

真宗人の社会関与考

北 畠 知 量

はじめに

浄土真宗は、浄土世界に往生・成仏することを目的とする教えである。この教えを宗とする真宗人は、自らを内省し、自らの罪悪性を見つめ、その慚愧を糧として、浄土を願生してきた。このような生きざまは、悲嘆述懐する親鸞に、内なる信を「師資相承」した人々に、「他力をたのみたてまつる悪人」を地で行った妙好人に、内省を尽くして自己を問うた清沢満之に、その他多くの真宗人にこれを見出すことが出来る。

では真宗人は、心の問題だけに終始しておれば、それでよいのであろうか。

自給自足の隠遁者でないかぎり、人間は、生活するうえで人々と関わらざるを得ない。そうすれば必ず、様々な社会問題（倫理・道徳の問題、政治・経済・宗教問題、国際紛争、公害など）に直面する。ここで人間は、これらに関与する自らの姿勢を問われることになる。これは、真宗人として同じである。けれども、ほとんどの真宗人は、

社会問題に対しては保守的である。

親鸞は、社会問題に関心を示しているし、政治に対する批判の姿勢もある。真宗人の先駆者の中には、身体を張って社会問題に取り組んだ者も数多い。今日でも、戦争反対、差別反対、人権擁護、自然保護、生命の尊重などを訴えて行動する真宗人は、そこそこいる。真宗教団も、過去を反省したり、あれこれ声明を出したり、募金活動をすることもある。ところが、積極的関与の姿勢が表明されたとしても、その姿勢が、どのような典拠（真宗正依の経典もしくは宗祖の著作）からどのような論理で導き出されているのかが明示されていないのである。

では、真宗人がこのような問題に直面したとき、一体何を根拠に、どのような論理で、どんな社会関与をなすべきなのだろうか。

本稿は、この問題に対する解答を模索しようとしたものである。

1 社会関与の典拠

浄土真宗は、我々の浄土往生が、自力によってではなく、ただ本願他力の念仏によってのみ可能だと説く教えである。親鸞は言う。

「火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもって、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみ

ぞまことにておわします」

『歎異抄』六四〇頁

「念仏成仏これ真宗」

浄土和讃（四八五頁）

「本願を信じ、念仏をもうさば仏になる」

『歎異抄』六三二頁

このような他力の教えを旨とするかぎり、真宗人は、社会（火宅無常の世界）に関与することにいささか否定的・消極的になる。そして、敢えて関与すべきであると判断した場合は、そうすべきであると判断した根拠を、真宗正依の經典もしくは宗祖先達の書物に見出す必要にせまられる。典拠が見出せないのであれば、その社会関与は真宗人の行ではなく、世間一般の人々の社会関与（政策批判や弱者支援）と何ら変わりがないことになるからだ。では真宗人は、何を典拠に、どのような社会関与を行い得るものなのか。これに関しては、次の四点が注目されるよう。

（1） 經に説かれた諸行

浄土三部經には、行者が浄土に往生するためになされるべき様々な行が説かれている。これらの行の多く（諸々の功德を修め、諸々の徳本を植え、三福を修し、定散二善を尽くす等々）は、まさに社会関与そのものである。だから行者は、必然的・積極的に社会に関与すべきなのである。

ところが善導は、如来がこれらの諸行を説いた真意は、「一向にもっぱら弥陀仏の名を称せしむる」ことにある

と了解する⁽¹⁾。また法然は、諸行は、これを廢し、念仏往生を助成・傍証するために説かれたと受け取り、親鸞は、諸行には、「顕彰隱密（表向きの意味と隠された真意）」があると言⁽²⁾う。

三者には、外に対する行は、その不可能性の自覚を介することで、内なる念仏¹¹信の発現を促すためのものであるという内面回帰の姿勢が見られる。この了解に立つかぎり、真宗人は諸行に従事すべきであるという積極的社会関与の姿勢は出てこない。ここに、真宗人が社会関与に消極的になる最大の理由がある。

(2) 自力聖道門に対する親鸞の批判

世間に流布する様々な思想、信条、宗教に対して自らの態度を表明すれば、それは明らかに一定の社会関与をしたことになる。自力聖道門の宗教に対しては、幾多の真宗人が様々な批判的発言をしているが、以下において、親鸞自身の批判をみってみる。

承元の法難（念仏禁止）により、法然とともに流罪に処せられた親鸞は、はっきりと時の政府や宗教を批判して言う。すなわち、諸寺の僧侶たちは、教（本願念仏の教え）に暗く、真仮（教えの真と方便）の区別がつかないし、朝廷に仕えている学者たちも、行に迷い、邪正の見分けができない。このことが、「主上臣下、法に背き義に違し、怨を結ぶ」という事態を招いたのだ、と。

「しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うるこ

となし。ここをもって興福寺の学徒、太上天皇……に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。」

この批判の骨子は、「教に昏くして真仮の門戸を知らず」という点にある。親鸞は、他力の本願による浄土往生という視点から、自力の往生・成仏を旨とする聖道門に対する批判、さらには、そのような宗派によって引き起こされた政治事件に対する批判を展開している。同様の批判は、親鸞独自の教相判釈（三四一頁）をはじめ、多くの箇所に見出すことができる。

けれどもこれらの批判は、自らを是とし、他宗を非とする批判ではなくて、「いずれの行もおよび難き身」という立場に立ち、自力の執着心を払拭し、他力の信をいただくしかないという自覚を深める内面回帰の姿勢を伴っている点が重要である。

親鸞の教えを受けた唯円は、学問の結果生ずる聖道門と浄土門の論争に言及し、「わが宗こそすぐれたり、ひとに宗はおとりなり」という論争は、自分で自分の宗法を否定するようなものであり、浄土門は、「上根の人のためにはいやしくとも、われらがためには最上の法」だと受け止めるよう促している。

親鸞は、夢の中で利他の読経をしようとしていたことに言及し、自力の行に対する自らの執着心の深さに嘆息している。（「恵信尼消息」六一九頁）。

(3) 神祇信仰批判

親鸞は、世間に流布する様々な神祇信仰に対して批判的態度を表明している。

『教行信証・化身土(末)』の冒頭で親鸞は、様々な經典によって真実の教えと虚偽の教えとの区別を明らかにし、仏教以外の誤った考えを戒めたいと述べ、〈諸天神や鬼神に帰依してはならない、天を拝してはならない、吉日をみてはならない〉と説く『涅槃経』や『般若三昧経』を引用・紹介している(三六八頁)。

また親鸞は、悲嘆述懐和讃のなかで、道俗(僧俗)が「良時吉日えらばしめ 天神地祇をあがめつつ 卜占祭祀 つとめ」としたり、道俗が「仏教の威儀をもととして 天神地祇を尊敬す」ることを悲しんでいる。

親鸞は、さらにこれを一歩進めて「この世の道俗ごとごとく 外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬」することを、五濁増、つまり社会が悪くなった「しるし」であると批判している。

親鸞の批判的態度は鮮明である。けれどもこのような批判は、諸天神や鬼神そのものの否定を目的としてはいない。親鸞は次のように書き記している。

まず、よろずの仏・菩薩をかるしめまいらせ、よろずの神祇・冥道をあなずりすてたてまつるともいうすこと、このこと、ゆめゆめなきことなり。…仏法をふかく信ずるひとをば、天地におわしますよろずのかみは、かげのかたちにそえるがごとくして、まもらせたまうことにてそうらえば、念仏を信じたる身にて、天地のかみをすてもうさんとおもうこと、ゆめゆめなきことなり。⁵⁾

親鸞は、天地の神々によって我々が念仏者になりえたという点を軽んじてはならないと言う。批判は、これらの神々だけを敬って、「仏法を深く信じ」ようとしないうちに向けられている。ここに親鸞の、神祇信仰に対する基本姿勢を見ることが出来る。

蓮如は次のように述べている。

「また諸神・諸仏・諸菩薩をもおろそかにすべからず。これみな南無阿弥陀仏の六字のうちにこもれるがゆえなり。

ことにはかには王法をもっておもてとし、内心には他力の信心をふかくたくわえて、世間の仁義をもって本とすべし」

『御文・二帖目六』（七八四頁）。

このような神祇信仰批判は、社会関与は、今日の様々な宗教や思想にも適用されるべきであろう。けれどもそれは、親鸞に依拠して言えば、それらに言及・関与することと並んで、自らに賜った他力の信を深化する内面回帰を伴ってなされるべきなのである。

(4) 倫理道徳の実践

親鸞は、『化身十卷（二六〇頁）』に『末法灯明記』を引用して言う。正法の時代には、真諦（仏教の真理）と俗諦（世間の道理）とは、互いに助けあって教えを広めるが、この末法の世にあっては、すべての行いは意味のないものとなり、生活も仏道に背くものとなるのだ、と。

では末法の世に、一体いかなる俗諦（世間の道理）すなわち倫理道德が実践されるべきであろうか。

倫理道德では、ことの善悪とその程度が問題になる。けれども、「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもすべし（六三四頁）」という人間観に立つ親鸞は、これを一步進めて「善悪のふたつ総じてもって存知せざるなり（六四〇頁）」「悪は往生のさわりたるべしとはあらず（六三四頁）」と述べたうえで、「ただ念仏のみぞまことにておわします（六四一頁）」と断じている。

善悪を存知しないというのであれば、倫理道德の方向、つまり何をすべきであり、何をすべきでないかということは、定まらないものとなる。定まらなければ、これを各自にまかせるしかない。

倫理道德の実践は各自にまかせ、ただ内面回帰のみを主張する。これが親鸞の倫理道德観の基本である。

ところが、本願寺三世・覚如は、門徒のマナーに言及し、「世法にありては五常となづくる仁義礼智信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし師資相承したてまつるところなり（六七九頁）」と述べている。また八世・蓮如は「王法をもっておもてとし、内心には他力の信をふかくたくわえて、世間の仁義をもって本とすべし（七八四頁）」と述べている（同じく八一二頁）。

ここには倫理道德の基本方向が、世間の仁義、つまり儒教的モラルであることが明示されている。これは、厳しい言葉で言えば、内と外とを使い分けよと言うに等しい。ここに、時代の波にもまれて生きる真宗教団人の倫理道德観を見ることができているが、それは決して本願他力の教えから導き出されたものではない。

以上から、次のように言うことができる。

浄土三部経に説かれた諸行は、末法の世に生きる真宗人の社会関与の典拠とはならない。

宗祖親鸞の書物には、社会関与に関する多くの示唆が残されているが、それらはことごとく、内なる信を問うという内面回帰の姿勢を伴っており、社会関与の積極的方向だけが、太い論理で明示されているわけではない。

2 社会関与の根拠

社会関与の典拠が見出せないとなると、社会にどう関与するかは、それを迫られた個々の真宗人にゆだねられることになる。その結果真宗人（特に指導者）は、一方では教学を意識し、他方では世界思潮や国内世論の趨勢を考慮しながら、この問題に取り組むという妥協的姿勢を示して来た。内に安心を問う姿勢と、社会に関心を示す姿勢は、媒介の論理をもたないままに、振り子のように動いたのである。その中で、以下のような考えが、社会関与の根拠として、浮上するに至っている。

(1) 素朴な根拠

経典（聖典）には、浄土の有り様や真宗人の生き様が様々な言葉で示唆されている。これらを根拠に、素朴に現実を批判し、社会に関与しようとする発想がある。

A 真宗人が建設すべき理想社会のモデルとして↓「仏国土・極楽国・安楽国」「天下和順…国豊民安 兵戈無用

(七八頁)「同朋(五六三頁、五六五頁、七六〇頁)」「無有好醜の願」などが挙げられてきた。

B 社会改革の根拠↓「阿弥陀仏の慈悲」「国土清浄(三十一願)」「釈尊の出世本懐(欲拯群萌)」「無三惡趣(第一願)」「専らこの行に奉える」等々の言葉を根拠に、我らの運動は、これらの営みに参画することであるという位置付けがなされた。

C 理想的人間像↓最もよく取り上げられたのは「分陀利華Ⅱ妙好人」である。教学志向の者には「如自当知」が好まれた。「親鸞に帰れ」というスローガンを掲げれば、親鸞が理想像となる。

けれども、これらを目標にした場合、問題点もある。その中身に関する見解が分かれるということが起こり得るからだ。その場合、どう社会に関与するかに関して、真宗人が相互に相争うという事態が避けられない。また、全く新しい社会問題が出現したとき、判断の典拠をどこにも求めることができないという問題もある。

(2) 安心を根拠とする社会関与

清沢満之は、他力の安心を根拠とする社会関与を提唱する。

満之は、『宗教哲学骸骨』(明治二十五年)において、有限と無限の関係という視点から自力・他力の宗教原理を説明した後、同書の最後の所で、他力の立場にたつと、有限(人間)は、一方では無限(如来)にたいする宗教的関係を理解し、他方では、他の有限に対する倫理的関係を知るから、宗教的な方面では他力の摂取を仰ぎ、倫理的な方面では人の世の正しい道を行しようとして至るのだと指摘する。

満之の言う「安心を得る（他力の摂取をおおぐ）こと」と、「人の世の正しい道を踐行すること」との同時性・両面性に、真俗の「二諦相依」の姿をみることができるが、社会関与の視点からすると、「人世の正道」という言葉が注目に値する。これは、真宗人の積極的倫理道德観の萌芽と言いうるからである。けれどもその内実が、一体いかなるものであるのかは明確ではない。

清沢満之は、一八九六年（明治二十九年七月）発行の『無盡灯』に寄せた一文「仏教の現利」の中で、「仏教他力門の現益」についてほぼ次のように述べている。

他力門の信者は、自分という有限者の外に、無限大悲の如来の存在を聞信する。だから、宗教上なされるべきことがなされるので、その後の生活は、なんでも自分の思うような仕事につきながら、安心してこれに従事すべきであると知り、思案通りにいかなくても憂うことがない…。

満之はまた次のようにも述べている。

「一度、如来の慈光に接してみれば、厭うべきものもなければ、嫌うべきことも無く、一切が愛好すべきもの、尊敬すべきものとなって、この世の事々物々に光りが放つことになるのである。ここにいたって宗教的信念の極致に達したものと云わなければならぬ。…ここに到ると、道德をまもるもよければ、知識を求むるもよし、商売するもよければ、政治に関係するもよく、漁獵するもよければ、また国に事あるときは銃を肩にして戦争にでかけるもよいのである。」⁶⁾

このような満之の主張に、安心を根拠とする社会関与の姿勢を見ることが出来る。

満之は、他力の信から、真宗人はかくあるべしと言う社会的関与の内実を導き出すことを断念した。彼は、真諦が確立すれば、俗諦は各自の思うがままにすればよい、否むしろ、成敗・是非・賛否などにこだわる必要から解放されるので、積極的にこれをする事ができると述べ、関与の姿勢そのものが積極的になる点を強調したのである。

満之は言う。

「真諦の信心あるが為に、俗諦の実行の出来ざるに驚かず、俗諦の実行の出来ざるが為に、いよいよ真諦の信心の有り難みを感じる所、実に相依相資の妙趣が、ありありと感知せらるることである。」⁷⁾

満之によると、真宗の俗諦の目的は、その実行不可能を感知させ、そのことによって、ますます「無限大悲に対して感謝の念を深からしむる」ことにある。だから「俗諦の教えは、真諦の信心を裏面より感知せしめる」ことを目的とするものであって、俗諦は「消極的趣味」をもった「附けたり」でしかない。安心を根拠とする社会関与は、結局は、ことごとく真諦の信樂に収斂することになる。

(3) 往生・成仏と社会関与のダイナミズム

一般論としていえば、人間が社会問題に関与する場合には、その問題の改善・解決が目的となる。ところが真宗人の場合は、親鸞の内面回帰の姿勢に見られるように、社会問題に関与しながらも、内面では往生・成仏という主目的を追求している。つまり真宗人の社会関与と、往生・成仏は複眼的構造になっているのである。

社会関与ということが問題になると、これまで幾度となく、《真宗人は、社会に関与することよりも、そうしようとする自分を問うべきだ》という主張が繰り返されてきた。その際、「自己」とは何ぞや、これ人生の根本問題なり」「他を咎めんとするその心をとがめよ（清沢満之）」などの言葉が引用されて、主張の正当性が補強されてきた。この場合、自分が自分を内省し、そこに見出される自我の罪悪性とそれに対する懺悔を尽くし、このような自分を助けようとした弥陀を頼むことによって、いつの日か信を賜る、つまり「ふっと助かる」ことを希求するという構図になる。助かるまでは内省が続くが、そこに見出されるのは、くすぶり続ける私的で閉鎖的な疑心の心である。このような単眼的構造からは、社会関与の姿勢は出てこない。

真宗人の社会関与の姿勢と、往生・成仏心は複眼的であるが、この両者は更に、相依の関係にある。以下、この点に関して述べる。

1 社会関与は、往生の縁となる

人間の内に、何ゆえ浄土に往生したいという願心が生ずるのであろうか。

人間は、人々と関わることによって自分を内省し、そのことによって初めて、自らの罪悪性に気づく。自らの罪

悪性を自覚するには、何よりもまず、人々に関わる（社会関与）という縁が与えられなければならない。往生の縁は、山中ではなく、人里に「出遊」してこそ得られるものである。

いかなる因によって願心が生じるのか、縁が与えられてもその心が生じないのはなぜか等々の問題は、重要ではあるが、ここで問う必要はない。いかなる縁よりも先行する縁として、社会関与ということがある。先ずこの点が確認されるべきである。

2 社会関与による我執自覚の深化

釈尊の場合もそうであるが、求道の歩みは、はじめは諸行として実践される。ところが、自力の諸行は挫折する。浄土三部経に説かれた諸行は、それによって往生することが不可能であることを悟らしめ、他力往生に誘う大悲の方便であった。ではなぜ自力諸行での往生が不可能なのか。限りなく深い自我の執着心が、自力の諸行を挫折させるからである。

このような理解に立って言うと、自我の執着心の深さが、より一層効果的に自覚できればよいわけである。そのためには、釈尊以来不可能とされてきた諸行（難苦行、善徳行）や、孤独で閉鎖的な内省を再試行することよりも、実際に社会に関わることによって、自らの執着心がいかに奥深いものであるかを体験することの方が効果的である。このような見方をほんの一步進めると、《社会問題に関与せよ、そのことによって、自我の執着心をさらに深く問い、さらに深く他力を頼むことが出来る》という論理が生まれることになる。回心は、このかなたに展望されるのである。

3 社会関与による信の展開・深化

同様のことが、回心後の信の展開においても起こる。

「日ごろのころにては、往生かなうべからずとおもいて、もとのころをひきかえて、本願をたのみまいらするをこそ、回心とはもうしそうらえ⁽⁸⁾」

この「回心ということが、ただひとたび」あって、「念仏もうしそうらえども、踊躍歓喜のころ」は、「おろそか」になる。唯円は、そんな煩惱具足の自分にかげられた大悲を喜ぶべしと親鸞に教えられ、深い感銘を受けている。

だが同時に唯円は、なぜこれが「おろそか」になったのか、その理由を深く自らに問うべきであった。ではその理由は何だったのか。もちろんそれは、信が初歓喜地を垣間見ただけで停滞・退化してしまい、それ以上に展開・深化していかなかったからである。ではなぜそうなったのであろうか。

それは、賜りたる信を内に閉じ込めて喜ぶだけに停まり、そのような自分を社会に関与させなかったからである。信の深まりは、開放的内観（そのミニマムは、罪深き自分を他者にさらけ出すこと）によって可能となる。信を内に抱き、社会の様々な問題に関与することによって、ますます自我の執着心の残滓があらわになる。その自覚が、自らの執着心を横ざまに超克する信の更なる深化を促すのである。

ここで開放的内観と言ったのは、人々と関わり、罪深き自分を他者にさらけ出すことで深められていく内省という意味である。親鸞は、「たとい、牛盗とはいわるるとも、もしくは善人、もしくは後世者、もしくは仏法者とみゆるように振る舞うべからず」と述べているが、これは、外見を仏教徒らしく見せることを戒めたものである。『改邪鈔』三
このような社会関与と信のダイナミズムが最大の危機を迎えるのは、七地においてであろう。七地沈空難は、「自分の上に求めるべき菩提（教え）もなく、下に救うべき衆生もない」とみることによって生じるが、救うべき衆生がないということは、関与すべき社会（衆生）が見出せないということに他ならない。

信の展開・深化に社会関与は不可欠なのである。

以上から、往生成仏と社会関与は、明らかにダイナミックな相依の関係にあることが知られる。

終わりに

宗教の社会関与の基本は、真諦から導き出された俗諦の実践にある。浄土真宗の場合も同じである。この俗諦の中身を象徴的に言えば、〈弥陀如来の前に出て恥じる事のない行い〉ということになる。けれどもこれは、「さるべき業縁のもよおせば、いかなる振る舞い」をもする末法の世の凡夫にとっては、不可能なことである。

戦争反対、人権擁護、生命の尊重等々といった、仏教になじむ社会関与の基本理念を想定すると、社会への関与を表明しやすい。けれどもこの種の理念は、世間一般のそれであって、仏教（真宗）独自の理念とはいえない。で

は、どのような仏教理念がよいのか、これを幾つくらい想定するか、これらから一体どんな具体的関与を實踐するのか……。こんな議論になると、真宗人どうしの対立が避けられなくなる。この対立を民主主義で解決するのは、こっけいである。

我々は、末法の世の、自我に執着する煩惱具足の人間である。にもかかわらず、我々はあらゆる場所で自分を正しいと主張して止まない。そのような生き様を見てきたはずの我々は、そんな生き方に心底から賛同することはない。逆に我々は、自我の執着心を見つめ、これを赤裸々に人前（社会）にさらけ出し、これに対する深い懺悔を表明する人間にこそ感動する。末法の世の凡夫にとっては、懺悔こそが俗諦の原点なのである。懺悔を媒介とした往生・成仏と社会関与のダイナミズム、これが真宗人の社会関与の原理である。

真諦に照らされことによって見えてくる自分への深い懺悔。その共感・共有によって方向づけられる俗諦。これが、真宗人に最もふさわしい社会関与の姿勢であると考えたい。

註

* 経典等からの引用は、すべて『真宗聖典』東本願寺出版部（一九七八年）に依拠している。繁雑さを避けるため、出展箇所は、文中に略記してある。

* 清沢満之に関しては、『清沢満之全集』法蔵館（昭和三十一年）に依拠している。

* 本稿執筆に際し、阿満利磨「清沢満之と高木顕明」藤田・安富編『清沢満之』法蔵館所収（二〇〇二年）が参考になった。

- (1) 善導『観経疏』(散善義・流通分)
- (2) 法然『選択本願念仏集』四
- (3) 親鸞『教行信証』三三一頁
- (4) 親鸞 前掲 三九八頁
- (5) 『御消息集(広本)』五七一頁
- (6) 清沢満之「宗教的信念の必須条件」全集六 一四四頁 明治三四年
- (7) 清沢満之「宗教的道德(俗諦)と普遍的道德との交渉」全集六 二二〇頁 明治三六年
- (8) 『歎異抄』一六章(六三七頁)