない。

県連は次のように提起させてもらった。

「人間は『業縁』によって決められた『宿命』通りのコースを歩むだけということになり、新たな運命を切り開く余地と可能性はないのかという、大きな疑問が出てくる」(県連資料2頁)

「他力の信」の根本問題に対する設問である。宗教者として特に「他力の信」に立つ者は、ここの原点に応える宗教思想の芳醇(豊かさ)が求められるであろう。

部落解放運動は、仏教界に惹起する差別事件に対して、これまでは皮相的に追及してきた嫌いがある。ときとして事件を混乱させた出来事もあった。ここ数年のことを言えば、浄土真宗本願寺派北海道教区札幌別院での差別落書き事件や差別投書事件、曹洞宗總持寺の伝道掲示板事件、さらに本願寺派

兵庫教区の差別はがき事件などのようなものがある。

曹洞宗の事件は論理的には教学上のことに及び、「合意」「不合意」の仕分けをして文章として保存しようということになっていた。それが、突然の「怪文書」による個人攻撃のようなもので、約束が攪乱されたままとなっている。

仏教(とりわけ浄土真宗は被差別部落と関係が深い)が人々の人生観、世界観に大きな影響を持っていることを思うとき、「さるべき業縁」と、この「業縁」の狭間に立つ人間が、いわゆる「でくの坊」で、行動、思惟の自由を持たないのか。「弥陀の誓願」「大慈大悲心」とか「西方浄土」だといって、人間が主体的に行動における選択の自由を持たないということになれば、まことに味気ない人生ということになる。

われわれの問いかけに対して備後教区は、教団なり僧侶、世間一般の理解の水準の「浅薄」な過ちを嘆いて、次のように指摘している。

「私たちは『どうせこの世は虚仮の世、相対差別の世界である。いくら努力しても平等の世界になるはずがない』『人間は凡夫だから、結局差別はなくならない』という思いを持ってはいなかったでしょうか。)(『業を担って』備後教区基幹運動推進委員会発行)

備後教区は続けて、「主体的行動・自由」の余地を「『宿業の自覚』とは自己の存在の根源的矛盾に目覚めることであり、それは同時に『髓縁の機』として生きるわが身への領きでありました。宗祖は、このような身の上より『変えられるもの』と『変えられないもの』を明らかにされました。」(同上)

固定・不変の人間観からは前進されているようであるが、その変化が人間の主体と関わってどうなのかということには応え切れていない。世の中が生成し変化するというのは、大方の哲学思想において認められているところであり、それを親鸞思想が、浄土三部経(他力の信の展開)において、どのように把握されているかということがここでの課題である。

考えてみれば女性差別との関係における「変成男子」の論も、人間を変化の相において把握しているということであり、「煩惱具足の凡夫」が「回心」して「他力の信」に入るというのも、変化の相である。問題は、それが「弥陀のはからい」によるものと単純な表現で済ますということが、今日の人類の知的水準にマッチしつづけることができるかということである。その「弥陀のはからひ」がどのように作用するのか、その影響を受けた人間(個体)がまったく意志を持たない物質同士の化学反応のように、画一的生活歴を歩むことは考えられない。そこに「業縁」とどの程度なじむのか、それに反発し、拒絶するかの選択の余地をどう考えるか、「業縁」の論理はそのあたりのことを議論の俎上に乗せなければならない。

「他力の信」「弥陀のはからひ」の中に、その対象であり、合わせて、その一部の構成分子たる人間個体が、どの程度に「自己」を顕現するかということである。

一般の哲学用語で表現すれば、自己実現、ヨーロッパ近世の言葉では人間復権というのがそれに当たるであろう。

われわれは、親鸞の説いた教説の中にそれを見出したい。「弥陀のはからひ」の対象が人間であると同時に、その人間の中に、「弥陀のはからひ」と共同の作業をする微塵的行動主体を見出したいのである。

「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」の文章は、だれに向ってその業縁が熟成しようとしているのかを考えさせる文章である。「もよほす」というのは業縁の浸透により、何らかの結果を相手に想定したものである。ここでいう行動的主体なのである。われわれは共にそこを追求し、領解して共同作業に立ちあがるということである。それこそがいわれるところの「信心の社会性」である。

安芸教区は、県連の「この人間の主体を通常は自力修行によって磨こうとする。しかし、『他力の信』における『主体』とは、『四十八願』の『誓願』が想定する強靱な洗練された人間像、つまり仏の願う方向に向かって安養浄土を建立するために人間の『一分』を果たす力量のことと規定できるであろう」(第67回県連資料3頁)との見解に対し、「県連の見解と同一の方向性を持つ」(第69回安芸教区資料7頁)としている。相当程度論理的地平が近づいていることに気付く。

ただ古い教学に立つ学者、僧侶はすぐには、われわれの考えていることに首肯しえないであろう。これまでの文献(経典、釈、論など)にあれば問題は結着が着くであろうが、そうでなければ、かなりの時間を要する。だが、われわれとすれば、解放理論を、人間変革の理論としてさらなる基底のところから近づけていきたいと思っている。幸いに仏教思想、とりわけ親鸞思想はダイナミズムである。キリスト教における世界観である、天地創造とか地動説のような身動きの付かないようなものではない。科学の発達とも衝突はしない。融通無碍に人びとの思想と行動に教訓を与え続けている。そこに仏教思想の思想的普遍性がある。われわれはその普遍性の中で、解放理論の充実と進化を図ろうとしているのである。なぜなら人間なるものをこれより深く分析し展開している理論的大系を知らないからである。

今日の社会状況は、部落差別の社会的存在意義をさらに拡大しようとする支配階級の政策によって、人間疎外、自己疎外(煩惱熾盛)が深刻化する状況にある。だが、人間にはささやかながら「主体」というものがあり、その

主体の動きが大きくなるにつれて「安養浄土」の建立が、宗教的命題として論理の一貫性を持つに至ると考えられる。

仏教、とりわけ浄土真宗の、これまで伝えられている概念用語(教義)が社会の現実(差別の現実)に照らして、真に「大慈大悲心」との「すゑとほりたる」(最後まで論理の一貫した)教義解釈の大系に近づくことを願わずにはおられない。

われわれは人間平等をめざし、自らを部落差別の桎梏から解放せんとする運動と取り組んでいる運動体である。その運動を推し進めるからには、当然のこととして、社会変革のありようとか、それと取り組むための人間主体ということにこだわらねばならない。

仏教の教義(とりわけ浄土真宗と被差別部落は歴史的にみて縁が深い)のどのあたりにおいて、人間平等の実現に光をあてたものがあるだろうか。同朋三者懇話会における論議の焦点は、われわれにとっては、解放理論のさらなる整合性のために、そこに集中しているといわねばならない。

「弥陀のはからい」—短絡的受け止めの脱却を

浄土真宗、とりわけ、親鸞の教えに強く魅かれるのは、この人自体の強い内省・自省の姿勢に教えられるからである。内省・自省は、その人の主体を強固なものにし、縁有る人びととの関係性を柔軟なものにする。部落解放のための社会変革を目指すものにとっては、そのような人間のありようを求めることが大事である。冒頭に引用した親鸞の「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥ずべし傷むべし」の中に、内省・自省の生き方が凝縮されている。社会運動家にまま見られる、大言壮語して、自らと己の運動体の不合理な言動を省みない姿勢とは大きな違いである。

県連は、親鸞の人間としての姿勢の中から出てくる宗教論の中に、少なくとも、われわれの学ぶべきものを見つけ出そうとの思いで、同朋三者懇話会における議論を続けてきた。仏教の説く「大慈大悲」の中に包まれている一員としてのわれを教えられている。「大慈大悲」の恩恵にあずかりつつ、その方向において、われの果たすべき役割を自らの心情に抱きつつ、日常生活をおくらねばならない。われわれの言う「信心の社会性」というのはそういうことに他ならない。

このあたりで「他力の信」と「自力作善」の宗教論をどう深めるかという問題に直面する。親鸞は八百年の昔、「大慈大悲」の方向に向かう人びとの営為を「弥陀のはからひ」と説かれた。微塵的存在に過ぎない個々の人間を

めぐる外的条件(縁)の巨大さを教えられているのである。この観点から如何なる現代的意味を覚知するかということが、今日を生きるわれわれの役割ではなからうか。

親鸞面授の弟子といわれる唯円は、その著『歎異抄』(第8条)の中で、「わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ。ひとへに他力にして自力を離れたるゆゑに」(『浄土真宗聖典』836頁)と記されている。さらに、凡夫の身であるわれわれは、善をなすも、悪をなすも、すべて「弥陀のはからひ」によるものとの教義がつかぬかれているのである。先にもふれたように人間はよかれ悪しかれ「でくの坊」なのかということになる。

われわれが同朋三者懇話会において、「他力の信における主体」を論議したのは、この素朴ともいえる疑問によるものである。

人間の生涯には「貧しきもの」もあれば、「富めるもの」もある。「幸運に恵まれるもの」も「不運の境涯の泣くもの」もある。「悪しき業論」は、これを「前生からの因縁」と片づける。

「人間の主体」ということを考える上では、どうしても、ここにおける論理の不合理性を超克しなければならない。しかも、論理のある点については、「悪しき業論」「封建教学」で片づけ、他のある論点については、教団全体の解釈の壁を慮り、論理の明晰さを欠くというのが、今日の一般状況ではなからうか。同朋三者懇話会は、どういう解釈が「すゑとほりたる」ことになるかを、お互いに意見を交わしているところである。

「他力の信」は「自力のはからひ」を捨てるということである。なぜなら、われわれの境涯は、すべて「弥陀のはからひ」によるとしているからである。「信心の社会性」と「信心第一主義」とを対立的契機で捉えようとするのは、「弥陀のはからひ」という大事な教えを短絡的に受け止め、「主体を持つ人間」の「人為」の領域を否定する独断が横行するからである。

われわれは法蔵菩薩が建てられた四十八願の、この教えを受けた知的生命体としての「一分」を果たす立場にあるということを忘れてはならない。

法蔵菩薩の四十八願のどこを捉えても「大慈大悲」のゆきとどいた世の中の実現にある。「たとえわれ仏を得たらんに、国中の人・天、宿命を識らずして、しかも、百千億那由他の諸劫の事を知らざるに至らば、正覚を取らじ」(『浄土真宗聖典』16頁)を一例として見ただけでも明らかであろう。

人びとに世の中の道理を覚知させなければ、究極のところ「浄土」の概念に見られるような世の中は望めないということを言っているのである。

ここに至って法蔵菩薩の教え、弥陀如来の説かれている教えを受ける立場にある人間の生活態度に、その「一分」を自覚せざるを得ないということ

ある。

キリスト教は、天地創造の神を前提としている。人間はこの創造主の「みこころ」のままに生きるものとされている。これと非常に類似した哲学に、ヘーゲルの「イデー」(絶対理念)というのがある。西洋哲学の最高峰と評価されてきたものである。

ヘーゲルは、この絶対理念なるものによって宇宙、自然、人間などを采配するものを「見えざる手」によると言った。「イデー」(絶対理念)による采配だから、当然として「見えざる手」による現実展開は、つねに「合理的」でなければならぬ。ヘーゲルはこうして「現実的なものは合理的であり、合理的なものは現実的である」という命題を打ち立てることになる。しかし、ヘーゲルの時代(ヨーロッパの中世末)は矛盾だらけの社会であった。ヘーゲルの哲学が観念論であり、保守的、現実擁護の論理として働いたことは言うまでもない。

しかし、彼のすぐれた弁証法的論理展開に着目したエンゲルスは、「現実的なものは合理的である」という命題を、「現実性を失う」ということは「合理性を失う」ということであると読み換え、ヘーゲルのこの命題を、「保守主義において相対的であり、変革の歴史性において絶対的である」という思想の萌芽としたのである。

昔話にある「浦島太郎の竜宮城行き」は、幼い子ども達にとっては現実的響きを持つ。だが海中にあるとされた竜宮城において、どのように浦島は呼吸をしたのであろうかと考え出すような年齢になると、単なる昔話となって、現実的響きを失うといったものである。

親鸞は「弥陀のはからひ」を、「万物の創造主」「絶対理念」のような考え方と同一視はしていない。現実の世の中を、「煩惱具足の凡夫」による「火宅無常の世界」とされ、そこに救いの手をさしのべる「弥陀如来」という位置付けとしての「信心」の「当為」像(あるべき姿・像)とされているのである。われわれは少なくとも、このような領解のもとに、親鸞思想のなかに「変革の論理」を求め続けている。

「弥陀のはからひ」を、形式論に凝り固まった論者は、良きにつけ悪しきにつけ、すべてが「弥陀のはからひ」だから「ありがたい」とことと受け取らねばならないという観念的図式にはまり込むことになる。その典型が封建時代末期にみられる「妙好人」像である。

この人達は「弥陀のはからひ」を信じて疑わなかった。自分の境涯の目まぐるしい出来事が、自分の意思通りに動くものではなく、自分を包み込んでいる大きな「縁」(条件・力)に左右されていることを実感する。つまり自己

の微塵性を痛感し、外側の条件の大きさを、くり返しくり返し実感する。そして、自己の醜さ(妙好人・才市は自分の顔に鬼の絵に見られる角を書いている)を内省しているところに特徴がある。そこへ「弥陀の大慈大悲」のことを聞かされ、関連して「弥陀のはからひ」ということを聞かされる。

妙好人は概して文字(漢字)をよく知らない。この人たちは表意文字の漢字のところまではその識字水準が到達していなかった。つまり、複雑な哲学、宗教などの論理をダイナミックに捉えきれない。妙好人・才市がたどたどしく、かな文字でその時々を思いを記録していることに象徴される。

「弥陀のはからひ」を「大慈大悲」として自分を生かしてくれる作用として、やさしく包み込んでくれているという観念を徹底して脳裡に叩き込んでいる姿を見ることができる。

確かに難しい文字を知らない才市が、「因縁果」の理法を、人並みはずれて自分に引き取って領解しているということは着目させられる。「他力の信」を易行道といわれる分かり易さ、受け取り易さを再確認させられるというべきである。易行道というのは入りやすいという意味で、浄土真宗がそれであるということに領くことが出来る。しかし単純で平易な宗教論から、たゆみなく概念の深化が求められるべきではない。そうでなければ、そのこと自体が方便に止まり、深い意味の領解を遮断するという点において「うその世の中」ということになってしまう。大きな伽藍の威容をほこる本願寺の、そこに参詣する門信徒の思想的内容の浅薄さは、易行道の水準に止まっているからに他ならない。僧侶、布教師の責任と、本願寺の教義理解と教団運営の方針が問われなければならない。

神秘的・前近代的教義におとずれる限界

いま世界的規模で混乱が心配されているイスラム原理主義(アメリカを中心とする欧米諸国の武力行動もあり、イスラム諸国に対する誤解と誹謗もある)のテロ行為が重大視されている。

他者から武力の干渉を受けているイスラム諸国は、内にあって『コーラン』の定めるところにしたがって、女性の社会的活動を制約している。女性の教育権に対する制約が著しい。宗教の教えを政治の中心に据える国の宗派的矛盾もあって、イスラム諸国の国際的団結にも問題が見られる。

民族の団結とか、国力を培うということについて、他国、特にアメリカなどから侮られる要因となっていることは疑うべきもない。

世界三大宗教(仏教、キリスト教、イスラム教)が、文明の領域において、地球上で展開されている武力衝突、大量殺戮の矛盾を克服していかなければ

ならない。

イスラムの今日の不幸・惨事は、仏教で言う「煩惱」によるものである。他の宗教に対して仏教的用語を用いるのが不相当であるとするなら、それはイスラム教国における内的条件・内的根拠によるものといわねばならない。われわれは部落解放運動の経験からして、イスラム教国における諸国民の主体的人間の力量にかかわる問題であると考えている。

部落解放運動は、「教育の機会均等」という近代市民社会の基本的権利が、不完全にしか保障されていなかったということが、部落差別の社会的カラクリを、大衆の規模において見破ることが出来なかった内的欠陥であったと考えている。

イスラム諸国は、その国によって多少の違いはあるとしても、女性の社会的進出を抑制するところに欧米諸国との間に、大きな相違点を見ることが出来る。人口の半分の女性の社会的に発揮するであろう能力、力量を抑制していることである。

ここで、部落解放運動が「同対審答申」完全実施要求を掲げるようになって、「識字運動」に力を入れるようになったことを想起しなければならない。

「文字が読めるようになって、夕日がこれほど美しいものかと、あらためて思うようになった」(趣意)と高齢の識字生が言ったという。文字を知るといことは、物事を概念的にみることができるといことである。概念的に見るといことは事物と事物との相関性を知るといことであり、物事を総合的に判断することができるということである。

仏教が教える智慧というのがそれに相当するわけで、単なる知識というのは、法然が「一枚起請文」で言い残された「智者のふるまひ」に過ぎない。われわれは知識のさらなる総合的な、全体的な、そしてその動的、発展的諸相を見なければならぬと考えている。解放理論の『三つの命題』は、部落差別・部落問題を多角的に、総合的に、歴史的に、動的に見ようとする理論的試みである。

つい最近の部落解放同盟中央本部の「綱領」改訂作業は、部落解放運動における知恵の部分を、知識の単品に切りきざんで、(例えば「五領域」論のように)運動の方向を曇らせている。

問題は、それとて部落解放同盟の運動総体の中に、一部「智者のふるまひ」をするものが出て、総保守化体制に迎合する雰囲気醸成していることを見破り、それを抑止することが出来ない知的レベルにあるということである。

やはりわれわれの仲間の、学問的、論理的水準は「主体の確立」(真に部落を解放するに足りる人間像)のところまでは、かなりの距離があると思わね

ばならない。あれほどの大衆的要求として盛り上がっていた部落解放運動の大きな闘いの柱であった「部落解放基本法」制定運動が竜頭蛇尾となり、なし崩し的に総保守化体制の中に埋没してしまった。「部落解放基本法」制定運動の成果と欠陥はいまだ総括されないままに、「綱領」改訂を二度まで行っているのである。運動が正しく運営されているかどうかはその構成員の全体の知識水準が大きな影響を持つのである。

こんなことを考えると、さきに問題としたイスラムの女性観は、われわれの運動を総括する意味においても考えさせられることが多い。

国際的にも最近、多くの知識人に読まれ、かなりの反響を呼んでいる『文明の接近—イスラムvs西洋—の虚構』（藤原書店 エマニュエル・トッド ユセフ・クルバージュ 石崎晴己＝訳・解説）に興味あることが書かれていた。

「スカーフと羞恥心（顔を隠すこと）への偏執は、父系原則が女性の教育と出生の伸張によって脅かされていることへの住民の不安を示している。」（同上97頁）。

同上書は、女性の識字率と出生率との相関性を、識字率が高まるほど、女性の自立性が高まると説こうとしたものである。だが、われわれは、出生率という家族、夫婦にとって大事な問題が、女性の識字率との相関性において左右されるということの中に、女性たる人間の自立性、それは即、女性の能力開発と関係し、その国の活力と大きくかかわると思っている。

アメリカによるイラクへの攻撃は、アメリカにとって、抜き差しならぬ矛盾を抱え込むことになったが、イラクのフセイン政権がアメリカに付け入る口実を与えたということであった。直接的には、大量の殺戮兵器保有であったが、女性の人権上の問題・地位の低さなどとかわることであった。

女性の識字率がここで問題となるのである。非識字者の人数が多ければ、総体として物事を概念的に、全体的関連性において認識することができない社会構造となる。イスラム諸国が、欧米諸国の武力干渉を受け、政治経済のさまざまな面において、翻弄され続けているのは、そこに内的根拠があると思わなければならない。

女性の識字率が過半数を上回るようになったのは日本において1900年、イラクにおいては2005年、イランにおいては1981年とされている。シリア、リビアの混乱も、そこにおける民主的権利に対する国民世論の覚醒の遅速と関わっていると思わねばならない。悠久の人類の歴史の発展過程から言えば五十年や百年は物の数ではないというべきであろう。しかし今日を生きる関係諸国民にとっては、一度しかない人生であり重大事である。

日本の女性の識字率が1900年に過半数を超えたとはいえ、第二次大戦の

ような軍国主義的暴発時には、高等教育を受けた女性の数は、ほんの一握りでしかなかった。その国の識字率の低さと、その国民が物事を概念的に認識する力との関係が、いかに大きいかを知らなければならない。

識字率と言っても単に文字を知っているという水準ではなく、ものごとを概念的に、複雑なものは命題的に論理をこなしていく能力が、高学歴の一般化に伴ってすすんできた。しかし宗教には大概の若者が無関心となっている。最近、若者たちは仏教について、葬式、その他先祖の法要などはしきたりとして消化するとしても、人生観とか宗教観を伴っておこなっているとは思われない状況となっている。

弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり

そこで話を本論の浄土真宗の教義に戻さなければならない。「弥陀のはからひ」という概念を鵜呑みにして、思考停止状態でこれを信じるのか、この宗教的概念を深く掘り下げ、世の中の諸現象の説明の中に、この概念を普遍化するという、各自の自主的、自立的判断力の中でうまく翻訳されるかどうかという問題である。同朋三者懇話会の20数年にわたる論議の中で、西方十万億土の浄土は、実在的に存在するものではないとの認識で一致した。高度に概念化した人間の「安養な世界」のことでありとお互いの考えは一致したのである。ただ西方十万億土というからには、お互いの日々の生活と直接的にはかかわらない。高度に概念化された「来世」のことであり。何も存在しようがしまいが問題ではなく、また存在を証明しなければならないというものでもない。ともかくも安直な一致点が成立しやすい問題であった。

しかし、「弥陀のはからひ」という概念になると、日々の生活の現場の生々しい現象の領解にかかわることである。弥陀仏(仏像に見られるような)が、われわれの生活をすべて采配しているということの証明なり、実感が伴わなければならない。合理的判断を差し込まない「神秘」な世界だと、丸ごと受け止めてしまわない限り、これを領解し、領くことは出来ない。

「日本はかつて数世紀にわたって非常に仏教信仰の盛んな国で、活発な宗教的意思を持っていましたが、今では完全に『脱仏教化』しています」(『文明の接近』6頁)というのは、あたりはずとも遠からずということで、それも現代のもたらした高学歴社会による合理的精神が一般化したことにほかならない。

われわれは、「業・宿業」観の持つ究極の内省に至ろうとする思想に魅せられた。差別をして心に痛みを感じない人間の軽薄な姿に遭遇する度に、人間に深い内省心がなければならないことを知らされてきた。「悪しき業論」

に厳しい批判を加えながら、「宿業」を「共業」の側面に比重をかけ、さらに究極の内省の論理として『業・宿業観の再生』（解放出版社 小森龍邦・県連顧問）を上梓したりしてきた。

われわれはその水準において、「弥陀のはからひ」という「他力の信」なるものを、今日を生きるお互いが、共通して領ける概念として、解釈に広がりをも求めたいのである。

「弥陀のはからひ」は、「自力」を過信し修行に励むものの、現実の諸現象とスリップするところを避けるということでは、「神秘」的虚像を伴っているとはいえ、人々にはわかりやすかった。われわれを包み込んでいる大宇宙・自然の大きな力・法則に領くということでは、手っ取り早い言葉（概念）であった。

「一文不通のともがらの念仏申すにあうて、『なんぢは誓願不思議を信じて念仏申すか、また名号不思議を信ずるか』と、いひおどろかして、ふたつの不思議を子細をも分明にいひひらかずして、ひとのこころをまどはずこと、この条、かへすがへすもところをとどめて、おもひわくべきことなり」（『歎異抄』11条 『浄土真宗聖典』838頁）と歎かれている水準と、「弥陀のはからひ」と言い放しにするということは、「一文不通のともがら」の圧倒的に多かった時代より、今日の方が、さらに責任放棄ということにおいて、問題は大きいといわなければならない。

われわれは「弥陀のはからひ」を「神秘」のベールに包み込んではいけな
いと思う。それは現代の感覚に合わないからである。

親鸞の御消息(14)の「弥陀仏は自然(じねん)のやうをしらせん料なり」（『浄土真宗聖典』769頁）は、現代の感覚とまったく同じものなのかというと、そうではないといわなければならない。第一、今日では自然(しぜん)と読んでいる。自然(じねん)というのは「自ずから然らしむる」と動的に説明することに力点を置いている。だが考えてみると、それが自然の法則であり、自然の存在そのものであるということである。

「弥陀のはからひ」を、この自然(じねん)という用語で説明しようとした親鸞の卓見に感銘する。自然はわれわれにとって「共業」的な巨大な「縁」(条件)である。われわれの微塵的存在たることをも十分に教えている。八百年前の親鸞という宗教思想家が、ここまでのことを言ってくれているのだから、この自然という存在を動的にとらまえるということは勿論のことであるが、そこに存在する法則を科学的に分析し、宗教思想からでなければ味わうことの出来ない微塵性からくる敬虔な心情をどう育むかということに着目すべきであろう。

しかし、そんな説明のしかたでは「弥陀のはからひ」のありがたさが領解できないという宗教家が出てくるであろう。先ほどから説明している「自然のやうをしらせん」としての「弥陀」というのでは弥陀のありがたさが領けないというのは、「神秘」の陰に隠れたいとする前近代の気分から離れられないということであろう。

県連は、人間なるものが知的生命体として進化し続けたという関係において「南無阿弥陀仏＝大宇宙・自然の法則」と解釈してきた。「自然のやう」を弥陀仏なる概念として「覚知」することが、信心の上で、最も重要なこととしていることをみれば素直に領解することができるのである。

浄土真宗の教義大系を「すゑとほりたる」ものとして、次代に中継するためにはどうしても乗りこえなければならないハードルである。

県連は、「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」の領解についても提起している。これまでの一般的読みかたとしては、親鸞と唯円の会話として『歎異抄』の中に述べられている「往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。然れども、一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり」というくだりである。つまり、人間の行為というものは、その行為を現実の事実として展開するための動機など遠因、近因、さらにその現場におけるさまざまな条件が整わなければ出来るものではない。そして、そこをさらに考えさせる宗教的次元の領解として、いくら聖人ぶっていても、もろもろの条件が備われば、人間という者は何をしでかすかわからない弱さ、「煩惱」というものを持っているということである。つまり自己の「煩惱(性)」を自らの中に具足している身だということである。ここに自力修行の限界なる人間観が出てくる根拠がある。

われわれはこのような領解とともに、さらなることを部落解放運動、特に、差別事件を引き起こした当事者の糾弾に際して、ほぼ法則的に遭遇することがある。それは差別者の境遇が、社会的通念としての「恵まれざる立場」にあるということである。われわれは、近世封建時代の分裂支配政策が、今なおおびとの煩惱を支配し続けていることを意味すると考えている。

念のために一例を挙げてみる。国鉄(当時)に働く機関助手が三原付近を走行していた機関車の中で、同乗していた機関士(機関助手にとっては上司であり、教師という立場であった)に対して、三原駅から本郷駅の間に繰り広げられる景色を見ながら、「あのあたり(辺)が部落だということを知っているか」という言葉を投げかけた。たまたま機関士がほかならぬその地域の「部落出身者」であり解放運動の活動家であったこともあって、国鉄当局に人権学習の必要性を提起したことで、われわれもこの事実を知ることとなっ

た。この事件をめぐって行政交渉(国鉄当局も含めて)を行ってみて、事件の当事者の機関助手は、正規の機関士を目指し、すでに4回も、その試験を受けていたというのである。家庭の事情も、経済的にあまり芳しい状況ではなかった。「ほぼ法則的」というのは、「上見て暮らすな、下みて暮らせ」の観念的待避所というべき逃げ場として、部落差別の現実が社会的に機能しているということである。

差別事件を起こすことによって自己の境涯の苦しさ、悩みなどを少しでも和らげようとする、その過ちを糾すというのが糾弾闘争である。この糾弾は、差別の不条理を攻撃し、なじるだけでなく、その不条理の淵に落ち込んで、さらなる苦悩を味あわなければならないものに対して「慈悲」(ともに苦痛を味かう)という水準の心情に立たねばならない。「弥陀の大慈大悲」というのはそれを教えているのである。

大宇宙・自然の法則の中にくらでも、動物と植物の共棲関係を見ることが出来る。生物の胃腸の中に生活している微生物との共棲関係もそれである。

だが、大宇宙・自然の法則・生体系は、すべてが共棲関係だけで納まらない、敵対関係のものもある。アフリカの草原に展開される草食動物と肉食獣との「弱肉強食」関係がそれである。知的生命体たる人間は「生命」ということを考えるようになった。それは本能的ということもあるが、知的進化の過程で、「生命の尊さ」ということを考えるようになったからである。人類はその知的進化の過程において、これを宗教的理念として心に抱くようになる。原始宗教の段階から言うと、数万年の歴史を歩んでいる。

「いのちの尊さ」は自分が弱者の立場にあるとき、「無駄な殺生」の回避という教訓が登場してくる。「大慈大悲心」の教えは半ば自然の法則であり、半ば人類の知的成長過程における「自ずから然からしむ」(自然ーじねん) 知的生命体の心的活動の中に芽生えてくるものとなった。そういう意味においては自然の中の発展法則の中から「大慈大悲」の概念は生まれてきたということも出来るし、ミクロに人間なるものの精神的発展過程として捉えれば、それは人為の枠内であって「倫理・道徳」の範疇のものということになる。

繰り返すようであるが、「大慈大悲」が知的生命体の心的活動の中に芽生えてくるものとなったことと、「弥陀仏は自然のようをしらせん料なり」ということが「すゑとほりたる」こととして腑に落ちるのである。

「弥陀のはからひ」という浄土教の根幹にかかわる教義を、「神秘」のベールに包み込み、「おとぎ話」の水準のものとしてしか、若者たちが受け止めない水準に固定させたままにするのか、大きな分岐点に逢着しているといわねばならない。

最近(2011年9月)、安芸中野駅付近で親殺しの事件が起きた。時を同じくして府中市で両親に対する殺人未遂のような事件が起きた。いずれも親に対する恨みのような気持ちを抱いた20代半ばの青年のやったことである。

「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」であるから、「他力の信」の立場にあるものは、この青年が親に刃を向けるに至った「業縁とは何であったのか」に着目しなければならない。

ただ傍観的に、犯人逮捕とか、刑法的処断にだけ目が向いているようでは、少なくとも浄土真宗の門徒とはいえない。われわれは、浄土真宗のいう「安養浄土」を目指しているのではないのか。広島県は「安芸門徒」と言われるほど浄土真宗の盛んなところである。その地においてこのような殺人という究極の人間疎外、自己疎外の状況が事件として起きたということを、どう考えるべきであろうか。

この二人の20代半ばの青年の親に刃物を突きつけるということに至らせた「さるべき業縁」とは何であったのか。安芸中野駅周辺の「安芸門徒」はこの親子の関係を多少でも知っているであろう。マスコミの断片的報道によれば、二つの事件のどちらであったか、自分の学歴に対するコンプレックスが親への恨みになったとのことであった。教育格差のことが浮き彫りになって、われわれの耳に入ってくる。教育格差は所得格差の問題でもある。人間疎外の社会・政治構造とこれらの事件は無縁ではありえない。

かつて京都大学教授で、刑法学者の滝川幸辰という人が、「犯罪を刑事罰で臨むだけでなく、その犯罪が如何なる社会状況において起きたものかを究明しなければならない」(昭和初年、日本の軍国主義が暴発する直前)といったことがある。それで滝川は京都大学を追われてしまった。

今日の「さるべき業縁」を問題としなければならない事件を前にして、マスコミも、政治も、民主主義運動も、そして何よりも「さるべき業縁」を問題としなければならない宗教者にして、そこが殆んど素通りとなっていることが何よりも残念である。

「学歴」を口にした青年の年齢は20代半ば。学校教育、とりわけ同和教育で、「人間の尊さ」を学んでいなければならない時期に、広島県教委は「日の丸」「君が代」で中央政府、文科省に忠義立てをし、これを否定する教育行政を行っていた。

部落解放運動の視点で見るとき、断片的ニュースの中に垣間見えてきた「学歴」という言葉の中に、この「業縁」の手がかりがありはしないかと考える。そこを考えるとということが、罪を犯した青年に対する「慈悲」というものではなからうか。人間の弱さ「煩惱」の身の浅ましさを宗教的に体現するとい

うことではなからうか。

さらに論議を深めるために一論点を要約すれば

ここまでは宗教論(浄土真宗を中心に)をその根底において論じてきた。しかし、部落解放運動の宗教論との接触は長い。これからの課題として、その長い連携の中でいくつかのことを項目的にはあっても整理して前にすすまなければならない。さいわいに、第69回同朋三者懇話会(2011年6月6日)において安芸教区(沖和史)のほうから簡潔に、これまでの論点を列挙してもらった。その中で、県連側に更なる説明を求められた点が次の内容である。重複する点もあるが、われわれの考えを要約して述べてみることにする。

法蔵菩薩の誓願と「信心の社会性」、「他力の信における主体」について—法蔵菩薩の四十八願はことごとく「一切衆生の救済」ということであり、その方向性は、われわれの行動指針となるようなものと解釈しなければならない。逆説的な表現になるが、他力における自己主体の行動を促すものということである。これを自力というものがあれば「他力」を「絶対理念」の如くに考えて、「弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり」の真意が分かっていないということである。「信心の社会性」こそ「他力の信における主体」ということの本当の意味が領解されたということに他ならない。

同朋三者懇話会における人間「主体」、つまり社会や環境に働きかけて、安養の社会を実現するために「強靱な、洗練された人間像」を、「すゑとほりたる」教義によって、それを大衆の常識でこなしていくほどに一般化してこそ、それは成就できるということである。そのためには手がかりとして、教義解釈が、時代をリード出来るものでなければならない。その時代時代の有力者、支配者の考えていることと対立するようなことになっても、「すゑとほりたる」ことで踏ん張ることが出来る「洗練」と「強靱」とが必要である。親鸞が「信心」に、大きな伽藍は必要でないといったこと、仏像より「南無阿弥陀仏」の六字の名号があればよいとした真意は、時の経済的実力者に「信心」の内容が迎合するようなことになってはならないとの警鐘として述べられている一面を見落としてはならない。

「弥陀のはからひ」について—すべての出来事を多因多果で見ると、究極において自己の現在の姿というものが、「仮の姿の途中の映像に過ぎない」ということがわかる。

しかし、自己とは何かを問いかける自己が存在することだけは否定しようがない。この自己存在は、「ゆえに知んぬ」という言葉で、認識主体として示されている。

「我思うゆえに我あり」(デカルト)の哲学的命題と非常に似たもののように聞かえる。デカルトの場合においては主体と対象、主観と客観のことを言ったものである。だが宗教的な意味の、とりわけ浄土真宗における場合は「空」「無」における主体を尋ねているのである。この論理に立てば、「自己とは」の問いに対して、「空」「無」との分析が可能である。そのことを「わがはからひにて行ずるにあらざれば」といったものであるところまではそのとおりでと領解する。しかし、そのことを更に詰めて、「神秘」に包まれたという印象のぬぐえない「弥陀のはからひ」となると、われわれの考えとは少し食い違ってくる。ここに至ってどうしても「弥陀」と「自然=じねん」という概念の複合的一体化(統一的把握)が必要になってくる。

「空」「無」自体が自然(じねん)の姿のひとこまでである。知的生命体たる人間個体の生きている限りは、さまざまな「空」的中継点にあるとはいえ、自己同一性を認めなければならない。弁証法哲学における矛盾の論理である。

ここの領解を進めるためにも、親鸞のご消息にある「弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり」は重ね重ねも、強調すべきことである。

「他力を疑うな」について—浄土真宗・親鸞の教えは、「非行・非善」と説く。浄土真宗は「他力」を疑うなどという。「疑う」者は救われないと説く。「疑う」ということ自体が「非行・非善」、「弥陀のはからひ」によるとするなら完全な自己撞着の宗教論ということになり、ここを長い歴史の間、タブーとして素通りしてきたというべきであろう。そもそも「疑い」の無いところに、どうして強力なる信心が生まれるであろうか。「疑い」ということ一つとって見ても、「疑い」の煩惱成就なるもの後に来るものは、ということを考えるべきである。最も、呼びかけの「易行道」の方便として命脈をたどったということも知っておかねばならない。

「煩惱成就」の動的理解について—「煩惱即菩提」への跳躍のモーメントと主張するわれわれの立場は、『浄土真宗聖典』の解説にある「煩惱の満ちたる状況」ということを否定するものではない。跳躍とか変革のモーメントという主張からして、「煩惱具足」も「煩惱熾盛」も「煩惱成就」も、同義と断定することには疑問を感じ続ける。同義に固定した考えの行き着く先は、明らかに「熾盛」という状況の説明に困惑する。「さるべき業縁」によって、親殺しのようなことも人間はするのだという時に「煩惱熾盛」との概念が、ものごとを説明する上で適切である。「凡夫人、煩惱成就せるありて、またかの浄土に生ずることを得るに」と、教行信証(『浄土真宗聖典』357頁)にある。

「熾盛」が煩惱の状況を表現したものであると同時に、「成就」もまた状況

であることの文献的解釈を可能にするものである。なお「不断煩惱即涅槃」を説明する『浄土真宗聖典』(教行信証証文類)311頁)にも「煩惱成就せるありて」と同意文を見ることが出来る。われわれは親鸞思想を、ものごとの、とりわけ人間という知的生命体の心的活動を動的、発展的に捉えるべきであると思っている。そうでなければ、いわゆる「生死をはなれ」「浄土に往生」ということは宗教論理上考えられなくなる。

『正信偈』にある「惑染凡夫信心発」は、決して「煩惱成就」を「涅槃」のモーメントとすることを否定したものと読んではならない。ここでいう「惑染凡夫」とは「煩惱成就」のことを含めた広義の概念だからである。勿論、これまでの「弥陀のはからひ」の概念からすれば、この「信心発」も「弥陀の誓願」ということになる。概念の表現における連続性からしてそうなるのである。

「煩惱具足」は「熾盛」「成就」をも含めて広義の概念である。論理学でいうところの外延と内包の関係を考えなければならない。

以上が、今後、さらに論議し深めなければならないテーマである。

(まさひら・ともはる 部落解放同盟広島県連合会)