

ポストモダンと真宗

——「あの世」を再び超えて——

木 越 康

本論の目的

現代、さまざまな場面で、ポストモダンの運動が話題となっている。これは、もともと二十世紀モダニズムという芸術の動きに対して、新しい流れを模索しようとして生まれてきた概念であると言われる。しかし、ポストモダンとして模索されるようなモダニズムに対する一種の反動は現在、政治・経済・文化等、様々の分野で語られるようになっていいる。それは当然、宗教の世界、特に真宗においても同じことである。

日本における真宗ポストモダン模索の運動は、近代というものが持つ経験科学を中心とした合理主義精神に対する

反省と批判を踏まえて、「あの世」の概念の復活や「靈魂」の再評価を迫る流れが、表面上主流となっている。近代的経験科学の前に排除されてきた「あの世」や「靈魂」の概念、それはまた、近代真宗教学の中でも淘汰されてきた概念であるが、これらに再び脚光を浴びせることが、真宗におけるポストモダンのあり方であると主張される動きが見られるのである。

実証的諸科学に対する全面的信頼が崩壊する現代にあって、真宗におけるポストモダンとはどのように考えればいいのか、今回はすでに提唱されているこれらの真宗ポストモダン像を検証しながら、真宗とポストモダンについて考察を加えていきたいと思う。

ポストモダン前夜

ポストモダンとは、モダンの次の時代、あるいは後の時代を模索する言葉である。しかしこの言葉が特に興味深いのは、これが進化や発展として眺められてきたような単純な歴史の流れを意味するものではなく、むしろそのような歴史観自体に対するある種の主張や反発の意図を持った言葉として使用されるところにある。それはどのような意図であるかという点、近代に対する反発あるいは否定を内に包みながら、混沌とした無方向性の未来を示唆しようとするのである。いずれにせよポストモダンとは、単に「後の時代」ということを指示するのではなく、明確に近代性に対して「超克」を模索しようとする運動なのである。

その「超克」の対象としての近代性とは何かということについては、様々に定義されることが出来る。しかし、一言で言うならば、それは近代的文明の主流をなした実証的諸科学に基づく合理主義精神である。近代という時代は、人類を含めた自然の全体を、経験科学に基づいて客観的に把握し、そのデータによって全てを合理的に運営していることとした時代であると言える。そのような潮流において、経験科学によって証明不可能なことはすべて非合理的・神

秘的な事柄として排除され、人間に客観的に認識できることのみが事実として承認されていくようになるのである。そしてそのような知識を積み上げていくことによって、社会全体をコントロールしようとする。その結果出来上がったのが、近代的社会であると言える^①。

このような近代化は、宗教に対して大きな変革を迫ることになったのである。この変革は、いったん宗教界を、危機的状況に追い込めるものであった。近代化によって、宗教は世俗化の一途をたどり、社会と文化のさまざまな領域は、宗教の支配から離れていくことになったのである。

宗教の世界で、最も早くこのような意味での近代化（そして世俗化）の影響を受けることになったのがキリスト教である。キリスト教にとって近代化の過程は、ある意味、神の喪失の過程であったと言える。地球は神によって創造されたのではないし、人間は、地球を神に替わって支配するために誕生したのではない。ペツレヘムのイエスは、処女マリアから誕生するはずもないし、十字架にかけられて死んだ彼が、復活することも考えられない。経験科学によって客観的に証明することが不可能であると考えられるこれらキリスト教的諸伝承は、近代的人間理性にもとづく神学にとっては大きな躓きの石となり、キリスト教は、それ

らの伝承の理性的再解釈を迫られることになるのである。

このような近代化の波は、キリスト教を衰退の予測にさ
らすことにもなったのである。一九六六年、ハーベイ・コ
ックスは『世俗都市』を著し、近代化に伴う民衆の脱キリ
スト教現象について考察している。コックスは「世俗化」
を、前近代的な社会構造の解体と共に、「人間が宗教的、そ
してさらには形而上学的な支配から解放され、その関心を
彼岸的なものからこの世に向け直す」^②こととして定義する。
そして、それまで宗教が果たしてきた役割は、人間理性に
置き換えられるようになると指摘している。

近代化に伴う宗教衰退の予測、いわゆる世俗化論は、多
くの社会学者や宗教学者が指摘することとなるが、それら
の主張の原点となるものを二十世紀はじめに出版されたマ
ックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資
本主義の精神』の中に見ることができる。ここに見られる
宗教衰退の予測は、「呪術からの解放」という言葉をキー
ワードとして資本主義社会を眺めるウェーバーが、その再
展開としての社会状況を捉えようとしたものである。ウ
ェーバーは、カトリックの制度化された神秘的かつ呪術的
要素の強い宗教性に対し、カルヴィニズムの禁欲精神の果
たした役割を「呪術からの解放」と言う。ウェーバーはカ

ルヴィニズムに見られるような禁欲的プロテスタント思想
を、一旦は近代資本主義拡大の原動力となるものとして捉
えている。その禁欲精神とは、カルヴァン思想の特徴とし
て挙げられる「予定説」^③の影響によるものであるとされる。
行為の厳格な禁欲性に救済予定者としての証を求めようと
するカルヴィニズムは、それまでのカトリック的立場では
神に対する正当な態度ではないとされてきた職業観を一
変し、貨幣経済への関与を正当化してキリスト教徒を積極
的に職業分野へと方向づけた。そして信徒は、そのような
禁欲的職業従事の行為においてこそ、神の救いの予定者に
あるとの自己を確信していくのであるが、それが近代化を
押し進める原動力となったと言うのである。これが「呪術
からの解放」である。

しかしウェーバーは、本書でさらに近代化促進による宗
教の衰退について述べ、近代資本主義の勝利の前に宗教的
権威はもはや「妨害」として感じられるようになり、宗教
は社会における「古い足場」となると述べている。つまり
前近代的宗教性としての「呪術」から民衆は解放され、そ
こに新しい宗教性としてのプロテスタンティズムが大きな
役割を果たしたのであるが、このような状況はさらに進展
し、近代化が高度に達成される社会にあつては、さらに宗

教からの解放が人間にもたらされるであろうと予測するのである。このことを、次のように述べている。

今日では、禁欲の精神は—最終的に否か、誰が知ろう—この鉄の檻から抜け出してしまった。ともかく勝利をとげた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱をもう必要としない。^⑤

ここで言われる「支柱」とは、もちろん禁欲のプロテスタント精神にもとづく宗教的禁欲意識を指す。それが資本主義が勝利を遂げる時、もはや必要なものとはならないと言っているのである。

このように、広い分野に展開した近代的理性主義によって、キリスト教は、さまざまな場面でその宗教的意味の再確認が迫られ、さらには宗教衰退の予測をも招来することになった。このような宗教的危機状況のはじまりをどこに置くかは、様々に議論されるところではある。しかし、明確にこの危機的状況を言い当てたのが、フォイエルバッハであったと言えよう。

神は人間の内面が顕わになっていくものであり、人間の自己が言及されたものである。^⑥

これは神を基点とせず、人間の理性を基点として宗教を理解しようとする歴史のはじまりである。このように述べ

たフォイエルバッハは、また次のように言った。

神学の秘密は人間学であり神の本質の秘密は人間の本質であるということを証明した。^⑦

近代化によってキリスト教世界は、構造的にも思想的にも経験科学という人間理性の挑戦を受けることになるのである。そして神学界では、神を基点として世界を理解しようとする「上から」の神学が崩壊し、そのような教会神学から「自由」な、人間理性からの神学、いわば「下から」の神学が積極的に展開されることになるのである。^⑧そして神を基点におくキリスト教的世界観が崩壊していく中で、キリスト教としての生命をいかに回復していくかという大きな課題を、この新しい神学、自由主義神学は担っていたのである。

近代化と真宗

日本にもこのような近代的諸思想が流入され、多くの宗教教団もさまざまな変革の必要に迫られることになった。

そして近代的合理主義精神の浸透によって、例えば「病氣直し」や「神憑り」など、神秘的な教義や実践を説く宗教教団が次第に衰退していく一方、多くの教団は、その教義をヨーロッパの近代を形成してきた合理精神に基づく諸思

想の中で、再構築する必要に迫られることになったのである。

この状況は、仏教界においても同じであった。近代的な発想に対抗して、仏教諸派では積極的な改革運動が起こったのである。真宗大谷派において、はじめにその仕事を積極的に果たした人物が清沢満之である。清沢満之は、近代化という名のヨーロッパ諸思想の挑戦を受け、その中で仏教の宗教的生命の回復をはかろうとしたのである。

信楽峻鷹は、清沢の改革の志願が、教団の根深い封建体質の前に十分な結果をみるこがなかったことを指摘しながらも、清沢の仕事について次のように述べている。

しかしながら、この清沢満之らの教団改革運動は、近代教団史上でことに注目すべき意義を持つものであった。それは成熟した近代思想を基盤とした理念に基づく運動であったところ、たとえその運動が充分には成果をおさめえなかつたとしても、やがて展開していった精神主義運動を通して、思想、教学を中心とする新しい真宗近代化の潮流を創出し、後世に偉大な影響を残していったわけで、その点については、本願寺派には見られない特徴をもつものであった^⑩。

近代的諸思想の前に仏教の真理性を確かめていこうという

努力は、大谷派においては清沢に端を発し、その影響は今も強く大谷派内に受け継がれているのである。

そのような真宗教学において、近代的諸思想の影響を顕著に受けることになるのが「浄土」を巡っての解釈である。近代的精神の洗礼を受けた近代教学では、浄土を死後の世界として想定するような、いわゆる「あの世」というような概念は排除されてきた。特に清沢以来、近代教学を押し進めてきた大谷派では、浄土を「あの世」、つまりは死後の世界として理解しようとする立場は徹底して排除されてきたのである。金子大栄の『浄土の観念』が、その直接の契機となるものである。本多弘之は『近代親鸞教学論』^⑪で、このような大谷派近代教学の伝統に見られる思想の流れを、キリスト教における「非神話化」に通底する運動であると指適している。

ルドルフ・ブルトマンによって提唱された「非神話化」は、先に述べた「下から」の神学の先駆けとなり代表ともなるものであると言えよう。それは、時代に制約されたキリスト教における神話的諸表現から新約聖書を解放し、近代的な自然科学や近代的人間の自己理解から、そこに記される救済の出来事を再解釈しようとするものである。つまり文献を解釈する際に、その歴史的史料に何が語られてい

るのかという史学的事実を問題にするのではなく、歴史的史料に表現されている事柄が、人間の実存の何を意味しているのかという問題を読みとろうとする立場である。このような「非神話化」の態度によってイエスの歴史を読み解こうとした著書『イエス』には、これについて「客観的自然観察があるという意味での客観的歴史観察はありえない。」と述べられている。これは歴史の外に立って歴史を対象化してみる立場ではなく、歴史に生きる人間そのものを内から観察し、歴史の出来事の内実を問おうとするものである。これによってブルトマンの歴史観は、史学的な歴史ではなく、実存的な歴史、いわゆる実存史としての歴史研究となるのである。

この実存的歴史研究にとつては、「イエスの復活」も「マリアの処女受胎」も、この事柄が史学的に事実であるのかどうかは問題ではなく、その伝承が、どのような宗教的意味、さらには実存的事柄を象徴的に語ろうとするものであるのかということが問題になるのである。

『浄土の観念』で見られる金子による浄土理解も、このような非神話化に類似した立場であると見ることも出来る。金子は同書で、浄土について次のように言っている。

今日の吾々は何と云ひましても実在に関する疑ひを有

つて居ることは確である。さういふような世界があるのだといふけれどもあるといふことがどうして証明出来るか、あらねばならん、あり相だ、ある筈だといふことは決してあるといふことでは無いのであります。あるといふのはどういふ意味であるかとか、どういふ意味に於てあるか、といふようなことを研究すればやがて観念界に帰つてしまふ。^⑧

金子自身、浄土の実在ということに関しては一つの「疑ひ」を持っていた。しかし、金子の浄土解釈の関心は、その「実在」の証明ではなく、存在の「意味」にあったのである。浄土の実在を前提とし、その上に例えば「往生」という事柄が持つ意味を尋ねていくのではなく、浄土というものが仏教の歴史上説かれてくる「意味」を明らかにしようとするのである。その過程において浄土は、金子の言う「観念界」の問題となっていくのである。そして「観念」としての浄土は、さらに「自覚に現れる浄土」^⑨として尋ねられることになるのである。

このような視点からの金子の浄土理解を見ていくと、確かにその動機は近代的影响のもとにある非神話化に立つものであると見る事ができる。しかし、金子の浄土解釈がキリスト教神学における非神話化と異なるのは、存在の意

味としての浄土への関心が「実在に関する疑ひ」という、おそらく近代理性に基づく素朴な疑問を基点とするのではなく、親鸞や仏陀あるいは七高僧等の「経・論・釈」が語る言葉へと向けられていったところにある。

魂がお浄土へ往くのだといふけれども其の魂が往くといふことが解らないことです。(中略) 例へば弥陀の浄土に就いて見れば弥陀の本願といふものがある、其の本願は「私の本願を信じてここに来たいと思うものがあるならば何人でも来ることが出来る、若し来なければ私は仏にならぬ」といふ本願であるから、其の本願を我々は信じてそうして仏を念じてすなわち念仏が出てくる、其の本願を信じて念仏を申せばそれで往生が出来るのである、これが浄土往生の大体の筋であります。^⑤

このように金子は、浄土についてその存在の根拠を尋ねていこうとする。これは、キリスト教における非神話化の運動が、聖書に記される神話的諸表現をその表象から解放していく作業であったとは異なり、逆に經典そのものに浄土の意味を返していこうとするものである。

金子は「自覚に現れる浄土」として語る「自覚」を、さらには世親の『浄土論』冒頭にみられる宗教的信念の表白

としての「我一心」という言葉に尋ね当てている。

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国^⑥

ここで世親は、釈尊に向かつて、宗教的主体としての「我」が、「一心」に阿弥陀仏に帰依することを表明し、そしてその「我」は、さらに阿弥陀の本願を根拠として建立される安樂国に生まれようと願う者であることを告白している。これは『仏説無量寿経』において、阿弥陀の因位である法蔵がその本願に「我が国に生れんと欲ひて乃至十念せん^⑦」と語る言葉に対する応答であるが、これらのことを通して金子は、浄土とは、この宗教的信念としての「一心」に開かれる自覚的世界であるとしたのである。そして、浄土が、例えば「死後」として伝統的に語られてきたように、どこかに実在する世界なのではなく、帰命する一心において現れる自覚的世界であったしたのである。

ところが、金子のこのような浄土観は、当時の大谷派教団内保守層から異安心として非難されてしまうのである。本多は『近代親鸞教学論』で、この事件について次のように述べている。

金子大栄はこの時期に、『彼岸の世界』をも出しており、天親菩薩の『浄土論』を研究し、宗学のみでなく仏教学の上からも、さらには宗教的な意味からも考察

を加え、「浄土を否定する」のではなく、むしろ「浄土」の宗教的存在たる意味を説明しているのである。

「浄土」が菩薩道の実践において説かれたり、仏の果徳の利他の用らきとして説かれたり、さらには阿弥陀仏の別願の象徴的な形として説かれるという意味を尋ねているのである。しかるに、人間の宗教的要求にどのような意味で応答しようとするのか、という形で「浄土」の実存的意義を説明しようとすることは、それ自体すでに、異安心視されてしまう。それは、東に視本願寺がどつしりと根を下ろしている習俗において、死後の霊界として彼岸が感覚され、死者の霊魂が往く世界としての「お浄土」との絆で、念仏往生も広く説教されてきたからである。¹⁸⁾

このような状況の中、保守派層からの批判をきっかけとして、金子は昭和三年に当時勤めていた大谷大学を辞職することになり、さらに翌年には大谷派の僧籍をも離れることになるのである。しかし、この大学と教団からの離別も十年余りで解消され、昭和十五年には大谷派に僧籍を復帰し、さらに翌十六年、大谷大学内の復職を強く要望する声に応えて同大学教授にも復帰したのである。以後、同時期に異安心として大学を追放されまた同時期に復職した曾我量深

と共に、金子は教学の近代化を積極的に進める主導的役割を果たす人物として教団と大学にとって無くてはならない存在となっていたのである。

このような浄土理解に見られるような金子の教学が、いわば大谷派真宗教団における近代教学である。先にも述べるように、この教学は清沢満之の精神主義運動に端を発するものであるが、この流れはそれまでの伝統的教學の領域を一步踏み出たものとなっていたと言える。

金子は、後に近代教学として語られることになる自らの研究方法について、次のように述べている。

私の研究態度は、しばしば繰り返した、直接研究といふことである。私は覚如上人や蓮如上人の眼を通し、親鸞聖人を見ることさへしない。ましてそれ已下の人々の眼を借りることは、何うしても好ましくないものである。これ決してこれらの人々を信用しないのではない。¹⁹⁾ 唯だ私は親鸞聖人に、専一に親しみたいからである。

覚如や存覚、そして蓮如など、「真宗教団」の形成に大きな役割を果たしてきたいわゆる「列祖」の眼を通して親鸞をみるという学問方法が、近代以前の伝統教學のたった基本的態度であった。これは、覚如によって基礎づけられ、

蓮如によって巨大な勢力を獲得し、江戸期の封建体制下にあって勢力を蓄えてきた本願寺教団の庇護の下にある「学」としての宗学（宗派の学）がとるべき、当然の姿勢であったのである。そのような宗学は、安定した教団の保護下にあつて隆盛を極め、すぐれた研究の成果も多く出されてはいる。これらについては現在でも、親鸞教学の研究に大きく寄与するものであると言える。しかし例えば、親鸞の名著である『教行信証』を読むにあたって、伝統的教學は存覚の『六要鈔』を通して会読されたり、あるいは親鸞の諸思想を解釈する際に蓮如の『御文』を通して理解されたりするという状況にあつたのである。そして宗派の学としては、大谷派真宗教団として非常に重要視されるべきこれら列祖の教学から逸脱した教義解釈は、ある意味認められなかつたのである。したがって極論すれば、親鸞や、親鸞が善知識と仰いだ七高僧の思想に直結してはいても、蓮如等の列祖の思想から逸脱するならば、その思想は非教団的教學として異安心の烙印を押され、迫害を受けるといふ状況もあつたのである。

金子が自己の研究を「直接研究」と言ったのは、まさにそのような状況の中での発言であり、異安心問題もそのようなことと決して無関係ではなかつたのである。近代教學

と言つても、それは単に西洋的近代諸思想の影響を受けた教學であるということを目指すだけではなく、伝統的江戸宗学の領域を自由に超え出て、親鸞に直接帰ろうという意志を明確に持つたものという意味をも持つのである。

ポストモダンとしての「あの世」

このように大谷派における現在の真宗教学は、清沢を源泉として曾我量深・金子大栄等近代教學の流れを汲み、その姿勢は金子の言う「直接研究」を方法論とするものとなつている。ここでは今見てきたように、例えば浄土に関しても「實在」の浄土ではなく、「一心」の内に自覚的に開かれる世界としての浄土の持つ「意味」²⁰を明らかにすることが、教学上の主題となつている。

このように、近代化の影響を受けて以来、特に大谷派では浄土の理解に象徴されるように、徹底的に親鸞思想の再解釈がはかられてきたのである。しかし現在、真宗におけるポストモダン模索の運動は、近代というものが持つ経験科学を中心とした合理主義精神に対する反省と批判を踏まえて、「あの世」の概念の復活や「靈魂」の再評価を迫る主張がなされるのである。近代的経験科学の前に排除されてきた「あの世」や「靈魂」の概念、それはまた、近代真

宗教学の中でも場を失ってきた概念であるが、これらに再び脚光を浴びせることが、真宗におけるポストモダンのあり方であると主張されるのである。何故このような主張がされるのであろうか。

ポストモダンとは、「モダン＝近代性」に対する反省や批判を踏まえて生まれてきた概念である。近代化は、確かに人類に思いもよらない自由と豊かさを開くことになった。

しかし同時に、環境破壊から生命倫理の問題まで、世界中でこれまで予想もされなかった新たな危機的状況が生み出されてきたのである。そして現在、もはや文明は行き先を見失い、二十一世紀に向けた世界は、大きな転換期を迎えていると指摘される。このような状況にあつて、これまで全面的信頼が置かれてきた経験科学にもとづく合理主義精神は見直しが叫ばれ、それに対する改革の声が多様な場面で起こってきたのである。

真宗のポストモダンが、「あの世」や「靈魂」の復活との関連で語られるのも、これらの動きと決して無関係のことではない。これは、近代を超え出るという形で未来に向かってはいても、基本的には西欧の近代的諸思想の影響の中で構築されてきた近代親鸞教学を、再び前近代的世界観に引き戻そうとする主張なのである。

ことに浄土教思想の根幹に関わる「浄土」の理解について、梅原猛は近代教学に対して、次のように述べている。

浄土宗、浄土真宗、時宗などの浄土教に属する仏教は、浄土すなわちあの世の实在を信じ、人間は心で浄土すなわちあの世へ行くことを信仰の基本としている。しかし、近代科学の信者である現代人は、容易にあの世が信じられないのである。それで、浄土宗、浄土真宗に属する僧たちも、昔のように、露骨に人間が死んでからゆく極楽浄土について語ることにためらいを覚えずるをえなくなった^②。

また、一九九五年に行われた仏教大学による特別企画「浄土教シンポジウム―浄土教は現代に何をなしうるか―」の講演で、次のように語っている。

仏教のあの世は、いうまでもなく極楽・地獄であるが、もちろん人間は地獄へ墮ちるのはいやで、出来るだけ天国へ行きたいと思う。人間が死んでから行く極楽浄土を説く仏教、すなわち浄土教は日本仏教の中ではなほだ有力な仏教となった。それは源信の『往生要集』によって日本に広まり、法然および親鸞による専修念仏の思想によって日本仏教の主流になった。浄土教が日本仏教の主流になったことは、日本人がいかに

あの世に深い関心を持つていたかを示すものであろう。しかし、仏教、特に浄土教ですら最近はその世について語らなくなつたのである。(中略) 戦前まではまだ、そういうあの世を信じる心が日本人に残つていたのである。しかし、戦後の日本人が信じたのはやはり科学であり、技術であつた。

近代教学に対する梅原の基本的な了解は、例えば清沢満之に端を発するような教学に基づく親鸞理解が「浄土」解釈を誤解させた、というものである。そして浄土を「あの世」として捉え直そうとすることは、氏にとっては近代主義的な親鸞への「誤解」から親鸞を救い出し、前近代的価値観、つまり非経験科学的価値観の中で親鸞を再検討させようとする意図に基づくものなのである。^③

梅原が、このように「あの世」の概念の復活を語ろうとするのには、次のような理由がある。これは、ポストモダンとして語られる超近代の模索と呼応する主張である。

近代の理性主義に立つならば、人間の身体は機械である。いわゆる人間機械論である。その場合、例えば日本人が特に大事にしてきた「心ころ」も、単なる脳の機能でしかない。胃が食物を消化し肺が呼吸をつかさどり心臓が血液を全身に運ぶ機能を持つことと同じように、「心ころ」もた

だ脳の機能でしかないのである。^④ その場合死とは、すべての機能の停止状態であり、生命の完全なる終焉となる。当然「心ころ」もその機能を停止し、その延長線上にあるものとして捉えられてきた「靈魂」も、肉体を離れて存在し続けることはあり得ない。経験科学にもとづく医療の世界では、「死」とは、「心ころ」も含めた人間の完全なる崩壊でしかなく、生命の敗北でしかない。そのため人間は、ただ身体という機械を動かし続け、一分でも一秒でも長生きしなくてはならなくなるのである。「死」に対して近代的経験科学は、他の対応策を持つてはいないのである。

しかし、そのような近代精神の前に、現在、例えば尊厳死の問題が起こっている。あらゆる生命維持装置を取り付けられたままベッドの上で苦しみながら生き続ける、これがたして人間の生と言えるのか。「死」という事実に対して、延命治療しか方策を持たないのが近代合理主義精神である。しかしそのことが、医療の現場で新しい問題を引き起こしているのである。そのような反省から生まれるのが「あの世」や「靈魂」の復活であり、そのような意味での浄土教の再建である。「あの世」は、近代的な経験科学という観点に立てば確かに非合理的な発想ではあるが、梅原によれば、現代はその非合理的浄土観を必要としている

と言うのである。

このような状況について、梅原は次のように述べている。しかし、浄土教の魂は浄土すなわちあの世にあるのである。

あの世について語らなくなった現代人は、死についても語らなくなった。人類の思想において、死についての深い思弁は、あの世についての教説と分かちがたく結びついている。あの世への信仰を失うことによつて、死についての思弁も失ってしまうのである。²⁵⁾

死に対して延命しか対応策を持たない人間社会はもはや行き詰まりの状況にある。そのような中であつて人類は今「あの世」を必要としている。浄土教、そして真宗におけるポストモダンが、浄土を「あの世」として説くものとして提言される背景には、このような現代的危機状況が念頭に置かれているのである。

また大阪大学の大村英昭は、梅原に見られるこのような主張を、「鎮めの文化」の復活と呼んで、真宗のポストモダン像を提唱している。人間機械論に立つて、死に対していつまでも患者を励まし続け、生かし続けようとするのが近代的発想である。大村はそれを「煽りの文化」と呼ぶ。しかしそのような煽りの精神の中で、現在医療の現場では

「尊厳死」を主張せざるを得ないような「死ねない社会」が成立しているのである。

大村は、それに対して日本は元来「鎮魂」という宗教的文化を持ち、臨死の患者を静かにあの世へ見送るといような鎮めの文化が存在したと言っているのである。そして「死」に対する思弁を失った現代は、ポストモダンとしてそのような文化を再発見すべきであると言っているのである。宗教は近代化を通して「煽りの文化」に巻き込まれてしまった。そのような近代的合理主義精神を払拭し、「鎮めの文化」としての宗教性を回復しようというのが、大村氏の指摘である。²⁶⁾

これらの真宗ポストモダン論は、当然大谷派における清沢満之を発端とする近代教学とは相容れないものである。梅原は清沢の思想を「青白い思想」と言い、大村氏は清沢によつてつむぎだされることになった親鸞像を「禁欲的頑張る主義」にもとずく「ガンバリズムの親鸞」と言う。その発言の背景にあるのは、以上のような反(脱)近代的意識である。真宗におけるポストモダンとして「あの世」や「霊」の概念の復活は、実は深い近代批判から起こってきたものであるが、それはそのまま、そのような概念を徹底して教学から排除してきた近代教学に対する批判とし

でも展開されるのである。

ポストモダンの真宗にむけて

近代は、神を喪失した過程であると同時に、人間が人間としての存在の故郷を喪失した過程であった。高度に合理化された都市社会では「聖なる天蓋」^{②⑦}は失われたが、それと同時に人間性が失われたのである。人間は、自らの進歩として構築してきた社会から、自ら「疎外」されているのである。それは、何故なのであろうか。おそらく、いかに理性的に合理的に文明社会を發展させても、最初からそこに大きなものを取り残されていたからなのであろう。それは、決して合理的ではあると言えないもの、情緒や感情など、どのように呼ぼうとも、人間性そのものである。

東洋大学の西山茂は、一九七〇年以降隆盛を極めてきた諸宗教を「新新宗教」と呼び、それらの宗教は呪術性や神秘性を本質とした「(霊||術)系宗教」であると分析する。^{②⑧}そしてそのような動向は、近代性から取り残された人間の感情が、再び非合理的価値感を回復しようとする精神の活動であると指摘している。梅原や大村に見られるような真宗ポストモダン像の提示も、実はこのような非合理性として捉えられる現代的宗教隆盛の事情と、決して無関係では

ない。

本論では、このようなポストモダンとしての真宗像に対して、独自の真宗ポストモダン論を展開できるほどの用意はない。しかし、たとえば「あの世」として提示されるような真宗ポストモダン像は、近代性に対する問題提起という動機のレベルでは共感できるものはあるが、ポストモダンとしては決して賛同することが出来ないものである。本論では、その理由について三点ほど述べた上で、ポストモダンが叫ばれる現代にあつて、近代教学はどのような自己点検が必要となってくるのかについて、触れておきたいと思う。

Ⅰ、まずは「ポストモダン」そのものについて、性急な反近代の主張がはたして妥当であるのか、十分に議論されるべきであろう。特に、近代化によつてもたらされたすべての成果を否定することは、大変危険であると思われる。反近代の衝動によつて課題となった人間性の再発見は、そのまま非合理性の再発見ではないであろう。梅原や大村の見解が、近代の行き詰まり状況に対してはまじめであつても、決して賛同することができないのは、まずはこの点にある。「あの世」や「靈魂」が、合理主義精神の前に排除されたおかげで、確かに人類は「死」へ対する思弁を失つ

たのかも知れない。しかしそれは本当に人類にとってマイナスの出来事であったのだろうか。死に対する思弁を失おうが、「あの世」を想定することによって起こるさまざまに迷妄から人間を解放したという大きな意味を、近代教学における浄土観は果たしたのではないか。

つまり、近代教学は「浄土理解」について、親鸞がなしたように確実に人間を仏教の根本である「覚」の方向へと近づけたのではないかと考えるのである。「あの世」は、いくら理論的に考えて現代社会にとっては必要であると主張されても、それは人間を再び「迷」の世界に引き込めようとする概念であると言えよう。「覚」に立つのか「迷」を選ぶのか、この二つの方向性は宗教にとって根本的問題であるが、「覚」に立とうとすることは仏教にとってその命ともなる決定的な事柄であり、親鸞や近代の教学者が求めたのも、明確に「覚」への方向性である。

II、梅原は、近代教学が近代主義的発想や近代科学を背景として展開されたものであることを前提として論を展開している。しかし、金子によって浄土が「あの世」とは一線を画した自覚的世界として示されてくることの背景には、近代的経験科学がどれほど影響したであろうか。

金子は自身の研究法を「直接研究」と言い、親鸞や曇鸞

から直接に浄土というものが持つ意味を尋ね、そこで宗教的信念に明らかにされる世界としての浄土を述べている。

金子は確かに近代の人であり、自らも述べるように、あの世というものに対する疑いをも持ち合わせていた。しかしそれは、金子自身が経験科学を中心とした近代主義的な風潮の中に在ることを告白するものではあるが、浄土を「観念界」として顕揚しようとしたことは、即、そのような経験科学によるものではなかった。したがって、近代的理性への批判は、直ちに近代教学への批判とはなり得ないものと考えられる。

III、「あの世」の概念の復活や「鎮めの文化」の再発見のような一種の懐古主義的発想は、人間の信仰の問題にどれほどの意味を持つであろうか。そもそも脱近代として表現されるような懐古主義的発想は、その内容がいかにも理性批判を展開するものであっても、その批判自体また理性の産物である。一度近代をくぐった人間を、再び前近代的浄土観に後戻りさせようという発想自体が、人間性を無視した、合理的な発想である。特に主体的信仰の確立に関する問題は、理性による情報操作では動かされるものではないであろう。宗教的信念の確立に関わる問題は、「このようにすればうまくいく」的発想で、左右され得ないものであ

ると考えられる。

「あの世」や「靈魂」の復活として語られるような真宗のポストモダンの主張は、行き詰まりの状況にある現代に、一つの宗教的突破口を開こうとする試みであるかも知れない。それは、自ら作り出した社会から自ら疎外されるといふ、予想もしない危機的状況にさらされる人間の痛烈な反省から生まれる主張であると言えよう。しかし、特にこのような視点から考えるならば、「あの世」の概念の復活という主張で、はたして人間の信仰を左右させることが出来るであろうか。つまり人間は苦から解放されるのだろうか。繰り返し、現代の状況における真宗ポストモダン像を展開する用意はここではないが、少なくとも一つのことを確認したいと思う。それは近代教学は、いわゆるポストモダンが叫ばれる現代にあって、どのような見直しが迫られるのかという点についてである。

近代真宗教学は、近代的諸思想をくぐったからには、自ら取り込んだ近代性を再検討しなくてはならないであろう。近代教学は、ヨーロッパの近代を形成した思想、さらにはヨーロッパ近代が生み出した思想や方法論を取り込み、仏教が自己変革を果たした結果生まれたものである。その近代の諸思想が見直されている現在、近代教学も、自己点検

しなければならぬ点が多くあるのではないだろうか。

例えば、真宗学が仏教の学であるならば、それは人間理性を超えた「生死」や「無明」の問題に主題を置くものである。これは、人間理性を超える問題であるというよりも、人間理性そのものが持つ問題性（無明）に焦点を当てる学であると言えよう。しかし、近代的発想の機軸となるのは、その人間理性である。はたして近代教学は、その理性中心主義的発想と、どれほどの距離と緊張感を保っているのだろうか。

我々は、教学が、近代性に埋没していくあまりに、人間の「生死」や「苦悩」の問題を、理性中心の合理的発想の中に閉じ込めてしまっているのではないだろうか。それはつまり、近代教学が、仏教や親鸞の教義を、実は自分の理性が理解できる範囲内に閉じ込めているだけのことになってしまっているのではないだろうか、という疑念である。ポストモダンと真宗について、充分に考察を加えていかなくてはならない点が多く残されているが、問題を整理した上で、今後さらに検討を加えていきたいと思う。

註

- ① トーマス・カスーリス氏は、一九九八年大谷大学特別セミナーで「ポストモダンと真宗」と題した講演を行い、そこで

- 近代の特徴を次の四点で説明した。hegemonic core (主導・核)・objectivity (客観性)・totally (統一)・control (操縦)。近代性とは、この四つのもとに社会が運営されてきた過程であるとし、ポストモダンの運動は、これに対する次のような反動であると述べた。pluralism (多様性)・fragmentation (分裂)・chaos (混沌)
- ② ハーベイ・コックス『世俗都市』塩川賢太郎訳 新教出版社 一九六七(原著一九六六)三五頁。
- ③ 人間に神の言が語られたり聞かれたりすること、また人間が召されたり義とされたりすることが出来るのは、すべて人間の意思や能力によるのではなく、神の自由な選びとその決断によるものであることを強調した説。
- ④ マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義精神』大塚久雄訳、岩波書店、一九九一(原著一九二〇)八二頁。
- ⑤ 同書、三六五頁。
- ⑥ 『フォイエルバッハ全集』第九巻「キリスト教の本質」(原著一八四一)五九頁。
- ⑦ 同書第十巻一三二頁。
- ⑧ 小田垣雅也著『現代キリスト教』講談社学術文庫。
- ⑨ 西山茂は、大村英昭・西山茂共編『現代人の宗教』第五章で、日本の宗教ブームを四期に分けてとらえ、呪術的・神秘的な宗教性の衰退と復活について、詳細に考察している。
- ⑩ 信楽峻磨『近代真宗教団史研究』法蔵館昭和六三、一三三頁。
- ⑪ 本多弘之著『近代親鸞教学論』草光舎、一九九五年
- ⑫ R・ブルトマン「イエス」川端純四郎・八木誠一共訳、未來社、序論参照)
- ⑬ 金子大栄『浄土の観念』文栄堂、一〇二頁。
- ⑭ 同書、第一章参照。
- ⑮ 同書、一〇六頁。
- ⑯ 『真宗聖教全書』一、三経七祖部、二六九頁。
- ⑰ 『真宗聖教全書』一、三経七祖部、九頁。
- ⑱ 『浄土の観念』二九四頁。
- ⑲ 「親鸞聖人に就ての雑感」『精神界』第十六卷三三三頁
- ⑳ このことはしかし、大谷派における近代教学では主流になっているが、全親鸞教学研究者に共通した研究態度や浄土理解ではない。それは、一九八九年刊行された岩波の『仏教辞典』の「親鸞」「往生」の表記に関して、西本願寺から訂正削除の依頼が出された問題に象徴されると言えよう。同辞典では、これらの項目に「他力信心による現世での往生を説き」、「この世での往生成仏を説いた」とある。削除訂正の申し入れは特に「現世」「この世」の表記に対してである。
- 近代教学が主流をなす大谷派で、これらの表記について問題となることはなかったが、西本願寺の教学では法蔵館に対して、上記の様な訂正の依頼文が出されたのである。これは、大谷派近代教学における「浄土」理解、往生理解の独自性の側面が最も顕著に現れた事例であると言えよう。岩波書店では、第二刷からは、次のような注記が付けられている。「な

お親鸞の往生成仏思想について浄土真宗本願寺派や高田派の教義では、命終わって浄土に往生し直ちに成仏であると説く。また真宗大谷派では、信心決定後の生活が往生でありその帰着点が成仏であると説く。」

⑲ 梅原猛『誤解された歎異抄』(一九九〇年)一六〇頁。

⑳ 同シンポジウムの記録は『現代浄土教の可能性』として一九九八年に四恩社から出版されている。本文は同書六頁よりの引用である。

㉑ 前掲『誤解された歎異抄』二二二頁の取意。

㉒ 養老孟司『唯脳論』。

㉓ 前掲『現代浄土教の可能性』七頁。

㉔ 大村英昭『鎮めの文化―欲望社会と日本人の心―』NHK人間大学。

㉕ ビーター・L・バーガーは一九六六年に“The Sacred Canopy”を著し、宗教と社会の関係を、世俗化の視点から考察している。「聖なる天蓋」とは、藺田稔による日本語訳本の題名である。社会全体を覆っていた宗教的天蓋のことを指し、世俗化の過程においてその天蓋も取り払われることになると論じられる。

㉖ このような疎外される現代人を、ビーター・L・バーガーは「故郷喪失者」と呼ぶ。近代化によって人間は、家族や親族をはじめとする小規模な共同体などの狭苦しい規制からは解放されたが、それによってしかし本来あったはずの「安住の地」を喪失したのだと指摘している。

㉗ 前掲『現代人の宗教』第五章参照。

(本字専任講師 真宗字)