

真宗や仏教の持つ「潜在的社會性」に目を向ける

満井秀城

はじめに

真宗や仏教が、たとえばキリスト教などに比して、いわゆる「社會性」が大きく遅れをとっているとの批判や、また仏教自身からの自省もあつて、もつと積極的に社會に関わつていかねばならないとする「エンゲージド・ブレイズム」の動きが活発化しており、そのような状況を受けて、筆者も、自身の立ち位置を明確にしておきたい意図もあつて、かつてこの紀要で論じたことがある¹⁾。

利他を重視する大乘仏教は、元來、社會性を有しているはずであつた。大乘仏教成立以前の上座部系仏教でも利他をいうが、それは、あくまで自利を完成した後での利他であつた。これに対し大乘仏教では、自利即利他、つまり利他あつての自利であり、その最も完全な形が、「若生者、不取正覺」と誓われた阿彌陀仏の慈悲であらう。その阿彌陀仏の大悲に出逢つた念仏者が、何故に社會性において遅れをとつたのであらうか。

宗教の本來的意義は世間から隔絶したところにこそあるべきだ、とする出家主義ならいざ知らず、宗祖親鸞聖人は、自ら妻や家庭を持ち、門徒民衆と苦樂をともにしていかれた。その生き方を知る私たちは、社會と、もつと積極的に関わつていくべきであらう。

そのことの意義については、先の拙稿と何ら変わるところはないが、何故に、真宗や仏教が、「社会性」において消極的に映るのかを考えてみると、そこには、色々な要因が考えられ、その分析を通して見たときに、真宗や仏教には、直接表には表われない「潜在的な」社会性が内在しているように思えたのである。

本稿は、そのような筆者自身の思考過程を辿りながら、真宗や仏教の持つ「潜在的社会性」とでも言うべきものを提言してみたいと思う。

まずは、真宗や仏教が、「社会性」に立ち後れた原因を、外在的要因と内在的要因とに仕分けして考え、その内在的要因を探る中から、標題の「潜在的社会性」を浮き彫りにしたいと考えている。

一、「社会性」が遅れた原因の分析

一、外在的要因

(一) 石山戦争の敗北と徳川幕藩体制からの封じ込め

外在的エポックとして、まず挙げねばならないのは、徳川幕藩体制であろう。

中世、特に後期において、他力念仏のエネルギーは、一向一揆や、あるいは寺内町という念仏共同体という形で具現化した。

その象徴的意味を持つものとして考えられるのが、「仏法領」という史料用語である。「史料用語」とは、後世の誰かが概念上用いた造語ではなく、同時代の史料に出てくる用語である。この語については、歴史学の分野では、早くから注目されており、筆者も愚見を弄したことがある^②。詳しくは、その拙稿をご覧くださいと思うが、要

点のみ、以下に述べることにする。

「仏法領」という用語は、有名な割には、史料上、さほど多くの用例はない。筆者の知る限り七例のみである。このサンプル数から、はたしてどれくらいのが帰納的に言いうるかは不確実な部分もあるが、次の点においては、おそらく異論はないと考えている。

すなわち、「仏法領」なる史料用語は、蓮如上人の「御文章」を初出とし、慶長年間の七例目を最後に、歴史上の史料群から、全く姿を消すのである。

古文書と言われる歴史史料は、中世期よりも近世期（江戸時代）のものが圧倒的に多く残存している。そうであるのに、慶長年間という江戸開幕の時期を最後に、この「仏法領」の語は、歴史上、完全に、その姿を消すのである。史料用語の死滅とは、その実態が消滅したことを意味している。

真宗教団において、蓮如上人以来、中世後期から末期にかけてのみ存在し、江戸幕藩体制の確立によって封じ込められ、ついに死滅した実態とは何か。この問いに対する答えは、筆者の愚見では、「他力念仏による、門徒民衆のエネルギー」以外に思い浮かばない。

一向一揆にさんざん苦しめられた経験を持つ徳川家康は、本願寺の力を東西に分派させるだけでなく、「他力念仏のエネルギー」が、外に（引いては幕藩体制に）向かうことを恐れ、このエネルギ―を内側にのみ止め置こうとした。

これは、ただ、真宗だけに止まるものではなく、仏教各宗派に対しても、学問を奨励することによって、門徒や檀家のエネルギ―が体制批判に向かうことを避けようとしたのである。戦国の乱世が、必ずしも良かったとは言えないだろうし、世の中の治安が収まり、学問に集中することができたことは、ある意味、良い面でもあるに違いない。しかし、これによって、少なくとも「他力念仏のエネルギー」は、その活性原理を喪失し、内側にのみ向かうよう

になった。これが、真宗や仏教が、「対社会的」という方向を失った、一つの大きなエポック、外在的要因であると想像するのである。

(二)「三業惑乱」事件のトラウマ

右のように、徳川幕府は、仏教各宗派に対し、積極的に学問を奨励したが、学問上の論争が、門徒民衆をも巻き込んだ騒動に拡大すると、事情は一変する。暴動や、社会秩序の崩壊にさえつながりかねない論争となれば、それは封じ込まねばならなかった。

「三業惑乱」事件については、『本願寺史』に詳しいので、事件の経過等については、同書を参照していただきたいと思うが、徳川幕府にとっては、教義上の白黒よりも、暴動を引き起こすような騒ぎになったことを問題視し、本願寺は百日間の閉門という処罰を受ける大打撃となった。

この「三業惑乱」が、後代の教学に与えた影響は、決して小さくない。幕府とすれば、暴動にまで発展したことを問題視したのであって、「三業派」が自力的であったことなどは、おそらく全く問題ではない。しかし、この事件を契機として、「自力」について、必要以上に慎重になったと考えるのは、筆者だけであろうか。言わば、「羹に懲りて膾を吹く」有りさまとなったと感じるのである。

もちろん、他力の法義であるからには、自力を認めることができないのは、当然中の当然であって、あらためて言うまでもない。しかし、あらゆることについて、「自力」になっていないかを気にし過ぎ、臆病になったように思うのである。

こんにち、当該の「社会的性」に対しても、すぐに、「自力ではないか」、「偽善ではないか」などというアレルギー反応が起きる一因には、この「三業惑乱」のトラウマが大きいと考えている。

「三業惑乱」によって、本願寺派では、安心の水際が明確になったなどの利点も確かに存在するが、教学が臆病になったこともまた、確かではないか。本願寺教団固有のものではあるが、これが、「社会性」が弱まった一因と想像するのである。

もちろん、江戸期の教学においても、石泉師の「弘願助正説」など、「社会性」に目を向けた成果が存在し、師の提起に始まる「助正論」の成果は、現在に至ってもなお、その水準は、きわめて高い。しかし同時に、これを含めて、石泉師の学説が、とかく「自力的」という不当な譏りを受けたのも、右の事情と無関係ではないように思う。

(三) 明治維新と神道国教化政策（廃仏毀釈）

徳川江戸幕府は、(一)で述べたように、仏教各宗派に対し、人々のエネルギーが暴発・暴走しないために、規制の枠で、がんじがらめに縛り付けたものではあるが、仏教そのものに対しては、キリスト教禁制の一環として、寺檀制度をもって保護し、仏教の側も、その庇護に安住していた。

ところが、明治維新によって、その寺檀制度の庇護は失われ、そればかりか、神道国教化政策によって、仏教は一転して弾圧される側に回った。

明治維新政府は、薩摩・長州両藩の出身者で固められていたので、真宗教団は、長州閥の人脈を活かして、島地黙雷や赤松連城などの、山口県の学僧たちが中心となって、維新政府にはたらきかけをしたし、一方、明治政府の側でも、ロジックのない神道だけでは、キリスト教の脅威に対抗できないとの利害が一致し、ほどなくして、仏教が弾圧される状況にはなくなつた。

こういった政治的な力学もあってか、仏教各宗派は、教義・教学的にも明治維新政府に擦り寄ることとなった。それが、真宗教団においては、いわゆる「真俗二諦」の教学であったのである。本来、「真俗二諦」とは、真如法

性という「勝義諦（真諦）」から、我々凡夫の世界への大悲の活動（これを「俗諦」とする）を表わす概念であったのだが、特に真宗においては（日本仏教全体としても同様の傾向を持つが）、「王法と仏法」の関係へと置換された。⁴

こういう狭義の「真俗二諦」論を通して、政府の施策や世間法を、「俗諦」として、丸ごと正当化し、それによって維新政府へのロイヤリティー（忠実性）を表明し、身の証としたのである。因みに、本来の「真俗二諦」は、真諦とは言亡慮絶の第一義諦で、俗諦とは、「いろもなくかたちもない」さとりそのものから、我へのはたらきかけのことである。

「俗諦門」を独立化して、そのまま丸ごと肯定すれば、教義・教学（「真諦門」）の上から、世間法や政治を批判する立脚点を失う。そして、そのことが、「教え」と「社会」との乖離を生み、これが、真宗教学から「社会性」が失われていった一因であると想像している。

教義・教学が、世俗や世間へ擦り寄っていく事態は、実は、何もこの時期に始まったことではない。本願寺教団の場合で言えば、江戸時代の後期、国学や朱子学などから、「仏教は、非道德的だ」との批判を受け、それに反論して、「仏教も、道徳は大切にしている」との論陣を張ったのだが、その根拠としたのが、あの『大経』五悪段であった。⁵

時代や社会から批判を受けるたびに、「五悪段説法」であつたり、あるいは「真俗二諦論」であつたり、良く言えば柔軟に、悪く言えば無節操に、世間的価値観に迎合して来たのであり、この歴史は、十分に省みる必要がある。飛躍の譏りを受けるかも知れないが、こんにち、「真宗や仏教は、社会性の面で後ろ向きである」との批判に対して、「真宗教学の社会性」を、聖教の文言を切り貼りして、安直に提示しようとするのであれば、それには、少し慎重でありたい。言うまでもなく「社会性」は、きわめて客観的な命題であることには違いない。しかし、外在的批判

に対応しただけの、急ごしらえの論理では、先に見た、これまでの歴史と同じ轍を踏まない保証はないと危惧するのである。

外在的批判に対応した、俄かごしらえの教学論理ではなく、内在的論理こそが重要であると考える。これが、次章で見ようとする「内在的要因」の出発点なのであるが、今は、外在的エポックについて、さらに、もう一つ、次節にて触れておきたいと思う。

(四) 第二次世界大戦の敗北にともなう「大政翼賛」思想の蹉跌

真宗教団において「真俗二諦論」という、現実政治を丸ごと肯定した論理の帰着は、「大政翼賛」思想への積極的参加であった。しかも、それが皮肉なことに、全国民をも巻き込んだ、きわめて「社会的な」対応でもあったのである。

教義・教学も、この「大政翼賛」に追随し、それが、いわゆる「戦時教学」となったのだが、言わば、これが戦前・戦中における「教学の社会性」であり、ここでも、教義・教学が、時代や社会に、安易に対応することの危うさを、あらためて痛感する。

第二次世界大戦の敗北によって、日本の価値観は百八十度転換した。「天皇制」から、「民主国家」へと変貌したのである。これによって、それまで天皇制に擦り寄ってきた「社会性」へのトラウマが生じ、世間や社会に深入りすることに臆病になったのではないか。これが、四つ目のエポックである。

仏教、特に真宗が、「社会性」において消極的、後ろ向きとなった「外在的理由」は、大きく右の四つをエポックとして考えているが、これは、何も、言い訳のための分析では決してない。外的要因が明確になればこそ、その原因を除去するための治療法を見出す途も開けるはずであるし、その処方箋を書くためにも、そして、続く「内

在的要因」へと分析を展開するための前提としても、この「外在的要因」を押さえておく必要があると考えてのことである。

二、内在的要因

(一) この社会は、「虚仮不実」である。

特に真宗において顕著だと思われるのが、この問題で、「真実を求める」ことを第一義とするあまり、この世俗社会は「虚仮不実」なものとして、畢竟、論ずるに値しないと考える考え方である。「信心第一主義」などと言われる立場も、これに属するであろう。

求めるべきは真実であり、世俗社会が虚仮不実であることは確かである。しかし、伝道教団として、上から目線で社会を見下すだけでは、「自信教人信」が成立せず、「第一」と主張する「信心」そのものが、根本的に土台を失うという自己撞着に陥ることを見失っていないだろうか。

蓮如上人は、真実信心によってこそ、「王法」は相対化されることを明らかにされた。⁽⁶⁾ 真実信心によって、世間的価値観の転換を促していくことができるのであり、これも、すぐれて「社会的」なあり方のはずである。このことが、後に述べるところの「潜在的社会性」へとつながって行く部分だと思っている。

(二) 「自己を問う」のが、仏教である。

仏典に説かれる内容は、仏と衆生との関係であって、そのため、主たる関心事は「生仏の関係」を中心に考え、衆生同士の関係には、あまり関心が向かわない面がある。

また、仏教は基本的に自己を問うものであって、他者を論評するものではない。¹⁷ このことが、他者との関わり、すなわち社会との関わりを、忌避する方向に向かわせている面もあるのではないか。

「他者を論評しない」との誠めは、我々凡夫は、他者を論評・判定する立場にはないことを自覚してのものであった。たとえば、かつて「業論」が犯した過ちは、「業」は自己の内省で語るべきものであるのに、他者の「業報」を評論したために、「差別業論」へと転落した、苦く、かつ忘れてはならない過去の事実がある。

我々凡夫の迷妄心において、「業報」や「往生の得否」などを論じうる立場にはなく、あくまで仏の知見の領域である。これも「潜在的要因」として後に述べるつもりであるが、この「仏の知見」は、我々の「社会性」の原点ともなる重要な視点である。すなわち、「仏の知見」に恥じない生き方を希求していく歩みこそが、「社会性」そのものなのだと思えるのである。

(三)「キリスト教に比して」の意味を問う。

まさに、この視点こそが、筆者が気付いた、「真宗や仏教の潜在的社會性」に直接つながるものであるので、この点については、章をあらためる。

II、真宗や仏教の「潜在的社會性」

一、「キリスト教に比して」の意味を問う。

本稿冒頭の問題提起において、「真宗や仏教が、たとえばキリスト教などに比して、いわゆる社會性が大きく遅

れをとっている」との批判や自省を述べた。「開き直り」との譏りを受けるかも知れないが、それは両者の思想の、構造上の違いに起因する部分もあり、ある意味、必然的結果だと考えている。したがって、単純に優劣を比較できるものではないように思うのだが、以下に、その理由を説明したい。

西洋の文化土壤は、キリスト教の「天賦人權説」を基底に置き、そのため「自己肯定」を基本とする文化であり、「自己実現」を目標とする。お互いが外に向かつて、「権利」を主張すれば、いつかお互いの「権利」が衝突するのは必然であり、西洋近代の法体系は、その衝突する「権利」を、いかに合理的に調整するかが主な目的であった。たとえば、「知る権利」と「プライバシーの権利」は、二律背反であって真つ向から対立する。西洋の文化では、こうした対立する権利を調整しなければならない場面が、頻繁に訪れるのである。この権利調整のための理念として、「公共性」や「社會性」が必要となつたのは、西洋文化のもつ根本的必然と言つてよいであろう。つまり、キリスト教社會では、「社會性」を表に出さなければ、社会や人間関係がうまく機能しないのである。近年、特に進展の著しい「公共哲学」が提唱された必要性も、同根ではないかと想像される。

これに対し、仏教では、「天賦人權説」は無論のこと、基本的に、「自己肯定」というより、「おかげさま」と相手をたてる、むしろ「自己否定」の文化である。そのため、お互いが外に向かつて権利を主張しないのであれば、「社會性」によって利害衝突を調整する必要が少なかったのではないか。つまり、最初から、仏教とキリスト教とは、両者の立ち位置や構造が違うのであるから、「仏教に社會性がない」と声高に叫んでも、いささか筋が違うように思えるのである。このことは、裏を返せば、仏教には、表面に顕在こそしていないが、「社會性」が潜在的に内在していると考えられるのであつて、要は、これを、どう活性化させるかにあると考えている。

このように思うようになった根拠とは、二〇一一年三月一日に発生した、あの東日本大震災である。いま思い起こすと、その時、諸外国の報道陣が、母国に向けて驚きと称讃をもって報じていたのは、諸外国（それぞれの母国）

だったら、暴動や内乱が起こっても不思議ではなかった、あの非常事態の中で、日本の人びとは秩序立って行動し、そして被災者の人たちが、極限状態の中にありながら、ささやかな支援に対して一様に感謝の言葉を口にしていたということであった。

ここには、仏教の教えが、日本の文化土壌として染みつき（これを「土徳」ということがある）、¹⁾「ご恩」や「感謝」の念が、ごく自然に表出されたものと思え、まさに、これこそが、仏教や真宗の持つ「潜在的社会性」であると想定する所以である。

二、真宗や仏教の、独自の持ち分とは何か

(一) 価値観の転換をつなぐ。

I、二、(一)でも簡単に触れたが、真実信心は、世俗の価値観を相対化させる。

蓮如上人は、たびたび「王法為本」を「御文章」の中で述べられるが、その使用年時は、文明三(一四七二)年から文明九(一四七七)年までに限定されている。これに対し「御一代記聞書」のような語録類は、一貫して「仏法為本」である。これを、どう理解するか。

「御文章」は、蓮如上人が直接書かれたものであるのに対し、「御一代聞書」等は、語録であるために、史料の価値からすれば、一段下がるものと考えられて来た。このような史料論は、一般的には妥当である。しかし「御文章」は、その文中に、例えば、「見聞の諸人、偏執をなすことなかれ」(一帖―八、『聖典全書』五、八二頁)との語があるように、他宗派の人が見聞きすることを想定して書かれているものであって、言わば「対外的文書」である。これに対し、語録類は、近親者や近しい門弟たちに向けて語ったものであるからこそ、言わば「本音」が語られ

ていて、一般的な史料批判の方法だけでは割り切れないものがある。その上、期間限定ということは、その期間だけの固有の背景に忠じたものであることを意味し、普遍性を有しているとは言い難い。文明三年から文明九年とは、越前吉崎での滞在期間、及び、退出後ではあっても山科に落ち着かれる以前の時期であり、北陸の一向一揆の喧噪を背景にしていた、特殊な期間ということになる。一向一揆に対する外部からの批判に対して、表向きの「対外文書」においては、言わば「アリバイ」として、「王法為本」を標榜されたに過ぎないと見るべきだろう。

さらには、「御文章」において、「王法為本」が述べられる時には、必ず「内心には仏法を深くたくわへる」べきことが同時に併記されていることにも、注意せねばならないと思う。すなわち、内心に「仏法」をたくわえれば、自ずと「王法」が相対化されることを見越した上での「アリバイ」が「王法為本」なのであった。こういう蓮如上人のダイナミズムを見失い、表向きだけの「王法為本」を額面通りにしか受け取れなかったのが、後の教皇の過ちと言えようか。ともかくも、「真実信心」が世俗の価値観を相対化させることは、この蓮如上人の事例からも明らかであろうと思うし、まさに、ここにこそ、「潜在的社会的性」の具体像を見るのである。

現代における一般的な価値観とは、いかなるものがあるであろうか。「経済至上主義」や、「自己中心主義」など、さまざまなのが想起されるが、それらの根本にあるのは、「物質的には便利で快適であるために、いまさら念仏や信心などなくても、何の不自由もない」という考え方であり、一言で言えば、「生死出づべき道」が課題になりにくい時代ということに帰一するのではないかと考えている。

「念仏や信心などなくても何の不自由もない」と言う時の「自由」とは、どういう意味で使っているかを考えてみると、おそらく、「自分の思い通りになること」を「自由」と考えているであろう（なぜなら、自分の思い通りにならない時に「不自由」を感じるからである）。しかし、仏教では、「自分の思い通り」とは、欲望という煩惱に支配された、これも一つの「不自由」なのであり、本当の「自由」とは言えない。このような価値観の転換を促す

のが、仏教ならではの持ち分だと思う。

二十四時間、至る所にコンビニが開いていて、コンビニの前にまで自動販売機がある。これが本当の豊かさなのだろうか。本当の豊かさや、本当の確かさとは何なのか。二〇一一年三月一日の東京電力福島原発の事故の後、便利さを求めるあまりに過剰な電力需要を生じ、原発依存体質となったことの反省から、「足るを知る」ことや、「つしむあり方」を提示して来たのが仏教教団であった。本願寺派でも、平成二四(二〇一二年)度には「欲望(の拡大)から、つしみへ」とのスローガンを掲げて来た。独自の「幸福度」を提案するブータンも、また仏教国であり、仏教によって「経済至上主義」を相対化させた、すぐれて「社会的な」あり方を実現した好例と言ってよいのではないか。

(二) 仏の知見に恥じない生き方の希求。

I、二、(二)で触れた、「仏の知見に恥じない生き方」について、論を進めよう。

現代、特に都会では、至る所に防犯カメラが設置されている。この防犯カメラによって、多くの事件が解決しており、もはや、この社会では不可欠の必需品と言えるだろう。しかし、この防犯カメラの登場は、現代人は、人の見ていないところでは、何をするかわからないことの反映とも言える。

かつて、湾岸戦争が勃発したころ、イランやイラクなどからの出入国検査において、「宗教は？」と質問された時、イスラム教の文化圏であっても、「仏教徒」と答えた者は、すぐに通してもらったが、「無宗教」と答えた者は、別室で、さらに事細かに尋問されたという話を聞いたことがある。宗教を持たない者は、人の見ていないところでは何をするかわからない危険人物とみなされたからだと言う。

法然聖人のお言葉に、

悪人までをもすて給はぬ本願としらんにつけても、いよいよほとけの知見をば、はづべし、かなしむべし。父母の慈悲あればとて、父母のまへにて悪を行ぜんに、その父母よろこぶべしや。なげきながらすてず、あはれみながらにくむ也。ほとけも又もてかくのごとし。

（『和語灯録』、『聖典全書』六、五七五頁）

とある。

「悪人正機」だからと言って、思いのままに悪い行いをして良いはずがない。私が悪人であることによって、仏を泣かせて来たことに気付いたとしたら、もっと泣かせてやろうと思うはずはなく、もうこれ以上、仏を泣かせることはすまいと、「つつしむ身」に変わって行くものである。「仏の知見に恥じない生き方を希求する」身になるのが、「悪人正機の社會性」であり、「念佛者の、自ずからなる社會性」であろうと思う。

右のような、仏教や真宗に、もともと本来的に存在する「潜在的な社會性」を、もつと掘り起こし、活性化させていくことが、重要なのではないだろうか。

【註】

- (1) 拙稿「エンジンとしての教学」をめぐっての覚書―動きとなる教学の理念を求めて―（『浄土真宗総合研究』五、二〇一〇年三月）、「文献研究と実践的視座との接点―「信仰と実践」の理念を求めて―」（『同』六、二〇一一年三月）。
- (2) 拙稿「仏法領の理念的特質」（『運師教学研究』八、一九九八年十月）。
- (3) 水戸善英『真宗助正論の研究』（永田文昌堂、一九七五年七月）、寺山文融『親鸞の倫理と現代』（永田文昌堂、一九九五年十一月）など。なお、近年のものとしては、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、二〇一四年三月）などがある。

- (4) たとえば、勸学寮篇『浄土真宗と社会―真俗二諦をめぐって―』（永田文昌堂、二〇〇八年十二月）などがある。
- (5) 拙稿「五悪段の問題点と宗祖の立場」（勸学寮篇『浄土真宗と社会』論文集―大経「五悪段」をめぐる諸問題―）二〇一二年三月。
- (6) 拙稿「王法為本の史的考察」（教学研究所篇『平成元年度蓮如上人の研究』、一九九〇年三月。後に拙著『蓮如教学の思想史』（法蔵館 一九九六年）所収）。
- (7) 「仏教タイムス」において、「ペットは往生できるのか」という特集記事がなされたことがある（二〇一六年十月二七日）。ここでは、浄土宗や真宗他派の見解が紹介されていたが、その取材で私がまず申しあげたことは、ペットであれ何であれ、我々が他者の往生の可否を論じる立場にないということであった。そのうえで、阿弥陀仏は「十方衆生」との誓いであるから、ペットが除外される理由はないであろうとも申し述べた。さらには、「自分のペットはかわいがっても、日頃食べている牛や豚や魚などに、思いを致すことがあるかどうか、自省しなければならぬだろう。」との意見も申し添えたが、皮肉に聞こえたからか、記事では、この意見はカットされた。
- (8) 別の例で言えば、西洋の文化圏では、イルカやクジラは哺乳動物として大切にすることが、牛や豚や魚などは、神が人間の食用のために創ったと考えているので、こういう文化圏では、「動物愛護」が必要になる。仏教では、創造主の概念を持たないし、「十方衆生」として、生くるもの、すべてを等しく尊ぶのであるから、「日本は動物愛護が希薄だ」、「クジラを殺すのは残酷だ」と非難されても、文化土壌が違うのだから、「西洋は、人間中心の身勝手な生命観だ」と反論したくなる。
- (9) 拙稿「法然聖人のことば③」（浄土真宗本願寺派総合研究所『季刊せいりん』一一〇、二〇一五年三月）。