

# 宗教と社会

神戸 修

## 1 信心の社会性

「信心の社会性」という問題が議論されだしてひさしい。教団の中で一定の共通認識を得ている面もあるものの、いまだ「信心に社会性などない」とか、「あるとしたらどのような社会性なのか」あるいは「“ない”という発言そのものが一定の社会性を帯びているのではないか」といった議論もあるようだ。今回私なりにこの問題を整理し、問題提起を行って、生産的な議論に供したい。

主に使用した資料は『宗報』（1984年10月）、『研修資料・御同朋の社会をめざして』（1992年4月・基幹運動本部）、『基幹運動入門テキスト・御同朋の願い』（1996年7月・同和教育振興会）、『同和教育論究一特集・「信心の社会性」論一』（1998年10月・同和教育振興会）、『信心の社会性—いのちの共感をさまたげているものは—』（1999年3月・基幹運動本部事務局）である。

### 1 「信心」の意味について

信心の社会性を議論するとき、その言説において「信心」が何をさしているかをそのつど明らかにする必要がある。「信心に社会性があるのか」あるいは「どのような社会性があるのか」という議論は、「信心とは何か」という問題と常に密接につながっている。具体的に言えば、親鸞その人の信心についてその社会性を論じているのか、あるいは列祖の信心（理解）について議論しているのか、といった場合の違いである。親鸞と列祖の信心の内容に変わりがないという前提から出発するのと、異なっているという前提から出発するのでは、議論の方向が違ってくると思われるからである。私自身は、たとえば親鸞と覚如あるいは蓮如の信心理解は異なっているという前提にたっている。覚如は信心理解に関して、儒教倫理を導入し、いわゆる正統・伝統の社会性を議論するときにはこ教学の「信心正因・称名報恩」という枠組みをつくった人物である。親鸞その人に内在する信心の社会的広がり、特に世俗世界へのトータルな批判原理を無化して行く形で成立していると、私には思える。逆にいうと、覚如の場合、親鸞に内在する社会性を封じ込め、当時の封建社会の支配秩序を肯定していくという形での社会性を帯びているのである。さらに言えば、今日の真宗教団の形成に大きく関与している蓮如教学は、信心理解としてはこの覚如を踏襲している。だからもし、信

心の社会性という問題を議論する場合は、少なくとも親鸞と列祖の信心（理解）を分けて考える必要がある。

社会性という言葉、現実を世俗世界として（つまり煩惱をもった人間の行為の集成として）批判的に捉える視点という意味で考えると、極端に言えば「親鸞にはあるが覚如にはない」あるいは「親鸞と蓮如とは社会性の中身が違う」という細かい議論も必要となろう。信心の社会性を論議するときはこの細かさが必要であると思われる。

また、「信心」を仏教全体の枠のなかでとらえる議論も可能であろうし、大乘仏教の歴史に即してとらえることも可能だろう。特に後者の立場は、信心を衆生救済のための菩提心ととらえることによって、「往生は一人のしのぎ」とか「社会問題などは信心の問題からすれば低次元」という、真宗僧侶にありがちな身勝手な理解を超えて、「菩薩道としての真宗」という前提から、信心の社会性に関する生産的な議論を導出する豊かな可能性を秘めている。親鸞思想を、大乘仏教の大きな流れのなかでとらえることで信心の社会性を議論することは、今後とも重要なことではないだろうか。

そして、信心を議論している当の自分の理解において語る場合が当然にあるだろう。社会性の有無や社会性の内容は、結局は「私の信心理解」において語られる（というよりも、前の立場はすべて“私”の理解であるといえるのだが）。信心の社会性の問題と信心とは何であるかという問題は、ある意味では同一の問題である。その人がどのような信心理解をしているか（信心だけでなく、例えば往生でも念仏でも本願でも要するに、教学全体をどのようにとらえているかということ）を明確にすることと、信心の社会性を議論することとは密接につながっている。

いずれにしても、信心の社会性が問われることと信心の内容が問われることは一つである。この当然のことを強調しなければならないのは、この前提に立たずに、社会性が議論されることによって、結局「信心の社会性などない」という結論が主張される場合があるからである。

かつて訓覇信雄は、「自己とは何かを問うことに忙しく、同和や靖国などやっているひまがない」と発言して非難を浴びた。しかしこの類いの考え方というのは、案外根強いかもしれない。例えばこの発言のかわりに、「私は信心とは何かを追求するのに忙しくて社会の問題など考えているひまはない」と言い換えてみるとしよう。すると案外多くの“賛同者”が現れるかもしれないのである。

しかし訓覇発言の問題点は、まさに「同和や靖国」から「自己とは何か」が問われているという視点の欠落にあるのであって、都合のいい言葉を引き合いにだして「信心に社会性などない」と主張する多くの人に欠落しているのはまさにこの視点なのである。この意味で「社会性が問われることと内容が問われることは一つ」という前提は常に強調されるべきことである。特にその問いが発せられた場所が差別という社会の現実であり、そこから差別を肯定するという社会性を帯びた僧侶という存在への厳しい問いかけがあって、信心の社会性が問われたとい

う事実は、絶えず確認されてよいことである。

## 2 「社会」の意味について

社会性といった場合、その「社会」という言葉が指し示す内容が何なのかを、そのつど議論の中で明確にしておくことは重要である。また「社会」を家族の延長のようなものとして考えている人もあるようだし、あるいは「社会主義を連想する」という噴飯ものの理解もあるというから、社会という言葉についての一定の共通認識が必要であると思われる。

しかし信心の社会性という場合、人それぞれの「社会」観があっていいじゃないか、という曖昧なたちの理解はゆるされないだろう。なぜなら、そこには少なくとも「差別という社会の現実から問われた」信心の「社会性」という意味での「社会」である、という、重要な点が前提されているからである。

もともと「社会性を問う」という行為そのものが、人間の意図や動機あるいは信念（言葉による表現ももちろん重要な要素）と、それがもたらした結果との齟齬を前提としている。そしてこの前提は、近代的社会観と密接につながっている。

近代的社会観は、社会そのものを科学的な考察の対象とする近代の学問としての社会科学の成立に密接につながっている。それはたとえばアダム・スミスの「見えざる手」やカール・マルクスの「疎外」あるいはマックス・ヴェーバーの「意図せざる結果」という概念が象徴するように、社会そのものが人間の主観や実感から独立して存在しているという認識が前提になっている。意図や動機あるいは信念がそのまま自然に現実の結果として帰結するのだという幸福な前提からは、そもそも問題にならないのである。

社会が自分の「外部」に存在する客観的現象であるということは当然のことかもしれない。しかし以下のことに留意する必要がある。

差別発言を批判された場合、ほとんどの僧侶の決まり文句が、そんな「つもり」ではなかったというものであることは、周知の通りである。また北海道のある布教使の「北海道に差別などない」発言のように、差別を受けていない自分の「実感」をそのまま社会に投影してみたりする発言が宗教家に多いこともまた事実である。この状況を考えてみると、特に日本の宗教家にとっては、社会は常に「実感」や「つもり」という自分の内部の出来事ではないのである。

社会性が問われるということは、もちろん宗教的信念の中身が問われるということには違いないが、重要なのはむしろその問いかけの方法である。それは社会に対して信念を一方向的に主張するのではなく、信念と結果との齟齬（たとえば平等の救いを説きつつ差別を肯定し推進している）を「つもりではなかった」と安易に解消せず、むしろその事実から出発し、その齟齬の由来と構造を明らかにすることから、逆に宗教的信念の内容を問いかける、という方法である。信心に社会性があるという意味は、信心がこの社会「から」の問いかけに応答できる、ということにほかならない。

逆に信心がその応答の力を欠き、むしろその応答をかえって阻害するものであ

るなら、まさにそのことによって、信心はそういう否定的な社会性を帯びていることを意味しているのである。

信心の社会性は、信心の内容の社会性であることはもちろん、さらにその内容に対する社会からの問いかけに应答することを可能にする構造を保持しているということなのである。

以上の前提に立って、「社会」という言葉の意味するところを確認してみよう。

- (1) 人間の結合、関係、生活の共同のように、一般的・抽象的な意味。
- (2) 家族や国家などのあらゆる社会集団。
- (3) 日本社会というような地域共同体一般。
- (4) 封建社会や資本主義社会というような特定の発展段階の体制。
- (5) 「社会の発見」という言葉の示すように、近代になって市民社会として意識されたもの、など多様である。

しかし「信心の社会性」というとき、それはこの中のどれでもよいということではない。それではどのような社会がモデルとして前提されているのだろうか、あるいはすべきなのだろうか。

私としては、現在問題になっている「信心の社会性」の「社会」は、(4)を含めた(5)の立場が重要であり、基本的にはこういった社会モデルを前提にすべきであると考えている。(1)から(3)のように、およそ人間の形成する共同体全体を漠然と指すという前提にたっている人もあるだろうが、そもそも「社会」が「社会」として認識されたのは、人間が封建的地域的な共同体から自由になり、身分的屬性から解放され、自覚的に市民社会をつくりあげたことに起因している。つまり自分たちの存在している秩序を、自明な世界ではなく、人間が自覚的に形成する人為的な秩序として認識し、自らの社会を相対化するようになったときはじめて、社会という認識が生まれたのである(封建社会において、人はこの世が苦しい世界だと考えているが、その秩序を自然で自明な世界と考え、封建社会とは認識していない)。

まして「信心の社会性」は、歴史的経緯として、まさに厳しい身分差別社会への批判(市民社会への希求)から生まれた部落解放運動からの問題提起によって問われている課題であるならば、問いかけが成立する場所としての「社会」概念を、漠然とした共同体としてとらえることは問題を曖昧にしてしまうことにつながる。

私は、信心の社会性に関する議論にふれて、問いかける立場と問われる立場とのあいだにある、この社会認識の位相の違いを強く意識することがある。問われる側の社会認識が漠然とした「共同体」あるいは「自明の世界」であるのに対して、問う側の社会認識は、まさに煩惱をもった人間が特定の利益のために人為的に作成した秩序であり、「人の世の冷たさがどんなに冷たいか」と悲嘆せざるを得ない人間関係の体系である。それはみずからの存在におそいかかる否定的な権力の支配と、この支配を批判し抵抗する力が複雑にからみあった闘争の場なのである。この「社会」認識を共有することが、「信心の社会性」をよりよい形で獲

得していくための重要な作業ではないだろうか。

社会を、(1) 漠然とした共同体やその存在が自明化された秩序としてとらえるか(註5)、逆に(2) 人間が特定の目的のために人為的に設定したルールの体系であるととらえるのかは、「信心の社会性」を議論するさいの大きな問題である。それはなぜか。

社会における人間は必ずなんらかの集団に属している。己の習慣とし、いわゆる「習慣の束」としてのパーソナリティを形成してゆく。

人間はここで、集団の支配的立場の成員によって期待される思考や行為様式を、暗黙のうちにしかも、“自発的”に内面化する傾向がある。例えば信心の社会性と聞いて「社会主義」を連想して嫌悪感を示す人があるというが、その人はまさに天皇制国家の期待するようなパーソナリティ形成を行っているわけで、その人の信心は天皇制イデオロギーの刻印をうけているという意味で、本人の自覚に反して特定の社会性をもっているのである。

自らが暗黙のうちに受け入れている社会性を自覚するためには、社会認識において(2)の立場に立つことが重要である。

(2)の立場においては、社会秩序の象徴である法は自然の法則とは異なっている。それはヘーゲルの言うように「共同意志の表現」である。社会は複数の共同意志の交錯する場であり、社会に参入するということは、意識するとしなにかかわらず、そのうちのどれか特定の共同意志への参加を意味する。ここにおいては宗教といえども、ひとりそこから超越して中立を保持することは不可能であり、宗教的信念は、結局どの共同意志に参加するのかの選択をせまられる。当然行為主体は、行為が選択である限り、その行為に対して責任を問われる。そしてこの責任意識は、社会における自己の位置についての自覚と不可分である。

つまり、社会を(2)の立場において認識するということは、行為主体が自己の行為を決断として意識するということである。行為が決断として意識されるときはじめて、その行為に対する責任の意識が覚醒する。この責任の意識は、先に述べた「社会からの問いかけを受け止める回路」としての信心の社会性を担保するものである。

逆に(1)の立場で社会をとらえるとき、行為は決断としてではなく、自明の「なりゆき」でしかない。決断が、「もしかしたらそうあるべきではなかった」ことであるのに対して、なりゆきは「そうとしかありえないもの」である。行為が「そうとしかありえないもの」としてとらえられているとき、行為主体が自己の行為の責任を自覚することは不可能である。

これは重要な問題である。信心の社会性を、たとえば真宗は「菩薩道」であるとして、社会実践をことさらに強調しても、行為がある特定の共同意志への参加を選択することであるという認識がなければ、もしその時代が天皇制イデオロギーの支配する社会である場合、「アジアの人々を皇民化することが信心の社会性の発揮である」という結論が導き出されかねないし、そのことの責任も自覚できないだろう。

その意味で、自らのがどの立場にたっているのかという問いは、常に発する必要がある、信心の社会性が直接には教学の問題ではあっても、それが厳しい差別の現実から問われているという由来は、繰り返し確認することが必要なのである。当然ここに関連して、自らの立場を「いし、かはら、つぶてのごとくなるわれら」(『唯信抄文意』)と言い切った私たちの宗祖の場合を確認しておくことも、重要である。

### 3 教学の問題としての信心の社会性

「如来よりたまわりたる信心だから社会性などない」という意味不明の意見があることもレポートされている。しかしこういった意見を相手にするかどうかということは別にして、親鸞の思想(特に「信心」とは何かを論じた部分)に、社会性というものがあるのかどうかを検討することは重要であると思われる。

この点に関して私の結論をいえば、それは「ある」ということだ。親鸞における信心とはまず「二種深信」であり、それは人間の凡夫性と救済の平等性が同時に成立するダイナミックな信知体験である。

この、すべての人間を凡夫としてとらえる前提は、人間を現実的屬性と世俗の秩序から解放された抽象的個人(裸の個人—竹内芳郎)として設定することを意味する。当然この設定は、現実の社会秩序を、その裸の個人の立場からとらえることを同時に意味している。つまり、社会の在り方を自明のものとして、そこから人間をその構造にそってふりわけて価値判断するのではなく、個々の人間にとって、その社会の在り方がどういう意味をもっているかを問うという、存在意義をめぐる社会と人間との挙証責任の転換を意味している。この挙証責任の転換についてもう少し詳しく言うと、それは「社会にとって」人間がどのような意味をもっているのかという問いを、逆に「人間にとって」社会がどのような意味をもっているのかという問いへと転換していくことなのである。前者の問いにあっては、人間はどのように意味づけされるにしても、個々人は、社会の存続という目的を実現する手段にすぎない。

この転換がなければ、たとえ社会認識が一定程度成立していたとしても、その社会自体は自明のものとして肯定されているがゆえに、その社会認識の発見した矛盾は自己完結してしまい、矛盾の解決が外部でおこなわれることによって、かえって現状はより強固に肯定されてしまうというネガティブな社会性を信心がもってしまう。

現実を差別社会と認識しつつ、しかし差別的な秩序自体を批判するのではなく、救いを来世の往生に期待させて批判の解消をはかろうとしている例が報告されているが、ここにおける社会認識の在り方と、裸の個人を設定してそこから社会の在り方を問うという社会認識の在り方の相違は、信心の社会性の方向を考える一つの好例としてとらえられるのである。

また、凡夫すべてを平等に救済するような法の自覚は、この世のいかなる権力や権威をも拘束する絶対者が世俗の外部に設定されることを意味するから、

この超越的視点から、現実世界がその存在を自明のものではなく、煩惱にみちた凡夫の行為の集積として批判されていくのである。法の深信とは、現実批判の原理であり、ここから社会が、単に「あるもの」ではなく、それ自体に「あるべきもの」という否定的契機を内在するものとしてとらえられるのである。

こういった立場からすれば、「出家の人の法は国王に向かって礼拝せず、父母に向かって礼拝せず、六親に務えず、鬼神を礼せず」（『化巻』、『梵網菩薩戒經』引文）といった現実の支配・被支配関係を鋭く批判するという社会性をもった発言が可能である。

またそれは、「是人というは是は非に対する言葉なり真実信樂のひとをば是人ともす虚偽疑惑のものをば非人という非人というはひとにあらざるときらわるいきものというなり是人はよきひとともす」（『一念多念文意』）という善悪をめぐる世俗世界の価値秩序の相対化も可能になるのである。

一方、二種深信のこの現世否定の思想的意味が、現実世界へのトータルな批判原理として鋭い社会性を帯びていることが教法的に重要視されてこなかったのは、やはり、日本の文化的伝統、特に宗教的伝統において偶像崇拜的色彩が濃厚であり、宗教というものが、世俗を超越した権威から、神聖化された世俗の権威や自明化された世俗の秩序を世俗化するのではなく、逆に世俗の権威や秩序を世俗から超越させてしまうことによって世俗の権威や秩序を神聖化する傾向が強い、ということによる。

真宗教学も例外ではなく、例えば本来世俗の外部に設定されるべきはずの「阿弥陀仏」が、世俗の最高権力者である「天皇」も重層してとらえられたり、あるいは「仏と凡夫」の関係が、現実の支配関係たる「天皇と臣民」の関係と重層してとらえられたりしている。ここで私たち日本の宗教者が特にその信仰と社会の関係において避けて通れない問題として天皇制の問題にふれておこう。この問題は多岐にわたるが、ここでは天皇制国家の支配原理が、いわば政治的理性を喪失した権力を基盤としている、という点と信心の社会性の問題について若干ふれておきたい。

「信心は信心、政治は政治」という「カエサルのはカエサルへ」式の公式は、国家権力が宗教あるいは内面の領域に対してニュートラルな立場を保持するという原則のもと、政治的支配が信仰の領域に及ぶことがない社会ではじめて成立するものである。

しかし、天皇制国家の場合は、それ自体が政治権力であるとともに、同時に巨大な宗教体系であることをその本質的特徴としていることに留意しなければならない。国家神道は、人間の政治的領域と宗教的領域とを同時に支配しようとするのである。だからして、たとえある宗教者が、自分の信心は純粹に宗教的世界に関わることであって政治色などはもちあわせていないと考えていても、その信心が（たとえば純粹な宗教的世界といったものが存在するというその考え方自体が）政治的支配の産物である可能性は多分にあるのだ。

天皇制的支配は、常に内面の世界を政治的支配の論理によって再構成すること

によって成立している。だから信仰の領域と政治の領域との無関係を継続するためには国家理性を踏みこじって不断に内面を侵食しようとする国家権力に対して、常に高度の緊張関係が成立していることが要求される。「たまわりたる信心だから社会性などない」といった呑気なことは実際には言われてられないはずなのだ…。

もし、信心と社会とは無関係だと宣言することに意味があるならば、それは、不断に自己の原理を模倣して人間の内面を構成しようとする社会構造に対しての厳格な監視であり、国家理性を踏み越えようとする国家権力に対する理性覚醒の要請を動機としていなければならない。

しかしこのこと自体が、とてもデリケートな社会的センスを必要としている。信心を、いかなる社会性からも自由な状態に保つためには、皮肉にもかえって高度の社会性が要求されるのである。天皇制国家において、自分の信心に社会性がないと主張することは、絶えず信心の領域に侵入しようとする天皇制支配から、常に自分の信心を解放しているという、ある意味では「自分の信心は社会性をもっている」と主張するよりも、はるかに困難な作業なのである。

#### 4 「教学の課壇としての信心の社会性」という問題

教学の問題としての信心の社会性について若干考察したが、教学の問題として考えるということ自体を問題にしなければならない、という問題提起もされている。

社会性を、教学上「今までなかったもの」として反省し、「これからつくりあげていこう」とする立場に対して、教学は戦争協力や差別への加担として常に特定の社会性をもっていたのであり、そのような現実を清算することなくして、真宗における社会性の存在を教学的に弁証しても意味がないだけでなく、また過去の蹉跎を繰り返すだけではないか、という指摘である。これには私も賛成である。どのような社会性をもってきたか、という問いは、どのような社会性をもつべきかという方位決定に関して、ほとんど唯一の指標だからである。信心の社会性が議論されているなかで、「念仏者の社会性ではないのか」という意見が出されたことが報告されている。「教学」というものが観念であるのに対して、「念仏者」というものは現実に肉体をもって存在している。念仏者という、言わば社会的存在が現実にもってきた社会性あるいはもっている社会性を問題にすることによって、教学がどのような社会性を獲得すべきかという議論が生産的になり、結論も一層の実効性をもつことは明らかである。

この意味で、信心の社会性に関する議論において、「念仏者の社会性が信心の社会性か」という二項対立ではなく、「念仏者の社会性」を含めたより重層的な概念として「信心の社会性」という概念設定を行うべきであろう。

信心の社会性という問題をも含めて、私たちは、ただ漠然と「信心とは何か」を理解するのではない。個人と信心理解のあいだには、まず教団があり、さらにそれに付随する大学をはじめとしたさまざまな教育機関が介在している。そして



この教団や教育機関そのものが、ひとつの社会的存在である。従ってそこを通じて伝達された信心理解は、当然その社会機構の刻印を受ける。このことも留意すべき点である。

例えば「信心正因・称名報恩」という伝統・正統教学の前提に立って、「私たちの社会的行為はお念仏だけ」という主張することで信心の社会性を否定することも可能である。しかし一方で、「報恩」がこのように位置付けられた背景に、本来たくましい社会実践に連動する可能性を秘めた概念を、ひたすら「称名」に収斂して、教団構成員の社会批判に結び付くような行為を自粛する恫喝が含まれていたと考えることも可能なのである。信心の社会性という問題は、信心とは何かという問題と表裏一体なのであるが、信心理解における、この教団という社会的機構の介在には常に充分留意すべきである。

## 5 教学の課題として信心の社会性を議論するさまざまな方向

信心の社会性を教学的に弁証するさいのさまざまな前提や留意点について述べたが、以下の課題の提起は、当然それらの前提や留意点の上にたった問題提起である。

まず「菩薩道」というかたちで、大乘仏道の大きな流れのなかで真宗をとらえる立場が成立可能である。なぜなら親鸞において信心は、「願作仏心即ち度衆生心」(『信巻』)であり、特に度衆生心とは、「よろずの有情を仏に作さんと思ふ心なりとしるべし」(『正像末和讃草稿本』)と明かされているからである。この方向にそって信心の社会性を議論することも可能であると思う。

親鸞が「真実の教」とした『無量寿経』の本質的部分を構成する四十八願のうちで、特に社会の在り方を問題にした願を根拠に信心の社会性を議論することも可能である<sup>(註)</sup>。

今まで論じたことも含めて、この立場から信心の社会性を議論する新たな可能性が提起されている。

伝統教学の枠内では「称名」に閉鎖的完結され、またかつて天皇制国家への奉仕を動機付ける根拠として主張されたいわくつきの概念であるが、親鸞の原意趣にそって正確に把握するならば、たくましい社会実践に結びつく可能性を秘めた概念であると思われる。ただし、伝統の「信因称報」の正当性を細かく吟味することが前提条件であるが。

(こうべ おさむ・大阪芸術大学短期大学)