

「浄土真宗の実践」

——その射程とそれを立ちあがらせるものについて——

中 平 了 悟

1、はじめに——「実践的真宗学」としての関心

近年宗教者によるさまざまな活動や社会貢献といった実践が活発に行われている。また、それら宗教者による諸実践はアカデミックな領域でも研究対象として関心がむけられるようになってきている。そのような宗教者による実践の活況ともいえる中、宗教者にとっては、その「実践」と自身がよりどころとする「教義」との関わりについての関心もまた高まりつつある。

真宗学においても、従来より「実践」を問題にした議論が行われてきた。そこでは、それら諸実践が浄土真宗の教義に照らしてふさわしいものであるか否か、特に一見、自力的にも見られる諸実践（あるいは日常の生活）と「他力」の教義との整合性をいかに語るのかといった、教義学上の問題を中心とした議論が行われてきた。しかしながら、現在、今日的な新しい種々の実践が展開されていること、またそれらに対してより密接にかかわる「実践真宗学」という学問領域が設定されたことを考えるならば、「教義学」とは異なる視座から「浄土真宗の実践」について考えてみるのが許されるのではないかと思われる。

そこで本論においては、僭越ながら「実践真宗学」に関わった者として、浄土真宗の実践に関して、その意味するところと、それら実践がいかに立ちあがってきているのかという構造的な問題について、少しく検討を行ってみたいと思うものである。

2、「浄土真宗の実践」とはなにか——実践の定義とその範疇

さて、まずは「浄土真宗の実践」とはなにか、ということについて、あらためて確認しておかなければならない。本論においては、「(信徒も含めた) 真宗を信ずる者」すなわち「真宗者」・「念仏者」による「実践」について検討したいと考えている。その「実践」の定義については、極力広い範囲で何を真宗的な実践と理解することができるのか、ということから考えてみたい。すなわち「浄土真宗の実践」に広義・狭義があるとすれば、最広義の「浄土真宗の実践」とは何か、ということである。

・「浄土真宗の実践」の定義について

「実践真宗学」に関して複数の成果を発表している葛野洋明によれば、浄土真宗の実践とは、「いずれも浄土真宗という教法の基に行う実践である」とし、「教義的な拠りどころがなければならぬ」とされている。⁽¹⁾ また、「浄土真宗に直接的には相応していないと思われる活動」についても「いかにそのような活動であっても、本人が阿弥陀仏の救いに値遇し得た、その喜びを基底とした活動ならば、真宗伝道の活動、あるいは念仏者の実践として、位置付けることは可能である。ただし、その行為によって浄土真宗というみ教えについて誤解を招いたり、妨げになるようなことは容認されることはない。」⁽²⁾ と、述べられている。

これらの指摘に従えば浄土真宗の実践とは「教義的な拠りどころ」があること、「救いに値遇したよろこび」すなわち「信」にもとづいた実践であるということが条件となろう。また「浄土真宗には直接的には相応していないと思われる活動」とは何を指すかは、必ずしも明確ではないが、一見浄土真宗に見えないもの、あるいは「間接的」な関連が認められるものであっても、浄土真宗の実践に含めて考えるという理解が示されたものかと思われる。いずれの場合においても「教義」「信」との関わりが、浄土真宗としての実践を根拠づけると指摘されている点は留意しておくべきであろう。

・浄土真宗の実践の範疇

従来の教義学上の議論を参照すると、浄土真宗における実践については、いわゆる「宗教的行為」、あるいは社会的意味が認められる実践——いわゆる社会貢献等——のみではなく、「信後の宗教生活」、すなわち、その日常生活一般まで範疇に含めて議論が行われている。

特に「助正論」と題される議論においてそれらを見ることができると。たとえば、法然上人の『諸人伝説の詞（禅勝房伝説の詞）』には「衣食住の三は、念仏の助業也」という「衣食住」すなわち日常の生活も念仏のための「助業」と位置づける説示がある。それに基づいて「念仏の相続をさまたげることなく、毎日の日暮らしを豊かな念仏生活にして行く場合には、念仏の助業として認めていく（中略）、毎日の生活の様々な行為をも含めて念仏の助業と認める一面がある」とも言われる⁽⁴⁾。

あるいは、「助正論」の議論の中で、「弘願助正論の所顕は但に宗教的实践に止まらず、さらに拡大されて、信後に於ける宗教生活の基本を論ずる、すなわち真宗念仏者の道德的・社会的実践にまで拡大されるべき意義を含蓄す

る⁽⁵⁾」とか、「この助正両様の見方の中、われわれは助正を弘願の行業、即ち信後の報恩行とする立場に於いて、信後における宗教生活の基本を見ようとする」等⁽⁶⁾といわれるように、日常生活にいたるまで浄土真宗の実践の範疇に含めて考える理解が示されている。

これら先行研究の蓄積を踏まえれば、浄土真宗における実践とは、浄土真宗として、教義を抛りどころに持ち、信のもとで行われるべき実践であり、その範疇はいわゆる宗教的行為・社会的貢献等にとどまらず、広くは衣食住を含めた日常生活全般までも含まれるものであるといえる。

3、「宗教的なことから」「非宗教的なことから」の境界とその設定に関して

さて、浄土真宗の実践を考えるならば、広義には衣食住、日常生活までその範疇に含まれると述べた。しかし、その場合、次のような疑問が予想される。すなわち、(1) いわゆる「非宗教的なもの」(すなわち日常生活一般)まで(宗教である)浄土真宗の実践に含めて考えることは適当であろうか、と。あるいは、(2) 日常生活まで含められたその「実践」に教義はどのように関わるのであろうかと。

広くは日常生活一般まで浄土真宗の実践の射程に含めることは、すでに見たように「助正論」等の教義学的な議論で言及されていたことである。しかし、そもそも、そのような「非宗教的な領域」まで、いわゆる宗教である浄土真宗の教義と関わらせて考えるべき必要があるであろうか。以下は、少しそれらについて考えを進めてみたい。

・宗教的か否か、教義的か否かという区分の設定

まずは、第一の「非宗教的なもの」まで浄土真宗の実践に含めて、教義・信仰との関連性を考えることは適当で

(図1)

—	(A) 宗教的なことがら	(B) 非宗教的なことがら
(1) 明確に教義的に導かれるもの	・称名念仏 (五正行：読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養、等)	「文化的」・「慣習的」な領域。
(2) 教義的に明示されないもの	・儀礼の形式 ・月忌参り等、地域的な差異のある慣習 ・ボランティア 等	日常生活 (A-1、A-2 B-1 以外の行為)

あろうかという疑問について考えていこう。考えを進める上で、さまざまな行為・実践について、仮に以下のような二軸を想定し、分類を試みたい。

一つ目の軸は、(1) 明確に教義的に導かれるものと(2) 教義的に明示されないもの。もう一つの軸は、(A) 宗教的なことがらと、(B) 非宗教的なことがらというものである。このような区分を仮に設定すると、上の図1のような構図がイメージできる。

まず、教義的に導かれるか否か(1と2)という軸は、教義学的な見解によって線引きされるものであり、論理的に検討されることがらといえる。もちろん個人の教義的な理解や見解の相違によって、そこに含まれるものの差異や再設定が行われることもありえるだろう。

次に、宗教的かどうか(AとB)という軸は、おおよそ、それを判断する主体の主観的、認識的な判断によって線引きされる。あることがらが、ある人には「宗教的」だと認識されても、別の人には「非宗教的」だと認識されることもあるだろう。そもそも「宗教とは何か」ということ自体が、観察者によって見解の相違が生じるものである以上、この設定は「主観」によって線引かれるものとならざるをえない性格を有する。このように、絶対的に判断を行う基準となりえるものではないが、ひとまずは、検討を行うための便宜上の、暫定的な設定と理解されたい。

さて、上記の二軸をもとに区分すると、

- ・教義的に導かれ、かつ宗教的と認識される実践（A・1）
 - ・教義的に明示されないが、宗教的と認識される実践（A・2）
 - ・教義的に導かれるが、宗教的とは認識されない実践（B・1）
 - ・教義的に明示されず、かつ宗教的とも認識されない実践（B・2）
- の四つの分野を設定することができる。以下これらの区分について説明を加えておこう。

・教義的に導かれ、かつ宗教的と認識される実践（A・1）

この区分は、真宗においては「称名念仏」のような、教義的にも認識的にも、もはや論じまでもなく「宗教的実践」とされることがらが該当する。一般化すれば、明確な宗教的実践であり、あるいは単に宗教的な行・修行と名称することも可能な領域である。

・教義的に明示されないが、宗教的と認識される実践（A・2）

この区分における実践は、まさに「教義的に認められるかどうか議論になる実践」を想定している。例えば、「月忌参り」等のように地域によって慣習的に行われている（そして別の地域ではおこなわれていなかったりする）一概に教義的に規定しえない行為、宗教者（真宗者）によるボランティアや教義的に明示されないさまざまな実践一般を含んでいる。^⑦「真宗者（宗教者）の実践」であるとは認識されながらも「教義的」な議論の余地が残ることがらが該当するような領域であるともいえよう。

・教義的に導かれるが、宗教的とは認識されない実践（B・1）

これは、真宗者・念仏者にとっては、該当しえない分野といってもよいかもしれない。すなわち、真宗者にとって、それが教義によつて導かれるのであれば、教義に基づく「浄土真宗の実践」に他ならない。もしこの区分に該当するものがあるならば、それは一般の市民や、教団に対する帰属意識の高くない人が（元来は教義・聖典に由来を持つものでありながら）宗教的な行為であると自覚なく行っている慣習的な行為・行動ということになるであろうか。言い換えれば、（非宗教者による）文化的、習俗的、慣習的なことがらとして認識されているようなケースといえる。

・教義的に明示されず、かつ宗教的とも認識されない実践（B・2）

いわゆる日常生活の範囲、そして上記の三つの領域のいずれの枠にも該当しないものが、この分野に含まれる。さて、今までもつて問題としたのが、このB・2の枠である。そもそも「真宗者」「念仏者」という浄土真宗の教義を重んじ、信をよろこぶ者に、その教義・信心からまったく分離された「日常」等を認めることができるであろうか。あるいは逆に、先の助正論の議論を踏まえて言及したように、日常生活まで（広義とはいえ）「浄土真宗の実践」として含めることが適当なのであろうか。以下に、この枠組みの有効性を検討することで、我々の宗教観、さらには、宗教的実践の枠組みを考えてみたいと思う。

・宗教と非宗教の分割に関して——「真俗二諦」から

真宗において、宗教的な部分から切り離された「日常」「非宗教的な実践（行為）」を想定しようとするとき、二

つの関連した問題が想起される。

一つは、真宗にとって大きな議論のテーマであり、真宗学において実践に関わる議論でも扱われてきた「真俗二諦」の問題。もう一つは、おもに社会学、宗教学の分野において近代以降の社会を説明する概念の一つである「世俗主義（世俗化）」とその限界に関する議論である。

まず、「真俗二諦」について考えていこう。これは従来より、真宗学において実践を議論する際に取り上げられてきたテーマでもある。真宗においては、特に明治以降に、仏法の領域「真諦」と、世俗の価値・倫理である「王法」と称される領域「俗諦」、この両者の関係性が「真俗二諦」と称する教義・宗義において示されていた。⁽⁸⁾過去の歴史におけるこの真俗二諦の最大の問題は、明治維新以後の日清・日露戦争、あるいは第二次世界大戦以前の国家体制を許容し、また教団として協力する教義的根拠をこの真俗二諦が荷っていたという事実である。⁽⁹⁾

一方で真俗二諦は、当時の社会状況においては本願寺教団にとって、国家との軋轢、衝突を回避するための、いわば「緊急避難的な要素をもつ苦肉の教説」⁽¹⁰⁾として提示されたものであったともされる。徳永一道によれば、「これらの主張がなされた意図がその組織を世俗の権力から擁護するためのものであったことに疑いはない。（中略）真宗別途の真俗二諦が説かれたのは、本願寺という組織と世俗の権力の摩擦を避けることがその第一の目的であったことは明らかである。」⁽¹¹⁾と評される。

とはいえやはり、真俗二諦という教説には、ぬぐいきることのできない歴史があることは事実である。その歴史性・問題点を踏まえつつ、真俗二諦が意味したところ、その思想的構造を見たならば、真俗二諦とは「浄土真宗としての宗教的価値観をいったん留保してでも、世俗的価値・王法すなわち『俗諦』に随順することを教義的に認めるシステム」ということができよう。そう捉えることが許されるならば、以下の二つの示唆をえることができる。

一つは、真俗二諦の教義は、教義を重んじる真宗者に、世俗的価値を無批判に受容し、宗教的価値と世俗的価値の矛盾を等閑視させるといふ、ダブルスタンダードを是認する教説であつたという点である。そこには徳永一道が、そもそも真俗二諦の問題は、その内容を最大限に拡大して考えるとき、それは宗教的真理とその真理によつて信仰者が社会において生きる生き方の問題であるから、いかなる宗教においても、またいつの時代においても必ずついで回るものだといわなければならない。(中略)

この命題を浄土真宗における社会性・倫理性の問題と言い換えてもよいが、過去の真俗二諦に見られたような一人の念仏者における真諦と俗諦との並立、すなわち往生浄土に向う自己と世俗に随順する自己との分裂、というが如きものではなく、往生浄土に向つて生きる自己との不可分の社会性ひいては倫理性でなければならぬ。つまり往生浄土に向つて生きるというそのことに内包された社会性・倫理性というものでなければならぬ。¹²⁾

(傍線部は筆者補)

と、述べるように本来宗教者としてあるべき姿との乖離が指摘される。

そしてもう一点は、徳永が「往生浄土に向う自己と世俗に随順する自己との分裂」と表現するダブルスタンダードも、「真俗二諦」といふ教義によつて語られているという構造的な問題である。すなわち、真俗二諦的な考え方とは、真・俗並立というダブルスタンダードを、より高次の教義によつて是認するという入れ子式の構造の上になつてゐるのである。実は非宗教的な部分も教義的説明や宗教的価値の上に設定され、是認されるものであつたといえる。¹³⁾ その意味では、教義によつて宗教的価値観を停止させるシステムともいえる。あるいは非宗教的な領域も教義によつて設定されるといふ、逆説的に「純然たる(B・2)のような領域は宗教者においては想定されない」、とも言えよう。

(図2)

教義の射程・浄土真宗の実践の範疇		
—	(A) 宗教的なことから	(B) 非宗教的なことから
(1) 明確に教義的に導かれるもの	・称名念仏 (五正行：読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養、等)	「文化的」・「慣習的」な領域。
(2) 教義的に明示されないもの	・儀礼の形式 ・月忌参り等、地域的な差異のある慣習 ・ボランティア 等	日常生活 (A-1、A-2 B-1以外の行為)

これらはいずれも真宗者にとって真宗の価値を等閑視するあり方の問題を指摘するものといえる。ここではひとまず、今指摘したような入れ子型の構造を採用して、先の(図1)を上(図2)のように発展して提示しておきたい。

・宗教と非宗教の分割に関して——「世俗主義」から

また、宗教者の実践に関して、「宗教的なもの」と「非宗教的なもの」を区分して考える構図は「世俗主義」的な枠組みを連想させる。

世俗主義・世俗化とは、近代化の進展にともなって、宗教の社会的影響力が小さくなっていくこと提示した概念である。「社会と文化の諸領域が宗教の制度ならびに象徴の支配から離脱するプロセス」⁽¹⁴⁾などとも説明される。世俗化の理論によると、宗教の「衰退」と「私事化」、すなわち社会の営み全般が宗教的な権威から離脱していき、宗教・信仰はプライベートな領域に限定して行われるものとなっていくと考えられてきた。そのような例としては、例えば、近代の理性によって信仰と切り離された個人としての発言や公共の場での振る舞いを、内面的な矛盾を抱えることなく行なう主体が確立されているような事例も提示されている⁽¹⁵⁾。しかし、近年になると、現実には現代社会においてなお、宗教的な影

響力が色濃くある状況が確認され、世俗主義・世俗化理論の限界が指摘されるようになってきている。むしろ、宗教的なことがらを公的な場から排除する「世俗化」を推し進めるのではなく、宗教と社会、国家、あるいは、公共圏との関わりについてのとらえなおしが進められている¹⁶。その中では、宗教的なことがらと世俗的なことがらの二元的なあり方は現実的には困難であるという指摘もされる¹⁷。例えば、ユルゲン・ハーバーマスがポスト・世俗化社会のあり方について語る中で、リベラルな共同体において、宗教的な住民と非宗教的な住民を同じ民主的な共同体に属する対等な成員とみなして、両者のコミュニケーションによって、民主的な市民社会を形成するべきである、という主張を示している。このハーバーマスの主張は、「世俗主義」において、宗教的な主体が公共の場においては非宗教的なふるまいを要請される不自然・不公平を指摘したものであり、「ポスト・世俗主義時代」においては、宗教的な主体は、極力その価値観、その振る舞いを損なわない形で社会の成員として存在し、言葉を発することが望ましいという見解がしめされたものといえよう。そして、それは「宗教の自由」が担保された、多様性や多文化的なありかたを認めていく社会を提示しているようにおもわれるが、どうであろうか。

改めて先の図について考えてみよう。われわれは、真宗者の実践を考える際に、「教義的」かどうか「宗教的」かどうかの二軸を用意して分類を試みた。そこに教義の説明もつかず、宗教的でもない行為（実践）というフィールドが仮定されたわけであるが、そもそもその想定自体が、真俗二諦における「真諦」と「俗諦」、あるいは世俗主義における「宗教」と「世俗」といったダブルスタンダードな規範、換言すれば、近代という時代が志向していた「世俗主義」の投影ではなかったかという疑問を抱かなければならなくなったわけである。

これらの議論から「宗教」と「非宗教」を分けた先の図を「暫定的」と述べておいた意味が理解されるのではないかと思う。宗教と非宗教を公・私の場合で使いわけて我々は思考をめぐらせ、行動している。しかし、世俗主義

に対する限界の指摘、そして今日の社会の状況を踏まえるならば、どこかでその枠組みを脱臼させていくような視点こそが求められているように思われる。¹⁸⁾

教義学上の議論（「真俗二諦」説の構造的問題）からも、宗教学・社会学的な理論モデル（世俗主義）とその限界への指摘からも、浄土真宗において教義・信仰の影響、真宗者・念仏者の行為・実践の範疇をその一部分に限定することはふさわしいとはいえない。衣食住もふくめた生活、あるいは真宗者・念仏者の生存の全体に関わるものであると捉えていくべきといえるのである。

4、実践と教義との関わりについて

・実践の理論化に対する困難

では、次に「日常生活まで含められたその「実践」に教義はどのように関わるのであろうか」という問題に進んでいきたい。

真宗学において、教義と実践との関係について考えを及ぼすとき一つの壁に突き当たる。浄土真宗では、社会において何をなすべきか、どのように生きるべきか、具体的な実践の理論的根拠を教義に求めたとしても、それらが明示的に示されていないのである。¹⁹⁾この点については、すでに先行研究でも指摘されるところである。例えば、

「親鸞の著作において念仏者の実践を明示したものは寥々たるものに過ぎない。それゆえ親鸞教義における念仏者の実践論理の演繹という試みは不可能であるといっても過言ではない。」²⁰⁾とか、「親鸞教義において「すべし」といった形で、実践を根拠づけることは不可能である。著述中に根拠は求められず、真実信心も「悲歎」「自己否定」を内容とするからである」²¹⁾等と述べられている。

ただ、一つ明確に次のことは言える。教義的に実践を根拠づけることができない、にも関わらず、現実には真宗者によるさまざまな実践が行われているのである。そして、それは単なる「行為」「営為」ではなく、場合によっては、浄土真宗的な、あるいは仏教的な価値の反映として、ある場合には、真宗者・念仏者の生き様として理解されている。

まさに、問題とすべきはそこにある。これら諸実践において「教義」はいかにしたらき、いかなる影響を与えているのであろうか。

・なにが実践をさせるのか―縁による実践というモデル
教義の必然として実践が立ちあがるモデルの限界を見たわれわれは、すこし「実践」について別の方向から考える必要があるであろう。

そこでいささか視点を変えて、宗教社会学的なアプローチからの成果を参照してみたい。そこにはいくつかの「信仰と実践」に関する興味深い視座が提示されている。すなわち、宗教に関わる者の実践について、必ずしも明確な教義や、信仰のみによって行われているわけではない、という指摘をみることができる。

浄土真宗本願寺派の住職と坊守、門信徒を対象とした聞き取り調査の結果に基づいて「浄土真宗における信仰と実践」について発表した菊川一道によれば、⁽²²⁾教義と実践の関係について、(1)「信仰を拠り所とする実践」、(2)「信仰と実践の相互作用」、(3)「信仰を紐帯としない実践」の3つの類型が見られるという。

この中、(3)「信仰を紐帯としない実践」とは、菊川によれば、教義よりも住職や坊守の人間性・信頼性によって活動が展開されるものであるという。ただし、この(3)のケースについて、回答者が「教義」との関係性を明

確に語らなかったとしても、そこには「無自覚の宗教性」⁽²³⁾とよばれるものが背景としてある可能性が指摘されている。すなわち、本人に「教義」や「信仰」に基づく自覚がないという点を持つて、一概に信仰と切り離れたものとして理解されるのは早計とも思われる。また、一方で当事者の自覚としては、教義よりも具体的な人間関係に影響を受けて「実践」が立ちあがっていると認識している点にも注目しておきたい。⁽²⁴⁾

また、「なぜ宗教的なひとが社会活動に参加するのか」という問いに関しては、次のような研究成果も提示されている。すなわち、伝統仏教と社会活動への参加の関係性に注目した研究をおこなった寺沢重法によれば、「宗教的な人」が社会参加する理由として、(1) 宗教属性効果、(2) 宗教意識効果、(3) 宗教ネットワーク効果という3点の理由が指摘されるという。(1)「宗教属性効果」とは、所属する教団の組織的特性が社会参加に影響を与えるというものであり、所属する教団がヒエラルキー的な組織であるのか、水平的な関係で組織されているのかといったことにより、社会参加に関して傾向を見ることができるといふ。(2)の「宗教意識効果」とは、その宗教が有する思想・教義によって社会参加、あるいは活動が促される、というものである。(3)「宗教ネットワーク効果」とは、教団に所属する仲間との接触、関係性から、社会活動への参加が促されるというものである。⁽²⁵⁾

これら上記の三つの効果の中で、(3) 宗教ネットワーク効果、すなわち人間関係が、もつとも有力であるという指摘もあるとされる。⁽²⁶⁾我々の関心はどれが一番影響力があるのかという点にはないが、ここで指摘される三点については、そのどれもが主体とその行動に影響を与えているものであることを、われわれの経験則的に、実感をもつて首肯しうるのではなからうか。

すなわち、現実の場面において具体性をもった実践は、その宗教（今、問題とするのは浄土真宗）が有する思想、教義の論理的必然としてのみ立ちあがっていたのではなく、教義・思想もその要因の一つでありつつも、その主

体が所属する組織のありようや、またその主体の対人的な関わり、人間関係によっても影響を受けつつ行われているものということができる。

浄土真宗に限定して語るならば、浄土真宗の実践とは、その要因を教義のみに一元的に回収することができるものではない。「複合的な要因」——まさに我々が「縁」と呼ぶような状況——によって、現実の社会の中で、具体性・多様性をもちながら、立ちあがっていたものなのではないだろうか。⁽²⁷⁾

5、真宗者・念仏者として実践する、生きるということ

さて、ここでこれまでの議論を踏まえて、浄土真宗の実践と教義・信仰について、以下に仮説的私見を提示しておきたい。

すでに見たように、浄土真宗においては、「教義の必然として具体的な実践が展開される」というモデルで理解していくことには困難がある。しかしすでに、我々は現実社会の中でそれぞれが置かれた社会的、歴史的コンテクストのもとで意志決定を行い、具体的な実践を展開することが求められている。⁽²⁸⁾そこでは「浄土真宗を信ずる主体」すなわち「真宗者」「念仏者」として、教義・信仰に生きながら、日々の決断・実行していくことが求められるのである。真宗者は、明文化された教義や、聖教の根柢がない場合においても社会的判断や、日常生活をおくることが要求されるであろう。⁽²⁹⁾判断のなかには、先の菊川や寺沢の指摘に見られたような教団や寺院などの信仰社会の人間関係さえも実践に影響を与えているケースもあると想定される。

このように考えるならば、真宗における実践とは、「真宗者」「念仏者」という、信心と教えのなかで生きる主体が、その「真宗者」・「念仏者」であるという主体（アイデンティティ）をかけて、日常の様々な行為に対して、い

かに関わっているのか、そして自身の行為や、その行為がもたらす結果に対して、いかに自身の中に蓄えられた思想や信に照らしているか、その「真宗者」「念仏者」としてのあり方や、信に照らした見つめ直しの中に、立ちあがってくるものといえるのではなからうか。

すなわち、真宗者・念仏者が実践を行うためには、そのような「真宗者」・「念仏者」としての主体が確立・構築されている必要があるといえる。場合によつては、本人にそれという明確な自覚がないケースもありえるかもしれない。しかし、教義や信仰は、実践に先んじて、その主体―「真宗者」「念仏者」―をそれたらしめる背景として、関わりをもつ必要があるのである。

すなわち、このモデルにおいて教義・信仰とは、実践を行う主体―「真宗者」「念仏者」―をそれたらしめる背景となるものであり、またその主体の実践を問い直すはたらき、契機となるものとしてとらえている。そしてまた、主体をかけて行われた実践とその問い直しは、さらにまたその主体を「真宗者」「念仏者」たらしめることにもつながっていくだろう。そのようなダイナミクスの中で、実践と教義・信仰の関係をとらえることができるのではないだろうか。

そのように理解すれば「教えを伝える」と表現される「伝道」においても一つの視座が開かれてくるように思われる。すなわち、伝道の目的とは「教義」を知識的に伝えることなく、「教義」に感銘を受け「真宗者」・「念仏者」として生きようとする主体が立ちあがることに置かれるべきではないだろうか。とはいえ、現段階でその「主体を立ちあがらせる」ということについて、明確な方途を有しているわけではない。しかし、少なくとも「人（主体）」と「教義」「信仰」そして「実践」との関わりについて、我々は新しい視座にたつてとらえ直す時期にきているように思われる。

註

- (1) 葛野洋明「浄土真宗における実践の研究——浄土真宗本願寺派「宗制」による社会貢献の視座を通して——」(『真宗研究』五七号、二〇一三年) 七九頁、八一頁。
- (2) 葛野洋明「真宗伝道における実践論の教義的研究」(『真宗研究』四九号、二〇〇五年) 二二頁。
- (3) 『和語灯録』「諸人伝説の詞」(『昭和重修法然上人全集』四六三頁)
- (4) 葛野洋明「真宗伝道における実践論の教義的研究」(『真宗研究』四九号、二〇〇五年) 一八〜一九頁。
- (5) 水戸善英「弘願助正義の意味するもの」(『龍谷教学』一二号、一九七七年) 一〇七頁。
- (6) 普賢大圓「方便助正説の研究」(『真宗学』一三・一四号、一九五五年) 六六頁。
- (7) ここで「ボランティア」を挙げたことは、木越康「ボランティアは親鸞の教えに反するのか——他力理解の相克」(法蔵館、二〇一六年)で提示されているような問題を念頭においている。木越によると、ボランティア活動に対して、「あるいは時に真宗者を自称する他者から、「お前たちの行為は、親鸞の他力思想に背くのではないか」と、批判を浴びせかけられることもあったようだ」(iv頁)等という批判があったことを紹介している。
- 木越自身「私は、たとえばボランティア的な活動については、それを正当化する意義や理念など、宗教的背景を直接的に持ち出す必要は「へまづは」ない」と考えている。」と、明確には教義として位置づけられていないものであるという認識も示している。また、「(ボランティア等)に」「行くべきではない」という否定的発想は、実は「真宗者としては積極的に住持すべきだ」という主張と同じ背景を持つものであって、実はいずれも、親鸞思想から導き出すことができない。」と、真宗者の実践に対して、「する」ことも「しない」ことも同様に教義から導き出すことができない、という見解を述べている。この指摘は、筆者の真宗における実践と教義についての見解と近い。
- (8) 浄土真宗本願寺派の立場からは、浄土真宗本願寺派勸学寮編『浄土真宗と社会——真俗二諦をめぐる諸問題——』(永田文昌堂、二〇〇八年)が刊行され、ここに基礎的研究として真俗二諦の議論に関する「歴史的展開課程の研究」(本書「序」二頁)の成果がまとめられている。
- (9) この点について、梯實圓「王法仏法と真俗二諦」(浄土真宗本願寺派勸学寮編『浄土真宗と社会——真俗二諦をめぐる諸問題——』永田文昌堂、二〇〇八年)では、真俗二諦は「明治、大正を経て、昭和二十年の第二次世界大戦の敗戦まで、約八十年間、ある時は国家神道を許容する受け皿となり、戦前・戦中の富国強兵の国策を支え、戦争が

起こったときにはそれを正当化し、信者を鼓舞して戦場に送るための教説として機能してきたといわれても申し開きのできない実績を持っていたのである」(七一頁)と評されている。

- (10) 梯實圓『王法仏法と真俗二諦』(浄土真宗本願寺派勧学寮『浄土真宗と社会―真俗二諦をめぐる諸問題―』永田文昌堂、二〇〇八年) 七〇頁

- (11) 徳永一道「新しい真俗二諦」の構築か「信心の社会性」の確立か(浄土真宗本願寺派勧学寮編『浄土真宗と社会―真俗二諦をめぐる諸問題―』永田文昌堂、二〇〇八年) 七七頁。

- (12) 徳永一道「新しい真俗二諦」の構築か「信心の社会性」の確立か(浄土真宗本願寺派勧学寮編『浄土真宗と社会―真俗二諦をめぐる諸問題―』永田文昌堂、二〇〇八年) 七八・七九頁。

- (13) 磯前順一が当時の状況について、

「安丸良夫がやや舌足らずな表現をもって「日本型政教分離」と呼んだように、日本において宗教として認定されるためには、仏教教団もまた国家権威の庇護下に入り、みずから進んでそれを内面化していくという道をとらざるを得なかったと見るべきであろう。その点で、厳密には政教分離とは呼べないにせよ、日本においても成立した〈世俗／宗教〉という二分法は、一見すると〈公的領域／私的領域〉という二分法を自明の前提とするようにみえて、その背後でいかにして国民の内面を宗教という回路をつうじて国家権力のもとに規律化していくかというメカニズムを有するものであった」(傍線部筆者註)(磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会、二〇一二年、一三六頁)と評している。この指摘には、本論で述べるような問題設定・枠組みをもって世俗主義との関わりを考えていくことの妥当性を見出すことができるように思われる。

- (14) 『日本大百科全書』(小学館)

- (15) たとえば、タラル・アサドは、「信念と行動の近代的な分離」を示すものとして、カトリック信者のある州の首相が「同性結婚」と「妊娠中絶」に対する支持を表明しながら、「私の私的な信念が、私の立場を決定することはありません」と述べた新聞記事を例示している。タラル・アサド「世俗主義を超えて」(磯前順一、山本達也編『宗教概念の彼方へ』、法蔵館、二〇一一年)。所収、三八九〜三九〇頁を参照。

なお、この文中の「信念」は「belief」の訳語として用いられているものである。アサドの持ちいるビルーフとは、

「アサドは（中略）宗教的な主体をベリーフ (belief) とプラクティス (practice) の重なり合いとして捉えなおす。ここでいうベリーフとは教義のような言語化された信条であり、人間の意識と密接なかかわりをもつ。一方、プラクティスとは儀礼のような身体的実践を指すものであり、必ずしも概念化された教義の媒介を必要としないものである。」（磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会、二〇一二年、五八頁）と説明される。

- (16) エドゥアルド・メンディエッタ、ジョナサン・ヴァンアントワーベン編、箱田徹、金城美幸訳『公共圏に挑戦する宗教―ポスト世俗化時代における共棲のために』（岩波書店、二〇一四年）所収、講演録ユルゲン・ハーバーマス「政治的なもの―政治神学のあいまいな遺産の合理的意味」（二七頁等）参照。

- (17) 「つまり多くの公民は政治的な立場表明に際して、宗教的な言語による発言と世俗的な言語による発言とを区別するように求められても、それができないかそのつもりがないというものです。」ユルゲン・ハーバーマス「政治的なもの」（エドゥアルド・メンディエッタ、ジョナサン・ヴァンアントワーベン編、箱田徹、金城美幸訳『公共圏に挑戦する宗教―ポスト世俗化時代における共棲のために』岩波書店、二〇一四年所収）二七頁、というような言及がそれを象徴しているように思われる。

- (18) 「ポスト世俗主義の言説のもとにおいてこそ、近代の世俗主義社会のもとで私的領域として成立した宗教概念は否定的に脱構築されていかなければならない。日本社会についてもまた、（中略）むしろ〈宗教Ⅱ私的領域〉と〈世俗Ⅱ公的領域〉に分かつプロテスタンティズム的な二分法そのものが成立不可能なものとして脱臼されていく場として受け止められていく必要がある。」磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』（東京大学出版会、二〇一二年）四二頁。

- (19) その意味では、先に挙げた図の（A・1）さえも、それが明確に成り立つのかということも、実は検討の余地があるといわなければならない。

この問題について、次のような反論があるかもしれない。「称名念仏」は教義によつて明確に位置づけられているのではないかと。しかし、真宗においては、「称名念仏」を語ることができたとしても、いつ、どのように、何回念仏するのかという「具体性」をもつてその念仏を語ることができない。（明確に規定されることはない）その意味では真宗においては、称名念仏でさえも、非常に抽象化して語られているといえよう。

- (20) 内藤知康「親鸞における実践の論理構造」（『真宗学』七五・七六合併号、一九八六年）二七四頁。

- (21) 岡崎秀麿「親鸞聖人における実践―弘願助正説を中心として―」（『浄土真宗総合研究』八号、二〇一四年）一七五頁。

- (22) 菊川一道「浄土真宗における信仰と社会実践」（『宗教研究』八七巻別冊、二〇一四年）。ここでいわれる各項目については、以下のように解説されている。（１）「信仰を拠り所とする実践」とは、真宗教義が推進力となって実践を後押しするもので具体例として「差別撤廃運動」や「ビハーク活動」等があげられている。（２）「信仰と実践の相互作用」とは、実践したことで信仰が確かなものとなり、また活動もより一層深まるという事例であり、（３）「信仰を紐帯としない実践」は、教義と言うよりも住職や坊守の人間性・信頼性によって活動が展開されるものであるという。（23）無自覚な宗教性とは、稲場圭信が「利他主義と宗教」の中で指摘するもので、

「日本では、いわゆる教団型の宗教、「見える宗教」を信仰し、実践している人は少数派である。しかし、日本人の精神基盤には、今なお、宗教と関わり深いものが残されている。」「特定信仰、教団としての宗教を持つ人、あるいは重視する人が少ない一方で、宗教的な心の重要性を感じる人は多いのである。」「無自覚な宗教性は、（中略）「つながりの感覚」と「おかげさまの念」を内包している。」等と述べるものである。稲場圭信『利他主義と宗教』（弘文堂、二〇一一年）一二三―一二四頁参照。

- (24) また、菊川はこの調査結果の興味深い点として、「教義と意識した社会実践の多くは、宗教者によって語られ、一方門信徒の多くは活動の要因を住職などの人間性に求めている点である」と述べる。これは、傾向として、実践を語るコンテキストが、宗教者と信者・門信徒の間で異なっていることを示唆するものと理解できる。この点についても後にとりあげる宗教に関わる人の社会参加の要因の見解と一致するものがあること、また現実的には、必ずしも「教義」の発露としての実践のみで語り切ることができない実情が提示されているものと理解できると思われる。菊川、前掲論文参照。

- (25) 寺沢重法「現代日本における伝統仏教と社会活動への参加―全国調査データの計量分析」（『叢書 宗教とソーシャルキャピタル第一巻』アジアの宗教とソーシャル・キャピタル（明石書店、二〇一二年）参照。

- (26) 前掲の寺沢論文では、以下の文献が紹介されている。

Norris, Pippa and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. 2nd ed.: Cambridge University Press, 2011.

Ruiter, S. and N. De Graaf. "National Context, Religiosity, and Volunteering: Result from 53 Countries". *American Sociological Review* 71 (2006. 2): 19-201

(27) 本論の趣旨とすこし異なるが、「宗教団体（組織・教団）」の社会貢献について、稲場圭信氏の次のような言及がある。

ある宗教団体が社会貢献に積極的であるか消極的であるかは、その教団の宗教的理念、教祖や指導的立場にある人の思想によって決まってくる。社会貢献の形態についても教祖や指導的立場にある人たちの影響によって特色が出てくる。しかし、ある国、ある社会において、宗教団体の社会的貢献が盛んであるか否か、その形態がどうであるかは、その社会の特質、文化的背景、そしてそのような活動に関連した社会制度に多くの影響を受けていると考えられる。制度も文化的背景に影響されていることを考えれば、宗教のおかれるコンテキストがいかに重要かが分かってもらえるだろう。（稲場圭信「宗教的利他主義・社会貢献の可能性」（稲場圭信・櫻井義秀『社会貢献する宗教』三七頁～三八頁）

宗教教団の社会貢献の姿勢については、①教団の宗教的理念、②教祖や指導的立場にある人物の影響、そして③国や社会における社会的特質、文化的背景、社会制度に影響をうけて、それらが決まってくるものであるといわれる。

この指摘を踏まえると、宗教的实践についても、現実的に教義（すなわちここでいうならば、①の教団の宗教的理念に該当すると思われる）からの一元的に発生するのではなく、多様な要素、状況の影響下にあって立ちあがってくるべきものということが知られるだろう。

また、稲場氏のこの指摘は、教団・組織による社会実践についてのものであるが、その合意形成は、政治的な合意によって、その実践が選択され、合意を得て、教団としての活動になっていくという実態を指摘しているようにも思われるが、どうであろうか。

現実的に、教団として、あるいはそれよりも規模の小さいグループとしてであっても、「集団」としての実践やその形式については、さまざまなバリエーションも含めた可能性を考えることができるケースがほとんどであろう。にもかかわらず、現実には、具体的なひとつの形式を選択せねばならない。そのような現実の「選択」には、集団である以上「合意形成」あるいは「意思決定」のプロセスが生じる。そこには、「教義」からの必然として具体的な実践が立ちあがるという単純な構図ではなく、人間関係の影響、社会状況・歴史的文脈も踏まえて行われる「政治的な判

断」とでも呼ぶべきものがあるといえよう。大小問わず、集団として行われる「実践」は「合意形成」「意思決定」を経る以上、それが宗教教団であれ、それ以外のグループであれ、その現実的な行動は、「政治的」な側面を有するものであると把握したいがどうか。

(28) 真宗者、念仏者の実践と社会の関係については、先行研究でもすでに指摘されている。

例えば、「好むと好まざるに拘わらず、私たち念仏者も社会的存在の例外ではなく、社会的制約の中にあり、また社会的責任を負う。すなわち「社会性」を忌避することはできないのである。」(満井秀城「文献研究と実践的視座との接点」『浄土真宗総合研究』六号、二〇一一年、一〇頁)、「社会構成している私自身の究極的な関心事、根源的な苦悩を解決する宗教が、社会と無関係であるわけではない」(葛野洋明「浄土真宗における実践の研究」『真宗研究』五七号、二〇一三年)。

(29) この明文化された教義や、聖教の根拠がない中においても判断やなんらかの実践をおこなわなければならない、ということについては、内藤知康が、親鸞における実践の論理構造について論究する中に、以下のように述べられている点と通じるものがあると考えている。「すなわち、善惡の基準は仏にのみあり、しかも衆生はその善惡を徹底的に知りとおすことはできないというのが親鸞の立場であったということが出来る。衆生が善惡の基準を持ち得ないのであれば、まさしく衆生は自らの行為の決定について何らの当為も持たず、まさしく自らの行為の決定は自己自身で決定しなければならない。もし所与の規範が存在すれば、自らの行為の決定にあたってその規範に従えば良いのであるが、所与の規範が存在しない以上、自らの行為の決定は自己自身の責任において為されなければならない。(中略)その意味では、自らの行為の決定基準を所与の規範に求めることは、誤解を恐れずにいえば、たとえその規範を親鸞自身の言葉に求めてもかえって親鸞の意に反することとなってしまうのではなからうか。」(内藤知康「親鸞における実践の論理構造」『真宗学』七五・七六合併号、一九八七年、二八八頁)。