

教学と教化伝道の関係性に関する一考察

黒 田 浩 明

はじめに

昨今の日本において、デフレ不況からの脱却のための理論的裏付けとして、MMT（現代貨幣理論。Modern Monetary Theory の略）という理論が、注目され始めている。^①

一般的には、自国通貨を持ち変動相場制で、自国通貨建ての国債を発行できる国であれば、過度のインフレにならない限りいくらでも国債を発行できる、という理論として知られている。この理論を元に、多額の国債を発行しても、つまり政府の借金が増えても破綻はしないのだから、特にデフレ不況下においては、積極的に国債を発行して財政政策を行い、有効需要を創出すべき、というマクロ経済政策とあわせて主張される場合が多い。

一見リフレ派の主張とも重なるようなこの理論が、それらを含むこれまでの経済理論と比べて目新しいのは、ケインズ主義的な財政政策論を基軸としつつ、論理の土台となる「貨幣とは何か」ということに新しい定義を持ち込

んでいることにある。MMTはその名の通り現代の貨幣についての理論が支柱となっている。主流派経済学をはじめ、一般的な貨幣に対する理解は、金や銀などの兌換券と同じように、何かしらの裏付けのあるものであり、それ故にいわば貨幣のプールのように発行できる量が有限であると考えののに対し、MMTでは、貨幣は単純に貸借関係の情報にすぎず、インフレ率の制限以内であれば無限に発行できるものと捉えるのである。

後者の視点に立てば、これまで約三十年にわたり我が国が行ってきた、政府が債務超過でいずれ破綻しそうな状況にあるので、財源が示せないような政策は行えないとする、いわゆる緊縮財政や財政均衡論が、根本的に誤りだったということになり、むしろそのような政策理論こそが「失われた三十年」という状況を作り出した主要因であるということになるのである。その意味で、従来の主流派経済学からは異端視されながらも、昨今のコロナ禍という逆境においては、注目を浴びている理論なのだと言える。

こうしたMMTの議論自体は、もちろん仏教や真宗とは何ら関係が無い。しかし、この論調に触れたとき、大谷派の教化伝道が抱える課題性も、似たような構図にあるのではないか、という思いが筆者の胸によぎってきたのである。

すなわち、根幹となる概念（MMTの場合は、貨幣とは何かという問題）に関しての捉え方に根本的な誤りがある場合、その概念を前提とする理論、およびその応用としての諸々の施策が、機能不全になるのではないか、ということがある。

今日の大谷派の教勢を鑑みるに、メディアや情報機器の発達により、真宗の教え、大谷派の教学に、僧侶や学生

はもちろん、一般の誰でも気軽にアクセス出来るようになってきている。つまり、全く教えに触れたことのない人物でも、その気があるならば、いつでも教学の、かなりの詳細な部分まで学びうる、ということである。

親鸞在世時と比べるまでもなく、わずか五十年前と比べても、隔世の感があるのではないだろうか。こうした観点からすれば、親鸞の思想を学ぶためのハードルは確実に下がっているといつて良いであろう。もちろんそれは、ほとんどが知識的な側面に限るのであるが、一部の学者のみが教学に携わっていたかつての状況と比して、間口の広さも、情報の正確性、充実度においても、雲泥の差であるといえよう。

仮に、入門のしやすさが、より学びのきっかけを生むのであれば、いかに時代環境が逆境にあり、宗派・教団としての教勢の拡大が困難であるとしても、こうした情報の質・量と、情報へのアクセスのしやすさに比例して、念仏の教え自体は、徐々にでも広まっていなければならないはずである。

しかし現実がそうで無いことは、周知の事実ではないだろうか。一般教養としての、親鸞の生涯や真宗教団の歴史などへの人々の関心は、折に触れ各メディアで採り上げられるように、むしろ高まっているとさえ言える状況にも関わらず、念仏の教えを積極的・主体的に学び、自らの生きる道とする人々は、決して多くはない。

こうした社会情勢に直面するとき、安易に、還元主義的に、単一の要因を求めることは慎まなくてはならない。しかし、これまで述べたことを考えあわせるならば、従来の教化伝道のアプローチと、その理論的基礎となつていゝる教学の教化伝道に対する奇与のあり方は、より多くの念仏者を生み出すという視点で観る場合には、目的に適うものではなかった、と考えるのが自然なのではないだろうか。

はじめに採り上げたMMTの視点で喩えて言えば、現代の日本がデフレ不況下にあるにもかかわらず、その対処として、成長戦略と称する緊縮財政・構造改革・貿易自由化（この三つはいずれもデフレと格差拡大を政策的効果としてもたらす）といった、その目的からすれば真逆の効果をもつ施策が採られ続け、結果的に「失われた三十年」という社会状況が生み出されてきた、という状況のようなものである。すなわち、誤った状況認識により現状にそぐわない政策を行えば、当然の帰結として、望む結果を得られない、ということである。MMTには賛否両論あり、未だ評価が定まっているとは言えないが、少なくとも、これまでの主流派経済学の理論より日本の現状を説明できていることは間違いないであろう。

翻って、今日の大谷派の教化伝道が抱える問題も、技術的な側面や社会情勢の問題、さらには寺院や僧侶の熱意の問題以上に、誤った前提に基づいて、真逆の効果をもたらす施策を採り続けてきたが故に惹起されたものであったのではないか。

その疑念に向き合うためにも、以下私見を述べたいと思う。

信心と修道の関係

では、今仮説として指摘する、誤っていた前提とは何か。そのことについて本論では、真宗学の中心的課題である、信心に関する理解であったと押さえたいと思う。

とはいえ、信心の問題は、真宗の教学的には検討し尽くされてきた内容でもあり、端的に言えば「如来よりたまりたりたる信心」ということに尽きるのである。したがって、他力の信心とはどのようなものか（＝定義）、ということがここで検討したいことではない。

ここでの課題としようとしているのは、「他力の信心とは、どのようなことを契機として、我々の上に実現するのか」ということ（＝信心成立の契機）、そして、「他力の信心はどのような態として我々の上に実現するのか」ということ（＝信心の人の具体相）であって、多分に実際的な問題なのである。したがって、教学そのものの問題のみならず、その応用分野にこそ関わる問題であると言える。

まず先に、他力の信心はどのような態として我々の上に実現するのか、という問題を考えてみたい。それについて示す一文として、「信巻」所引の『華嚴経』の文に、

信は道の元とす、功德の母なり。一切もろもろの善法を長養す。疑網を断除して愛流を出でて、涅槃無上道を開せしむ。

とあるように、修道の本源として信心が押さえられていることが挙げられる。特に親鸞の場合は、他力回向の教・行・信・証ということを主張するのであるから、ここでは、修道の契機、ということに止まらず、修道、それ自体の成立根拠を、他力の仏道の徹底受動とも言える、信に求める意味で引用していることが読み取れる。つまり、信心の人の具体相とは、真実に仏道を修める人、すなわち真の仏弟子であること、ということになるであろう。

このことは逆に言えば、特に真宗において、修道が非本来的なものになること、もしくは不成立となることは、

信心が真実ならざるものであるからだ、ということなのである（末世の凡夫たる自身がいかにして真実に仏道の主体たり得るのかを問う真仏弟子釈において、真とは疑や仮に対するものであると、「信巻」のうちに明かされることにも対応している）。ここでは修道と述べたが、『華嚴経』からの引文であることから判るように、大乘仏教としての菩薩道と言い換えてもよい。ならば、そこでの課題性は、自らの救いのみでなく、大乘菩薩道が強調するところの他者への教化ということまでが範疇となるといふことである。本論で問題としようとする、伝道教化の機能不全の理由はここに求められる、といえるのではないだろうか。

ところで、この問題は、もう少し厳密に考えていかなければならないと思う。なぜなら、伝道教化の機能不全というのは、あくまでも親鸞の教えによって顕かにされる真実義に背くあり方となってしまう、という意味においてであって、それは必ずしも真宗教団の衰退を意味するとは限らないからである。場合によっては、不実義であつても時代の空気を捉えているのならば、人間集団としての教団自体は隆盛をきわめるということもあり得るからである。

たとえば、近世の真宗教団は国内有数の大教団ではあつたが、その内実は、宗門改め・寺請制度といった幕藩体制の政治機構に組み込まれ、封建政治に加担する御用教団の色彩が強かつたし、近代に入つても、天皇制国家体制への従属へと形を変えただけで体制迎合的な性質は変わりがなかつた。そこでの寺院や僧侶は、当事者の意識がどのようなものであれ、為政者の価値規範を民衆に宣布する代理人としての役割を担っていたわけである。したがつて、そこで沙汰される信心もまた、封建的性格をもっていたことは言うまでもない。それは、御上からの命令には

是非もなく従うことや、現状を無批判に受忍することと同義であった、ということではないだろうか。

やや分析的に考えると、本来、念仏者が念仏者たることを支えるものは、本願の救済を信ずるといふ如来と自己との垂直の關係と、同じ信仰者同士の共同体（御同朋・御同行）という水平の關係の、両者によってであるはずである。それが近世の真宗教団の場合は、幕府や宗門による統制という垂直の關係と、地縁や血縁、習俗に規定されたムラ社会的共同体という水平の構造を基盤として、多くの念仏を口に唱える人々が生まれていた、ということになるだろうか。

いずれにせよ、このような状況の中、ある意味では真宗教団は隆盛を誇ってきたわけである。しかし不謹慎を承知で喩えるならば、このことは信心の価値が低下し、念仏のインフレーションが起こっている状態、といえるのではないだろうか。巷には念仏の声があふれていても、それは慰霊鎮魂や除災招福という関心のもとになされる呪術的なものとして捉えられたものであり、真宗の教えについても、共同体の価値規範の一種として受け入れられているだけであって、真に人間救済の教えとはなっていないのだと言える。

もちろん、それによって真宗は、諸派を合わせると今日でも日本仏教における最大宗派となっている、ということも、一方で見逃せない事実である。また、こうした大教団が保たれることによって、教法の伝灯が歴史的に保たれてきた側面も、否定できない。

そのように、仏法相統の母体となる共同体が維持されていくか否か、という観点からすれば、教条主義的に不実義なる教えを廃捨することが、実際のな教化伝道の正解、ということには、必ずしもならないといえる。むしろ教

勢の拡大は常に志向しながらも、人間社会の常として、宗祖の教えが必然的に俗化していくという事実と向き合い、どのように信仰運動として、個々人が自らの内なる不実性を確かめ、真実性を回復していけるのか、ということこそ重要であり、そうした運動性こそが、信仰のダイナミズムというべきであろう。それは、「一般論として常に語られるような）信心の獲得という事態が「超越的な、微妙なる不動の境地を自身のうちに会得すること」であるかのような静的な受け止めとは対極なものであり、他力の仏道の具体相であるといえる。

宗祖が、『華嚴経』の文を引きつつ、修道の本源が信心にあることを示すのも、本来の信仰というものが、それ自体のうちに批判原理を内包しつつ、具体的営為である修道として、如来の智慧に照らされて、恒に点検され、軌道修正されていくという、動的な展開を我々にもたらずからであろう。

信心成立の契機

前節において、内なる真実性の回復、ということ述べたが、ではいかなる場合にそうした事態が起こりうるのか。その問題こそが前々節に指摘した、信心成立の契機、という課題であろう。ただし、真宗においては、他力の不可思議なるはたらきへの帰依を主張するのであるから、信心成立の契機そのものについては、どこまでも不可思議、つまり我々に対しては超越的であって、我々自身の相対的な論理によって分別沙汰することは、根本的に不可能であるという他ない。

したがって、我々が学的に検討しうるのは、その逆の問題、すなわちいかなる場合に眞実性は損なわれるのか、ということについてである。これは信心の俗化、といってよいであろうが、この問題を考えるにあたって、『歎異抄』の表現を確かめてみたい。『歎異抄』の、通例として後序と呼ばれる一段には、その問題が、

右条々はみなもって信心のことなるよりおこりそうろうか。³⁾

として、『歎異抄』後半の異義篇に縷々述べられてきた、親鸞一流ならざる異義が何故起こるのかということについて、その根源には、信心の異なり、という問題があるのだ、というように明確に指摘されている。つまり、如来他力ではなく自身の自力分別心をたのみとするが故に、千差万別の立場や能力を持つ各人によって信心は異なってきたしまい、信心はひとつのものではなくなる、というのである。これは換言すれば、眞実性が損なわれる状況であるといえる。

このように異義が生まれる理由を端的に押さえた上で、『歎異抄』では続いて、親鸞の教えにいかにして適うことができるのか、つまり眞実性の回復のために、特に学的側面で我々は何をなし得るのかを、

かくのごとくの義ども、おおせられあいそうろうひとひとにも、いいまよわされなんどせらるることのそうらわんとときは、故聖人の御ころにあいかないて御もちいそうろう御聖教どもを、よくよく御らんそうろうべし。おおよそ聖教には、眞実権仮ともにあいまじわりそうろうなり。権をすて実をとり、仮をさしおきて眞をもちいるこそ、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まうまじくそうろう。⁴⁾
というように、眞仮批判の視点をもって聖教と向き合うことを挙げている。

こうした批判原理を内包する教えであることこそ、真宗が国や民族の垣根を越えても意味を持ちうる普遍宗教である所以であるといえよう。もちろん、ここでいう批判原理とは、客観的に外からの立場で他者の論理を沙汰するようなものではない。あくまでここでの批判とは、如来の智慧の光に照らされて自身の罪業性が批判されてくる、ということの意味する、どこまでも主体的に内に問われていくことを内容とするのである。

また、主体的問題であればこそ、自らの立ち位置が何処にあるのかという確かめが重要な意味を持つてくるのである。それは凡夫悪人の自覚、そしてそれ故に自力無効の自覚ということであろう。それについて『歎異抄』では、

聖人のつねのおおせには、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり。(中略)」と御述懐せうらういしことを、いままた案ずるに、善導の、「自身はこれ現に罪悪生死の凡夫、(中略)出離の縁あることなき身としれ」という金言にすこしもたがわせおわしませず⁵⁾。

と言って、親鸞の択法眼が、善導が二種深信と明かすところの、機の深信に根ざすものであることを明らかにしているのである。

大谷派近代教学の課題性

ところで、先掲の『歎異抄』の文には、善導の機法二種深信のうち、法の深信の文言は見えないところには注意

を要するだろう。これについて曾我量深は、

二種深信と言っても二つ並べるものではなく、もとは法より機を開き、機の中に法を摂めた。(中略)なるほど機の深信は法の深信のためであるといふ言葉が法然上人の御言葉の中にあるが、二種深信の開頭に於いては機の深信が眼目であるといふことを、我々は明らかにしておく必要がある。⁽⁶⁾

と、指摘するのであるが、こうした、特に機の自覚を重視する姿勢は、大谷派近代教学の根本的性格であるといえる。このことは安田理深においてもまた、

仏教の問題は主体の問題である。仏教に客体的仏教というのではない。しかし長い歴史の間には、仏教が次第に主体的でなくなったという問題も起きてきている。仏教が主体的でなくなるといふことは仏教が仏教でなくなるといふこと、つまり仏教がその使命を果たすことができなくなるといふことである。⁽⁷⁾

と踏まえられた上で、

仏教では自覚ということが大切である。だから仏を覚者という。仏教は自覚の道、人間が人間を自覚する道である。たとえ念仏とか本願で助かるといっても、仏教であるかぎり自覚という意義を持つ。⁽⁸⁾

と主体的自覚、ということを根本的視座とすることを述べるのである。

大谷派近代教学を代表する先哲の表現からも判るとおり、近代に入って以降の大谷派教学においては、このような、機の自覚を重視する姿勢が主流をなしてきたのである。

その理由として、宗祖としての親鸞の發揮がそこにこそある、という事を明らかにする学術上の目的があること

はもちろんである。愚の自覚の表明自体は、最澄や法然らの表現をはじめとして、真摯なる求道者には共通するものであるとも言えるが、その自覚の表明、いわば信仰告白にこそ、信仰の（さらに言えば他力の仏道成立の）要点があるということ、曇鸞の他力教学などを援用して明らかにしたことこそ、宗祖の学的な独自性があるといつてよいであろう。無論、それは単純に客観の学として明かされるのではなく、我こそは難治の機である、であるが故に本願がまさに救いの対象と見定めている正機である、という主体的認識を通じた了解であったのである。その点を踏まえれば、機の自覚の問題がクローズアップされてきた、その理由とは、教学的に宗祖の地位がいずれにあるのかを明らかにするため、ということであろう（ただし、宗祖發揮の他力の宗旨も、善導・法然と受け継がれてきた浄土教の基本的な文脈を大前提としたものであることには、注意が必要であるが）。

しかし実際の問題を考えると、学的な視点以上に、先述の近世教団、及び教学の持つ封建的性格（それはかつて、門主を能化、一般門徒を所化と呼称していたことから知られるような、上意下達の構造である。また内容としては、浄土教が目的とするところの往生について未来義を強調することで、却って現世における教えと生活の関わりを希薄化するという性格を持つ。そのため救済の意義は来世に関わるものとされ、一方で現世においては世俗に迎合的になり、世俗の権力による封建的支配構造についても無批判的な性格を有していたのである。）の打破、ということが、近代へと変わりゆく日本においての宗教的課題であったから、ということの方が大きいのではないだろうか。

先に述べた、親鸞思想の要点を明らかにするという学的内容については、機の自覚に注目することの普遍的意

義というべきものだが、後に示した、教団や教学の封建的性格の打破、ということについては、その時代教学的側面と云つてよい。

さて、大谷派近代教学の時代教学的側面として、機の自覚を重視する姿勢があるとするならば、問題となるのは、その課題性が今日でも共有されるものなのかどうか、ということになるであろう。

ただ、私見ではあるが、当時の真宗の信仰を取り巻く状況と、今日の状況は真逆であるように思われる。時の権力による宗教への関与も、宗門による統制も、（特に信仰の中身に關する問題に限定してみれば）封建的構造は解体され、非常に希薄なものとなっている。同時に、横の紐帯を形成していたムラ社会・イエ制度は、人々の生活スタイルの変化とともに形骸化の一途をたどっている。問題化しようにも、その対象が実体を伴っていない上に、むしろその変化によって生じる孤立や分断といった別の問題の方が、課題として浮かび上がっていると言ふべきであろう。

先に述べたように、近世から近代にかけては、念仏のインフレーションが起きている状態であった訳である。近代教学における機の自覚を重視する姿勢は、念仏して後世者ぶろうとする我々に対して自己批判的視点を導入するのであるから、いわば過度なインフレーションに引き締め政策を導入するようなものであり、それによって調和的な状態へ近づけることを、歴史的役割として担っていたと言えるのである。

それに比して、今日の状況を鑑みるならば、念仏のデフレーションが起きている状態であると言える。それも調和的な状態を保つていく上での一時的な調整段階にあるデフレではなく、（今日の日本における経済状況の如く）

デフレスパイラルにあって自然な回復が見込めない、構造的な状況なのである。⁽⁹⁾グローバル化に伴う価値観の多様化や、個人主義化が進み、従来の共同体として教化伝道がなされていく環境は失われている。このような環境下では、経済的・社会的観点から総合的にみたととき、宗教にコミットすることを忌避する方が合理的であると多くの人が判断していてもおかしくはない。真宗の教えに対しても、教養としての関心はあっても、自らの宗とされることは、寺院関係者においてすら稀ではなからうか。

したがって、近代教学の特徴である機の自覚の強調は、それが引き締め政策的な性格を持つ以上、時代教学的側面で見えた場合、今日の状況下にそぐわないものだと言える。もちろん内容としては普遍的内容を持つわけであるから、純粹な学究の場においては検討されることは意義があるだろうが、教化伝道の現場で無批判に近代教学の論理を持ち出すことは、所期の目的に対して逆効果を生むことになるであろう。

「現代」教学の必要性

以上述べてきたような問題については、表立って主張こそされないものの、徐々に教学や教化伝道にかかわる人たちの危機感として表れてきているように思う。廣瀬愷は次のように指摘する。

光明に照らされて自己の凡夫性（愚かさや過ち）を知るとの表現が多く見られるように思われます。対して私は、真宗を本願による救済を説く仏教であると頂いてきました。（中略）そこには自己の凡夫性に対する固執

が、ゆえにまた固執に伴う自己保身の念が残存しているのではないか¹⁰

と述べ、愚の自覚、ということ自体にも我々が執着してしまうことを指摘しつつ、

親鸞聖人における自己と歴史社会に対する罪悪感の表現は、まず光明が立てられたところでの自省内容の表明ではなく、期せずして「これに依って」として出遇いえた自己を救う本願との関わりにおいて、その本願にもとづいて歩んでいくところに知られていく罪悪感、さらにいえば自他を救う本願と一枚のところから発せられる罪悪感の表明であると、私には受け止められます。¹¹

ここでいう罪悪感＝機の自覚が、自身の能動的に行いうる自省の内容ではなく、本願との関わりにおいて他力的に我々に成り立つものであることを強調している。

こうした指摘について、おそらくは教学者や伝道に関わる者にとって、学的な意味では承知済みといわれるかもしれない。しかし問題なのは、頭で承知しながら、実際の具体的な信仰生活における受け止め、もしくは具体的な教化活動として展開されるときに、この執着から離れることは容易ではない、ということなのである。

機の自覚が大切であると押さえるとき、求道の志の篤い者であればあるほど、自己反省、自己批判という、積極的な修道的営為に心惹かれるであろうし、外面だけを取り繕えばよいとする者においては、自らを卑下したり、あえて露悪的にふるまうことをしてしまいがちなのである。浄土の教え、専修念仏の教えに対する信仰が大前提としてなければ、信仰が持つ批判原理の問題は、手段的に捉えられ、変質してしまう危険性を孕んでいる。

他者から人為的に閉塞状態におかれ、自らの悪の自覚と自己批判を強いられるような、いわゆる「機責め」と

いった教化手法が論外である理由も、それが批判原理の手段化であるから、というところにあるだろう。『教行信証』において、信心の人の具体相として真の仏弟子たることを述べられていることから判るとおり、目指されているのは、真の主体性の回復であって、マインド・コントロールによって主体性を失わされることではないのである。他力による機の自覚が成立するか否かは、あくまでも本人の宿善に左右されるものであって、それを意図的に引き起こす事（＝手段化）など、もとより不可能であると言わざるを得ない。

加えて指摘すると、悪の自覚であるとか、自力無効の信知であるとかといった真宗の理念は、一般には逆に主体性の喪失であるかのように理解されてしまうことがある。真宗の教えがわかりにくい、難解であると言われる理由の一つに、こうした誤解があるといえる。それは内容の理解が出来ないと言うことではなく、我々の普段のあり方が、自我を立てていくあり方であるために、自我の否定という教えを前にするときに、消極的な意味合いしか受け取れないので、これを受け止めがたいからである。

したがって機の自覚の問題を強調することは、なぜそのことが強調されるのか、という視点、すなわち他力の信心の持つ性格に対する正しい了解を欠いたままになされた場合、右に述べたような非本来的な、逆効果を生む教化手法を誘発する、という問題を抱えているのである。

近代教学が要請された時代には、こうした問題を踏まえた上でもなお、封建的で無批判な信仰のあり方を問い返す、という意義が勝っていたのである。しかし今日では、封建的ながらみは解体され、信仰そのものが希薄になっている。そしてそうである以上、批判原理の導入はこの流れをかえって強める事になりかねないのである。

以上の観点から、今日の日本における真宗教化の現状を鑑みればなおさら、従来の機の自覚を重視する伝道のあり方は見直さざるを得ないと言えるのである。

おわりに

本論は、近代教学の理論を下敷きにした、現代の真宗における教化伝道というものが、機能不全になっているのではないか、という関心のもと、信心の視点から問題を検討してきた。これは近代教学に内容的な誤りがあるということの意味するのではなく、近代教学といえども時代教学性をもつ、ということに対して配慮が必要であるということなのである。特に、教化伝道の場において理論的根拠として持ち出す場合⁽¹²⁾にこそ、この問題は慎重に取り扱われねばならない。

ただし本論においては問題点の検証に留まっており、ではどのようにあるべきか、というところまで論証をしていくことが出来なかった。今後は、共同体の回復、という視点から、この問題に取り組んでいきたいと思う。

凡例

- ・ 敬称は略す。
- ・ 経典の名称などは、一般に用いられる略称を用いる。

註

- (1) L・ランダル・レイ『MMT現代貨幣理論入門』二〇一九年 東洋経済新報社 等 参照
- (2) 『真宗聖典』二二〇頁
- (3) 『真宗聖典』六三九頁
- (4) 『真宗聖典』六四〇頁
- (5) 『真宗聖典』六四〇頁
- (6) 『曾我量深選集』第六卷・三九〜四〇頁
- (7) 『安田理深講義集』九頁
- (8) 同 右 十頁
- (9) 経済に譬えた場合、有効需要がないため、投資や人件費の増加を行えない↓景気が悪くなる↓さらに需要が減り経済が縮小する、という悪循環の状態である。この場合、個々の企業や個人が、不況時に備えるため投資や消費を抑えるといった合理的行動を行うことで、経済全体では状況が好転できない、という、いわゆる合成の誤謬という状態にある。
- (10) 『名古屋御坊』二〇二二年一月十日版
- (11) 同 右
- (12) 大谷派近代教学の性格を反映して、我が教団において行われてきた運動の代表例として、宗祖七百回御遠忌を機に創始された、同朋会運動が挙げられる。その同朋会運動においては宗祖への回帰を志して、「家の宗教から個の自覚へ」というスローガンが立てられていたことは周知の通りである。