

ポスト・モダン社会における真宗倫理

トーマス・P・カスーリス
ロバート・F・ローズ 訳

まず最初に、今日ここで講演を行う機会と、過去二週間のセミナーを行う機会を与えてくれました大谷大学に感謝を申し上げたいと思います。この大学での講演や授業を通じて、私の親鸞理解を深めることができましたし、また日本における真宗学に新しい視点を提供できれば、と願っています。

二年前の公開講演会のなかで、私は初めてポスト・モダニズムと真宗の関連を取り上げました。親鸞の書物は、現代に生きる我々に何を語り掛けているのでしょうか。もちろん、人間存在についての親鸞の理解は、あまりにも深遠なものなので、それは如何なる時代の、如何なる場所の人間にも適応するものだと思います。しかし、二年前の講演では、親鸞について、やや違う側面から考察してみました。その講演の中で、今という時と場所にいる私たちに、親鸞はある特定の事を語り掛けているのではないかと考えました。具体的にいうと、親鸞の末法についての解釈は、ある意味において、私たちの置かれた状況に直接関連を持つものである、と論じたわけです。

親鸞は、釈尊入滅後何世紀過ぎたときには世界はどうなるかというような、単なる歴史観の意味に限定して末法を理解したわけではありません。そうではなく、彼はそれを発展させて、末法を歴史的境界線を超越する精神的・宗教的状态に関連性を持つ概念として受け取ったのです。色々な意味で、親鸞にとって重要なのは、末法がいつ始まったということではなく、今・現在、いかにして末法を私たちの人生において受けとめるか、という点であります。

末法的思考や末法的世界観の本質はなんでありましょうか。末法の基本には、真の仏教の教えは存在するが私たちはそれを理解することも実践することもできない、という考え方があります。換言すると、現実の真の在り方、そして自分自身の真の在り方についての我々の知識は、局部的で、不完全で、不十分であります。さらに真理を局部的に知り得るにしても、それを実践す

2 (カスーリス)

ることを怠り、何重もの妄想に覆われ続けるのであります。

私は、次のように想定しています。つまり、知識や真実の実践に対する主張が最も強い時代や場所において、末法は最も強く意識されるであろう、と。真理についての洞察を獲得したと興奮すればするほど、失望と無能感を痛感するのです。我々の知識を信頼すればするほど、知識の限界を痛烈に感じ、我々の人生を自分でコントロールできると思えば思うほど、それを制し切れないと感じることが多くなるのです。

親鸞にとって、比叡山延暦寺こそが、当時の智恵と行の宝庫でありました。そこでは、顕教・密教にわたる全ての種類の知識が丹念に教えられ、その全ての僧侶は魔王の軍勢に打ち勝ち、真実に直接触れるための一群の実践方法を持っている、とされていました。しかし、山上にはこれほどの智恵と行があったにも関わらず、下界の鎌倉時代の日本は崩壊寸前に見えました。政府は軍事クーデターと何十年にも渡る戦闘の結果樹立されたものでありましたし、全国で疫病や自然災害が発生していました。人々は自分自身の救済を求めて自分の内面に目を向けようとしていましたが、心の中にも世間に起こっているものと同じような、現実的で無能感をもたらすような精神的格闘があり、それによって悩まされ困惑させられていました。そのような聖道門のコンテキストの中で、真理との融和をもたらし自己との調和を約束する天台教学は、単に自分を取り巻く状況と、その対処法についての困惑の度合いを増長するように思われました。このような感覚——つまり、世間も自分も全く不可解であり、制御不可能であるという感覚——こそ、末法意識の本質であります。

末法意識は我々の時代にも直接関連していると思います。私たちは驚くべき科学的・技術的進歩の時代に生きています。電話の受話器を持ち上げたり、コンピュータのキーを幾つか打つだけで、世界中の人々と瞬時に連絡を取り合う事ができます。また、多くの病気の治療法が開発され、天然痘などの病気は撲滅されています。原子力も使えるようになりました。

しかし、今日いくら世界を理解しコントロールできるようになったと主張しても、今世紀には、何百万人もの犠牲者を出す戦争が行われ、真理を知ると自称する人々によって東京の地下鉄で毒物が播かれ、オクラホマの連邦ビルが爆破されました。また、最高の科学技術を駆使しても、原子力関連施設は破損し易いことに気づかせられました。便利な物が開発されましたが、将来、私たちが住めなくなるほど地球は汚染されました。これらの問題につい

て、もう少し知識を得さえすれば解決できるであろうと私たちは考えますが、そのような考えはさらなる挫折に至るだけでしょう。末法意識は、決して私たちから遠く離れたものではないのです。

もちろん、ほとんどの人々は（そして、当然、ほとんどの西洋人は）、このような状況を「末法」とは言わず、「ポスト・モダニズム」などと、違った表現を用いて呼んでいます。「末法」という言葉同様、「ポスト・モダニズム」は、コンテクストにより違うニュアンスを持っています。二年前の公開講演会で「ポスト・モダニズム」の特徴を四点挙げましたが、ここで再びそれらを挙げておきたいと思います。第一に、ポスト・モダニストは、中心的権威の存在を疑問視しています。今日、科学は宗教的権威に取って代わりましたが、親鸞と彼と同時代の人々が天台宗の権威について疑問を抱いたように、今日のポスト・モダニストは、現実（reality）について私たちが最も知っておかなければならないことを、科学は知っているか、あるいは知りうるか、という疑問を持っています。

第二に、ポスト・モダニズムは客観性・普遍性についての全ての主張を疑問視します。世界についての知識は、私たちがどのように知るかというコンテクストによって常に着色されています。我々から独立して世界が存在しているかもしれませんが、しかし、我々ひとりひとり、我々の世界にしか接することができません。ここでいう世界とは、我々の文化・社会的経済的地位・言語・ジェンダーなどのローカルな状況によって、如何にしてきたかということも含みます。親鸞も阿弥陀如来は「親鸞一人が為に」本願を起こしたと述べています。

第三に、ポスト・モダニズムは、我々の理解が常に全体的ではなく断片的であることを主張します。我々は決して真理全体を見ることはできません。我々の特定のコンテクストから真理に触れ得るものしか見ることはできません。しかもそれでさえ、ぼんやりとしか見えません。親鸞において、この態度は、本当に何かを知っているという考えの否定として現れました。彼はただ他人から、特に法然から聞いたことを伝えているだけであると断言しました。なぜかと言えば、彼の状態において彼が理解できると言えるのは、これだけであったからです。

最後に、ポスト・モダニズムは、現実を統制しようとするモダニズムの試みを放棄して、共鳴の感覚を重視します。親鸞の場合、それは自力を捨て、

4 (カスーリス)

阿弥陀如来の自然の力に身を任す事を意味しました。

以上述べてきたことは、大体において二年前の公開講演会で述べた点の繰り返し返しです。しかし、ここから新しい領域に入って行きたいと思います。ここで、私は次のような問いを発したいのです。つまり、今までの分析が概ね正しければ、つまり親鸞は現在のポスト・モダニズムのコンテクストに貢献することができるのであれば、特に倫理について如何なる示唆を与えてくれるでしょうか。

倫理はポスト・モダニズムの大きな問題点のひとつであります。特定の権威や普遍性が消滅し、人はそれぞれ特殊な状況に限定されるのであれば、倫理的立場は、如何にして樹立できるでしょうか。そして、より重要なことは、どうすれば、そのような立場に立って生きて行くことができるのでしょうか。もし親鸞に、この問題を解決する糸口を見い出すことができるならば、彼の哲学は今日の状況を打開する上で非常に重要な役割を果たしてくれると思います。

親鸞の見解に立ち入る前に、混乱を避けるために注意して置きたいことがあります。それは一言に倫理と言っても、幾つか違った立場があるということです。ヘブライ人の聖書(旧約聖書)の十戒などは、おこなってよい事とおこなってはいけない事を列挙しています。つまり、それは特定のなすべき行為と避けるべき行為のリストなのです。また、別な倫理的立場は、特定の行動ではなく、その行動の背後にある態度が問題とされます。イエスの「自分のように隣人を愛せ」という言葉や、聖徳太子の十七条憲法の「嫉妬あることなかれ」(十四条)などは、この倫理的立場を示すものです。さらに、態度も行動も問題とせず、性格(character)や徳(virtue)の育成に主眼を置く倫理もあります。このような倫理は、正しい道徳的習慣を身につけ、それぞれの場合に倫理的立場について考え抜く必要がないよう人を訓練し、教育することを課題とします。ここでそれらを(1)行動倫理(behavioral ethics)、(2)態度倫理(attitudinal ethics)、と(3)徳倫理(virtue ethics)と仮に呼ぶことにします。

最初に取り上げたい問題は、どの種の倫理が仏教一般に最も顕著であるか、ということです。基本的に、仏教倫理はそのいずれでもないと思いますが、もしその何れかであるとすれば、徳倫理に最も近いと思います。まず最初に、この三種類の倫理を仏教倫理との関わりという点から考えてみましょう。

最初に、仏教倫理が行動倫理に属するかという問題から始めましょう。このような立場から仏教倫理を考える人々は、戒 (śīla) や菩薩の誓願を例としてあげます。しかし、戒や菩薩の誓願は、十戒のような、ある権威の源からくる外的な道徳的命令 (mandate) ではなく、自分の行動について自ら課した制約のようなものです。一つ例を挙げましょう。たばこを止めたり、脂っこい物を食べないと誓ったとしましょう。私が公約している誓いは、本当の誓いであって、もしそれをやり遂げれば、私の生き方の一部を変えるものです。しかし、たばこを吸ったり脂っこいものを食べるのは、必ずしも不道徳ではありません。それ自体、これらの行動に関する他人の行動の善悪を判断する基準を与えてはくれません。むしろ、その誓いは何が「私自身に」とって健康的であるか知ったことからくるのです。同様に、菩薩の誓願や戒は、自分が精神上、より健康に生活できるような人生に転換をもたらす誓いであり、このような戒に当たる仏教の原語は、正確には「道徳」や「善」を意味する言葉ではなく、「巧みなこと」(kuśala) を意味する言葉であります。戒は「善」の普遍的基準でもなく、全ての人々が従うべき命令でもなく、他人に強要する倫理的律法でもありません。それらは精神的発達のために危害を可能な限り少なくして生きるためのガイドラインなのです。生き方を改善するための提案なのです。

基本的には、同様な点が態度倫理と仏教倫理の関係についても言えます。仏教が問題とするのは、ある態度が善か悪かということではなく、その態度が煩惱や自業自得の苦 (dukkha) を減するために有効かどうか、または「巧み」であるかどうか、ということです。どのような態度が善であり、どのような態度が悪であることを示してくれる外的な権威があるわけではありません。ただ、自己反省のために有効で宗教的歩みの上で助けになるのであれば採用すべきである態度が示されているだけなのです。

様々な面において、仏教の戒律や菩薩の誓願は心理療法に非常に似ています。心理療法は、ネガティブな精神状態を取り上げ (この点、仏教における苦の分析に似ていますが) 自害的 (self-harming) 習慣のサイクルから脱出する方法を示します。そのような有害な習慣は次の有害な習慣の基礎になる行動を引き出します。この事こそ、十二因縁や輪廻転生のような伝統的な仏教の循環的イメージによって示されているものです。仏教倫理は私たちが陥っているサイクルから脱出する方法を示しているのです。つまり、自害行為を

行わないように自分を再形成 (recondition) する方法なのです。

このように、仏教は正しい習慣を育成することを重視しますから、仏教倫理は、ある面では西洋の徳倫理に類似していると思います。徳倫理は、完全な人間性 (vir, これはラテン語の徳という言葉、つまり virtue の根本的意味ですが) を体得するためのトレーニングや教育のシステムの上に成り立っています。例えば、アリストテレスに見られる古典的な徳倫理では、状況が必要とする道徳的行動を自発的に行う性格の持ち主を育成する正しいトレーニングであると徳は規定されています。

しかし、徳倫理と仏教倫理を比較するとき、徳倫理では生徒を指導する師や先生が必要である、ということに注意しなければなりません。生徒が師によって教えられた過程を実習すれば、正しい性格を身につけ、ついには、なぜ道徳的トレーニングが必要なのかも理解できるようになります。智恵深い師やグルが不可欠であると説く伝統は仏教にもありますが、おおむね仏教では、道徳的トレーニングは人間存在の性質について目覚める原因ではなく、それに目覚めた結果であると考えられています。つまり、かなり重要な意味で、仏教の修行者は、精神的にそしてその故に道徳的発育において「巧み」であるようになるために、まず「理解」しなければならないのです。「理解」があって、「道徳」があるのです。この点において、仏教倫理の多くは、西洋の徳倫理の多くと異なります。また徳倫理は末法意識と特に深い関係を持っています。それは、末法にはグルの役割を持つ聖人や全智全能の師でさえ存在しないと考えられているからです。

これは仏教倫理一般と様々な西洋倫理との、もう一つの重要な違いに関連しています。西洋では、道徳的格言や原理は個人を超えた何かを拠り所としていると考えられていますから、それらは全ての人々に平等に適應されるものと理解されています。そのため、自分を裁く同じ基準で他人を裁くのです。現に西洋の多くの倫理学者は、人には他人の行為や動機を裁く権利があるのみならず、他人が非道徳的な行為を行うことを阻止する道徳的義務があると考えています。私が他人をある形で扱うことが非道徳的であるとするならば、社会や政府が人々をそのように扱うことも非道徳であるということになります。そのため、このような考え方からすれば、社会や政府が非道徳的行為をすれば、それに対抗することは私自身の道徳的責任になるのです。

一般的に仏教の伝統では、個人的倫理と社会的倫理をこのように関連させ

て考えてはいません。しかし、重要な例外が幾つかあります。インドの仏教は古来からカースト制の不正や不平等に対抗してきました。また今日東南アジアや仏教世界の外の地域で広がっている、社会的活動を重視するいわゆるエンゲージド・ブッディズム (Engaged Buddhism) は、仏法そのものが求めるものとして社会的正義を要求する運動を展開しています。しかしそのような例外が認められるにも関わらず、全般的に言って、仏教倫理は、ほとんどの仏教者によって、社会の状態を変えるものとしてではなく、自分自身の迷いの根本を取り除く内的実践として受けとめられて来たと言わなければなりません。

さて、ここで真宗と倫理について考えて見ましょう。これは親鸞の思想の最も複雑な部分に分け入ることになります。現に親鸞の立場を表面的に読むならば、真宗は倫理についてなにも寄与するものがないという結論にいたるかもしりません。

真宗と倫理はしばしば無関係であると考えられる理由は三つあります。第一に、真宗の倫理を取り上げるとき、必ず『歎異抄』(第三章)の「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という有名な言葉が引用されます。これによると、「倫理的な真宗信者」という表現は矛盾に近い表現であると考えられるのかもしれない。第二に、真宗の非権威主義的伝統のため(ここでいう非権威主義的伝統とは、誤った信仰を持つ人々や無知の人々に真実を押し付けることを好まないという意味ですが)、真宗信者にとって真理についての彼等の宗教的知見に基づいて、一般的な社会的・倫理的立場を確立することは困難なのかもしれません。第三に真宗は、その伝統特有の決まった戒律を持ちません。現に、表面的には、菩薩の誓願を立てるということは自力の行の一種として考えられ、自分自身の力で善行を積む事が出来ることの表明として受け取られています。この点において親鸞は次のように明言しています。つまり、自分が行う如何なる良い行いも自分自身の行いではなく、阿弥陀如来の働きであると。

一言で言うならば、一般的な仏教の原理から真宗独自のものに移れば移るほど、社会倫理との関係が不明確になっていきます。ここで危険なことは、社会問題に、道徳的立場から関わることを避けるために、真宗信者が真宗の原理を利用しようとするかもしれないということです。これは親鸞が意図した事では決してないと私は思います。先に挙げた三点についての私の解釈を

示すことで、そのことを説明したいと思います。

まず、浄土往生においては悪人が優先されるという親鸞の言葉から始めたいと思います。第一に、「悪人」という言葉やその反対の「善人」という言葉で、親鸞は何を語ろうとしたのでしょうか。もちろん、親鸞は良い行いをすることは浄土往生の道ではないとはっきり断わっていますが、阿弥陀如来の本願に救われるために悪行を行うべきだとは言っていません。それは薬があるから毒を飲むようなものだ、彼は言っています。私はアメリカの授業で学生達に、ここで言う「善人」とは、英語の口語的表現では「do-godders」、つまり「自称義人」であると説明しています。親鸞の言わんとすることは「do-godders でさえ往生をとげる。いわんやそうでない人達をや」であります。つまり、親鸞は、なにか外的な善悪の基準をもって人々を評しているのではなく、むしろ人々がいかに自分自身や自分の行為や自分の能力を見ているかということに注目していると思います。Do-godders は良い行いをするだけでなく、自ずからのアイデンティティーの一部として自分を良い行いをする人間として捉えているのです。彼等は自分の行為が良いと受け取るだけでなく、「自分自身」を本質的に良い人間と思い、自分は何が道徳的に「善」であるかを常に判断することができると思っています。しかし親鸞によると、そのような自己イメージはより深い自力（つまり、自分と他人を自らの力で助けることができる、という考え方）の束縛を招くものです。自分の行為が何か良い結果をもたらしたとき、それにプライドを持つのではなく、それをもって自尊心を増長するのではなく、ただそれに感謝するべきだと親鸞は考えたのです。なにか良いことが起こったとしてもそれは自分の行為の結果ではなく、阿弥陀如来の本願の働きの結果であると考えたのです。

このように解釈すると、親鸞の教えは明らかです。もし人が自分を善人と考えるならば、その人は多くの良い行いをしても、決して他力の必要性に気づかず、その良い行為が自分の力で為されたのではないことに気づきません。そのため、純粋な信心を経験することは決してないでしょう。しかし、その人も阿弥陀如来の慈悲深い誓願の働きから、完全に除外されているのでもありません。

ついでながら言いますと、親鸞の著作のなかに見られるこのような善人・悪人の考えは、親鸞の思想を解釈するためのより一般的な解釈法を示してい

ます。親鸞の言葉、特に彼の難解な言葉を理解するとき、それを心理学的な視点からあるいは現象学的な視点から考えると、しばしば大変役立つことがあります。例えば、親鸞においては、末法意識は歴史的・形而上学的論理ではなく、経験的・思考的形態として重視されていたことは、既に述べました。つまり、親鸞を理解するためには、彼がしばしば、外的現実がどうであるかよりも物事をどのように経験するかに重点を置いていることを強調する方が重要だと思います。それには二つの理由があるように思います。一つは鎌倉時代の時代精神（Zeitgeist）に関することで、もう一つは浄土教特有のコンテクストに由来するものです。

以前から学者によって、鎌倉時代の宗教思想には、なにか「実存的」で「個人的」な要素があるといわれてきました。当時社会制度は崩壊しつつあり、顕教・密教のいずれも、一つの包括的システムによって全ての事柄（宇宙全体）を説明できることが疑問視され、宗教教団は民衆とほとんど接触がありませんでした。このような時代には、宗教的関心は当然心の内面に向けられました。宗教上の重要な問題は「自分は宇宙の何処に当てはまるのか」という問いから、「自分の心の中に精神的調和はいかにして得られるのか」という問いに移っていきました。

鎌倉時代の時代精神は親鸞の中にも働いていましたが、彼にとって真宗のコンテクストとその中心的概念の方がより重要であったように思われます。もし、親鸞が聖道門は本当に実践可能な選択肢と考えたならば、彼はそれに打ち込むことができたでしょう。しかし、強い末法意識を持つ親鸞は、聖道門は実践不可能であると考えました。そのため、彼は法然の教えに身を委ね、それを通じて阿弥陀如来の誓願の働きに身を委ねたのでした。しかし、私が強調したい点は、親鸞の末法意識は、釈尊滅後何世紀たったかを計算して受け入れられたものではないということです。むしろ、それは自分を反省し、自分の限界を自覚して得られたものなのです。

時代的にも、社会的コンテクストからいっても、親鸞は私たちとあまりにも遠く離れているので、親鸞の著作を読むとき、学者としての立場以外の立場から読むことは難しいと思います。我々は彼の使った文献、彼の思想の歴史的背景、彼の用語の微妙な言語学的ニュアンスなどを知らうと努力します。それは大切なことですが、同時に親鸞の著作を読むとき、私たち自身の心の内に目を向けることを忘れてはなりません。私が、末法意識はポスト・モダ

ン意識に類似していることを強調するのはそのためです。ポスト・モダン社会の道標（絶対主義の拒否，人間の限界の自覚，全ての事柄は社会的・歴史的・文化的背景から切り放しては理解できないことを受諾）を自分の生活の中で直面すればするほど，親鸞の世界に近づき，「私自身」の状況について親鸞の言葉はより力強く語りかけてくるのです。

真宗には高度な倫理意識がないと言われる表面的な理由について考察しているのですが，ここで最初の理由（つまり，親鸞が善人より悪人を強調したこと）はこのくらいにして，第二の理由に移りましょう。それは真宗の基本にある非権威主義的立場です。もし外的な権威がなければ，道徳的行為の基礎はどこに求め得るのかと迷うかもしれません。その問いに答えるためには，親鸞の思想のみならず，彼の生き方全体を考えなければなりません。本来，親鸞は流罪にあって初めて関東の「いなかの人々」や社会の底辺にいる人々と出会ったのですが，重要なことは，流罪が解かれた後も親鸞はそのような人々から去っていかなかったということです。親鸞は，このような貧しいマージナルな人々と共に生き，彼等の一人になることによって，浄土の教えを彼等にもたらしただけです。そして，親鸞は彼等より何らかの形でより立派で宗教的に優れていることを示す僧侶の服装や飾りを捨て去ることにより，彼等の間で生活することができたのです。

もちろん，親鸞は人々に真理を授与したというのでは決してありません。むしろ，彼は浄土門を体現したのでした。そして親鸞に接した人々は，親鸞が法然において真理を発見したのと同様に，親鸞を通じて真理を発見したのでした。真宗は慈悲の宗教であり，慈善の宗教ではありません。行為の原理に立って他人を助けよと呼びかけているわけではありません。そうではなく，自分自身の苦しみであれ，他人の苦しみであれ，親鸞は全ての苦しみを共感したのでありました。真宗倫理の基礎は，意識的に他に慈善行為を施すことにあるわけではありません。むしろ，必要なとき他者の側において，彼等の苦しみを自分の苦しみとして共有し，それに対処することが真宗倫理の基礎にあります。信心を獲得した人は，「自分」が他人の苦しみを助ける事が出来たことを誇るのではなく，全ての人によって共有される苦しみが阿弥陀如来の本願の働きによって緩和されたことに感謝するのです。

ここで，一般的に真宗の倫理的側面が見落とされる第三の理由について考えたいと思います。それは，真宗の立場からすると，自分は道徳的行為主

体 (agent) にはなれない、という考え方です。阿弥陀如来のみが道徳的行為を行うことができ、人間はその慈悲の道具でしかない、という考え方です。これはしかし「なにもしない」倫理ではありません。それは、私なりに言いますと、「何もする必要がない」ことから起こる倫理です。阿弥陀如来の本願が私の中に起こるためには、私は他人の苦しみを察知できるような開かれた心を持たなければなりません。日常生活において、しばしは他人に慈悲を示さないのは、世間の苦しみにについての基本的認識から気持ちがそれているからです。私たちはあまりにも忙しく、時には良いことをする計画を練ることにあまりにも忙しく、ただ単に苦しみの存在に気づく余裕もなく、阿弥陀如来の慈悲が我々の行為に自然に現れるようにすことができません。もし私自身「何もする必要がない」ようにすれば、阿弥陀如来の願力は私を通じて働くでしょう。これは「責任の倫理」ではなく、「対応の倫理」(ethics of responsiveness) と見ることができるでしょう。それは道徳的原則を考案し評価する「はからい」の倫理ではなく、自覚と自然の働きの倫理といえるでしょう。

以上のように、親鸞の宗教哲学は倫理を持たず倫理に関係ないと考えられてきた三つの理由は、根拠のないものであることが分かりました。次にその道徳の中核は実際どのようなものであるか、そしてそれが親鸞の末法意識に適用されたように、現代の我々のポスト・モダン意識に適用され得るか、という点について創造的に分析していきたいと思います。真宗倫理を理解する鍵は「行為主体」の問題に見出されると思います。そこで、それについてより注意深く検討してみましょう。

行為主体の概念は、基本的には因果関係の概念と深く関わっています。つまり、行為主体は、なにかが為されたり、起こさせる原因です。親鸞は、行為主体が二つの次元のいずれかで働いていると考えました。分かりやすい方から説明しましょう。第一の次元は、私たちのような凡夫として生きている日常生活の領域のことで、我々は自分たちを独立した行為主体と考えています。我々は将来について計画を立て、毎日をその計画にもとづいて生きています。また長期的な目標を立て、それを達成するよう道筋を立てたりします。つまり、我々は様々な知識と理解を使って自分の人生を管理し、コントロールしようとします。

このような思考形態は平安時代の初期や中期の時代精神にも顕著に現われ

ていました。もし京都に疫病が起これば、空海を大文字山に派遣して、そこで祈禱を行わせることにより町の人々を助けようともくろみました。もし宇宙のパターンや構造を深く知り宇宙と調和を計ろうとすれば、曼陀羅を学び実践するよう勉めました。諸仏菩薩の神通力を得るためには、それに応じた陀羅尼が唱えられました。宇宙の力は獲得可能であると考えられ、平安時代の偉大な聖人たちはそれを獲得する方法をわきまえていると考えられていました。思想的にも精神的にも文化史的にも、平安時代の初期は稀れにみる楽観的な時代でした。聖道門を通じて育成された個人的行為主体をもって、物質と精神のあいだの断絶をこえることができると考えられていたのです。これこそ末法意識が発達する以前の考え方でした。

親鸞の末法意識は、行為主体についての業報的解釈の別な側面に注目しました。もし業は、現在の行為が将来結果を生むということであれば、同時に現在の行為は過去の行為の結果でもあります。そのため、個人的・人格的行為主体は、業を作る原因ではなく、業の結果として理解されるようになりました。楽観的な平安時代に強調された個人の自律と自由は、運命論に近い現実主義に支配されていた鎌倉時代には切り崩されていきました。もし現に、全てのものが関係の上で成り立っているとすれば（縁起の道理）、私の今・この行為も様々な関係の上で成り立っていることとなります。私が成し得る事は、すでに私を私たらしめている様々な外的プロセスや要素によって決定されています。しかし、そのような外的条件が、時代を通じてもう改善できないほど悪化してしまっているのであればどうなるでしょう。もし既に以前の、よりナイーブであった自律意識を取り戻すことができなくなってしまうならばどうなるでしょう。平安後期から鎌倉初期の末法意識は、そのような悲観的見解（それはむしろ現実主義と言うべきかもしれませんが）によって高められました。聖道門の時代はここで終焉をむかえたのでした。

そこには、ポスト・モダン時代との類似点が容易に見受けられます。今まで私たちは科学が全ての問いに答えてくれると考えてきました。現在の科学では答えられなくても、いつかは答は発見されるであろうと信じてきました。明治時代の指導者でさえ、日本の未来をコントロール出来ると考えていました。技術の発展は、私たちにより多くの選択肢や、表面的自由を与えてくれました。例えば、休暇のために世界中どこでも簡単に旅行することが出来ますし、娯楽として様々なメディアから即時に好きなものを選べるし、多種多

様な投資を研究し実行することが可能になりました。これは平安時代の楽観性とセルフ・コントロール意識に類似しています。

しかし、このようなナイーブな自由意識は、過去のものとなってしまいました。我々の生活を規定するシステムは、個人にも国家にも理解し得ないほど複雑化しています。我々を救うべき科学技術（原子力エネルギー、農業のための殺虫剤や肥料、抗生剤の幅広い使用、食料の添加物など）は、今や私たちを滅ぼす技術のように見えてきています。しかし、だれもそれを監督している人はなく、その責任を負う人も存在しません。私たちは複雑な社会的・経済的・政治的・民族的・性的・国家主義的・階級的要素に操られているだけです。我々の生産物は単に我々が生産した物ではなく、我々を我々たらしめているものでもあります。我々は未来を作っているというよりは、過去の産物であると感じるようになってきました。現代の問題はあまりにも複雑で（そしてマスコミの発展とともに、問題の複雑さは明確に自覚されているので）個人としては、どうすることもできないように感じています。社会に指導者が現れることは、もはや期待されてはいません。なぜかといえば、指導者がそれぞれ智恵のある人物であることは、もはや期待されていないからです。ポスト・モダンの批判論理（critical theory）は個人的で自由な行為主体の観念は幻想に過ぎないことを明らかにしました。末法意識からの表現を借りれば、そのような個人的で自由な行為主体は、業の働きに過ぎないことが分かってきたのです。

この分析は、倫理の問題を次のように表現することを許すと思います。一方では、私は自分の状況をコントロールできる行為主体であるという立場があります。私は自分の行為の結果に責任を持ち、智恵を以って倫理的選択をするための知識を持っている。これは、モダニズムにも聖道門にも共通する立場です。一方、この立場は末法意識からもポスト・モダン意識からも、容認しがたいものと考えられています。末法意識からしても、ポスト・モダン意識からも、私は自由な行為主体ではなく、コントロールできない様々な条件の接点でしかありません。末法意識からすると、私は過去の業の結果です。ポスト・モダン意識にとって、私は外的な力や条件の産物であって、それら外的な力や条件は、この世界における私の位置を決定し、私がどのように世界を見、どのように世界に反応するかを決定しています。そのため、私が世界をありのままに見て、徳をもってそれに対応しようとしても、現実につい

ての見方や徳の表現方法は、私の一部になっている様々なイデオロギーに条件づけられています。言葉によって表現されるべき認識対象としての真理が、どこかに存在しているわけではありません。唯一存在するのは、共通の現実的問題の解決を目指しながら、視点やイデオロギーの違いを認めつつ、他の人々と対話しながらプラグマチックに働きかけて行く努力だけであります。それ以外は全て虚偽意識 (false consciousness) なのです。

しかし、ポスト・モダン意識の解決できない問題が一つあります。それは虚偽意識を抜きにして、いかにして自分の立場を反省することが出来るかという問題であります。誰がイデオロギーに埋没している自分の世界観を反省するのでしょうか。それは虚偽意識に覆われた私ではあり得ません。なぜなら、そのような私は見るように条件づけられた物しか見ることはできず、そのため他人の意識は虚偽であるけれども、自分の意識はそうではないという結論に達するからである。しかし、ポスト・モダニズムにとって、唯一存在するのは、そのような「私」です。なぜかという、本当は行為主体など全く存在しないからであります。

何人かのポスト・モダン主義者は、ある種の行為主体をイデオロギーを超えた、開かれた、万人によって共有された対話の中に見出すことによって、この難題を克服しようとしています。つまり、彼等は人々が会話し、相互に影響し合い、他者の言葉に耳を傾け、反応することによってのみ、虚偽意識は除去されると主張しています。しかし、それは誤った前提から導き出された結論です。その前提とは、自分では自分自身の虚偽意識を訂正することはできないが、集団としてお互いの虚偽意識を訂正し合うことができるということです。しかし、誰が自分の立場と相反する他人の見解に耳を傾け、それに自分を開き、それを共有し、それから学ぼうとするのでしょうか。自分のイデオロギーやコンテクストが、他者との協同的・集団的関わりを阻止しないという保証は、どこにあるのでしょうか。この問題は末法意識の持ち主達には十分理解されていました。彼等は自分が背徳的で業によって束縛されているだけでなく、システム全体が腐敗していて、業によって束縛されているということを知っていました。そうなりますと出口はもはやなく、とるべき手段はもはやありません。「仕方がない」のです。

鎌倉の末法意識の時代においても、我々のポスト・モダン意識の時代においても、親鸞が重要になるのは正にここからである。親鸞は私たちに、楽観

的なモダニズムの時代や平安時代においても、悲観的な末法やポスト・モダンの時代においても、明らかではなかった因果関係や行為主体の外の次元（つまり、第二の次元）を指し示しているのです。その次元とは慈悲の次元です。その慈悲はアミターユス（無量寿）と同じくらい普遍的で生き生きと生じていて、アミターバ（無量光）と同じくらい無限に光輝くものであります。

親鸞の倫理における行為主体と効力（efficacy）の役割を分析するに当たり、第二十二願（「還相廻向の願」）の重要性に注目しなければなりません。親鸞の倫理について最も深い言葉に接するためには、今日すでに検討した彼の善悪についての考えを超えて、還相の考えに触れなければなりません。浄土往生や往相の側面があまりにも強調されると、還相、つまり衆生済度のために浄土からこの世へ戻ること、の重要性が忘れられることがあります。しかし親鸞によると、正にこの点において慈悲に基づく他者との関わりが成り立つのです。現に親鸞の解釈によると（彼以前の他の浄土教の多くの学僧とは違い）、往生も還相も阿弥陀如来の本願の働きの重要な部分なのです。

親鸞の言わんとする点を、次のように表現することができますと思います。つまり、業によって関係づけられたあり方や末法のネガティブなコンテキストの外に、行為主体を見出すことができる、と。自分が行為主体であるという意識や自力を放棄することによって、私は業によって関係づけられたあり方や、そのネガティブな影響から解放されるのです。そこには本願の働き（他力）のみがあるのです。しかし、その他力は、それ自体無限なもので、慈悲として働きます。そのため、他力は人を浄土へ往生させる為に働くだけでなく、慈悲として人間の苦に応えますから、慈悲は往生を遂げた人を苦しむ衆生の世界に連れ戻してくれます。そのため、その人は阿弥陀如来の慈悲の行為主体の媒介者（働き）となるのです。親鸞が哲学的・文献的研究や天台宗の修行を通じてではなく、法然との出会いを通じて浄土門に出会ったのはそのためです。さらに親鸞の教えに導かれた人々は、親鸞を通じて浄土門に出会ったのです。彼等が出会ったのは親鸞の智恵や親鸞の慈悲ではありません。（親鸞自身は、自分を聖人と呼ばず、弟子を持つという考えもなかったのです。）そうではなく、彼等が出会ったのは親鸞を通じて現われる本願の働きでありました。親鸞の道徳的・精神的行為主体は、彼自身のものではなく（つまり、自力ではなく）、他者のものであった（つまり、他力であった）のです。

しかし、より深い視点からすると、自・他の区別は全く存在しません。ある意味では、自然の中には阿弥陀如来も親鸞も存在しません。阿弥陀如来が存在し得るのは法藏菩薩の本願が成就されたからであり、その本願が成就されるのは信心が存在する時のみであります。親鸞が阿弥陀如来を方便法身、つまり真如の方便としての現れ、と考えるのはそのためです。法性法身は、阿弥陀如来の光と同様に無限で分別を超えています。この最も深い意味において、阿弥陀如来の方にも、親鸞の方にも、行為主体は存在しません。ただ存在するのは、自然法爾としての信心です。その信心は、そのまま仏性であり法性であり法身であると、親鸞は『唯心鈔文意』の中で述べています。

もちろん、この説明の口調はかなり形而上学的でありますので、それが日常生活にどのような実践的意味を持つかという問いが起こってきます。先に私が、親鸞の最も難解な文書は、現実 (reality) についての記述だけではなく、人間存在についての現象学的描写であることを理解することが重要であると述べたことを思い起こして頂きたいと思います。では、経験的に言って、ポスト・モダンの末法時代に生きる我々にとって、これは何を意味するのでしょうか。

私を私以外のもの、つまり業やイデオロギーに条件付けられた自我以外のもの、にしてくれるのは信心であります。私が私でない時、自力の「自」は存在せず、ただ自然の「自」のみが存在します。自分という意味の「自」ではなく、「みずから」の意味の「自」であります。つまり「私」が行為を行うのではなく、阿弥陀如来の本願の働きとして、自然に行為が起こるのであります。このポスト・モダンのコンテキストの中では、個人的にも集団的にもアジェンダ (agenda)、つまり「しなければならない事のリスト」を立てる必要はないのです。アジェンダはラテン語で「為さなければならないこと」という意味であります。私たちには逆の感覚、つまり「なにもする必要がない」という感覚が必要なのです。私たちは、自分一人ではなにもできないほど苦しみの多い、心の重くなるような現実から逃避すべきではありません。現実から逃避することによって、もう少し話し合いを続けて、我々の智慧を共有し、より多くの声を会話の輪にいれて行けば、答はまもなく見つかるであろうと、自分をだますことになるのでしょうか。もう一つ違う声を雑音の中にも含むことによって、調和のとれた音楽を作り出すことはできません。末法意識は、私たちには仏法を理解することも、それを実践することもでき

ないと教えています。この末法時代には違う方法が必要です。なぜなら、論理も実践も必ず有効であるとは限らないからです。

論理と実践を放棄することによって、つまり「なにもする必要がない」ように自分を仕向けることによって、業報もイデオロギーのコンテクストも、「自分にはなにもできないことがない」ということを思い出させてくれるものにすぎないものになります。しかし、これは何もなされないということではありません。真（まこと）の心の信心をもって、何もする必要がないという感覚に自らを委ねることができれば、慈悲は自然に起こり、私たちを私たち個人の持つ苦悩から解放し（往相の廻向）、私たちを慈悲の行為主体として、この世に連れ戻してくれるでしょう（還相の廻向）。私たちは慈悲の働きを見て、それに驚き、その働きに感謝するでしょう。

自我意識中心の倫理的責任感を放棄すれば、自他の苦しみに対して道徳的対応を現すことができます。真実のイデオロギーや真実の実践を突きとめて意識的に他人を助けようとするのは、逆に慈悲の行為の障碍となります。我々の違いにも関わらず、共通のアジェンダを立て集团的会話を通じて我々が直面している問題について考え抜くことさえも、「はからい」に過ぎません。それは我々の集团的業によって生まれ、我々の社会的・イデオロギーの状況に条件づけられた「はからい」なのです。慈悲に満ち溢れているということは、苦しみが自分の苦しみか、他人の苦しみかを見分ける能力を持つことではありません。本願の大海においては、自と他の区別や、自分と他人の区別は開かれた自然の中に消えて行きます。それが本当であるか、どうして知ることが出来るのでしょうか。この末法的ポスト・モダン時代では、そのような判断は下せません。私はただ親鸞が教えを説いてくれたこと、そして「仕方がない」ことしか分かりません。この特別な意味での「仕方がない」ということこそ、南無阿弥陀仏の基本であります。

(オハイオ州立大学教授 比較文化研究)

(注) 1999年の10月25日から11月5日までの間、アメリカ・オハイオ州立大学のトーマス・P・カスーリス(Thomas P. Kasulis)教授を講師としてお招きし、「21世紀の哲学としての真宗」の題のもとで、大谷大学大学院特別セミナーが開催された。この論文は特別セミナー開催中、11月5日に行われた公開講演のペーパーの和訳である。