

## 真宗教団論の一考察

— 特に「教区自治の精神」を中心にして —

尾 畑 文 正

### 1, 問題の所在

現代において仏教がどういう意味を時代社会にもたらすのであろうかという問いは、仏教は時代社会からどういう問いを突きつけられているのであろうかという問いをおささなければならないであろう。それほどまでに仏教は今日の我々の生活を支える思想になっていないといえるであろう。時代社会は仏教を必要としていないのであろうか。時代社会はすでに我々の時代社会そのものを救済する全く新しい生活思想を手にいれたのであろうか。我々はそれに対しては断じて否という立場を持つものである。時代社会は今日ますますその病巣を蔓延させている。時代の先端を行くコンピュータ機器にもウイルスが入り込み、高度な情報を混乱に陥れるという逆説が証明しているように、我々の現代社会には、その文化文明が高度化するに比例して人間が人間でなくなってしまうという問題はすでに現代の常識である。

しかし、物質文明と精神文明とを安易に対比して、物質文明の発達が精神文明を欠如させていくという思考方式は余りにも安易すぎることは言うまでもない。その意味では、我々はここで物質文化の高度化が精神文化の欠如をもたらしたという警告を繰り返すようにいうつもりはない。そういう精神と物質といったような二項対立的な発想ではなく、むしろ一体に

が本質的な課題として見おとされているかを考えたいのである。つまり、ただ単純に精神文明を肯定するのではなく、物質文明を否定するのではなく、それらの人間の営み全体を根本的に問うことの必要性を主張するものである。そういう問いを我々に与えてきた思想の一つとして人類の歴史に仏教が存在してきたとっていいだろう。しかし、その精神的、物質的な人間の歴史全体を問う根源的な思想であるはずの仏教がその存在と不可分である時代社会そのものから仏教の今日的意義が問題にされているというのが今日の偽らざる状況である。

特に思想としての仏教は仏教書の好調な売れゆきに証明されているように今日まだ人々の関心の対象の内に辛うじて入っているとみてよいであろう。しかし、思想としての仏教ではなく、生活としての仏教はいまやもう瀕死の状態であると考えて間違いない。一般的に仏教がどのように見られているか、その一例として月刊雑誌『大法論』を見てみよう。そこに次のような現代仏教観が神道家から提出されている。「特に日本の仏教は、仏教と称しているものの、行われている中味は祖霊信仰であって、神道そのものである。その意味で、神道化した宗教のみが日本で勢力を伸ばしている。すでに本来の宗教の持っているキバを抜かれて、イザヤ・ベンダサン<sup>(1)</sup>いうところの日本教〇〇派になっている。つまり神道の変形にすぎない<sup>(1)</sup>」。こういうように日本の仏教は他の宗教家から総括されている。

そのほかにも今日の仏教は伝統的な仏教教団がおこした差別事件問題、戦前の思想的世界に回帰していこうとする戦争肯定、戦争賛美の問題。その具体的な反映として戦争犠牲者を新たに国家政治のなかに囲い込もうとする靖国神社への閣僚たちの公式参拝の問題等、仏教の平等主義及び平和主義に突きつけられた問題が山積みにされている。こういう現状のなかで教団仏教として現実的には機能している仏教は、大衆からの求道心を主軸とする主体的な支持を失いつつあるのが現状である。その結果、仏教はあ

る神道家が指摘するように祖霊信仰に便乗した先祖供養で辛うじて命脈を保っているに過ぎないというのはいい過ぎであろうか。

確かに、日本の仏教の中では親鸞の真宗仏教はその念仏観及び廻向観からしても建前的には先祖供養は否定されている。特に『歎異抄』第五章の「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏もうしたること、いまだそうらず<sup>(2)</sup>」という言葉によって象徴される念仏論、廻向論は真宗仏教の祖霊信仰の現実に関わる態度を決定させるほどの力をもっていたと思われる。そこに真宗仏教の原点を求めていくことは、真宗仏教が親鸞の仏教である限り、何人も支持することができる教学だといえる。しかし、現実はどうであろうか。僧侶と門信徒が出会う場所の多くは、寺の法座というよりは葬式、法事、逮夜参りと呼ばれる場所であろう。そこでの僧侶の態度はどこまでも上記した教学にそって、真宗における読誦經典は先祖供養ではなく、聞法のご縁であることを強調することが常識になっている。

しかし、現実的には、例えば亡くなった親の年忌法事がおわると施主は参列者に対して、法事も無事に終わり、これで草場の陰で死んだ親も喜んでいきますでしょう等といって挨拶を終える。ここに見事なまでに真宗仏教徒にまで影響を及ぼしている祖霊信仰の実体が露呈されている。行き違いというには余りにも見事な役割分担ではなからうか。僧侶が真宗安心の真諦部門を受け持ち、門信徒が伝統的な民族宗教的生活としての俗諦部門を受け持ち、そしてそれらは現代における真俗二諦論として緊張関係を切り結ぶことなく、その結果として、全体としての教団仏教はその存在を問われることなく微動だにせず、経済的あるいは物質的には益々繁盛を遂げていくことになる。蓮如のいった「一宗の繁昌と申すは、人の多くあつまり、威の大なる事にてはなく候う。一人なりとも、人の、信を取るが、一宗の繁昌<sup>(3)</sup>に候う」という教言などは、真諦部門を受け持つ僧侶の自己弁解に応用されるものとなるであろう。その教言をもって教団の現実批判に向

## 真宗教団論の一考察

かうことはない。あくまでも建て前としての真諦で自己完結していくのである。それが批判原理として世俗の論理と切り結ぶことはない。それが後に言及する真俗二諦論の真面目である。

僧侶の建前と門信徒の本音は交差することなく、それぞれがそれぞれの言い分を満足させて終了していくのが実態ではなかろうか。こういう形で僧侶の建前と門信徒の本音が緊張関係を持たずに平行して肯定されているところに成り立っているのが現在の寺院であり、教団でなかろうか。どのような真宗教団論を展開する場合においても我々は先ずその事実認識に立って教団論を教学しなければならない。その意味で、この現実の真宗教団を成り立たせている思想を明らかにしなければならない。それを支えている論理を対象化しなければならない。我々はその論理と思想こそが、近代の真宗教団が自己の教団の教学的な生命とした真俗二諦論であると考えたものである。

真俗二諦論の問題については信楽峻麿氏が「親鸞没後において、真宗信心が次第に世俗との癒着の中で捉えられ、理解されてきた、その必然の帰結として、近世、近代における真俗二諦論の主張が生まれ、やがてはついに、その必然の延長として、戦時教学が生まれてきたのであらうと思えます<sup>(4)</sup>」と簡潔に述べられている。我々はこのような真俗二諦論が決して過去のものではなく、現代の教団仏教をその底流において支えている思想であることを確認しなければならない。とりわけ現代における真宗教団の問題は、真俗二諦論を取り込むことによって、1868年（明治政府の樹立）以降の天皇制絶対主義国家と真宗教団が、世間と出世間との思想的な格闘という緊張関係を持たずに、かえって現世の体制社会に真宗教団が存在論的に解体されてしまったことを批判的に総括しきっていないということである。

その意味で、本論文においては、真宗教団論の本論に入るに先立って近

## 真宗教団論の一考察

代の真宗教団を支え、今日までも教団の底流に脈打っている問題を真俗二諦論に見定めて煩瑣を厭わずに、十方衆生にさしむけられた本願念仏の仏道をかかげる真宗教団においてなぜ人間の現実問題に対する関心が希薄になっていったのかを考えてみたい。真俗二諦論の教学は、東西両本願寺教団に限ってみても、1886年（明治初期）ごろに教団の公式的な教団教学として文章化されている。

例えば、真宗大谷派教団で言えば、1886年（明治19年）に「真宗大谷派宗制寺法」が内務大臣の認可の後、9月12日に発布された。それによれば、真宗大谷派の「宗義」は、煩をいとわずに引用すれば、「第十七条

本宗ニ教旨ハ一向専念ノ宗義ニシテ、諸神諸仏ヲ念ゼズ、余行余善ヲ修セズ、一心ニ阿弥陀如来一仏ニ帰スルヲ以テ、往生浄土ノ安心トス。コノ一念発起ノトキ、往生ノ業事成弁スルガ故ニ、尔後偏ニ称名念仏ノ一行ヲ以テ報謝ノ経営トス。之ヲ真諦門ト云フ。皇上ヲ奉載シ、政令ヲ遵守シ、世道ニ背カズ、人倫ヲ紊ラズ、以テ自己ノ本業ヲ励ミ、以テ国家ヲ利益ス。之ヲ俗諦門ト云フ。スナワチ真諦ヲ以テ俗諦ヲ資ケ、俗諦ヲ以テ真諦ヲ資ケ、二諦相依テ現当二世ヲ相益ス。是ヲ二諦相資ノ法門トス。」<sup>(5)</sup>とあるように「宗制寺法」に規定されている「宗義」は、近代日本を限定した天皇制絶対主義国家と往生浄土の安心を掲げる真宗教団との矛盾を隠ぺいして天皇制絶対主義国家を教理として正当化したものである。それは、現実の国家体制に無批判に迎合していくことによって、真宗教団の宗教的生命を疎外していく以外のなにものでもない真俗二諦の論理に貫かれている。この真俗二諦の論理は浄土教仏教の宗教的生命にとって本質的である現実批判を見失った。ここから戦争を肯定し賛美する真宗教団の戦時教学に至る道は一直線である。

事実、1941（昭和16）年2月13日—15日に真宗の教学者を召集して開かれた真宗大谷派の「真宗教学懇談会」は戦時下における時代相応の教

学を目指すものであったが、そこでは攻究題目として「真俗二諦（臣民道）<sup>(6)</sup>」が臣民道としてあげられているように、それは真宗仏教がどこまでも現実の天皇制絶対主義国家に無批判に内在化されていく道に他ならなかったのである。このように真俗二諦論が、原理的には、宗教と現実生活、宗教と政治、仏法と世法、天皇制国家と浄土、というように本来的には緊張関係のある問題を結局のところ真理（諦）を二元論化することによって、宗教自身の本質的な生命である「現世的なるもの」への批判を封じ込めて、宗教的生命を枯渇させてしまうものであることを我々は先ず確認しなければならない。その上でその論理に支えられている現実の教団の問題を考えていく必要があると考える。

我々は近代日本の仏教が時代社会の問題を積極的に提起するような能動的な展開のなかにあったとは考えない。それよりも時代社会の問題を無視し積極的に隠ぺいしてきたと考えるものである。なぜそうなったのであろうか。何がそうさせたのであろうか。誰がそうさせたのであろうか。こういう現実が仏教本来の展開であるのなら思考することも無駄だと思えるが、仏教そのものもつ平等主義、平和主義からするならば、こういう近代の仏教のあり方は否定的な展開であると考えることができる。それならば、問題の所在は一体どこにあるのであろうか。

我々は宗教の宗教的本質は人間の現実世界への批判的な働きにあるものと考えている。その意味で、仏教というものを捉えれば、仏教が仏教であることの標識である三法印は周知のように諸行無常、諸法無我、涅槃寂静であるが、この三法印ひとつを取り上げてみても我々の仏教における宗教的本質の理解が現実世界に対する批判的な関わりであるということ为首肯されると思う。つまり、我々は仏教を現実に対する根源的な批判原理であると理解している。それ故その批判原理が見失われるとき仏教の仏教であることが自己解体すると考えるのである。そのような仏教の現実世界に対

## 真宗教団論の一考察

する緊張関係について、上原専祿氏は宗教と政治の関係を「狭い意味での政治ばかりでなく、経済や産業や社会の問題をもひっくるめて、それが生きた形で働いている全体を政治ということにしぼってみるならば、政治は「現世的なもの」の集約であるといえましょう。そして宗教が宗教性を最も発揮できるのは、こうした意味での政治に対決するときにおいてであると私は思う。宗教は政治に従属するものでもありません。しばしばいわれますように、宗教は政治ではなく、また政治であってはならないのであります。しかし、政治とのかかわりあいぬきにして、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を、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<sup>(7)</sup>」と述べている。

我々はこのように提起される上原専祿氏の宗教観の指摘する方向で現代における仏教の問題を考えていきたいのであるが、仏教といってもほとんどの場合、生活としての仏教は現実的には教団仏教として機能しているから、仏教の現実への対決がどのようになっているかを教団仏教の枠のなかで、考えてみたい。その意味で仏教の現実的な表現としての教団を媒介としながら、仏教の仏教である宗教的本質がいかにして我々において具体化されるのかということをも明らかにしていきたい。その考察の手がかりとして現実に存在する真宗大谷派教団の実態、特に今回は教団の地方行政組織である「教区自治の精神」<sup>(8)</sup>ということをもテキストにして考えていきたい。

## 2. 教団と教区

真宗教団論ということで特に「教区自治の精神」を中心として真宗仏教における本質的な宗教的生命とは何であるか、またそれはいかなる制度と方法のなかで発輝されるのかという問題を考えていきたい。先ず最初

## 真宗教団論の一考察

に確認しなければならないことは、「教区自治の精神」といっても、我々がそのような現実的な政治課題、現実的な教団行政における教区というものに具体的なところで接触、あるいは教区行政に対してなにか具体的な方策なり、提案なりをするというものではないということである。その意味で我々の意図は従来の真宗教団論が、教理的すぎるために、教団の現実政治を批判することに切り結んでいかないという点を考慮して、できる限り現実の問題に即して教団の問題を真宗教団論として提起してみたいということにある。さらには現在の教団の諸情況のなかで、「教区自治の精神」とでも名づけることのできるような地方の自治、つまり、中央に対しての地方、教団中央に対する地方教区の自治性・主体性というような現実的な問題が、単に世俗的な問題というのではなくして僧伽空間<sup>(9)</sup>への永続的な回復運動の制度論の課題として現実的具体的に問われているのではないかという、我々の直観的な問題意識の確認をしてみたいということなのである。

それではなぜ「教区自治の精神」なるものが我々において課題になってきたかといえば、間接的には東本願寺 79 年報恩講における自主上山警備の問題である。真宗大谷派では毎年 11 月 21 日から 28 日の間に京都・東本願寺において宗派を挙げて宗祖親鸞の祥月命日を機縁にして報恩講が勤められる。しかし、1979 年の報恩講は当時の十年に及ぶ東本願寺教団問題の影響が直接的に表われた法要であった。その報恩講において、京都府知事・検察庁・文化庁などに対して東本願寺の宗派離脱を申請したグループとそれに異議を唱える真宗大谷派とが同じ場所で分裂して報恩講を執行するという異常事態が起った。その中で、真宗大谷派教団は、宗派離脱の声明を掲げたグループを報恩講の儀式から締め出す方策を取った。そのために全国の寺院関係者（僧侶、門信徒等）の動員が出され、教区、組（そ）ごとに人員の配当が行われ、その結果、一般的に「分裂報恩講」と



## 真宗教団論の一考察

呼ばれる異常事態を現出することになったのである。これを真宗大谷派における79年報恩講事件<sup>(10)</sup>というのである。

このような真宗大谷派の教団運営のあり方は真宗教団論を考察するためのより具体的な事例と考えられる。特に全国の教区、あるいは組（そ）が、それがどのような異常な状況下であったとしても、教団中央が決定した「ある特定の方針」に組されていったということに、宗教集団としての教団の理念（たとえば、それは81年に施行された真宗大谷派宗憲に明確に規定された教団運営の根幹としての「同朋社会の顕現」としての基本精神）との思想的な格闘といったことがどうなされていたのであろうか。また、現実的にそういう思想的な格闘が組織として、制度として可能なものであったのかどうか。もし、教団それ自身の中にそれを保証する制度、雰囲気（生活倫理）がないとするならば、教団という名の宗教集団は一体全体なにを原理として、理念として存在するのかが分からなくなってしまうことになる。教団が利益共同体でなく信仰共同体といえるのはどこにおいてであろうか。そのことが先ず真宗教団論として原則的に検討されなければならぬであろう。そういう信仰共同体の具体的現実的な展開という問題を我々に提起するものとして79年報恩講問題は存在した。

その意味で、今回、特に教団中央と教区との関係を特に教団中央に対する地方教区の主体性、端的に言って、それは教区自治の主体性という問題を中心に真宗教団論としての原理原則を考察してみたい。

教区自治という事柄が、それ自体は教団行政の組織論・制度論の問題に限定されるように見えるが、その根にあるのは単なる組織運営の問題に止まらず、教団をささえる精神のありように関係するものであると考えることができる。簡単に言えば、信仰にとっての組織の問題である。組織にあってしかも組織を超えていくことのできる自由な交わりの質をどのように確立できるかという問題である。いいかえれば、宗教集団としての教団

## 真宗教団論の一考察

が具体的現実的に僧伽としての教団を開く方向性を獲得できるかどうかという問題である。理念と現実との絶え間のない緊張関係に身を置くことを自己決定しうるかどうかということである。また、物質化された（その意味で世俗的である外ない）宗教集団としての教団が、その物質性・世俗性・組織性をどのような内実をもって、僧伽の公共性をもつものとして現代社会に自己を顕現する教団となることができるかという問題である。

このような意味における真宗教団論への問題提起はすでに「教団論の復権」と題して藤元正樹氏によって述べられている。藤元正樹氏は『大地塾報』第24号において真宗教団論の課題を「僧伽論が教団論となり得ぬのは、僧伽論が常に教団の本質論の領域から出ることが出来ないことにあるように思える。その一点は、教団が具体的現実的には一つの社会的組織であるかぎり組織体としての論を持たなければならぬからである。つまり、組織論を持ち得ないということであるが、その組織論は教法自体が組織化されぬ限り困難である。真宗が山岳仏教を否定して民衆の仏教であるというかぎりにおいて民衆を組織し得るような教団（普共諸衆生，往生安楽国）の組織として形成されなければ嘘であろう」と提起されている。それは教団の理念が本質論ではなく具体的現実的にいかにして教団の組織として制度として展開しているのかという真宗教団論の構築である。

例えば、真宗大谷派という教団のみならず、具体的に活動している宗教集団としての教団では、教団が教団であるためにその教団を一定の理念の中で点検する様々ないとなみが行われていると思われる。しかし、教団運営を点検総括するといっても、その現実をそれこそトータルに見る透明な眼を失なえば、それはかぎりなく「実用主義」と「組織づくりのための点検」になってしまい、教団の世俗化を増々助長していくことは自明であるといえよう。ところが、多くの場合はこのような考え方は、組織運営上の効率からいって採用されることが少ない。それどころか、教団という名の

### 真宗教団論の一考察

宗教集団の一般論としても、教団至上主義、行政主導型教化体制、総じて言えば組織第一主義によって、結果的には問題にされない場合が多い。

そういう問題を我々はどう捉え、どう考えていったらいいのであろうか。教団中央の誰がどうしたということではなくて、つまり、行政担当者の個人の資質の問題としてではなく、行政組織の問題として捉えていく必要があると我々は考えるのである。このことは現在の行政組織（過去も現在も未来も行政とはそのようなものだという意見もある）においては必然的にこのような結果を招かざるをえないのである。我々は僧伽への開けを志向しない世俗化された教団の問題を真宗教団論の枠組で言えば、教区自治の欠如として、制度論の問題としてみるができるかと考える。もちろん、制度に問題があるといっても、制度とはそれを生み出す精神の自己表出としての精神の外形化されたものであるから、より本質的に言えば上意下達式の組織運動に対して抵抗することのできる自由を保障する制度を作り支えていくような我々の精神の欠如として考えるべきものである。

つまり、制度の不備はその制度を生み出す精神の問題として、制度の問題を対象化することによって、具体的に真宗教団論の問題を指摘できるのではないかと思われる。その意味で、問題の関心を教区行政及び教区行政を支える精神の問題として集中したというわけである。しかも教区行政はある意味では教区を構成する組（そ）なり個別寺院の在り方とも密接に関係するわけであるから、個別寺院なり組（そ）なりが本当に自分たちの自主性を発揮するためには、内容的に充実した自治の存在が必須であると思う。そのような問題意識から見ると、その地方教区に果たして「自治」なるものが息づいているのかどうかという問題は、そのまま、その教団が現実的に具体的に僧伽への開け（ディベロップ）を教団の宗教的生命として課題化しているかどうかの問題でもあるといえる。

### 3. 教区自治とは何か

丸山真男式に言えば、「問題はどこまでも、制度における精神、制度をつくる精神」である。先にも一言したようになぜ我々が教団における教区自治を問題にするかといえば、教区自治が保障されることはとりもなおさずトップダウン方式の支配が制度的に拒否されているということの意味し、それは基本的な原則として、教団運営が教団中央によってではないことを意味しているのである。つまり、中央の教団行政は地方教区の自主的な教化活動を支援し円滑に運営するための機関であるという一点を明確にしておくべきであろう。「親鸞は弟子一人ももたずそうろう<sup>(12)</sup>」といった親鸞の仏教においてトップダウン方式の教団支配はどう考えてもふさわしいとは思えない。そういうあり方を問題にしていく制度論の一つとして教区自治というものを考える必要がある。その意味で言えば、例えば、真宗大谷派における教区のあり方を真宗教団論の事例としてとりあげるならば、現在の教団行政のなかで教区自治が保障されていたり、教区自治が具体化されているということについては、議論をよぶところであるが、我々がいう教区自治とは、教区行政、教区運営の全くの主体性ということであるから、教区の運営の根本の所では中央の教団行政の影響下におかれざるをえないのが現実である以上、教区の自治はないといっても決して言い過ぎではないであろう。

教団の教区という地方行政において制度として自治が保障されていないことは現実的な問題として教団と教区の間をみればはっきりわかるのであるから、教区の自治なんてないものねだりではないかと批判するのは早急な結論である。教区の自治ということが現在において制度的に保障されていないのなら、制度的に確立していく方向で考えなければならないというのが我々の主張するところである。なぜなら、我々は地方の自治という

## 真宗教団論の一考察

ものを中央集権的な組織的管理社会に対する抵抗態でなければならないと考えるからである。教団が思想信仰を持った宗教集団だと理解する以上、教団の宗教的生命として僧伽の回復ということが教団の制度にまで具体化されなければならないと考えるからである。

教区自治とは何かとということをもっと具体的に考えていくために我々は次に、本山（教団中央）と教区との関係を、より一般化して国（中央政府）と地方自治体との関係で考えてみたいと思う。現在の本山と教区との関係は日本の戦前における国と地方自治体に似ている。戦前のそれは、辻清明氏の『日本の地方自治』に「戦前、内務大臣をつとめた政友本党総裁の床次竹二郎が、内務次官の当時に著わした書物のなかで、「国と地方の自治との関係は恰当親と子の関係」と述べ、「日露戦争に勝利を得た原因は種々あろうが、此自治制度が布かれてあったのも、確かに戦争に勝った原因の一つであると思ふ。一例を挙げて言ふと、一寸玄間でベルを押せば、ずっと隅まで響きが応ずる如く、陛下の思召がずっと隅から隅まで及んで居る。これは全く自治制度のお陰であると思ふ」（『地方自治及振興策』1912年（明治45））といった独特の地方自治観が、戦前の政官界のおおむね支配的な見解であり、さらにこのような見解が、それこそ国内の「ずっと隅まで」浸透していたわけ(13)です」と、国と地方自治との関係が述べられているように、それはあたかも親が子を一方的に支配管理するような意味で中央集権的に中央政府に収れんされているのであった。

そのような緊張関係をもたない中央集権的な関係が一体どのような政治体制をつくり、どのような現実を生み出していったかは、説明する必要はないほど明らかである。その中央集権的な管理システムは日本の侵略政策をスムーズに押し進めていく役割りを担ったのである。このような戦前における国と地方自治体との関係に教団の組織構造がよく似ているとすれば、そこからどのような政治がつくりだされ、どのような教団現実が生み

出されていくかということは、教団行政を執行する特定の個人の問題としてではなく、どこまでも制度の問題として普遍的な問題の中で考えていく必要がある。これは大変な問題であるといわなければならない。辻清明氏が掲げた戦前型の国と地方自治の関係の根っこにある考え方は、中央の国家の判断は常に正しく地方住民の判断は誤りやすいと考える、いわゆる国家無謬説があると思われる。もちろん、その国家無謬説を加速度的に保障し支援していったのが天皇制であることは間違いのない事実である。従って、このような関係構造のなかで実施される行政は必然的に上意下達方式の形態をとらざるをえなくなり、行政主導型の運動展開があたりまえとなるのは当然である。行政主体から言えば、そのような行政を批判し異議申し立てするものは、それこそ親の心子知らずというようなことで、批判を封じこめるのはどこの場合においてもよくあることである。

このような戦前型地方自治体ではなく、戦後民主主義を基盤にした戦後型地方自治はどうであるのか。戦後型地方自治の特徴は、建前的には国の介入に対して必要な地方自治の歯止めが制度的に明らかであるということである。しかし制度的に保障されているといっても、日本の地方自治は三割自治と呼ばれるように財政基盤が脆弱であるから、現実的には理想的に地方自治が実践されているとはいえない。その意味では、問題は制度としての自治にあるよりも、運動としての自治の方が我々にとっての問題であるように思われるのである。つまり、自治を実現していくような精神の具体的表現が問われているのである。

一五二

同じく辻清明氏は岩波新書の『日本の地方自治』の中で、地方自治に機能として「抑制」・「媒介」・「参加」という三つの機能があることを指摘してきている。その第一の「抑制の機能」とは簡単に言えば、国家と地方自治団体との間に指揮命令の体系が成立していないということが第一の条件にはいる。従って地方団体は中央政府の出先機関としての地位をもた

ないということが地方自治があるかないかのメルクマールになる。この考え方の基本的立場は、地方の特殊利害や事情を最もよく判定できるのは中央政府よりも、まずその地域住民であるという認識が不可欠であるという点である。

次に「媒介の機能」があると指摘している。先に明らかにした「抑制の機能」が地方団体を強調するのに対して、媒介の機能はむしろ国家と地方との関係に働くものであるといわれる。それは地方団体が国家の構成要素であり、地方住民は同時に国家の一員であるということを前提とするものである。このような国家と地方団体との関係に見られる有機的な関係は、ただ単に地方団体の組織運営が、国の法律に依存しているからというだけではなく、むしろ大事なことは、地方の興廃が、同時に国家の動向や運命に重要な影響を与えるということである。

最後に「参加の機能」であるが、これは言うまでもなく、地方団体の意志決定と実施の諸々の過程に、なんらかのかたちで、市民ないし住民が、その意志を具体的に反映させるための活動のことである。辻清明氏の『日本の地方自治』から概略的にまとめてみるならば、これだけ地方自治の機能であると確認されていることが分かる。この三つの機能をそっくりそのまま宗教教団としての教団の教区自治の機能として考えることは無理であるかもしれないが、我々の当面の課題である教区自治とは何かという問題考察には非常に参考となるであろう。しかし、これは教区の対外的な関りにおける教区自治の基本的立場をあらわしても、教区の自治が内面に保つ精神は当然のことながら説明することはできない。

教区の自治というものがどこまでも仏教教団における教区の自治というものであるかぎり、教区の自治のめざすべきものは単なる外形的な、対外的な支配被支配関係からの自主独立だけではない。さらにその対外的な外形的な自主独立のための闘いの実践を通して、本来的に開かれた共同性、

## 真宗教団論の一考察

言いかえれば、どのような組織的権威や権力、いかなる個人的権威や権力にも依存し屈服する必要のない自立的な人間関係、つまり、非権力的非体制的な共同体のあり方を限りなく模索してゆくところに、教区自治の精神があるといわねばならない。それがまた教区とか教団とかと呼ばれる特定宗教集団を包囲する社会的現実に対する我々の実践的な批判として展開していくことになるのである。従って、教区自治を求め支える精神は、教団と、その教団を包囲している社会的現実という二重三重の制約のなかで、その制約を超え離れて、その制約自身を組みかえていくような課題を担う雄々しくかつしなやかな精神でなければならない。

### 4. 教区自治の精神

真宗教団論の展開として特に真宗大谷派の教団運営のあり方をテキストにしながらかつて教団の宗教的生命について教区自治を検討する中で考察してきたのであるが、最後に我々が課題とする教区自治の精神を問うていくための発想の原点を確認していきたい。

教区と教団行政、教団行政と教区、この両者の関係は、教区と教団行政の側面から見ると、教区は教団行政の政治作用という具体性、つまり教団行政が具体的に展開していく「場」のなかにその存在の位置をもつ。その意味で言えば、教区は教団行政内状況にあることはいうまでもない。また教区と教団行政の側面においてこれを言えば、教区は教団行政の政治作用ないし干渉を拒否する立場のなかにその具体性をもつ。ここに教区は単なる教区であってはならず、自治としての教区というものが要請されてくるのである。その意味では教区は教団行政に対してひとつの自治空間として成り立つことによってはじめてその非権力的非体制的な共同性を確保できるのではないかと思われる。<sup>49</sup>



しかし、我々はここで非常に簡単にその非権力的非体制的な共同性ということを確認しているが、実はこの問題こそが真宗教団論の中核になる議論なのである。つまり、自治の問題が非権力的非体制的な共同性を開くということであるということは、具体的現実的に我々の共同性へのいとなみが根源的な世界からの批判の下にさらされ続けなければならないということであることを明らかにするものである。その意味では、真宗教団論はそのまま真宗教化学の内容として煮つめていかねばならない。それはどういう問題を我々に提起しているのかといえば、真宗教団論が真宗教化学の問題であるということは、そこでは真宗仏教の教法による自己相対化が不可決の問題となってくるからである。問題を具体的に論ずれば、我々のだれもが教団内外より不断に引き起こされてくる政治的経済的な問題に対して、抵抗すればするほど、またその抵抗が真剣であればあるほど、その主観的な意図とは全く関係なく、必然的に形成されてくる我々自身の側に形成されてくるピラミッド型の権力構造を相対化することを黙過することによって、プロテストする当の相手と同じ権力主義的な体制秩序維持的な価値観に足下をすくわれてしまうであろうという皮肉な現実をわすれてはならないということである。この問題をどう超え得るかが真宗教化学としての真宗教団論の問題である。それはまた親鸞が親鸞教学の具体的な求道の課題とされた第二十願の問題であるといえる。

安田理深氏と茂田井教亨氏との対談で茂田井教亨氏が不受不施派の歴史をかかえて語られようとした問題（権力への抵抗が目的化し、信仰の内面化が失われた）を我々は考えることができる<sup>15</sup>。かつて曾我量深氏が同朋会運動には「御同朋・御同行」というその御の字がぬけおちているということをいわれたということであるが、そういう自己否定、自己相対化の問題を教学としてどこまでも明らかにしていかなければならない。また、曾我量深氏は真宗大谷派の信仰運動である同朋会運動に対して、同朋運動でな

## 真宗教団論の一考察

ければならないといわれたということであるが、いま我々が提起するところの〈自治空間〉ということがらもやはり同朋会運動の「会運動性」（その意味での組織・制度を必然的に内包する）をどこまでも「同朋運動」に帰していこうとする営為の外にはないと思われるのである。同朋運動を会運動として展開していくことのもつ苦悩をそうやすやすと量的世界の拡張主義にゆずりわたしてはいけけないのだということを真宗大谷派の教団運営をテキストとすることによっていえるのではないかと我々は考える。つまり、一つの理念を持った宗教団体としての教団である限りは、教団としての具体的な展開においてこそ、その理念が反映されていかねばならない。その意味でも、我々は教団の教区の現在を考えることを通して、その理念としての宗教的生命が我々において問われなければならないことは明らかである。

### 注

- (1) 「大法輪」1989年11月号「特集・四つの宗教どこが違うか（下）」163頁
- (2) 「歎異抄」真宗聖教全書(2) 776頁
- (3) 「蓮如上人御一代聞書」真宗聖教全書(3) 562頁
- (4) 信楽峻鷹著「宗教と現代社会」223頁
- (5) 真宗大谷派・真宗教学研究所在行「教化研究」（73・74合併号）  
特集「資料・真宗と国家」13・頁
- (6) 真宗大谷派・大阪教区教化センター発行「同和・靖国問題と真宗(3)」93頁
- (7) 上原専祿著作集26「国民文化と仏教」203～204頁
- (8) 本論文で明らかにしている「教区自治の精神の問題」は1980年に真宗大谷派の大谷専修学院の同窓会において編集せられた『祖聖に続かん』に発表したものを基本にしつつ、今回、あらためて「真宗教団論の一考察」として整理して論述したものである。
- (9) ここで用いた「僧伽空間」とは对象的に定義することが非常に難しい。ここではあ

## 真宗教団論の一考察

る特定の場所をさすのではなく、帰依三宝が具体的現実的に表現されている空間という意味である。

- (10) 丸山照雄著「現代日本の宗教状況—天皇主義の復権をめぐる—」120頁
- (11) 藤元正樹「教団論の復権」・大地の会発行『大地塾報』二十四号
- (12) 「歎異抄」真宗聖教全書(2)776頁
- (13) 辻清明著「日本の地方自治」7—8頁
- (14) 『同朋大学広報』(1976, 12, 10 発行・51-3号)における特集「大学の自治と政治活動」のなか、「大学と国家」の関係についての論述(P. 6)を参考にさせていただいた。
- (15) 安田理深・茂田井教亨「不安に立つ—親鸞・日蓮の世界と現代」251—254頁