

対論から和解へ

——狂言『宗論』を通じて——

前川健一

いわゆる「宗教間対話」には暗黙のルールがある。それは、相手に対する教義的批判をしないということである。もちろん、各宗教にとって教義は本質的なものであり、簡単に他からの批判を許さない性質のものである。しかも、教義の差異が、異なる宗教を信仰する人々の間に深刻な対立を生んできた歴史もある。宗教間（あるいは宗教団体間）の協調を目指すなら、そうした問題に触れずにすませたいのは当然である。

しかし、その結果、多くの「宗教間対話」は深みを欠くものとなっているように思える。異なる世界観を

持つもの同士の共存こそが、宗教間対話の最大の目的のはずである。そうであるなら、世界観の差異こそが最大の討議課題であるべきではないだろうか？ もちろん、それぞれの主張をぶつけるだけでは「対話」とはならず、それ相応の「作法」が要求されるのは当然である。しかし、たとえ主張をぶつけあうだけであつたとしても、対話として公開されることで、多くの人の理解に資するものとなるのではないだろうか。当事者たちは合意に至らなかったとしても、周囲のものはそれによってそれぞれの主張の当否を判断することが

できるであろう。それに、対話を続けていくなら、ただ単に互いの主張を言い合うだけにはならないと考えられる。なぜなら、相手の批判が自分の主張の盲点を衝くものであれば、おのづから自分の主張を反省せざるを得ないからである。互いがこのようにして自分の主張に反省を加えていくうちに、自分たちの対立の意味をより根底的な次元で理解することができるとも知れないし、その結果として共存の枠組みを作ることとも可能になるかも知れない。

このような主張は、「宗教対立の厳しさを無視した空論である」と言われるかも知れない。しかし、そもそもそのような敵対的な宗教対立のあるところでは、「対話」自体が成り立たないだろう。対話する意思のある者の間にしか対話が成り立たないというところに、「宗教間対話」の真の限界があるのだが、逆に言えば、対話する意思があるのなら、むしろ徹底的に互いの主張をぶつけた方が良いのではないだろうか？ むしろ、そうしてこそ宗教間対話としての意義を全うできるのでないだろうか。とは言え、その道程がなかなか険し

いのも周知のことである。しかも、教理を問題にする場合、以上述べたのとは別種の、より根本的な問題が生じる。それは、「そもそも教理の差異は何を意味するのか」という問題である。⁽¹⁾

このような観点から、本稿では狂言『宗論』を取り上げてみたい。⁽²⁾

この狂言に登場するのは、法華宗（日蓮宗）の僧と浄土宗の僧である。両者がたまたま出会い、宗論の結果、なぜか和解に達してしまう、というのが、この狂言の骨子であるが、この背景には、中世日本における両宗の厳しい対立がある。阿弥陀仏による救済を絶対とする浄土宗の主張は、既成諸宗派から多くの批判を浴びたが、特に『法華経』の題目（南無妙法蓮華経）を最高の法とする日蓮は浄土宗を厳しく批判した。浄土宗側は他宗派と協力して日蓮を弾圧したが、日蓮宗が勢力を拡大すると両者の衝突は頻発し、特に浄土宗の一派である一向宗（浄土真宗）との対決は、武力衝突にいたった。⁽³⁾法華宗と浄土宗との宗論はしばしば行われたが、特に織田信長の命で行われた安土宗論（天正七年、一五

七九年)は有名である。この宗論では、信長の政治的意向で法華宗の敗北と判定された。

こうした背景をふまえ、狂言『宗論』の粗筋を見ておこう。

法華宗の僧は、本山である久遠寺がある身延からの帰途である。一方、浄土宗僧は阿弥陀仏信仰の参詣地として有名な善光寺からの帰途である。二人はやがて双方が敵対する宗派であることに気づく。この場から離れようとする法華宗の僧に対し、浄土宗僧は同道を続けようとする。腹を立てた両者は相手方の宗旨について口論を始め、それぞれの宗祖(法然と日蓮)ゆかりの数珠を取り出して小競り合いを始める。法華宗僧は浄土宗僧を振り切つて宿を取るが、浄土宗僧はわざわざ同じ宿を取り、負けた方が改宗するという約束で宗論を始める。しかし、両者ともそれぞれの宗義を正確に理解していないことが明らかになる。二人は相手の言い分に呆れて寝てしまいが、浄土宗僧が目覚めて称名を始めると、法華宗僧も対抗して唱題を始める。浄土宗僧が踊念仏を始めると、法華宗僧も踊題目を始め

る。そのうち二人は題目と名号を取り違えてしまい、二人とも「昔在靈山法華 今在西方名阿弥陀 娑婆示現觀世音 三世利益同一體」との偈を思い出す。この偈を唱えて、二人は「この文を聞く時は、法華も弥陀も隔てはあらず、今より後はふたりが名を、妙阿弥陀仏とぞ申しける」と述べるのである。

二人は阿弥陀信仰と法華信仰の両方を共存させる論理を見出し、和解にいたったということになる。ここで用いられている論理は、一言で言えば、本地垂迹の論理と言うことができる。これは、或るものと別の或るものを本地(本体)と迹(現象形態)との関係でとらえるものである。東アジア世界における宗教の共存はおおむねこのような形式によって行われてきた。日本における仏教と神道との関係はその典型であるが、中国における三教一致説についても同様のことが指摘できよう。もっとも、この本地垂迹の論理では、対立する双方のうち一方を本地として設定し他方を迹として包摂するので、今日的な意味での「共存」ではない。それに、どちらを「本地」として設定するかによって

は、深刻な対立が生じる危険性もある。たとえば、室町時代の神道家・吉田兼俱（一四三五〜一五一一）は当時一般的であった本地垂迹説（仏・菩薩を本地とし、神々を迹とする）に対して、神々を本地とし仏・菩薩を迹とする主張を行い、神道を仏教の上に位置づけている。

『宗論』では、浄土宗の信仰する阿弥陀仏と日蓮宗の信仰する『法華経』と（さらには観音菩薩）を本迹の關係と位置づけ、両宗ともそれを受け入れる。しかし、このような状況は実際には考えにくい。浄土宗の立場からすれば、末法において往生をもたらずものは阿弥陀仏の本願のみであり、それ以外の教えは捨て去るべきものである。一方、日蓮宗からすれば、真実の仏は『法華経』に説かれる久遠実成の釈尊のみであり、それ以外の仏は仮のものに過ぎない。『法華経』以外の經典も、同様に、真実である『法華経』が説かれるまでの仮のものに過ぎない。このように、両宗の主張には本地垂迹の論理を容れる余地がない。また、もし本地垂迹の論理を受け入れたとしても、両宗の争いが解決するわけではない。というのは、両者には本地垂迹の論

理では解決不可能な機根にかかわる問題があるからである。両者はともに末法の衆生は機根が劣っていると考えられる。しかし、浄土宗では、機根が低いからこそ行じ易い法（称名念仏）でなければならぬと考えるのに対して、法華宗では、機根が低いからこそ最高の法（『法華経』）でなければ救えないと考える。本地垂迹の論理では、迹は本地に由来するが、単に本地に還元されるのではなく、本地にはない独自性を有するとされる（日本の人々を利益するという特定の目的を持って仏・菩薩が神々として垂迹するように）。阿弥陀仏か『法華経』かという選択は、この独自性にかかわる選択であるから、両者が本迹関係にあると考えても、調停はできないのである。

今日の観点から見ても、本地垂迹の論理に問題があることは明らかである。たとえば、イエスを釈尊の垂迹とするような論理は、キリスト教徒からも仏教徒からも受け入れられないであろう。

しかし、以上のような議論は、あくまで宗教者の側から見たものに過ぎない。この狂言を観客（および作者

の側から見ると、どうなるであろうか。観客が感じ、作者が印象づけようとしているのは、浄土宗・法華宗の両者が似ているということである。両者は言うことも振る舞いも、教理を主張する時の珍妙さも似ている。しかも、はなはだ杜撰とはいえ、結末では、両宗が教理的に共存する可能性が示されるわけで、互いが自宗の教理に無知であることと相俟って、そもそも両宗の対立が感情的なものに過ぎないのではないか、という印象を与える。ここではのめかされているのは「同じ仏教なのだから、仲良くできるのではないか？」というメッセージである。

これを教理に通じない者の素朴な感想と笑うわけにはいかない。というより、特定の宗教に肩入れしていない者にとって、教理というものはそもそもそういうものなのである。また、これは、或る宗教伝統に属するものが別の宗教伝統を見る時にも同じことが言える。たとえば、仏教徒から見れば、キリスト教・ユダヤ教・イスラームは同じ唯一神を奉じているのだから仲良くできそうに見える。逆に、キリスト教徒からすれば、

ば、仏教がこれほど多様な宗派・教派に分かれているのは不可解であろう。

もちろん、なぜ教理が異なるのか、それにどのような意味があるのかを説明することはできる。しかし、こうした説明は言葉を費やせば費やすほど、瑣末な問題であるという印象を与えがちである。狂言『宗論』の粗筋紹介においては、両宗の僧侶が自宗の教義を正しく理解していない、というように説明したが、この箇所は経文を依拠にした両者の論が、部外者にとってチンプンカンプンであることを表現したものと見ることも出来る。ジョン・ヒックの「宗教多元主義」が様々な批判にもかかわらず、多くの人から注目を集めるのも、こうした一般人の感覚と親和性があるからである。それは、「どの宗教でも、結局、それほど変わらないのではないか？」ということである。

逆説的な言い方になるが、宗教間対話において教理を直接的に論じることが避けられがちなのは、教理の独自性を主張すればするほど、「それは大したことでないのではないか？」という印象を誘発するからではな

いだろうか。アイデンティティを強調することが、そのアイデンティティを相対化することにつながるのがある。

狂言『宗論』では、直接的な宗論は、浄土宗僧の「非学者論議に負けじ」（学問のない者は、道理をわきまえないので、議論に負けない）との言葉で打ち切られる。これは、互いに自らの宗義を誤解したトンチンカンな問答を締めくくるものであるし、既に述べたように、「どちらの主張も大したことない」という第三者の印象を代弁するものとも言える。しかし、別の理解も可能である。「非学者」であろうと「学者」であろうと、自らの信仰について理屈だけで弁証しようとすれば、どうしても強引な点が出てくる。これは、信仰というものが、一般的に超経験的な領域を含む以上、当然である。このように考えるなら、宗論の打ち切りは、単に相互理解の放棄とは言えない。狂言の中で示される相互の主張は貧弱で滑稽なものであるが、ともかくも互いが言うべきことは言って、理解不可能な点まで達したということである。この点まで達して、初めて和解へ

のプロセスが開始されるのではなからうか？ 狂言

『宗論』では、既に述べたように、宗論の後、眠りに就いた両僧は、起きてから互いに自宗の勤行を行い、踊念仏・踊題目を行いながら、ぐるぐる廻っているうちに、称名と唱題を取り違えて、共存の論理を見出すことが描かれている。このプロセスの中で注目したいのは、二人が同じ宿で眠ることである。これは作劇術の上から言えば、場面転換の意味を持つものであるが、睡眠は最も本源的な欲求の一つであり、最も無防備な状態でもある。このような時間を共有したことは、両者が人間としての最も基本的なレベルに立ち返ったことを意味するものと言えよう。その後で、二人は本来自分ではするはずのない相手側の宗教実践を行うことで、互いの同質性を認識したかのように描かれている。これを、「実際に実践しなければ、信仰は分からない」と一般化することはばかられるが、宗教理解において何らかの体験知が要求されるということは言えよう。狂言『宗論』が、当時の実際の宗論を揶揄したものであることは間違いない。しかし、それだけなら、時

代を超えた普遍性を持ち得ないであろう。ここには、中世人なりの宗教的和解についてのヴィジョンがこめられているのではないだろうか（和解を支えるものが最終的には本地垂迹の論理に求められているのは中世的世界観の限界であるが）。本稿冒頭で提起した問題との関連で考えべきは、教理というものの微妙な位置づけである。教理の差異は、当事者にとって決定的問題であっても（そして、通常そうなのであるが）、第三者にとっては瑣末な問題としか映らないことがありうる。しかし、それを論じなければ、そもそも「宗教」間対話にはならないし、真の和解へといたることもない。主張すべきを全て主張して、理解不能な地点にまで至って、初めて人間としての共通の地盤に立って共存の論理を探ることができるのである。狂言『宗論』はあまりにも楽天的で揶揄的であるかも知れない。しかし、それは一つのあるべき対話のモデルを示していると思われるのである。

注

(1) 山梨有希子氏は、宗教間対話における教理の問題に関して、『グローバリテイ』にうながされた多元主義的神学が、宗教の『本質』としてのアイデンティティである教理の位置に再考をもとめている（「グローバリゼーションと宗教——宗教間対話に求められているもの——」。『宗教研究』三九九号、二〇〇四年。一五五頁）と述べている。本稿は間接的にこの問題に対応することを目指している。

(2) 『宗論』のテキストは、『狂言集（下）』（小山弘志校注。日本古典文学大系。岩波書店、一九六一年）所収本を使用した。

(3) 天文元年（一五三二年）、法華宗徒は一向宗の本山・本願寺を焼き討ちし一向宗徒を京都から追放した。その後、法華宗側も比叡山からの攻撃を受けて大打撃を受けることになる。

(4) この箇所は、原文では、それぞれの依拠する経文をネタにした駄洒落になっている。法華宗の僧は「五十展転の随喜の功德」を、一株のサトイモから芋茎（ずいき。サトイモの茎）が五十本も出ることと解説するし、浄土宗僧は「一念弥陀仏 即滅無量罪」を説明して、阿弥陀を念ずれば無量の業（さい。料理のこと）が現出すると説く。

(5) この偈は南岳大師（慧思）の偈とされるが、慧思の著作にはなく、日本で作られたものと考えられる。

(6) たとえば、菅野博史「『法華経』と宗教間対話」(『東洋学術研究』四十五巻一号、二〇〇六年)参照。菅野氏は「ある宗教に対して深い信仰心を持つ熱心な信徒が多元主義の立場を取るとは実際にはなかなか難しいように私には思われる」(一五五頁)と記している。

(まえがわ けんいち／東洋哲学研究所研究員)