

# 現代的宗教と真宗

——「浄土真宗」の課題——

木 越 康

## 一 発 題

「現代的宗教」とは、「宗教」というものについて、「現代的」なるものがあるということを前提とした言葉である。「現代」という時代そのものが抱える問題性、あるいは危機意識に直接対応する新しい宗教が存在するということを前提とした言葉である。

これは、宗教学や社会学を中心とした研究者が、「現代人の宗教」「現代宗教」「現代日本の宗教」という言葉で思索するものを、「現代的」という言葉で総称しようとするものである。特に宗教学者の西山茂は、現代という時代特有の色彩を帯びた宗教を「新新宗教」と名付けた。「新」が二つ付くのは、「新宗教」という、幕末以降の近代化に伴って新興した諸宗教に対して、それと

は異なる形であるということを明確にしようとするものである。これはつまり、近年出現した新しい宗教には、近代とは異なる現代特有の要素が含まれるということを示すものである。これらの場合「現代」とは、一七〇年以降をさす。そのことの詳細については、後に触れていきたいと思う。

本論は、現在の多くの人々の関心を呼んでいると言われるそれら現代的宗教に対して、いかにして真宗も「ブーム」から洩れずに、現代的新しい視点を提起していいのかという方法を模索するものではない。また、現代的宗教に対して、長い伝統を持つ真宗も、教学を通して有意義な世界観を現代社会に提供していこうとしているのだということを中心として主張し弁明することを目的とするものでもない。

本論では、「現代的宗教」というものがいかなる性格のものであり、それがどのような理由によって「ブーム」といわれるほど現代人の関心と呼んでいるかということについて考察していきたい。それによって、「現代人」が直感的に感じとっている現代特有の危機意識というものを明らかにしていきたいと考えている。そしてそれを受けて、親鸞思想がいかなる課題を現代社会の中で担うのかということについて明らかにしていきたいと思う。つまり、親鸞思想の持つ現代的意義を再考し尋ねていくことに、本論の目的はあるのである。

このような問いの立て方は、しかし、親鸞の思想に学ぶものにとっては、受け入れがたいものであると言える。

浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、  
齊しく悲引したまうをや。<sup>①</sup>

と、『教行信証』「化身土巻」にあるように、親鸞が顕揚する「浄土真宗」は、源泉を法蔵菩薩願行の不可思議光載永劫に置きつつ、時を貫いて一切衆生を齊しく悲引する積極性に立つものであるからである。時に限定されることなく、時を超越して「顕浄土真実」の課題に立ち続けるのが真宗であるからである。したがって、「現代」

という「時」を立て、そのような限定された「時」における真宗の課題を別枠的に問題にすることは、問いとしては本来的に不的確であると言えよう。

それではなぜ、本論において、あえて「現代」として時代を限定し、そこでの親鸞思想の持つ意義を尋ねていくことを課題とするのか。それは、現代という時代、さらにはそこに生きる人間の危機意識を捉えていくことを通して、「顕浄土真実」という親鸞思想が持つ課題の、現代的積極的意義を浮き彫りにしていきたいということによるものである。親鸞の思想の持つ課題の根本性を、親鸞の著作に学ぶのではなく、一度、「現代」という時代を問う視点から逆に確かめていきたいという関心に立つからである。

言葉を変えて言うならば、「自己」とは何ぞや、あるいは「自己の信念の確立」という、清沢満之が真宗において明らかにする大切な問いがある。

自己とは何ぞや。これ人生の根本的問題なり  
我々に於いて最大事件なる自己の信念の確立<sup>②</sup>

「自己」を問い、「自己の信念」が確立するということ  
は、「一心帰命の信」獲得による新しい「我」の誕生を意味するものであり、親鸞思想の根幹に通ずる大切な意味

を持つ言葉であると言えよう。この言葉は、清沢が、人間が生きることに於ける根本命題として鮮明化させて以来、真宗教団という枠を超えて、多くの思想家・宗教家に影響を与えるものであったことは周知の通りであろう。

しかし、今日において、清沢が明らかにする「自己を問う」という課題が、人間にとっての「根本的問題」「最大事件」であるという確かめは、なされていると言えるのであろうか。まして「現代」という時代を生きる人間の「根本的問題」であるという確認はなされているであろうか。

私は、「自己を問う」ということは、真宗の学びにおけるあまりにも自明な問いとなったがために、かえってその問いの持つ意味が問われずにきているのではないかと考える。しかし、もし「自己を問う」ということが、「現代」という「この時」における人間の「根本的問題」であるという確かめが欠如するならば、その問いは、「一切衆生」における「最大事件」ではなく、個人における私的问题になってしまふであろう。または、明治三〇年代における個人主義思潮の中で意味を持った「過去の問い」であるという評価を免れることはできないであろう。

本論が、「現代」として「時」を限定することは、端

的に言えば、人間が生きることに於ける「最大事件」あるいは「根本的問題」というものを、「現代」という「この時」の中で確かめてみたいということによるものである。勿論、そのような考察から、何か新しい結論が導き出されるということを本論は予測するものではない。むしろ結論を先取りして言うならば、「自己とは何ぞや」と清沢が厳しく自己を問うた課題が、決して私的課題ではなく、また、明治という時代における過去の問いではなく、それがまさに現代という「この時」における人間の根本的課題であるということが明確にされていくであろうと考えている。

以下、具体的に「現代的宗教」というものの隆盛の内実をみていくことを通して、そこに顕在化される人間の問題性を明かにしていきたいわけであるが、その時に「現代的宗教」をどのような視点で取り上げるかということについて、若干補足しておきたい。

柳川啓一は、「新宗教」が、「新」と呼ばれる所以について、次のように語っている。

普通の信仰をもっている人や信仰をもたない人たちが、社会通念からみて、何かいかがわしいとみなしているもの、それをここでは新宗教と呼びたいので

す。いかがわしさが無いというのは「新」ではなくて、すでにおちいってしまっているということだ。

「新」の「新」たるゆえんは、伝統的な宗教の地盤、あるいは伝統的宗教だけではなく、文化の地盤というものからすると、はずれているようにみえるもの、「この時代になんでこんなものが」と非難をこめて外の者からみられるようなものが、それです。

後に詳しくみていくことになるが、「現代的宗教」というものの性格が明らかにされていくならば、そこに「いかがわしさ」を感じ、「この時代に何でこんなものが」という感情を抱くことは否定しがたい事実としてある。まして親鸞思想に学ぶものにとっては、思想的に決定的決別を要求されるものである。

しかしここでは、「この時代に何でこんなものが」というものが、それでも現代という時代にあって、多くの人々の関心と呼ぶという事実そのものに立って考察を進めたいと考えている。つまり、「いかがわしさ」の内容ではなく、「いかがわしさ」に人間が魅了されていく事実そのものに注目し、その動機に注意していきたいのである。

教義や信仰内容を一々検討していくならば、柳川が言

うように、日常的文化地盤からすると「いかがわしい」という感情を抱く他ないのが「新」と言われる宗教の「新」たる所以である。しかしその「いかがわしい」と言われるものに惑い惹かれていく人々の苦悩までをも、「いかがわしい」と言うことはできないであろう。そこには、深い理由があるのである。そこには、もちろん多くの個人的理由もあると考えられる。しかしより大きな問題として、そこには時代そのものが抱える病い、その時代を生きる人間が直面を余儀なくさせられる病いというものが潜んでいるというように考えられる。現代的状況という、時代社会そのものに起因する危機意識というものを強く感じ取ることができるのである。

そこで本論では「現代的宗教」というものに注目する際に、現代的宗教を開く側の論理ではなく、求める側の内景を尋ねていきたいと考える。それを通して、人間にとっての「根本的問題」「最大事件」が明確にされていくのではないかと考えるものである。

## 二 宗教 衰退

そもそも現代の宗教ブームは、宗教は近代化に伴い衰退していくだろうという宗教社会学者の一つの予測に対

して、それを否定する、予期しない形で出現したものであるとされる。その意味で、現代宗教ブームは「宗教の復権」あるいは「宗教回帰現象」とも呼ばれる。

はじめに現代的宗教の隆盛が、宗教の「復権」「回帰」であると言われる意図を尋ねるうえで、その前提となる宗教衰退の予測について整理してみたいと思う。

それは特に「近代化」を一つの核として展開される説である。たとえばハーベイ・コックスは『世俗都市』において、それを「都市化」の発達による伝統的社会的解体として眺め、近代化に伴う民衆の脱宗教化現象について考察している。コックスの言う「都市化」とは、伝統的な世界観の崩壊から生まれた新しい社会形態を意味し、「多様性と伝統の分解がきわだっている共同生活の構造」において「機能的な関係が次に生まれてくる非人格性を意味」するものとして言われる。特にキリスト教世界における社会構造の都市化的変革は、宗教に世俗化の危機をもたらした顕著な例として示されている。そこではそれまで支配的なエトスを共同社会に対して提供してきたキリスト教信仰も、都市化による伝統社会の解体と共に多元的な選択肢の中の一つとして位置付けられることになることがまず指摘される。これは西欧諸国においてキ

リスト教は長く国教的地位が与えられ、国家の領邦に属する民衆が、そのままカトリック教会やルター派教会などへと帰属させられていたのであるが、その構造が近代化に伴う伝統的共同社会の解体と共に崩れ、信仰が個人にとって多元的な選択肢の中の一つとされたという状況を示すものである。このような状況は、さらに教會的權威が世俗的領域から次第に後退することへと繋がることされるのであるが、それは教皇権力(宗教)と皇帝権力(世俗)の分離によって顕著に進められる状況を表わすものである。つまり近代化に伴う伝統社会の解体と共に、世俗中心主義的な時代状況への発展が、民衆の危機意識からの解放の希求をより科学的合理的な方向へと向けさせ、それまで宗教が果たしてきた救済の役割を、民衆は自らの力(合理性)に求めるようになることが指摘されるのである。

また世俗化論の第一人者とも言われるカール・ドベラーレは、近代化による宗教変容についてより詳細に分析し、近代化推進による世俗化現象を「非聖化」として考察している。ドベラーレはコックスがキリスト教世界を前提として宗教を語るのに対し、宗教を「信じる人々を単一の道德的共同体へ結び付ける超經驗的超越的リア

リテイと関係する信念と実践の統一された体系である」と定義する。そして「世俗化」を、「非聖化」「宗教への関与の後退」「宗教変動」の三つの次元に分け、特に「非聖化」を中心に考察を進めるのである。

非聖化によってもたらされた聖(宗教)と俗(社会)の分極化は、以下で述べる諸変化の結果である。つまり、伝統社会から複合的で実践的な社会へ。呪術的で宗教的な傾向から合理的で経験的な傾向へ。社会全体を覆う聖なるコスモスから制度的に特殊化したイデオロギーへ。測り知れない呪力から測定可能で統制可能な行為と状況へ(中略)こうした状況下では、聖なるコスモスはいっそう脱客観化され、非宗教的な対抗者との競合に際しても、その正当性を失ってゆく。

とドベラーレは言う。

「非聖化」とは、宗教が、他の社会性の領域から切り離されていくことを意味するものであり、一般の社会生活から退歩していく過程を言うものである。つまりこれは宗教と社会との分極化を意味し、その分化過程で、宗教の専有物であった究極的問題に立ち向かう手段が多様化し、宗教の社会生活に及ぶ範囲が減少するというもの

である。政治的不安に対する解決は政治学や政治家という専門職に委ねられ、自然に対する脅威は自然科学の分野に解決を求め、経済的不安についても経済機構の変革という経済科学によって問題の解決がはかられるのが近代という時代が築き上げた一つの特色であると言える。近代性の前に、究極的問題に立ち向かう手段は合理的且つ無尽蔵に模索されるのである。ドベラーレはそれによって、宗教的見解や知識がそれまで及ぼした影響力が次第に正当性を失い、代って世俗勢力としての科学的見解や知識が正当性を支配するようになるというのである。また、日本の宗教状況にも関心を持つブライアン・ウィルソンも、近代化に伴う各世俗領域の専門化・分化について注目した上で、合理社会に対する宗教の衰退について次のように言っている。

宗教は個人的信念や家族生活という「合理的世界とは」別の領域の為に存続している。というよりも、そこに取り残されている。従って、そうした領域は人間の経験の「退行的側面」にすぎないようになりつつあるように、私には思われる。

### 三 宗教回帰現象

このように、近代化に伴う宗教衰退の予測が様々なされるわけであるが、しかし、このような近代化に伴う宗教衰退という見方の誤りを具体的に示すものとして、近代化が成熟期を向えたとみられる先進諸国において、現在あらたに宗教ブームが起っていることが指摘される。それは高度経済成長に伴う合理主義社会の到来と、それによる民衆の脱宗教化現象を通過した後を訪れた宗教回帰現象であるとして、特に注目されるのである<sup>④</sup>。

宗教学者の島園進は、現代の宗教回帰現象の要因について、三つの具体的現象から説明している<sup>⑤</sup>。第一の現象は、一九七〇年以降に急速な成長をみせる「新新宗教」教団の台頭である。これは、先に言うように「新宗教」あるいは「新興宗教」と呼ばれるものの影響力の停滞や衰退に対して新たに勢力を拡大してきた教団として現在注目されるものである。そして第二の現象は、同じく一九七〇年代以降顕著にみられた動向であるが、現代的なメディアを通して民衆の深い関心を呼んだ、神秘・呪術ブームを挙げる。これは宗教としての明確な形を持つものではないのであるが、現代の宗教ブームを醸成してい

る基盤となるものとして指摘されるものである。テレビ・新聞・雑誌・映画等、あらゆる現代的メディアを通して霊や占い、死後の世界についてが取り上げられ、青年層を中心とした多くの現代人の関心を引いていることは一九七〇年代以降の社会現象として注目される<sup>⑥</sup>ところである。また、第三の現象としては「新霊性運動」というものに注目する。これについては、島園独自の分析であるが、その運動の定義となる言葉を引用しておきたい。

人間の心が体験するリアリティーは、五感で把握した物質的作用に対する個体的脳の情報処理として説明しつくせるだろうか。むしろ、宗教が説く霊や神秘的力に類似したものが、世界には実在するのではなからうか。部分間の因果的相互作用を超えて、全体を統合し自己組織化していくような目的論的な働きが世界には内在しているのではなからうか。人類が直感的に信仰してきた神意的意志や宇宙の理法が、今や科学によって解き明かされようとしているのではなからうか<sup>⑦</sup>。

以上の三つの現象によって、現代の宗教ブームの具体相が示されるのであるが、冒頭に述べたように、西山はそのうちの「新新宗教」教団に注目し、そこから宗教ブ

ームの因由を明らかにしようとする。そしてそれを社会的経済的成熟の一段落期（つまりは現代的状況）に呼応して訪れた「術の宗教」の復権であると指摘する。

西山は、日本の近代化を大きく二期に分けて捉え、明治初年から明治末・大正期にかけての「第一の近代化」と、第二次世界大戦後から六〇年代の高度経済成長を経て七〇年代の初頭に一段落した「第二の近代化」とする。そして二つの近代化をそれぞれ途上期と達成期とに分け、明治維新以降現代に致るまでの近代化を四つのレベルに区分して捉える。そしてそこに「信の宗教」と「術の宗教」の交互発展状況がみられることを指摘し、その区分法により、現代の「新新宗教」教団の隆盛を、第二次近代化成熟期における「術の宗教」の復権であるとするのである。

「信の宗教」とは、教義信条に重点を置いた宗教であり、「術の宗教」とは、操霊によって神霊的な世界と直接的に交流することを重視する宗教である。西山は近代化途上の段階においては、その発展を積極的に担う宗教団体の隆盛がみられ、それらはある意味で合理的な宗教教団であったとする。そして各々の近代化の一段落期、成熟期には、それとは異なったタイプの宗教（霊⇨術系の

宗教）の台頭があることを指摘し、それらは経験科学的知識では理解不可能な世界を志向する非合理的性格を帯びたものであると言う。そして現代の「新新宗教」も、その現象を具体的に反映するものとして理解されるのである。つまり、現代的宗教の隆盛の内実を、日本における第二次近代化成熟期における、「霊⇨術系の宗教」の台頭とみなすのである。

これらの研究成果の意味内容についてはこれから尋ねることとするが、これらの事実は、端的に宗教が近代化に伴い衰退するという見解に対して、異議を唱えるものである。近代化に伴い正当性を失うとされていた宗教が、近代的制度や思考法の推進に対しても、活動の領域を保つものであるということを証明するものであると言える。

#### 四 現代人の危機意識

そのような現代的宗教の隆盛は、何に起因するものであるのか。

これまで大衆の宗教への接近動機は、「貧・病・争」などへの危機意識の増大が主たる要因として理解されてきた。現実生活の中でこれらに対する解決法が見出され



ない場合、人々の関心は宗教へと向い、宗教もまたそのような人々の危機意識に対して意味ある解決法を提供し続けてきたのである。近代化に伴う宗教衰退の予測も、このような宗教の役割理解にもとづくものであったと言えよう。近代化の促進は「貧・病・争」の減少が遂行される過程として理解されるものであるが、それに伴って次第に宗教の救済能力が発揮される領域も狭まるではないかということである。

実際、日本において表面的には大衆の「貧・病・争」などへの危機意識は減少し、いわゆる「豊かな社会」が実現しようとしている。それに伴って、たとえば「貧・病・争」の解決を旗印とする現世利益的宗教教団の勢力は弱まってきていると言われる。ところが先に示すように、現在それに対して新しい宗教的なるものが、様々な形で多くの人々の関心を引いていることが指摘されるのである。

現代の宗教ブームは、もはや「貧・病・争」などへの危機意識では説明がつかない、現代人特有の危機意識を包むものとして理解される。現代的宗教を「新新宗教」と命名した西山は、現代人特有の危機意識を、「生の証」の喪失であると言い、また「自分で生きている実感性」

の喪失であると言う。

確かに近代化の成果としての豊かな社会の到来は、人間の社会生活に安定感を与え、いわゆる経済的貧困という状態が表面的には薄れてきたと考えられる。生活そのものに対して「貧困」という危機意識が芽生える状況は弱まってきていると言えよう。しかしそれによって現代は、新たな貧困意識が、以前よりもかえって大きな力で人間に迫ってきていると言うのである。それが「生の証」の喪失である。これが近代化が一応達成期を迎えたと言われる現代社会における特徴的な危機意識であり、宗教ブームと呼ばれる一つの社会現象を創出する要因となるものとして理解されるのである。

またウイルソンは、西山が「生活の証」を求める非合理性の復権として捉えた現代的宗教教団の隆盛を、次のように言っている。

進歩的で競争的な流動社会においては、感受性というものは伝達されないかもしれない。新しいカルトが用いている大胆な方法は、それがどんなにはかけたものであろうとも、感受性の回復を求めるある種の良心の叫びかも知れない。<sup>15)</sup>

唯物科学・合理主義によって、「豊かな社会」が築か

れ、そのような近代化が、人々から生活への貧困意識を薄れさせていったことは事実である。しかし、そのことが即人間の精神生活の豊かさを生み出していくことに繋がっていったのかといえば、決してそのように結論づけることが出来ないのが現代の状況である。近代的合理主義・経験科学的知識による「豊かな社会」の確立は、人間を予測し得ないより大きな貧困へとおとしめていったのである。

豊かな社会を築き上げてきた科学文明に対して、現代はその発展の一翼を担ってきた経済学者や諸思想家からも多くの疑問が投げかけられる時代である。「豊かさ」とはなにか』『ゆとり』とはなにか』『豊かな日本』の病理』と、これまで無批判に求め続けてきた「豊かさ」に対して疑問を投げ掛ける発言や著作等が多くみられる。<sup>⑥</sup>

現代にいたるまで止むことなく求め続けてきた「豊かさ」の概念を再確認し、経済的豊かさに反比例して増大してきた人間の精神的飢餓状態が大きな関心としてのぼってきたのである。環境問題は現代において深刻の度合いを増し、科学的合理主義が人間の生活を破壊していくということは、否定しがたい事実として現前している。絶えず間なく続く国家間や民族間での争いなども顕著に示すよ

うに、現代は、人間の知識によって社会をコントロールするという夢が破れ、多くの疑問と問題提起が「豊かな社会」に対してなされる時代なのである。科学や、それに基づく知識の進歩が、絶対的に人間の不安を解消し、人間生活のよりよい発展につながるという神話はもはや崩れ去り、近代性に対する疑問の声は、後を断たない。そのようなことが露呈されてきた現代において、今一度、文明の進歩は科学の勝利であって、それはまた宗教の敗北にも繋がるのであるという図式が問い直されるわけである。そして、民衆の精神生活を包もうとする宗教に対する関心が、特に近代的合理性に反する非合理的性格のものを中心として増大するのである。

## 五 故郷喪失者

このような「豊かさ」に起因するとみられる現代人の危機意識とは、具体的にはどのような感情であり、それはいかにして宗教心へと転化されるのであろうか。アメリカの社会学者であるピーター・バーガーは、現代人の危機意識と宗教志向性を“The Homeless Mind”<sup>⑦</sup>という言葉で言い当てようとする。これは、近代的社会機構において「疎外」を経験する人間が、再び「安住の地」

を求めようとする運動として捉えられるものである。

近代性はたしかに解放的であった。それは、家族・親族・部族・小規模な共同体などの狭く苦しい規制から、個人を解放した。それは個人に、今までに聞いたことのないような人生の選択や社会移動への道を開いた。それは、大自然の制御と人間的問題の管理に、巨大な力を提供した。しかしながら、この解放は高い代償をともなった。おそらくそれをもっともわかりやすくいうには、それを再び「安住の地の喪失」と呼ぶことであろう。脱近代的な思想や運動は、近代性へのさまざま不満からの解放を約束する。再び、この約束された解放の内容をもっとも簡潔にいうと、それは「安住の地」と呼ばれるものである。脱近代化的衝動は、過去をふりかえろうが未来を望もうが、個人を「疎外」と無意味さの脅威の中に放置している近代の趨勢の逆転を、求めるのである。<sup>17)</sup>

コックスが「都市化」と呼んだ近代的社会構造の発達によって、個人は狭苦しい共同体からの解放が与えられ、前近代的諸規制から自由となった。しかしこのことは、個人が機能本意の代替可能な存在へと貶められることを

も意味するものであった。人間は機能本位社会の圧倒的力の前に、匿名化し、アイデンティティが失われた存在となるのである。それをバーガーは「疎外」として言う。つまり人間は、自分で構築してきた社会から、逆に疎外されるのである。

そのような状況下にあつて、人間は個人の存在を新たに位置付ける必要に迫られるのである。または、個人的人間としての自己を必要としない没人間の社会にあつて、新たな「安住の地」を模索せざるを得なくなるのである。現代の宗教回帰現象を捉えた場合、そのような役割を宗教が果たそうとしているとバーガーは理解するのである。

このような社会状況において、宗教「教団」を求めようとする現代人の宗教意識について、バーガーは「人は、この個人主義から解放され、古来の、または新しい共同体的組織の団結性を求めるようになっていく」と言う。<sup>18)</sup>

また、特に小集団を希求する青年の意識状況を「青年の志向は、ゲゼルシャフト(組織)という今日の現実に対して、ゲマインシャフト(コミュニティ)に向かっていく」と言う。機能的合理的制度に基づく現代社会への移行とは、共同体から組織体への移行であると捉えられる。これは、情感豊かな全面的な関係を持った共同体が、

契約による功利的な組織体、さらには人間の置き換えの可能な関係社会へと移行する状況と了解される。そのような状況にあってバーガーは、新しい宗教教団の隆盛状況に注目するわけであるが、それは民衆の非人格的社会制度に対する反発として捉えられるのである。近代化によって失われた共同体（故郷）を再び求める運動として理解されるわけである。

これについては先のウイルソンも、次のように言っている。

このような状況の中で、新しいカルトと新しい下位文化は、ともにこの現在進行している事態に抗議するようになる。つまり、このような事態が及ぼす影響の増大やその事態の過大視に抗議し、それに代わるべきものを探求する（その代替物とは、真実の人間の出会いを求めることであったり、情緒的経験を共有することであったり、また、他人に触れたり抱擁し合うことや、あるいは共同体の探求を意味していた。）

近代性の中に疎外を経験する人間の危機意識を、バーガーは「The Homeless Mind」（故郷喪失者）と呼んだわけであるが、実に当を得た言葉であると言えようか。

このウイルソンの言葉も、基本的にはバーガーの言葉に共鳴するものであると言えよう。しかし、彼の「抗議」という言葉は、よりの確に現代特有の危機意識を言い当てるものと思われる。近代化によって失われた前近代的共同意識を、現代人はまさに渴望しているのである。現代における宗教ブームが、近代化によって失われた安住の地を模索し、懐かしい情緒的人間関係を回復しようとするものとして理解される時、これらの精神運動は、近代性に対する新しいプロテストとして理解されるものになるのである。

## 六 「浄土真宗」の課題

——むすびにかえて——

このような状況をどのように捉えていったらよいのであろうか。現代的宗教に顕在化される人間の危機意識を、現代という時代そのものが抱える危機的状況として捉え、さらにそれがプロテストという側面まで持つものとみなされる時、親鸞思想は、そのような現代からの問いかけをいかに聞き取り、そこにどのような課題が明らかにされていくであろうか。これについては冒頭にも述べるように、本論は、何か新しい課題を親鸞思想に見出して

いくことを期待するものではない。本論は「浄土真宗」自体を「現代」という時代の中に据えることを目的とし、そこに「浄土真宗」が本質的に担う課題を共通に確認していける基盤を提起するのみである。最後に、これまでみてきた「現代」中で、「浄土真宗」がどのように位置づけられるのかということについて、親鸞思想の根幹をなす言葉を二・三あげて、確認の視点を提示してみたい。

近代性への夢が破れ、非合理的神秘的宗教へと人間が回帰する現象がみられることは、人間が生きる方向性を失い、危機意識が出口を失った状態として理解されよう。これを最も端的に言うならば、現代とは、まさに「まこと」を失った時代と捉えることができる和思考えられる。「失った」と言えば、「まこと」が、それまでは存在したかのようにあるが、言葉を足して言うならば「まことあるなし」ということが顕著に示される時代であると言えよう。

煩惱具足の凡夫、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。<sup>②</sup>

それまでは長く「近代性」が人間に「まこと」をもたらしと迷妄していたのが我々人間ではないか。あるいは、

近代性に根ざした「豊かさ」の追求が、人間を「まこと」に導くと考えていたのであろう。ところが「現代」という時代にみられる様々な問題的状况は、その神話が失われたということを顕著にしめすものである。それによって現代は、まさに「まことあることなき」状況が具現化している時代ではないかと考えるのである。

現代的宗教にみられるような、神秘性や非合理性との融合が、「ポスト・モダン」を体現し、人間に新しい「まこと」を開こうとしているという見方もなされる。先に紹介する、島園の「新靈性運動」も、その流れの一つと考えられよう。つまり、近代性の「まこと」に夢敗れた人間は、近代性が排除してきた非合理性を見直し、再びそれと融合する。それこそが近代の次に来る、新しい「まこと」の世界を展望するものであるという見方である。また、社会学者である大村英昭は「ポスト・モダン」としての真宗教団論を展開し、「現代的宗教ブーム」の中に、真宗教団の新しい姿を見出していこうとする。大村は、先に西山が「霊術系の宗教」として理解した現代的宗教を、「今ある体制の故に忘れられていたような、いわば民族(俗)の古層を呼び戻し、それに新たな情緒的エネルギーを充填するような」<sup>③</sup>型の宗教と理解する。

大村の言う「民族（俗）の古層」とは、原始的な心性としてのアニミズムやシャーマニズムである。これが根強く温存され、事あるごとに時々の形態を装って現れるのが日本の状況であり、それが現代的宗教の震源ではないかと言うのである。そしてそのような視点を持って、真宗教団の脱近代的形態を模索し、民衆の民族宗教的意識、民衆の心性の古層としての宗教意識に根ざした新しい真宗教学が構成されなければならない<sup>64</sup>、と言う。

私は、これら宗教界で見られるような脱近代化の方向性というのは、「ポスト・モダン」ではなく、「アウト・モダン」とでも言うべき状況の現出であると考ええる。つまり、次世代を先取るものではなく、時代に人間が破れ、疎外された状況であると考えるわけである。現代的宗教の隆盛や、そこに顕著にみられる非合理性への指向は、「自己」と「時代」に、眼を覆うものであると言えよう。「疎外」という形で時代に破れ、自己を失う人間が、神秘的な世界観やそれに基づく共同体に安住しようとする、逃避的状况であると言えるのではないか。これは決して「ポスト・モダン」ではなく、「アウト・モダン」である。時代を先取るものではなく、時代に人間が破れる状況であり、まさに「まことあることなき」世界に常に退転し

ていく、人間の姿を顕著に示すものであると言えようか。

近代性に基づく豊かさの追求が、これまで人間にとつての根本的関心であり、最大事件であつたらう。しかし、その夢が破れる現代において、人間の根本的課題とは、いかなるものとして明らかにされてくるのであろうか。繰り返し述べるように、そのような問いに対して、本論は何か新しい視点を親鸞思想の上に明らかにし、現代という時代を生きる人間の上に提示しようとするものではない。本論は、ただ「顕浄土真実」という親鸞が明示した課題の、現代的積極的意味を確かめていこうとするものである。また、清沢が明示した「自己とは何ぞや」という問いの持つ意味を、現代という「この時」において、再度確認するのみである。

自ら構築してきた社会から疎外される「現代」において、人間にとつての根本的問題とは、まさに清沢が「自己とは何ぞや」と言い当てることにあると言えよう。「自己とは何ぞや」と清沢が厳しく自己を問うた課題は、決して清沢における個人的課題ではない。また、明治という時代における一つの思想の流れであつたというのではない。没個性、さらには没自己的現代社会にあって、「自己とは何ぞや」という問いこそが「人生における根

本的問題」であり、「自己の信念確立」こそが、我々における「最大事件」であると言えよう。また、親鸞は「まことあることなき」歴史と人間に対して、「念仏のみぞまこと」と言う。これは、歴史と人間の「まことあることなき」に対して、本願の歴史においてのみ人間の「まこと」が具現することを言うものであると言えよう。

これらの言葉の持つ意味については、さらに充分な考察が必要である。しかし、本願の歴史の上に「自己」を見出し、「自己の信念の確立」が成就していくことに、まさに人間の最大事件があると言えようか。そして具体的に歴史社会において、「まこと」なる本願の歴史を明らかにしていく志願に立つところに、「顕浄土真実」という親鸞が立った念仏者としての課題があるのと言えよう。

近代性に敗れる人間が、現代的宗教の中に身を埋没させていく中で、親鸞思想が提起し、清沢が喚起していった人間の課題は、決して過去の問いではない。まさに歴史を超越した、人間にとっての根本課題である。そのことが、「現代」という時代に注目していく中で、明らかにされていくのである。

本論の目的に性急であったために、親鸞思想の課題や

清沢の問い、あるいは両者の関係など、十分な考察を要する多くの問題には触れずに論を閉じることとなった。これらの点については、本論での視点を受けて、改めて考察をすすめていきたいと思う。

#### 註

- ① 『真宗聖典』三五七頁。
- ② 『臘扇記』定本清沢満之全集Ⅶ・三八〇頁。
- ③ 「開校の辞」定本清沢満之全集Ⅷ・三五四頁。
- ④ 柳川啓一『現代日本人の宗教』一二二頁、法蔵館 一九九一年。
- ⑤ ハーベイ・コックス『世俗都市』塩月賢太郎訳 一八頁。新教出版 一九六七（原著一九六六）
- ⑥ カーレル・ドベラーレ『宗教のダイナミクス』七〇頁。ヤン・スインゲドール／石井研士訳 ヨルダン社 一九九二（原著一九八一）
- ⑦ 同 四四頁。
- ⑧ B・ウィルソン『現代宗教の変容』二七頁。井門富二夫訳 ヨルダン社 一九七九（原著一九七六）
- ⑨ 金子暁詞は、文部省統計数理研究所による「日本人の国民性」調査によって、下降線を辿っていた「宗教心は大切である」という宗教に対する日本人の意識が、一九七三年を境に上昇の傾向にあり、一九八三年に至って七九%と最高の値を示すことに注目し、アメリカにおいてもこれと同じ傾向がみられることを指摘している。

大村英昭／西山茂編『現代人の宗教』第三章「現代人の

宗教意識」金子暁嗣参照、有斐閣 一九八八。

⑩ 島園進『現代救済宗教論』第九章「日本の新宗教の異文化進出」青弓社、一九九二参照。

同『新新宗教と宗教ブーム』五二頁、岩波ブックレット No.二三七。

⑪ 前掲『現代救済宗教論』二〇頁。

⑫ 前掲『現代人の宗教』第五章「現代の宗教運動」西山茂参照。

⑬ 同二〇五頁以下参照。ここでは「生の証」の喪失を生み出す近代的な社会構造を、さらに「なま身の間人がそれなりの手触り感覚をもって生き生きと生きられるメンタルな環境は、却って悪化してきている」とも言われている。

⑭ 国学院大学日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』「霊術系新宗教の台頭と二つの近代化」西山茂 一〇六頁。

⑮ 前掲『現代宗教の変容』一一二頁。

⑯ 飯田経夫『豊かさ』とは何か』講談社現代新書 一九八

〇。

同『ゆとりとは何か』講談社現代新書 一九八二。

種村完司・尾関周二／他『豊かな日本』の病理』青木書店 一九九一。

⑰ P・Lバーガー／B・バーガー／H・ケルナー『故郷喪失者たち』二二六頁。高山真知子／馬場伸也／馬場恭子訳 新耀社 一九七七（原著一九七三）

⑱ 同。

⑲ 同 二四二頁。

⑳ 前掲『現代宗教の変容』一五八頁。

㉑ 『真宗聖典』六四〇頁。

㉒ 前掲『現代人の宗教』第一章「現代人の宗教」大村英昭。

㉓ 大村英昭／他『浄土真宗の未来を探る』同朋舎 一九八

九。

同『ポストモダンの親鸞』同朋舎 一九九〇。