

現代における真宗仏教の 社会的表現に関する一考察

—— 真宗大谷派における声明文を手がかりに ——

尾 畑 文 正

1

かつて吉田久一は近代社会と仏教を考えていくための基本的な視点について「私は近代仏教百年の基本的視座を、廃仏毀釈と太平洋戦に求め、廃仏毀釈の反省と戦争責任の二つに宗教の社会的原点が置かれるべきだと思う」⁽¹⁾と述べた。そのうえで特に「日本近代仏教思想にもっとも大きな発言をした」という理由で、先に掲げた二つの問題のうち、真宗大谷派の戦争責任の取り方について次のように語っている。「率直に言って、同派の機関誌『真宗』の敗戦期から昭和二十四年（1945）年末ごろまでを通読してみても、戦争責任のきびしい姿勢があまりくみとれなかった。それは、他の教団でもほぼ同様であったろう。戦争協力に対する宗教的責任を自己の課題とし「懺悔」することが、得がたい宗教的実験の場であり、それを通じて、仏教変革の機会となり、ひいては、新しい日本の国民精神創造の契機となり得たと思われる。しかし、おおむね不毛に終わり、戦後二十数年を経過した今日あらためて、宗教の戦争責任をとりあげざるを得なくなったのである」と現在からすれば三十三年前に、仏教の社会的表現の欠如を戦争責任論の立場から問題提起している。

戦争とは政治の延長であるとともに、政治の敗北した形態でもある。政

治が人間の現世的な問題の集約であるとすれば、その政治に対立し対峙するところに宗教の宗教性が存在するかぎり、その戦争に加担し翼賛する宗教の宗教的責任は深く重い。そういう宗教の社会的責任を看過し無視する宗教のあり方こそが、宗教の社会倫理の問題である。勿論、宗教の社会倫理は戦争責任だけに言及されるべき問題ではないけれども、その問題が際立って、特に仏教の社会倫理の欠如を証明しているから問題にするところである。この観点からいましばらく真宗仏教の社会倫理に対して問題提起してみたい。手がかりは近年真宗大谷派が世界に向けて公開した様々な声明文である。ここでいう社会倫理とは阿満利磨が「仏教の社会倫理を問うということ。社会や政治、国家とのかかわりで仏教の真理を問うということ」⁽³⁾と、端的に押さえている意味で用いたいと思う。

先にも述べたように仏教の社会倫理が特に問題になってきたのは、仏教の戦争責任の問題を通してである。その代表的なアプローチはかつて花園大学の学長を務めていた市川白弦である。市川白弦は『仏教者の戦争責任』の中で、「聖戦の挫折がアジア民族とくに日本民族、日本仏教にもたらした幸福を主体化する努力と、日本の米軍基地が朝鮮戦争、ベトナム戦争、中国封じ込め政策遂行の不可欠な根拠地であるという、日・米・アジアの諸民族にとっての不幸を克服する努力とを統合する仕事が、仏教社会倫理のなかに確立されるところに、仏教者の自己と法にたいする戦争責任・戦後責任のとりかたがあるといえないだろうか」⁽⁴⁾と述べている。更には、阿満利磨との書簡の中で、「現代世界のなかの日本の市民であることを全く断念して生きることが現代の宗教者の本道であるのか。社会倫理と絶縁することによってのみ完成する宗教こそが本当の宗教であるのか。沖縄の苦悩にも筑豊炭田の苦悩にも心動かさぬこと、その苦悩の原因に無知であることが宗教者たる基本条件なのか」⁽⁵⁾と、現実社会との繋がりの中で、自らを明らかにすることのない宗教的精神を「エゴイズムの一つ」であると問うている。

その意味では、人間の存在を社会的な諸関係と切り離して、人間存在の

自己中心性をエゴイズムとして考える人間観は、人間を根本的にとらえているかのようにみえながら、その実、人間のエゴイズムを抽象的・観念的にしかとらえていないのではなからうか。仏教もまたそのような人間観として存在していたのではないか。

仏教が、人間のエゴイズムを無明の闇として徹底的に明らかにするものであるかぎり、それは社会との繋がりの中で、より具体的に現実的に明らかにされなければならない。そうでなければ、人間のエゴイズムといっても所詮、抽象的観念的なものとなって、具体的現実的な人間のエゴイズムを剔抉することもなく、むしろ現実の非人間的な体制社会を暗黙裏に正当化するものとなるだけである。その意味では、仏教においては我執・我所執として「我と我が世界」を絶対化して生きるものが、法（真理）に照らされて、本当の自分を知ることが求められてきたことである。しかし、そこで課題にされている自分というものが、歴史的社会的存在としての我が身と切り離されて抽象的に観念的に扱われてきたのではないか。そのかぎり、そのような仏教に社会倫理を求めることは火に水を求めるようなことなのであろう。あらためて現実の事としての仏教が求められているのではないか。以下、「現代における真宗仏教の社会的表現に関する一考察——真宗大谷派における声明文を手がかりに——」と題して、仏教における社会倫理を問題にしていきたい。

2

真宗仏教の学びについて安田理深は「赤表紙と新聞との間に身をすえることだ」⁽⁶⁾と述べたと伝えられている。それは「教学するものは、両方から問われていくものです。現実から問われ、教法から問われる。そういう新聞から問われ、聖典から問われているものとして、その間に身をすえること、それが教学することだと、根本的にそのことを念頭におけるとことを教えられたわけです」⁽⁷⁾という意味であるが、またそれは同時に、真

宗仏教の学びの内容が教法において現実を照らし出し、現実から教法を問い直していくことも現すものではないだろうか。教法なき現実は無批判的に人間の論理を追い求める結果、人間の論理を対象化することが見失われ、「我と我が世界」を絶対化する道を歩むこととなるであろう。また現実なき教法は抽象化と観念化の轍を踏むこととなり、人間の現実的苦悩から乖離する教学を構築し続けることとなるであろう。その意味では、現実と教法とがそれぞれ照らし合うところに、世俗的論理としての平面的な社会倫理ではなく、超越的世界からの垂直軸を柱とする立体的な社会倫理というものも形成されてくるのではないか。現実と教法との呼応的な緊張関係を通して、仏教の社会倫理、つまり、社会との繋がりの中で仏教を問うということが必要なのである。

確かに、仏教は、自分を明らかにするということが根本的なテーマなのであろう。このような受けとめ方は伝統的には清沢満之の「自己とは何ぞや、これ人生の根本的問題なり」⁽⁶⁾の指摘によって、真宗大谷派教団においては特に仏教を学ぶ不可欠な学びの態度として「自分を明らかにする」ということが了解され、実際に学ばれている。しかし、このような問いは、道元が『正法眼蔵』で述べた「仏道をなろうというは、自己をなろうなり」⁽⁷⁾の言葉をもちだすまでもなく、仏教においては、釈迦成道以来、自己をいかなるものとして認識するのか、その存在認識こそ、仏教の眼目であった。その場合、仏教の存在認識は「空と般若波羅蜜とは、どちらも『大智度論』の中で諸法実相の異名とされている。この点からも空が主体的な意味のものであることは推察できる。そして『中論』によれば、空は縁起と同義であるとされているから、縁起も般若波羅蜜と同じように主体的なものでなければならぬ。詳しく言えば縁起は単に主体的というに止らず、虚妄な自己と世界（主観と客観）との一切が滅して真実の自己と世界とが実現することであり、そういう転換であると共に転換することによって成立する真実の自己と世界とである。否、真実の自己と世界とはただこのような転換的構造においてのみ成立する。この転換はより高い真実性へ、

換言すれば虚妄性のより深い否定への可能性を含んでいるという意味において、過程的な性格をもっていると同時に、ここに真実な自己と世界とが——浅深のちがいはあるとしても——成立している意味において、究竟（＝真如＝法身）という意味をもっている。」⁽¹⁰⁾と上田義文が記すように、世俗的日常的な思惟形式である主客の対立構造が転換されるところに開かれる存在認識であるに違いないのであろう。真宗仏教的に言えば、自力の分別心の転換されたところであろう。それは清沢満之の言葉で言えば、「私の信念には、私が一切のことに就いて私の自力の無功なることを信ずる、と云う点があります。この自力の無功なることを信ずるには、私の智慧や思案の有り丈を尽して、その頭を挙げようのない様になる、ということが必要である」⁽¹¹⁾と表現されるような世界であろう。ある意味での愚の徹底といえる。

このような愚の徹底を経典に尋ねてみれば、親鸞が真実の教と見いだした『大無量寿経』に説かれている法蔵菩薩と世自在王仏との関係に見いだすことができる。この『大無量寿経』正宗分には世自在王仏と法蔵菩薩との対論から、一切衆生を平等に救済したいと願う「阿弥陀の本願」が説かれている。そこでは法蔵菩薩が「本願」を課題にしていく前に、師仏世自在王を通して、自分自身に出会い、そこから「無上殊勝の願を超発せり」⁽¹²⁾と本願を展開していく過程が次のように述べられている。『大無量寿経』によれば、「唯然り。世尊、我無上正覚の心を発せり。願わくは、仏、我がために広く経法を宣べたまえ。我当に修行して仏国を撰取し、清浄に無量の妙土を莊嚴すべし。我世において速やかに正覚を成らしめて、もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん」⁽¹²⁾とあって、法蔵菩薩は浄土莊嚴の行を世自在王仏に尋ねる。それに対して世自在王仏は「修行せんところのごとく、莊嚴の仏土、汝自ら当に知るべし」⁽¹²⁾と突き返す。その返事を受けて法蔵比丘は「この義弘深にして我が境界にあらず」⁽¹²⁾と、自覚的に我が身の現実を認識し、「唯願わくは世尊、広くために諸仏・如来の浄土の行を敷演したまえ。我これを聞き已りて当に説のごとく修行して所願

を成満すべし」⁽¹²⁾と、仏土莊嚴の課題を歩み出す決意を明らかにすることとなる。このように世自在王仏と法藏比丘との対話は、教法との関係の中で自分（現実）がどのような存在であるのかを自覚していく典型的な自己認識であるといえよう。

また『観無量寿經』においては韋提希が釈迦によって「汝はこれ凡夫なり。心想羸劣にして未だ天眼を得ず、遠く観ることあたわず。諸仏如来は異の方便ましまして、汝をして見ることを得しめたもう」⁽¹³⁾とあるように、仏陀釈迦によって韋提希は自らの存在が「凡夫」であることを言い当てられ、凡夫であることの自覚の上で、「世尊、我が如きは、いま仏力をもつてのゆえに彼の国土を見つ、若し仏滅の後の諸の衆生等、濁悪不善にして五苦に逼められん。いかにしてか当に阿弥陀仏の極楽世界を見るべき」⁽¹⁴⁾と、定善の行を求めることとなる。この場合における「凡夫」の自覚もまた同じ構造である。韋提希の悲しみと怒りの感情をただ直向かいになって聞き続ける仏陀釈迦の沈黙の説法によって、人の歩むべき道、人の願うべき世界を見出し、韋提希ではあっても、なお煩惱具足の凡夫を生きるものとしての自分の存在を改めて仏陀釈迦に言い当てられて気づくことのできる自覚である。

これらはどちらも仏陀との関係の中から、自分というものの存在の認識と存在の方向が明らかにされている。つまり、仏陀に象徴される超越的な世界的主体の眼に照らされて、法藏比丘の場合においても、韋提希の場合においても、主観的な自己中心的な自己認識が転換されて、いうなれば、本来の自分に出会い、その本来の自分が生きる自他平等の世界に向き合うことが開かれている。その意味では、清沢満之の「自己とは何ぞや」という問いは、近代という時代が問うたものでありながら、それは仏教の眼目を明らかにする極めて本質的な問題を私たちに提起している。しかし、いま私たちが問題にしていかなければならないことは、私たちが「自己とは何ぞや」と自分を問うときに、いつのまにか、自分というものを世界から切り離し、あるいは他者から切り離して「自己とは何ぞや」と、極めて抽

象的観念的に自分を問うていることの問題である。胸先三寸の、つまり、主観的な自分の思いを自己として取り込んでしまい、現実を生きる歴史的社会的な存在としての自分を全く問題にしてこなかったのではないかということである。言葉を換えて言えば、人間の存在が、仏教的に言えば、諸法無我としての存在、縁起としての存在であることを看過して、世界と他者との関係を見捨て、仏教が学ばれてきたのではないかということである。

仏教の伝統的な考え方に「身土不二」という言葉がある。それは身と土、主体と環境との関係の中で人間を具体的にとらえていこうとするものである。特に浄土教仏教において、そういう考え方は浄土莊嚴の構造としてはっきりと明らかにされている。浄土の三部経に基づいて、その精神を総持して表現された世親の『無量寿経優婆提舎願生偈（浄土論）』には、「なんらか二種。一つには器世間清浄、二つには衆生世間清浄なり。器世間清浄とは、向に説きつるがごときの十七種の莊嚴仏土功德成就、これを器世間清浄と名づく。衆生世間清浄とは、向に説きつるがごとき八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就、これを衆生世間清浄と名づく」⁽¹⁴⁾とあるように浄土の世界が浄土の環境を現す器世間と、浄土の主体を現す衆生世間とによって明らかにされている。それは環境によって主体をとらえ、主体において環境をとらえる、極めて具体的な人間理解の方法論である。人間を抽象化してとらえるものではない。

その意味では、私たちが「自己とは何ぞや」と自分を問うときには、世界とともにある自分、他者とともに生きる自分、そういう自分を問わない限り、現実社会のさまざまな問題は、私たちと切り離されて、単なる背景として、私たちに他人事として傍観されるだけのこととなるであろう。そのかぎり、アメリカで同時多発テロが起こることも、アメリカがアフガニスタン、イラクを攻撃することも、日本が自衛隊を派兵することも、それらのことは自己を問う問題と全く無関係の問題である。つまり、それは自己を問う宗教問題ではないと一蹴されることとなる。実は「自己とは何ぞ

や」と自己を問うこととは、私たちの回り世界に現れている「差別の問題」、「戦争の問題」、「環境破壊の問題」、「教育の問題」、「経済の問題」、「家族関係の問題」等、様々な問題を生み出し続けている、その当事者としての自己を問うということではなければならない。そうでなければ、自己を問うという極めて大事な問題が、世界から切り離され、他者から切り離された主観的な内面的世界だけに偏り、社会に参加していくエネルギーを枯渇していくことになるのではないか。その結果、ますます、仏教の社会倫理が見失われていくこととなるのではないだろうか。それがそのまま仏教の宗教的生命の喪失ということである。それは仏教が私たちの生活を問い、生きて働く宗教ではなく、むしろ、私たちの生活の矛盾、不正、歪みを根底から支える宗教として機能することとなる。そういう現実の中では、真宗大谷派教団によって、その都度に出されている声明文は、仏教を社会の中で考えていく試みとして評価されるべきものであろう。勿論、それだけではなく、これらの声明文等が触れていない問題が数多くあることを忘れてはならない。

3

周知のように、真宗大谷派教団においては、そのときどきに引き起こされてくる様々な問題に対して、1982年6月から2003年6月までに60を数える声明文・要請文・抗議文を世界に向けて発進している。それらは資料として本論文の末尾に別表としてかかげた。それらの声明文・要請文・抗議文を発信順に記し、更には、それらを内容ごとにまとめてみると、(1)核兵器廃絶に関するもの (2)ハンセン病問題に関するもの (3)不戦に関するもの (4)愛媛玉串料違憲訴訟に関するもの (5)「神の国」発言に関するもの (6)靖国神社公式参拝に関するもの (7)脳死・臓器移植法案に関するもの (8)死刑制度に関するもの (9)日米安保に関するもの (10)原発問題に関するもの (11)真宗教団連合に関するもの (12)外国人教育行政に関するもの (13)有事

法制三法案に関するもの (14)バーミヤン仏教遺跡に関するもの (15)同時多発テロに関するもの (16)アフガニスタン攻撃に関するもの (17)イラク攻撃に関するもの、(18)高木顕明に関するもの、に分けることができる。これらのいくつかの声明文・要請文・抗議文について、その内容を真宗仏教の社会的表現としての立場から分析してみたい。

(1)「核兵器廃絶に関するもの」については、インド、パキスタン・イスラム共和国の核実験に対する抗議文に「私たち仏教徒は、この地上に新たな戦争を引き起こすだけではなく、地球の荒廃を招く核実験を、このたび貴国が行ったことに対し嚴重に抗議します。すべての人々との平和と共存のため、今後すべての核実験の中止と核兵器の廃絶を強く要求いたします」(1998年7月号『真宗』)とあるように、それこそ大量破壊兵器である核兵器製造に関する全ての行動に対する抗議文である。それは更には核保有国(アメリカ合衆国、イギリス、中華人民共和国、フランス共和国、ロシア連邦)への「このときにあたって、核兵器保有国である貴国におかれましては、今日のこの事態に対して、その責任を心に刻まれるとともに、あらゆる機会をとらえ、核実験の中止と核兵器の廃絶に向けて一層の努力をされるよう強く要望いたします」という要望書へと展開されている。非戦平和の仏教的立場からすれば、いかなる国のいかなる名目の核開発であろうとも抗議するべきものであり、特定国家の利益を代弁することなく継続して、人類全体を瞬時に破壊してしまう核兵器開発に異議を唱えることの大切さは、真宗仏教の非戦平和が政治的プロパガンダでないことの証左であろう。

(2)「ハンセン病問題に関するもの」については、「らい予防法」に関するものと、「国賠訴訟」に関するものとに分けることができる。ハンセン病問題は、教団においては、国家の絶対隔離のハンセン病差別政策に、教団が追従し推進してきたことの問題であり、それはそのまま時代社会の中で本願念仏の教えを見失ってきた教団、およびその閉塞した時代教学の問題である。近代日本社会におけるハンセン病差別の問題は国策的な差別行

政から始まったと言わなければならない。放浪するハンセン病患者を取り込む目的で作られた1907年の「法律第十一号 らい予防に関する法律」の制定、更には在宅の患者まで「強制隔離」する方針を打ち出した1931年の「らい予防法」成立。それらは朝鮮半島への植民地支配、中国大陸に対する侵略戦争へと加速度的に帝国主義化していく神権天皇制国家体制と不可分離的な政策としてあった。

しかし、国策的なハンセン病差別は1945年の敗戦を向かえてもやむこととはなく、1953年には若干の「改正」が行われるものの、1996年に廃止されるまで「隔離」条項はそのままに継続されて削除されることはなかった。このような国家のハンセン病差別政策に真宗大谷派教団は、抵抗することもなく、むしろ、1931年には「大谷派光明会」を発足させて、国家の隔離政策に加担し、国家の人権侵害に宗教を持って協力してきたと言える。そういう歴史に対しての自己批判が先ず求められなければならないのは当然であろう。それが「真宗大谷派は、これらの歴史的事実（教団の行為と在り方）を深く心に刻み、隔離されて来たすべての「患者」と、そのことで苦しみを抱え続けてこられた家族・親族に対して謝罪いたします」（1996年5月号『真宗』）という謝罪声明であろう。

(3)「不戦決議に関するもの」については、アジア・太平洋戦争が日本の敗戦として終結してから五十年になる1995年に出されたものである。これが真宗大谷派宗議会、および参議会によって可決された決議文であるという意味で言えば、真宗大谷派教団の戦争に対する基本的な立場であると見ることができる。この決議文に先立って真宗大谷派において、1987年に日本の仏教界で初めての戦争責任の告白が行われた。この真宗大谷派の「戦争責任の告白」については、竹内芳郎が「日本仏教は、自分の国家共同体を外から眺める眼をまったくもつことができず、かつての日本のアジア侵略戦争に全面的に加担したのみか、戦後になっても、そのことへの自己反省がまるでできないでいる。わずかに真宗系の「東本願寺」が侵略戦争加担の罪責を謝したといっても、それはドイツの教会がおこなったより

も何と四十二年もおくれた、つい昨年のものでしかなかった。こんな鈍感さのままでいて、どうして現代の危機に立ち向うことができるでしょうか。天皇教の呪縛にたいする徹底した対決こそは、日本仏教者がなによりも最先に果すべき第一の課題だと思います⁽¹⁵⁾と論評している。しかし、いかにも「鈍感」な教団であっても、この時点においてしか真宗仏教が、自らの超越性原理を明らかにできないというのならば、そのような時代遅れの宣言であろうとも、そこに浄土を真実の宗とする真宗仏教の表現を見ていくべきであろう。

(4)「愛媛玉串料違憲訴訟に関するもの」(5)「『神の国』発言に関するもの」(6)「靖国神社公式参拝に関するもの」については、従来から一括して靖国問題と呼ばれているものである。これについては2003年度の真宗連合学会で「真宗と靖国」というテーマですでに発表しており、これらの問題の真宗仏教における意味については真宗連合学会の紀要と重複するので、ここではこれ以上の論及を避けるが、これらの問題は現実政治の場面では、信教の自由を侵害する憲法問題として出てきていることは言うまでもないことである。私どもの信教の自由を侵す問題と言う意味においては文字通り、靖国問題は政治問題であると同時に宗教問題であるには違いない。しかし、宗教が漢字文化圏で言うところの「宗の教」ということであれば、靖国問題は私たちの生き方を問う宗教問題として、その内実は反戦平和、非戦平和の問題であり、それはそのまま、私たちが依って立つところの世界観、人間観の問題であり、その意味での信心の問題である。

(7)「脳死・臓器移植に関するもの」については、脳死・臓器移植の問題が「しかし、何よりも、脳死臓器移植は「ひとの死」によってはじめて成り立つ医療であるからこそ、ドナーの家族やレシピエント、また医療にたずさわる医師、そしてわれわれ人間の心に葛藤を生み、深い苦しみ、悲しみ、痛みを呼び起こします。生きた臓器を「部品」と見たり、脳死した人を「臓器の供給源」とみなす発想を生み、はては「いのちの選別」や「臓器売買」などの犯罪へと人間を誘い込み、いのちの尊厳を見失わせる危険

性を孕んでいます」(1999年4月号『真宗』)と記されているように、それは科学万能の社会状況の中で、近代合理主義的な発想と意識を無批判に血肉化して、人間のいのちをモノ化し、部品化していく現代にあって、あらためて人間の生と死の意味を問いかけるものである。この問題などは、現実問題の直中に宗教問題が存在すると言う私の視点を典型的に表現するものであろう。

(8)「死刑制度に関するもの」については、真宗大谷派教団においては1998年6月の死刑執行(東京拘置所で三名執行)以来、死刑囚が死刑執行されるたびに「死刑制度を問いなおし死刑執行の停止を求める声明」がだされている。死刑制度は1989年12月に国連総会で死刑廃止条約が採択されてから、国際社会は確実に死刑廃止に向けて歩み続けている(現在、死刑制度を廃止または死刑を執行せず事実上廃止している国は111ヶ国、死刑存置国は84ヶ国)。このような状況の下で行われている日本の死刑執行は、死刑廃止へと向かう世界の流れに真っ向から対立するものである。しかも2003年現在において、いままでになく死刑判決が多く出されていることのなかに、社会全体の有り様が、諦めと、荒びと、歪みに汚染されている事実にもっと目を向けるべきではないのか。犯罪者を死刑制度の中で裁くことで犯罪原因が究明され、克服されるだろうか。むしろ、死刑執行は肝心の問題を闇から闇に葬ることとなり、問題の根本解決にはならないであろう。阿弥陀の本願を根拠にして立てられた真宗仏教からすれば、死刑制度を必要とする国家の在り方そのものが、人間を限りなく非人間化する穢土以外のなにもでもなく、死刑制度を支えている私たちの報復主義、排除主義こそが問われていかなければならない。

(9)「日米安保に関するもの」と(10)「有事法制三法案に関するもの」については、日本国の戦争政策について、非戦平和の立場から異議を申し立てるものとなっている。近年、1999年の「日米防衛協力のための指針(ガイドライン)関連法」、いわゆる「周辺事態法」の成立、2001年の「テロ対策特別措置法」の成立、更には、2003年6月6日に「武力攻撃事態対

処法」「改正自衛隊法」「改正安全保障会議設置法」の、いわゆる有事関連三法が成立し、続いて「イラク復興支援特別措置法案」が国会の会期を延長してまで成立した。この一連の戦争のできる国づくりの現実、日本国憲法第九条に掲げられた「日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し、国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する」「前項の目的を達するため、陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない。国の交戦権は、これを認めない」(日本国憲法第九条)という、「戦争の放棄、戦力及び交戦権の否認」を掲げる日本国憲法に真っ向から対立するものである。

それはまた仏教の教えによって開かれる「兵戈無用」の世界からいよいよ遠ざかる愚行である。戦争が言葉のレトリックではなく、文字通り、露出する時代が現代であれば、この現実に仏教はどう応えていくのか。かつてのように国家の戦争政策と一体化して戦時教学まで作りあげていくのか。それとも、阿弥陀の本願にまで立ち返って本願に身を据えて、戦争政策に抗していくのか。いま教団が、またその教学が問われているときであろう。

阿弥陀の本願を明らかにする『大無量寿経』において仏陀は、本願が働く世界を「仏の遊履したまうところの国邑丘聚(こくおうくじゅ)、化を蒙(こうぶ)らざるはなし。天下和順し日月清明にして、風雨時をもってし災癘(さいれい)起こらず。国豊かに民安し、兵戈用いることなし。徳を崇め仁を興し、務(まつりごと)礼讓を修す」⁽¹⁶⁾と、仏陀の教化する世界が「兵戈無用」と説かれているが、その「兵戈無用」の精神が真宗仏教の表現として現実化していないことがあらためて問われているのではない。

(11)「真宗教団連合に関するもの」については、真宗教団連合結成30周年にあたっての共同宣言であるが、そこにも「私たち真宗教団連合は、結成以来、過去の歴史において教団が犯してきた戦争協力・人間差別の過ちに向き合い、宗祖親鸞聖人の教えに立ち返り、教団の体質を変革すべく自

らに問い続け、社会の不安と混迷を直視し、世界平和の進展への貢献につとめてきました」とあるように、特に教団の社会参加が課題にされてきている。近年、仏教の社会的実践、あるいは本論文が課題化する仏教の社会的表現が問題になりつつあるが、向後の課題どまりになっている現状においては、あらためて社会との関わりの中で仏教が明らかにされなければならないであろう。社会参加仏教の可能性に対して末木文美士は「海外で社会参加仏教 (Engaged Buddhism) ということが大きく取り上げられるようになって、すでに十年以上経っている。もともとはベトナムにおける反戦運動の中から生まれた言葉であるが、それだけに限らずアジアの諸地域に見られる仏教者の社会的な活動を総称するものとして、今日広く用いられるようになってきている。しかし、日本での反応はきわめて弱く、個別的な紹介はあっても、社会参加仏教として問題にする姿勢はほとんどなかった」⁽⁴⁷⁾とあるように、日本の仏教においても、社会に参加していくことが向後の課題として看過することのできない問題である。

(12)「外国人教育行政に関するもの」については、朝鮮学校をはじめとするアジア系学校出身者への大学入学資格未認定措置に対する抗議文であるが、発信者が真宗大谷派同和推進本部長名であることから分かるように、これは文部科学省が、米国・英国の学校評価機関が認定した外国人学校卒業生にも大学入学資格を認めることを発表しながら、その一方では朝鮮学校などのアジア系学校出身者には認めないという差別的措置に対する抗議文である。真宗大谷派は1981年に制定された新宗憲において教団の社会的責任として「同朋社会の顕現」を果たすことが掲げられているが、それは国籍や民族、文化や言語、思想や信仰等の差異を認め合い、共に生きることのできる社会を開いていくことであり、それが浄土の思想を反映していく歩みであることからするならば、この抗議文は当然の表現であろう。

(13)「原発問題に関するもの」については、1999年9月30日におきた東海村核燃料加工施設臨海被ばく事故についての要望書である。原発問題については真宗大谷派の出版部から真宗ブックレット『いのちを奪う原発』が

出されていて、そこに慶応大学の藤田祐幸は原発問題とはエネルギー問題ではなく、放射能問題であるとして「放射能問題には大きく分けて三つの問題がある。巨事故の問題、労働者被ばくの問題、放射性廃棄物の処理・処分の問題の三つがそれである」と的確に指摘している。このように、原発問題は、私たちの豊かさと便利さが「いのちの尊厳」を奪い取る中での出来事であることをはっきりと教えている。まさに、「自己とは何ぞや」ということと言えば、世界の環境と他者のいのちを無際限に奪って、現代を生きる「自己」の闇の深さが見て取れるのではなからうか。

(14)「バーミヤン仏教遺跡に関するもの」については、世界的遺産であるアフガニスタンのバーミヤンの仏教遺跡破壊に関する要望書であるが、2001年9月11日の同時多発テロを通して、また、その後のアメリカのアフガニスタン侵攻から、あらためてバーミヤンの仏像破壊の問題は、タリバーン支配下のアフガニスタンを描いた映画『カンダハール』を制作した作家モフセン・マフマルパフが「ついに私は、(バーミヤンの)仏像は、誰が破壊したのでもないという結論に達した。仏像は、恥辱のために崩れ落ちたのだ。アフガニスタンの虐げられた人びとに対して世界がここまで無関心であることを恥じ、自らの偉大さなど何の足しにもならないと知って砕けたのだ」⁽¹⁸⁾といみじくもいったように、自己中心的な世界観にとじこもるなかで、安逸をむさぼる私たちの世界観、人間観が問われたといえよう。その意味では、真宗仏教的に言えば、このような世界の現実から観念的、抽象的な私たちの浄土観が根こそぎ問われているのではないか。

(15)「同時多発テロに関するもの」と、(16)「アフガニスタン攻撃に関するもの」と、更には(17)「イラク攻撃に関するもの」に関する声明文、決議文、要望書は、2001年9月11日に起きた同時多発テロ以降、テロ行為の卑劣さを厳しく批判しつつ、その対抗措置として行われたアメリカ等の報復攻撃に対しては、はっきりと抗議を現している。中心的な受けとめ方は、武力によっては暴力の連鎖を立つことはできないという立場である。恨みの連鎖からの克服を訴える仏教から言えば、私たちの進むべき道は、真宗

大谷派宗議会の決議文においては「すべてのテロ行為は、憎むべき卑劣な行為です。しかしながら、その行為に対して武力をもつて報復することは、戦争の悲劇を繰り返し、多くの人々のいのちを奪い、あらたに難民を生み出しております。これこそが人間自身の持つ愚かさであり、悲しさです。正義という名の殺人によって平和を実現しようとする人間の迷妄は破られねばなりません。民族・言語・文化・宗教など様々な違いを認めあい、真実の平和を願い、同朋として出会う道を模索する以外に、テロリズムを根絶することはできないと確信しております」とあり、武力で一時的には暴力を封じ込めることはできるかもしれないが、テロリズムを育てる土壌は断ち切ることはできないと訴えている。私たちが歩む方向性は、武力に対しては武力ではなく、むしろ、退一步して、国際的テロリズムが生まれてくる我と我が世界の矛盾、不正、ゆがみに、身を据えて向き合うことであろう。仏教的智慧から言えば、自らを一方的に正義であるとし、他を邪惡であるとするアメリカの力の政治に追従して、我が身を省みることもなく自衛隊を海外に派兵することなどで解決するはずがない、という立場を明確に表現し続けることである。

(18)「高木顕明に関するもの」について、高木顕明は大逆事件に連座したということで1910年6月に逮捕され、1911年1月18日に死刑判決を受け、翌日19日に無期懲役に減刑され、その後、秋田監獄に収監され、1914年に秋田刑務所において縊死した。この高木顕明に対して真宗大谷派は、1910年11月に住職を差免し、さらに1911年の死刑判決時に擯斥処分にした。この「住職差免並びに擯斥処分の取消」が1996年4月1日に行われて、高木顕明に対する謝罪と顕彰が行われた。高木顕明はその著「余が社会主義」において本願他力の念仏の教えに基づいて非戦平和を掲げて、明治という神権天皇制国家体制のただ中で、真宗仏教に生きるものの主体的な表現を非戦平和の訴えとして簡潔明瞭に明らかにしていった。その意味では、真宗の仏教を高らかに掲げて、明治の時代と社会に生きた高木顕明に、あらためて、真宗仏教の社会倫理を学ぶときがようやくにし

て私たちにもおとずれたといわなければならないであろう。

1996年4月1日に出された「告示第10号 住職差免並びに擯斥処分
の取消しについて」に、この差免と擯斥の処分について、「宗門当局者が
国家に追随して行った非常に遺憾なる行為であり、少なくとも戦後
においてこの処分取消のための宗門内手続きを速やかに行うべき
ところ、現在に至るまで何らの措置をとらず今日に至ったこと
について、深く慚愧し心から謝罪するものである。よってすべての
宗門人が、一人の念仏者たる高木顕明氏の事績に学び、その願
いを心に刻んで顕彰してゆくことを全宗門に呼びかける」と結ば
れているが、実に当然の理解であろう。真宗仏教に学ぶものの
社会倫理の欠如を厳しく問い直し、恥じ入らなければならない
ことである。

4

以上、真宗大谷派が近年、社会に向けて発言してきた様々な
声明文、要請文、抗議文等を分析してきたのであるが、それら
多くの発言はまことに現代社会に対して時宜を得た発言では
あるに違いない。けれども、その問題提起が、理念共同体
である宗教集団としての教団の時代と社会に対する言葉の上
だけのアリバイ工作ではなく、まことに教団の宗教的精神の
現実的機能であるためには、社会との関わりの中で学ぶ真宗
教学の展開がなされなければならないであろう。その意味
では、これらの問題に対して発言してきたこと全体が実は、
現実の真宗大谷派教団を問うているのであり、浄土真宗
なる仏教の存在の意義を問うているのである。まさしく、
教団の、教学の社会倫理が問われている。

この論文の冒頭で吉田久一の言葉を借りて確認したように
真宗仏教の社会倫理が問われて久しい。特に侵略戦争に
加担した社会的責任から、あらためて真宗仏教の宗教性
が問われている。戦後多くの人々が仏教の社会倫理を
問うている。先にも既に言及したように、社会学者として
は孝橋正一

であり、吉田久一である。仏教学者としては市川白弦である。その市川白弦は「戦争の罪責はもともと平和の罪責である。戦争の罪責は戦争の勃発と同時に生じたのではない。それは平和のなかでの平和に対する罪責である。大日本帝国の「期待される人間像」を、正しくかつ効果的にのり超えなかった罪責である。往生浄土の因は平生の日々において生起し成就する、という意味の平生業成の語を転用するならば、われわれの戦争責任は、平和の時代における平和と自由にたいする罪責の「平生業成」のつまかさねであり爆発である。われわれは個人としてまた共同体として、平和のなかで平和と自由への罪責をつみかさねてきたのである。そして現在もなおつまかさねつつある。われわれの罪責は、戦前・戦中・戦後を通じてつらなっている」⁽¹⁹⁾と、ベトナム戦争渦中の1970年に、私たちの戦争責任の取り方が、いまここで、平和に対して、なんら効果的な行動をとることのできなかつた罪責としてその責任が追及されている。

それは言葉を換えて言えば、戦争を生起させるあらゆる意識と発想と行動に対して無関心でいることの責任である。総じて言えば、「地獄・餓鬼・畜生」の三悪趣の世界、現代化して言えば、私たちの現代社会の戦争と差別と抑圧を生み出し、支え続けている人間の現世的な価値観との対決を放棄して、宗教を自己内面の充足に求める私たちの宗教意識が問われているのである。かつて上原専禄は「政治とのかかわりあいをぬきにして、いったい宗教がその宗教性を実現することが可能かどうかということ、宗教自体の側の問題として考えますとき、私としましては、どうしても政治との対決の重要性を強調せざるをえない」⁽²⁰⁾と述べている。このように上原専禄が現世的なるものを集約して象徴的に政治を掲げて、その政治との対決を述べなければならなかったのは、私たちが現世的なものを根本から批判する超越的な原理、普遍的な原理、つまり、仏法を忘却して、仏法から現実を見据えていく眼を見失い、現実を課題化しなくなったからである。むしろ、政治との対決を回避し、無関係であることが宗教的であるかのような錯覚のなかで宗教が求められている現状ではないか。

それは浄土真宗という名で現された仏教もまた、その問題から自由ではない。かつて現代において浄土真宗の再興に生命を賭けて生活していた私たちの先輩は「この頃は同和とか靖国とか、よく問題になっというふうですな。そりゃけっこうな話だが、僕はこういうことやっというひまがない」⁽²¹⁾と述べて、部落解放同盟から糾弾を受けたことがあるように、現実問題を捨象して宗教問題を語る傾向から私たちもまた免れてはいない。その意味では、戦争問題、差別問題が真宗学、仏教学の共通の課題にならない現実こそが、現在においてもなお真宗仏教の社会倫理が問われ続けている理由なのであろう。そういう状況の中で、先にも既に述べたように、既成仏教教団としては戦後初めて1987年4月に真宗大谷派教団は「戦争責任の告白」を宣言した。それに対して識者からは「日本仏教は、自分の国家共同体を外から眺める眼をまったくもつことができず、かつての日本のアジア侵略戦争に全面的に加担したのみか、戦後になっても、そこへの自己反省がまるでできないでいる」⁽²²⁾と指摘されていることは既に述べたことであるが、あらためて、現代を丸ごと照らし出す、超越性原理としての仏教を明らかにすることの緊急かつ根本的な課題が、時代そのものから求められているといえる。そして、それは単なる机上の論理だけではなく、具体的現実的に、時代と格闘する実践的な行動として、現代社会に表現されていかなければならない。そこにこそ浄土を真実の宗とする真宗仏教の表現(しるし)を見ていくべきであらう。これらの社会的な表現がまことに教団の宗教的精神の現実的機能であるためには、社会との関わりの中で学ぶ真宗教学の展開が教団の教学として実践されていかなければならないであらう。

尾 畑 文 正

資 料

| | 期 日 | 内 容 | 宛 先 | 発 信 者 |
|--------|--------------------------|--|-----------------|--------------------|
| 1 | 1982. 6. 1 | 第二回国連軍縮特別総会への核兵器廃絶を求めるメッセージ | デクレヤル 国連事務総長 | 宗務総長 五辻実誠 |
| 1 4 | 1982. 6.14 | 「核廃絶に関する宣言決議」 「靖国の国家護持に反対する愛媛県民の会」 の行動を支持する決議 | | 宗議会委員一同 |
| 7 | 1993. 3.16 | 「初めての脳死臓器移植についての見解」 | | |
| 3 | 1995. 6.13 | 宗議会「不戦決議」 | | 宗議会委員一同 |
| 3 | 1995. 6.15 | 参議会「不戦決議」 | | 参議会委員一同 |
| 1 | 1995. 9. 8 | フランスの核実験に対する「抗議文」 | シラク大統領 | 宗務総長 能邨英士 |
| 18 | 1996. 4. 1 | 高木顕明師の「住職差免並びに排斥処分 の取り消し」告示 | | 宗務総長 能邨英士 |
| 2 | 1996. 4. | 「ハンセン病に関する真宗大谷派の謝罪声明」 | | 宗務総長 能邨英士 |
| 2 | | 「らい予防法廃止にかかる要望書」 | | 宗務総長 能邨英士 |
| 2 | | 「お詫び」 | | |
| 9 | 1996. 6.16 | 「日米防衛協力のための指針（ガイドライン） 関連法案に対する決議」 | | 真宗大谷派参議会 |
| 4 | 1997. 4. 2 | 「愛媛県玉串違憲訴訟最高裁判決に対する 声明」 | | 宗務総長 能邨英士 |
| 7 | 1997. 4.25 | 「臓器移植」法案の衆議院可決に対する声明 | | 宗務総長 能邨英士 |
| 1 | 1998. 6. 9 | 「インド、パキスタン・イスラム共和国の 核実験に対する抗議並びに核兵器保有5 カ国及び日本政府への要望に関する決議」 | | 宗議会委員一同 参議会委員一同 |
| 1 | 1998. 6. 9 | インド、パキスタン両国の核実験に対す る「抗議文」 | インド首相 | 宗議会委員一同 |
| 1 | 1998. 6.12 | インド、パキスタン両国の核実験に対す る「抗議文」 | パキスタン首相 | 参議会委員一同 |
| 1 | 1998. 6. 9 1998. 6.12 | 核兵器保有5カ国（アメリカ・イギリス・ 中国・フランス・ロシア）に対する「要 望書」 | 5カ国首相 | 宗議会委員一同 参議会委員一同 |
| 1 | 1998. 6. 9 | 核実験に伴う日本政府への「要望書」（橋 本龍太郎総理大臣宛） | 橋本総理大臣 | 宗議会委員一同 参議会委員一同 |

現代における真宗仏教の社会的表現に関する一考察

| | 期日 | 内 容 | 宛 先 | 発 信 者 |
|----|------------|--|------------------|------------------|
| 8 | 1998. 6.29 | 「死刑制度を問いなおし死刑執行の停止を 求める声明」第1回 | 総理大臣 法務大臣 | 宗務総長 |
| 9 | 1999. 6.15 | 「日米防衛協力のための指針（ガイドライ ン）関連法案に対する決議」 | | 真宗大谷派宗議会 |
| 9 | 1999. 6.16 | 「日米防衛協力のための指針（ガイドライ ン）関連法案に対する決議」 | | |
| 8 | 1999. 9.11 | 「死刑制度を問いなおし死刑執行の停止を 求める声明」第2回 | 総理大臣 法務大臣 | 宗務総長 木越 樹 |
| 10 | 1999.10. 2 | 東海村核燃料加工施設における臨界被爆 事故に対する要望書 | 小淵総理大臣 | 宗務総長 木越 樹 |
| 8 | 1999.12.18 | 「死刑制度を問いなおし死刑執行の停止を 求める声明」第3回 | 小淵総理大臣 白井法務大臣 | 宗務総長 木越 樹 |
| 5 | 2000. 5.20 | 森喜朗首相「神の国」発言の撤回を求め る「書簡」 | 森総理大臣 | 宗務総長 木越 樹 |
| 5 | 2000. 6. 1 | 森喜朗首相「神の国」発言の撤回を求め る要請 | 森総理大臣 | 真宗教団連合加盟 教団総長 |
| 2 | 2000. 6. 7 | 『らい予防法』違憲国家賠償請求訴訟に対 する大谷派の見解 | | 宗務総長 木越 樹 |
| 2 | 2000. 6.13 | 『らい予防法』違憲国家賠償請求訴訟に対 する大谷派の見解を受けての決意表明 | | 宗議会委員一同 |
| 5 | 2000. 6.13 | 「森喜朗内閣総理大臣の「神の国」発言へ の抗議声明決議文」 | | 宗議会委員一同 |
| 6 | 2000. 8.11 | 「総理・閣僚の靖国神社への公式参拝中止 の要請文」 | 森総理大臣 | 真宗教団連合加盟 教団総長 |
| 1 | 2000. 8.21 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する 「抗議文」 | クリントン 大統領 | 宗務総長 木越 樹 |
| 1 | 2000. 9. 6 | ロシア連邦の未臨界核実験に対する「抗議文」 | プーチン大統領 | 宗務総長 木越 樹 |
| 11 | 2000. 9.29 | 真宗教団連合結成 30 周年「共同宣言」 | | 真宗教団連合加盟 教団総長 |
| 8 | 2000.11.30 | 「死刑制度を問いなおし死刑執行の停止を 求める声明」第4回 | 森総理大臣 保岡法務大臣 | 宗務総長 木越 樹 |
| 1 | 2000.12.18 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する 「抗議文」 | クリントン 大統領 | 宗務総長 木越 樹 |

尾 畑 文 正

| | 期 日 | 内 容 | 宛 先 | 発 信 者 |
|----|------------|---|---------------------------------|-----------|
| 2 | 2001. 5.11 | 「ハンセン病違憲国家賠償請求」判決に対する見解 | | 宗務総長 木越 樹 |
| 6 | 2001. 6. 5 | 首相・閣僚の靖国神社公式参拝中止要請文 | | 真宗教団連合 |
| 6 | 2001. 8. 3 | 首相・閣僚の靖国神社公式参拝中止要請文（再度） | 小泉総理大臣 | 真宗教団連合 |
| 6 | 2001. 8.13 | 首相の靖国神社参拝に関するコメント | | 宗務総長 木越 樹 |
| 15 | 2001. 9.12 | アメリカ合衆国における同時多発テロ行為に対する宗務総長コメント | | 宗務総長 木越 樹 |
| 15 | 2001. 9.21 | アメリカ合衆国における同時多発テロにかかる要望書 | 小泉総理大臣 | 宗務総長 木越 樹 |
| 15 | 2001. 9.21 | アメリカ合衆国における同時多発テロにかかる要望書 | ブッシュ大統領 | |
| 1 | 2001. 9.27 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する「抗議文」 | ブッシュ大統領 | 宗務総長 木越 樹 |
| 14 | 2001. 3. 6 | パーミヤン仏教遺跡の仏像破壊に対する要望書 | アナン国連事務総長 国連事務次官 ユネスコ事務局長 | |
| 16 | 2001.10.17 | 国際的テロリズムの行為並びに報復のための武力行使中止を求める決議文 | | 宗議委員会一同 |
| 1 | 2001.12.18 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する「抗議文」 | | 宗務総長 三浦 崇 |
| 8 | 2001.12.27 | 「死刑制度を問いなおし死刑執行の停止を求める声明」第5回 | 総理大臣 法務大臣 | 宗務総長 三浦 崇 |
| 1 | 2002. 2.15 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する「抗議文」 イギリスの未臨界核実験に対する「抗議文」 | ブッシュ大統領 ブレア首相 | 宗務総長 三浦 崇 |
| 6 | 2002. 4.22 | 小泉総理大臣靖国神社参拝に対する「抗議文」 | 小泉総理大臣 | 宗務総長 三浦 崇 |
| 1 | 2002. 6. 8 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する「抗議文」 | | |
| 13 | 2002. 6.11 | 有事法案の撤回を求める決議 | | |

現代における真宗仏教の社会的表現に関する一考察

| | 期 日 | 内 容 | 宛 先 | 発 信 者 |
|----|------------|--|--|-------------------|
| 13 | 2002. 8. 7 | 「有事関連三法案」に係る国民の権利制限に関する政府見解に対する抗議文 | 小泉総理大臣 | 宗務総長 三浦 崇 |
| 1 | 2002. 8.31 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する「抗議文」 | ブッシュ大統領 | 宗務総長 三浦 崇 |
| 8 | 2002. 9.19 | 「死刑制度を問いなおし死刑執行の停止を求める声明」第6回 | | 宗務総長 三浦 崇 |
| 1 | 2002. 9.27 | アメリカ合衆国の未臨界核実験に対する「抗議文」 | ブッシュ大統領 | 宗務総長 三浦 崇 |
| 12 | 2003. 3.11 | 朝鮮学校をはじめとするアジア系学校出身者への大学入試資格未認定措置に対する抗議 | 文部科学大臣 | 真宗大谷派同和推進本部長 大城雅史 |
| 17 | 2003. 3.19 | イラクへの武力行使に対する抗議と戦争中止を求める声明 | 小泉総理大臣 駐日米国特命全権大使 駐日英国大使 | 宗務総長 熊谷宗恵 |
| 17 | 2003. 2.28 | イラクへの武力行使に反対する声明 | 小泉総理大臣 駐日米国特命全権大使 駐日英国大使 国連事務総長 | 宗務総長 熊谷宗恵 |
| 13 | 2003. 6.11 | 有事関連三法案の成立に抗議し「日本国憲法」の平和主義の原則に立ち戻ることを求める決議 | | 宗議会委員一同 |

| 区分 | 内 容 |
|----|-----------------|
| 1 | 核兵器廃絶に関するもの |
| 2 | ハンセン病問題に関するもの |
| 3 | 不戦に関するもの |
| 4 | 愛媛玉串料違憲訴訟に関するもの |
| 5 | 「神の国」発言に関するもの |
| 6 | 靖国神社公式参拝に関するもの |
| 7 | 臓器移植法案に関するもの |
| 8 | 死刑制度に関するもの |

| 区分 | 内 容 |
|----|-----------------|
| 9 | 日米安保に関するもの |
| 10 | 原発問題に関するもの |
| 11 | 真宗教団連合に関するもの |
| 12 | 外国人教育行政に関するもの |
| 13 | 有事法制三法案に関するもの |
| 14 | パーミヤン仏教遺跡に関するもの |
| 15 | 同時多発テロに関するもの |
| 16 | アフガニスタン攻撃に関するもの |
| 17 | イラク攻撃に関するもの |
| 18 | 高木顕明師に関するもの |

註

- (1) 吉田久一著『日本の近代社会と仏教』（評論社）17 頁
- (2) 吉田久一著『日本の近代社会と仏教』（評論社）20 頁
- (3) 阿満利磨著『宗教の力』（角川選書）205 頁
- (4) 市川白弦著『仏教者の戦争責任』（春秋社）9 頁
- (5) 阿満利磨著『宗教の力』（角川選書）205 頁
- (6) 宮城顕「真宗人」同朋仏教第 19 号 137 頁
- (7) 宮城顕「真宗人」同朋仏教第 19 号 138 頁
- (8) 清沢満之全集第六卷（法蔵館）460 頁
- (9) 道元『正法眼蔵』（日本思想大系）12 卷 36 頁
- (10) 上田義文著『大乘仏教の思想』レグレス文庫 95-96 頁
- (11) 清沢満之「我が信念」大谷大学編『清沢満之文集』73 頁
- (12) 『大無量寿経』真宗聖教全書 1-7 頁
- (13) 『大無量寿経』・真宗聖教全書 1-51 頁
- (14) 『浄土論』真宗聖教全書 1-275 頁
- (15) 竹内芳郎著『ポスト=モダンと天皇教の現在』（筑摩書房）191 頁
- (16) 『大無量寿経』真宗聖教全書 1-41 頁
- (17) 「現代における戒律とその課題」（2003 年 12 月 4 日号『週刊仏教タイムス』）
- (18) モフセン・マフマルパフ著（武井みゆき・渡部良子訳）『アフガニスタンの仏像は破壊されたのではない。恥辱のあまり崩れ落ちたのだ』27 頁

現代における真宗仏教の社会的表現に関する一考察

- (19) 市川白弦著『仏教者の戦争責任』（春秋社）3頁
- (20) 「国民文化と仏教」上原専祿著作集 26巻 203-204頁
- (21) 全推協『同朋社会の顕現』（真宗大谷派同和推進本部編集『身同一同和研究紀要』1989年9号 67頁
- (22) 竹内芳郎著『ポスト＝モダンと天皇教の現在』（筑摩書房）191頁