

ルターと親鸞——「世俗化」をめぐる

ハンス＝マルティン・バルト

大河内了義 訳

解説

本稿は、ドイツ・マールブルク大学福音主義神学部 (Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps Universität Marburg) のハンス＝マルティン・バルト教授 (Prof. Dr. Hans-Martin Barth) が、大谷大学真宗総合研究所国際仏教研究 (仏教・他宗教比較研究) 班の主催で2002年10月15日に大谷大学で行った公開講演の翻訳と原文である。10月22日・23日には、同じく大谷大学において、この講演をもとにした二度のゼミナール (「世俗化をめぐる」1、2) が開催された。講演およびゼミナールは、翌2003年4月29日から5月5日にドイツのマールブルク大学神学部において「世俗化からの挑戦に直面する仏教とキリスト教」というテーマの下に開かれた学術交流会議の準備もかねて開催されたものである。その学術会議の成果は、『仏教とキリスト教の対話 III』として法蔵館より2004年3月に刊行されている。

ハンス＝マルティン・バルト教授は、1939年、ドイツのエアランゲン生まれ。1965年に博士学位、1970年には教授資格を取得。エアランゲン大学 (1976-78年)、ギーゼン大学 (1978-81年) などの教授を経て、1981年より現職。専門領域は、神学的人間学、ルター神学、エキュメニカルな神学、宗教間対話などである。多数の著作があり、近年刊行された主要な著作には以下のものがある。*Spiritualität* (Göttingen, 1993), *Begegnung wagen—Gemeinschaft suchen* (Göttingen, 2000), *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen; Ein Lehrbuch* (Gütersloh, 2001)。(門脇健 記)

経済的およびテクノロジー的なグローバル化の進行とともに、世界のいたるところで人間と宗教および宗教制度との関係が変容しつつあるように思われる。このことは、中部ヨーロッパおよび東アジアの経済的先進地帯にとって相当程

度、的中していると言ってよいだろう。ドイツのキリスト教諸教会は、このところ毎年25万人以上のメンバーを失っている。ドイツの教会堂の先端には伝統的に金属製の十字架が立っているが、私の知り合いのある婦人は一人の若者から「あの上の方にある『プラス〔十〕の徴』は何の意味ですか」と尋ねられたし、日本の佛教徒のある同僚からは「お寺は今の日本では多くの場合、単に道標の役にしか立っていない」と聞かされている。

諸宗教自身が世間のこういう変化に加担しているのだろうか。このような事態についてキリスト教諸派は互いに咎め合いをしている。マックス・ウェーバー (Max Weber) はカトリック側からの非難として、唯物論は「プロテスタンティズムが生の内容を一切世俗化してしまった結果である」という発言を取り上げている。全体としてはいつの間にか沙汰止みになったこの表面的な論争は、1517年のルター95か条の提題、1789年のフランス革命、1917年のロシヤ十月革命の時点を貫く一線であった。プロテスタントの視点からすれば、カトリックの民間信仰の魔術的な性格にキリスト教が評判を落としたことの責任があると言えようか。

この点についてのルターおよび親鸞の応答〔責任〕(Verantwortung) はどのようなものか。ルターと親鸞がこれまでしばしば比較されてきたこと²には然るべき理由があるが、もはや宗教的性格をもたない近代の発生という問題関心からすれば両者をここで対比することは意味のあることであろうと思われる。

ところで「世俗化」(Säkularisation)という概念そのものが大変議論的となる³もので、歴史的、社会学的あるいは宗教学的などそれぞれのパースペクティブによってそれぞれ異なった定義を下し得るし、さらにはこの概念そのものを全面的に拒否することもできる。私が以下で問題にしたいのは、次のような端的な事実である。つまり以前は浄土真宗によって、またプロテスタンティズムによってその性格を規定されていた社会においても、それぞれの伝統によって計る限り、宗教によって人生の方向を定めようとする欲求や宗教的経験の大幅な喪失が顕著であること、そしてそのことと宗教機関のもつ影響力の喪失とが関連しているという事実である。この流れの決定的な時点に中部ヨーロッパでは宗教改革者マルティン・ルターが、日本では改革者親鸞が事実上立っているのではなかろうか。ここで問題になるところの宗教的根拠から生じてきた世俗化が異なったコンテクストの下で生起していること、これがこの講演で取り扱い

たい第一の問いである。第二に取り扱いたいのは、この二人の存在をきっかけにして歴史上どんな影響が現れたか、そしてその結果、世俗性が今日いかに世俗的に根拠づけられるのかという点である。そしてその結果出てくる第三の点として、宗教と世俗化の関係、宗教性と世俗性との関係への根本的な問いかけである。それはキリスト教と仏教、詳しく言えばプロテスタンティズムと浄土真宗という二つの領域への問いかけである。

1 宗教に根拠をもつ世俗性

親鸞が生き活動したのはルターよりもおよそ3世紀前である。にもかかわらず私がルターの名をまず挙げるのは、私が西洋のキリスト教神学者であり、ルターの教説と生涯により親しんでいるからであって、親鸞についてはただ示唆を与えることぐらいしかできず、したがって場合によっては権威筋から補完ないし訂正していただかねばならない。その限りにおいて、私の講演は問題点を指摘するだけのものと理解されたい。とはいえ、両者の間にあるいくつかの並行点は一見ただけで明らかである。この並行点はむしろ、さらに詳細に検討されなければならない。

1.1 伝記的な資料

ルターも親鸞もともに僧の出身であって、集中的な僧院生活を送った後で僧院を離れる。親鸞は「夢のお告げ」によって、ルターは聖書との出逢いによって与えられた靈感経験、いわゆる「塔の体験」(Turmerlebnis)を基礎にして最終的に僧院を離れる。両者ともに、単に僧院を放棄して「俗の世界」(saeculum)に身を委ねたのではない。親鸞は法然の門下に参入したし、ルターの周囲には一群の改革者たちが参集して新しい共同体が発生した。にもかかわらず、非僧院的日常的な宗教性への方向ははっきり打ち出された。ルターも親鸞も結婚した、親鸞はまた夢のお告げによって。ルターは自分の結婚を1525年の混乱訳注(1)の時期における信仰の証と理解している。親鸞は宗教に根拠をもつ政治的抵抗運動に直面して遠流に処せられる。ルターの状態も、従来妥当してきた僧職と平信徒とのあいだの秩序を乱す危険なものとみなされる。ルターのヴァルトブルクへの「亡命」は比較的短期間であるが、ローマと結託した政治的諸権力の

抵抗は彼の生きている間続き、ときには殉教者となる覚悟をしなければならないほどであった。両者とも、宗教的実践の現状を純化し解明しようと努める、親鸞は典籍や宗教儀礼の執行を単純化することによって。ルターは勤行様式を新たに設定し教理問答書を書き直し、とりわけ聖書をドイツ語に訳すことによって。親鸞は決して知的な意味ではないにしろ自らを「愚禿」と呼び、ルターは最後のメモで「私たちは乞食だ、これは本当のことだ」と告白する。両者の伝記的事実を辿ると、そこにほのかに見えてくるのは両者が既存の宗教性に批判的距離を取る道の途上にあることである。

1.2 教 説

ガーレン・アムシュトゥッツ (Galen Amstutz)⁴ は親鸞の思想の中心的理念を三つ挙げているが、それはルターの思考と十分比較し得るし、また始まりつつある世俗化過程にそれぞれ独特の仕方で影響を与えている可能性がある。三つとは、第一に「他力」。これはルターの「恩寵のみ」と関係づけられよう。第二に「悪人」。人間を悪とする考えで、ルターの「罪人」という人間理解と比較し得る。第三は「非僧非俗」。「僧でもなくまた俗人でもない」というこの原理は、信者が皆、互いにまた共同して僧職となるというルターの見解とある種の並行関係にあることを示す。

1.2.1 「他力」 — 恩寵

ルターと親鸞の靈性的発端〔発心〕にみられる形式上の類似性は、すでに早くから着目され繰り返し分析されてきた。私の関心は「他力」と恩寵のみ (sola gratia) から発するこの端緒が後に影響を及ぼしたかどうか、及ぼしたとしたらそれはどのようなものであったかという点にある。「信心」すなわち他力への信頼は、人間の自己活動性すなわち「自力」を完全に排除する。自己の力のうちにある人間の自的的行為 (facere, quod in se est) は、宗教改革以前の信仰では推奨されてきたが、ルターの確信によれば、これは恩寵に向かって自己開示せず、かえって人間を自己に執着させる。「回向」すなわち自己ならぬ功德が転与されることは、靈性上重要な人間自らの功德を余計なものにさせるだけではなく、覚醒にとって邪魔なものとして示す。ルターの作詞した歌の一つにこうある——「だからこそ私の功績ではなく、神に頼らんと願う」 (Darum auf Gott

will hoffen ich, auf mein Verdienst nicht bauen...)。キリスト教の伝統のなかでペラギウス主義や半ペラギウス主義が説いたような自力と「他」力の協力などということは、ここではあり得ない。親鸞によれば、阿弥陀への信には「僧院主義、瞑想、典籍、佛教の他の神々、典礼的实践など人間が意図して悟りを得ることができると考えられた佛教的敬虔さの古典的諸表現」は一切ない。⁵「念佛」は報謝の念の表現以上でも以下でもない。そういうものとして「念佛」はある変容過程 (Transformationsprozeß) を促進させるものでもあろうか。福音の語りかけの下で恩寵に遇したルターは、これを真宗の思考に翻訳すれば、おそらく「称名」よりも「聞名」を強調したということになろうか。言うまでもなく、親鸞とルターの神学的根拠はそれぞれ完全に異なっている。ルターにあってはキリストの死、親鸞にあっては阿弥陀佛の本願を指摘すれば足りる。しかしこの相違は、われわれの問題提起にあっては関心事となる必要はない。むしろ関心の的となるのは、親鸞とルターにあって世俗性の発生に関して明らかに類縁的含意が示されていることである。とりわけ反ノモス主義 (Antinomismus) の問題について。宗教改革の広まった地域では〔教会関係の〕諸施設は減少したし、ルター自身、もはや福音の説教に興味を失ったかに見える信者たちに結局のところ失望した。それどころか、明白な反ノモス主義を語る神学者の声すら挙がった。親鸞についても彼が反ノモス主義的傾向と対決しなければならなかったことが知られている。これらは、前もって定められている宗教上の基準からの開放という意味での世俗化の方向を指す、最初の重要なインパクトであったろうか。

1.2.2 「悪人」—罪人

親鸞の「他力」および「悪人」の観念は相互に呼応する。とりわけ、「悪人」は「他力」の本来的な対象である。ルターにとって神が顔を向けるのは敬虔で熱心な人にではなく、罪人にである。したがってまたルターは霊性の完全性の上に成立する「聖人」という理念とは無縁である。親鸞にとっても「他力」は段階的に進む宗教的完成度として成就するものでないことは明らかである。『歎異抄』の一文はこのことをグロテスクなほど明瞭に語っている——「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」⁶。確かに、悪人が成佛することが阿弥陀佛の目的ではある。しかし親鸞の人間観は〔信仰によって〕義とされる人間 (罪人

であると同時に義人 simul peccator et iustus⁷ というルターのそれと類似している。今一度『歎異抄』の声を聞こう——「(念佛者は無碍の一道なり) ……罪惡も業報⁸を感じることもあらず⁹」。これは親鸞にとって倫理的行為などどうでもよいというようなことを意味するのでは断じてない。そうではなく、これは「日常生活におけるエゴの働きをきわめて批判的に内観し、最終的にはこのエゴの働きによって生じる苦と、阿弥陀の『外』からの介入によって生じる解放との二重の関連を認識すること」⁹に他ならない。これと比較し得るルターの思想は悔い改めと法 (Buse und Gesetz) とに関する彼の論述に見受けられるが、この論は影響史の点から見るとプロテスタントのある種の根本疑惑性 (Skrupelhaftigkeit) というかたちで残っているとさえ言えるかもしれない。むしろ、ルター自身はこのような疑惑に左右されはしなかった。信仰の確実性という点で気弱になっている友人メランヒトンに「勇敢に罪を犯せ、しかもっと勇敢に信頼せよ。そして罪と死と悪魔を克服したキリストを信ぜよ」¹⁰と彼は語りかけている。これもまた世俗化の方向への一歩なのだろうか。親鸞は、ことによるとそこまで行かなかったのかもしれない。しかし彼の死後「御同朋御同行の独立した倫理的共同体」(independent moral communities of equal members)¹¹が形成されたことは判明している。この共同体は、ある種の経済的成功に恵まれたように思われる。

1.2.3 「非僧非俗」 — 皆が僧職

アムシュトゥッツが親鸞の教えの中心思想として挙げる第三のものは「非僧非俗」の原理である。彼によれば、古典的仏教においては知恵と無知〔無明〕との関係は僧と俗との対比に対応するという。しかし親鸞において知恵と無知は一体となるから硬化したこの二分法は廃棄される、と。形式的位階制度が拒否されたところでは、形式的位階制度によって統御されるべき実践も退けられるが、だからといって、教える者と学ぶ者が依然として存在するという自明の前提まで退けられたわけではない。したがって真宗の共同体においては平等の原理が支配していたと考えられる。共同体の指導が最終的には「血脉相承」(blood succession) という道を辿って確保されたことは一種の暫定措置であって、必ずしも親鸞の初めから意図するところではなかった、と。ここにプロテスタンティズムに生じたのと同じような、ある種の民主的な契機を見出すのは

考えすぎだろうか。

ルターにとって教会内における僧職の特別な地位など問題にならなかった。彼にとって特別に熱心なキリスト教徒のための独自の身分などなかった。洗礼を受けた信徒には皆等しく神の慈悲と近さを喜ぶことが許された。皆等しく神への通路をもっているが、この通路の根拠は罪人が恩寵によってのみ義とされるというところ以外にはない。後に皆が僧職にあると称せられるようになったが、この観念は、本質的には共同体の全構成員が宗教上同一の権利と義務を負っていること、つまり互いに支持し、互いに助言と助力とをもって助け合い、互いの為に祈り、ともに福音を証すことにあった。こうして共同体のもつ世界への責務も果たされることになった。これによって異質のものとして平信徒に君臨する位階制は排除され、全ての人が互いに僧職者となった。だからといって不要なものとはならない共同体管理は、構成員自身が自己決定することになった。とはいえ、このことは16世紀という時代に直ちに実現され得べくもない一つの提案であった。ルターもまた暫定措置に甘んぜざるを得なかった。つまり彼は既存の教会制度が機能しなくなったためやむをえず世間的制度を利用した。これによって——神学上きわめて問題の多い——領邦君主の教会統治制度が発生した。しかしそれにもかかわらず、信徒の誰もがともに僧職となるという基本思想は民主主義の歴史の初期に連なる。既存の教会の権力機構は廃止された。これによって世俗化へのインパクトが与えられたことは疑いない。

1.2.4 世界の世界性 (Weltlichkeit der Welt)

この第四の領域ではルターと親鸞のあいだに存在するかもしれない、少なくとも形式上の並行点を見出すのは簡単ではない。つまり世界の世界性とキリスト教徒の自由とに関する視点である。ルターにとっては罪人が義とされるという出発点から帰結することは、今や信仰者は教会の干渉を受けることなく自由に世界に立ち向かうことができることを意味する。なぜなら、世界は人間に委ねられた〔神の〕被造物と理解されたからである。信仰は、この世界において愛の精神と合理的即物性というかたちでその真価が発揮されなければならない。まさにこの点においてこそキリスト教徒の「職業」(Beruf)が重視されなければならないのであって、僧とか僧職者とかの特別な天職(Berufung)においてはではない。世界はそれ自体として厳粛に受け止められなければならない。これによ

って世界自身の尊厳が回復されるのである。親鸞にもこれに類する思想が存在するのであろうか。彼は「生死流転」(samsara)を創造とは理解していないから、彼の思索の結果は当然別のものとならざるを得ない。しかし佛教的思考方にしたがって「生死流転」が究極的には「涅槃」(nirvana)と同一であるからこそ「生死流転」の意義が承認されるとしたら、ここでもまた世俗化への方向を目的とする視点が生じ得よう。しかしこの点についての親鸞の考えは論議的となっている。¹³もし親鸞を古典的佛教の線上で解釈することができるなら、むしろルターとの関連においてであるが、親鸞は世界「からの」自由を語るのか、それとも世界「への」自由を語るのかという問いも立てられよう。ルターの場合は世界を知覚し、享受し、とりわけ管理し形成する自由が前面に現れることは疑いない。

ルターにも親鸞にも、その生涯と教説を見ると世俗化の方向に解しうる契機が見出されることはおそらく否定できない。しかし世界肯定という意味での「世俗化」、真宗とキリスト教とが理解するところの、現在の宗教性との対比という視点から見られる「世俗化」の本質はどこにあるのだろうか。さらに重要なことは、二人の改革者は各自の思考の世俗化傾向を通して、それぞれの宗教の将来への展望という点で功績があったのか、それともその反対なのか、という問いである。

2 世俗的に根拠づけられた世俗性

ところで世俗世界にとってはもう久しく宗教的根拠づけは無用のものになっている。これにいかなる要因が働いたかは当該参考文献で盛んに論議されており、ここで一々触れる必要はない。中部ヨーロッパにおける原因と東アジアのそれとは部分的に異なっているかもしれない。それに対応してキリスト教と佛教への、細かく言えばプロテスタンティズムと浄土真宗への、世俗からの挑戦も変化する。

2.1 中部ヨーロッパ的-キリスト教的コンテクストにおける世俗性

近代西洋の世俗性は確かにある程度までは啓蒙思想によるものであるが、そ

の啓蒙思想の評価は神学上の議論にあってはアンビヴァレントである。加えて、啓蒙思想による世俗化の推進とは別に、最近数十年の政治的展開と深く関わって宗教領域に驚くべき作用を及ぼしたし、今後も及ぼすであろうと予想される別の要因がある。

2.1.1 啓蒙思想の役割

啓蒙思想によって獲得された世俗化の諸成果は、いずれにせよ部分的には宗教改革の諸関心を継承したものと解釈される。ただし宗教改革による〔世俗化の〕根拠づけも同様に受け入れられたというわけではない。個人的 (individuell) な権利と義務を身に鎧うた個人としての人間は、今や人間のアイデンティティを基礎づけ保持し新たなものにする恩寵など必要としない。人間は人間に与えられた限界を受け入れ、と同時にその限界の範囲内で与えられた活動の余地を可能な限り利用する。この限界の内部で人間は自らを自律したものと理解し、そもそも釈明の必要がある限り、自己あるいは社会に責任があるとする。「勇敢に罪を犯す」などという欲求はもはや必要なく、他に仕様のない場合、それ以外を欲しない場合に罪を犯すが、もちろんもはや「勇敢に」ではない。自由と平等は民主的組織にあっては政治的に表現されるようにもはや自明のこととなり、それを主張するのに特別の権限など必要ない。友愛の精神は、社会的マネジメントに取って代わられるか私的な領域に追いやられる。世界はこれを探求し形成し利用する人間の意のままとなる。これが問題視されるのは、せいぜい内在する危機のシナリオが顕在化する場合に限られる。

2.1.2 キリスト教神学の側からの反応

キリスト教神学はとりわけ20世紀の70年代において、このような情況に次のように積極的に反応した。すなわち人間の自己肯定と責任はルターの義認の教えによって、最終的には福音によって根拠づけられている。万人の権利と平等、最大多数の参加によるデモクラシー形成意思はキリスト教の人間観に呼応しており、最終的には「地を服従させよ」（「創世記」1.28）はすでに天地創造の記録にある、と。とはいえ、すでにフリードリヒ・ゴーガルテン (Friedrich Gogarten) は1957年刊行の『近代の運命と希望』（*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*）によって議論を巻き起こしたのであるが、こうした見解の否定含意に警告を発し、

正当な「世俗化」(Säkularisierung)と宗教に反し宗教を危険に曝す「世俗主義」(Säkularismus)とを区別するよう呼びかけている。今日、啓蒙思想に規定された世俗化と宗教の敗北との関係を云々する著作者は少なくないが、ここには〔両者を結びつける〕必然的結合はない。

まさにプロテスタンティズムこそ、その根本態度からして世俗化を十全に肯定し得るし、今後も大幅に肯定し続けるだろう。

2.1.3 世俗化を強化する諸要素

しかしながら状況はその間にまたも変化した。少なくとも制度化された宗教および宗教性の意味が後退したのは、第一義的には精神史的性格をもちやもたない展開の結果であるように思われる。ウルリヒ・バールト (Ulrich Barth)¹⁵は「近代社会組織の機能論理」(Funktionslogik moderner Sozialsysteme)を指摘し、特に五つの問題分野を取り出している。彼の見解によれば、ますます強化される役割細分化の結果、個々の人間は自分を断片化されたものとししか自覚できないが、宗教は人格の完成を目標としている。次に、近代資本主義は「主観的利潤追求と経営学的収益率計算」との「挟み撃ち」にあっている。したがって隣人愛は必然的に挫折する。テクノロジーの進歩によって日常経験は製造可能性 (Herstellbarkeit) と人工的操作 (Machbarkeit) の法則に規制される。これは宗教の説く宇宙との合一経験と対立するものである。また情報社会はたえず質的に新しい変化を予告した促進させる情報を期待しているから、宗教的礼拝つまり「無時間的-永遠の特別な退屈さ、ずっと上方にあって経験領域からは遠い目に見えない象徴、周道的に過ぎない公共性、自己固有の態度決定を絶えず要求するあつかましさ」としか思われない礼拝とは、明らかに矛盾する(『神学百科事典』第29巻、628頁)、と。最後に彼は、これは本質的にキリスト教に関わることであるが、教会は民主化とそれによる共同決定権の増大とに歩調を合わせることはほとんどできないだろうと結ぶ。この分析は、全てを尽くしてはいないにせよ、全体としては当たっている。

2.1.4 世俗後の宗教性 (Postsäkulare Religiosität)

上に述べられた状況に対応するのは当然、中部ヨーロッパ(およびそれを越えて)に出現しているところの、宗教的要求とそれを満足させようとするさま

ざまな売りこみという思いがけない現象である。宗教的経験への飢餓感、極端な限界経験への飢餓感は顕著である。神秘主義的伝統が再発見される（正しく行ぜられてもいないのに佛教が一種の流行宗教になっていることなどは、この見地から理解できよう）。世界宗教やとくに過去のものとなった諸宗教から都合のよいところだけを取り出して寄せ集める（「パッチワーク宗教」、責任のある宗教的態度を取らない（「カフェテリア宗教」）などなど。逆に、原理主義的傾向はこういう状況に対する反動と批判されるべきであろう。近代発展の絶頂期にあって決定的に克服したと信じられた夥しい数の迷信にいたるまでの宗教現象が、今やそれらに続いて堂々の行進中である。古典的キリスト教は、修道院とか熱心な敬虔主義グループなど、これらの現象からいくらかの点で利益を得ているかもしれない。しかし多くの場合、この進行過程は多数のキリスト教教会の重荷になっている。同時に中部ヨーロッパにおける世俗性が非宗教性（Irreligiosität）でないことは確かである。¹⁶

2.2 東アジア的-真宗的コンテクストにおける世俗性

浄土真宗は西洋の意味での啓蒙思想を体験しなかったが、親鸞の思想が固有の影響史をもったことはむしろ当然のことである。この影響史が佛教学的-神学的見地から評価されるべきであるのは当然であるが、やはり全てを覆い尽くす世俗化の展開の勢いに蹂躪されて、その結果、新宗教的傾向が生じていると見ることも間違いではあるまい。

2.2.1 親鸞の影響史について

これまでしばしば「世俗化」概念は日本の場合には適しない、いやそれどころか日本語には「世俗化」に正確に対応するものはないと指摘されてきた。¹⁷しかし問いとして残るのは、徳川期に、超越を拒否する徳性や価値を強調する儒教を強化することによって事実上一種の非世俗化（Entsäkularisierung）が、それとともに宗教の世間化（Verweltlichung der Religion）が生じたのではないかという点である。これは一部分は親鸞の発端と一致し、一部分はそれと対立するものかもしれない。佛教の国教化を廃し（Entstaatlichung des Buddhismus）国家神道を打ちたてることによってそれまで存続してきた日本の宗教世界に強引に介入した明治維新は、西洋の見地からすれば「世俗化的傾向」とみられる意味内

容を十分にもっていたと思われる。西洋思想およびそれに応じた行動様式を採用し、しかも同時に「こころ」は「日本的」であり続ける¹⁸というような。こういう意味の世俗化に浄土真宗の靈性は力を貸すことができた。この連関にあつては、浄土真宗は権威批判という自らの基本態度 (die obrigkeitskritische Grundhaltung) を再発見したように思われる。そののみか、浄土真宗の政治的倫理的価値観は、ある程度まで共有財となったのではなからうか。¹⁹

2.2.2 佛教著作家の側からの評価

真宗の視点に立てば、浄土真宗の伝統のもつ世俗化潜在能力の評価は立場によって二重になるはずである。この能力が真宗に固有の、世間に開かれた近代的なものを表わすがゆえに、これを歓迎するか、それとも伝統の宗教性を危険に曝すものとして最小限の評価しか与えないかのどちらかであろう。キリスト教神学の側からしても世俗化の評価は同様にさまざまである。渡辺照宏(この人は真宗に対してひどく批判的であるが)は、真宗のとりわけこの世俗化は真宗の原理そのものにしまりがなくこととセットになっていると批判する。もともと、この批判はすでに親鸞の在世中にある役割を果たしたらしいが²⁰。興味深いのは真宗と1970年代の日本のマルクス主義とのあいだに関連があったとする見方で、日本のマルクス主義は真宗のもった権力への政治的批判を継承しており、真宗なくしてはそもそも日本のマルクス主義は理解できないという。²¹同様に興味深いのは、徳川期を特徴づける勤勉無私の労働が、これを経済上有効であるとするマックス・ウェーバーのテーゼとの関連から真宗とも結びつけられていることである。²²最後に、驚くべき解釈がある。それは日系アメリカ人が、プロテスタント的性格の強い生活基準をもつアメリカという新しい故郷で比較的容易にこの地に適合し成功したという説である。むろんこれは真宗教徒にだけ妥当するものではないが。個々の点でどうであれ、アムシュトゥッツの結論はこうである——真宗はすでに600年にわたって「世俗化」しており、このことは近代化過程を記述するための概念を不要にする。²³にもかかわらず20世紀の日本社会に対する真宗の影響は後退した、と。もしそれが「世俗化」のせいでないのなら、その理由はどこにあるのか。この問いに答えるためには、近代化過程の進むなかで現れてくる新しい宗教の日本的特徴に目を向けなくてはならない。

2.2.3 日本の新宗教および新新宗教

小川圭治は、第二次大戦後の「天皇の人間宣言」(Selbst-Entmythologisierung des Kaisers)は「新しい神々に道を開くラッシュアワーとなった」、もっとも新しい神々の根っこは戦前の日本にあるが、と書いている。²⁴ 外的な原因はそれで正しく説明されるのかもしれないが、何百万という人間が比較的若い宗教的着想に身を向ける内的モチベーションはもっと深いところにあるだろうし、一方で明治維新、他方で戦後という二重の近代化促進と関係があるだろう。西洋の経験から予想すると、古来の偉大な伝統がひどく枯渇し不能となり、あるいは知的にも実践的にも複雑かつ高級になりすぎたと判断されたのではあるまいか。真宗を語る人たちもこうした見解を表明する。まさに真宗もまた世間知らずだ、²⁵ と。真宗は自らに内在する世俗化の意味を十分真剣には受け取らなかったのだろうか。²⁶

3 宗教性と世俗性との狭間に立つ真宗とプロテスタンティズム

全ての宗教は、一部は今日すでに、いずれにしる遅かれ早かれ、一方ではヨーロッパの啓蒙思想から、他方ではグローバル化に規定された近代化促進力から生じてきた挑戦の前に立たされる、あるいはすでに立たされている。すでにその発端においてあるいはその伝統自身のうちに世俗化へのインパルスをもつ、ないしはインパルスを形成した宗教的選択肢は特殊な情況に置かれている。このことはキリスト教のなかでもとりわけプロテスタンティズムに、佛教のなかでもとりわけ真宗に妥当すると予想される。プロテスタンティズムと真宗はこの特別の使命をどのように把握すべきなのか、それとともにまた両宗教の相互関係はどのように現れるのか。

3.1 解決への不十分な提案

両宗教の伝統に対しては、原則として三つの解決モデルが考えられる。本来の宗教的発端の補強、世俗への傾向の強化もしくは一般的な極小宗教性構想への同意である。この「極小宗教性」という理念はブラジルを視野に捉えたオランダの宗教学者 A. ドローヘンス (A. Droogens) が定式化したものであり、それをマイケル・パイ (Michael Pye) が日本にも適用できるとして提案したもの

である。²⁷それは住民の多数がもつ、制度化されていない「草の根」宗教性のことで、その「腐植土」の上で在来の制度化された宗教も生存の可能性をもったりあるいは見出したりする、と言われる。緩やかな共通性をもった祭礼カレンダー、宗教儀式への時々の参加、先祖や子孫に対する尊崇の態度などが一定の役割を果たしている、など。これはかつてかすかながらハーバート・フォン・チャバリー（Herbert von Cherbury）の念頭に浮かんだような、キリスト教信仰を一般に受け入れられやすいようにわずかな中心的表現に縮小すべきだという構想を思い出させる。そこでは世俗化はある程度まで緩和されるのであろう。しかしそれではプロテスタンティズムも真宗も独自の発端、可能性、使命に正しく対応していないことになる。

第二の不十分な解決策は、世俗世界との、また他の宗教的伝統との交流可能性を犠牲にしても、霊性的な力を再活性化させる試みである。このような試みはキリスト教世界には多々ある。例えば西洋では驚くべき数の人々が修道院に押しかけているし、福音を説く原理主義は世界的現象である。並行現象は佛教にも欠けていないだろう。アムシュトゥッツは『現代世界における親鸞』²⁸（*Shinran in the Contemporary World*）において、真宗の他の著作者たちが言うような真宗の発端を私的領域に取り込むことを批判する。そういうことをすれば、真宗もプロテスタンティズムとともに世俗化潜在能力をみすみす失うことになる、と。

アムシュトゥッツが第三の可能性として提案するのは、世俗の問題を決然として取り上げるべきだというものである。彼は真宗の側に「民主的資本主義」についての何の理念もなく「経済と産業の神学」も行政理論もないことを嘆いている。³⁰プロテスタンティズムには——必要な変更を加えれば——これらは欠けていない。ただし1970年代を特徴づけるような、社会倫理学の理論構築という高揚感は、生命技術という大問題に直面して萎えてしまった感は否めないが。しかし内在的な問題提起に極度にオープンになると、論点の超越的根拠への結びつきが認められなくなるという点も明らかになった。宗教性に後退すれば世俗化潜在能力は十分に尽くされないままに終わるが、逆に世俗化の問題性に累進すれば宗教的根拠は簡単に無視されることになる。

したがって私の考えでは、プロテスタンティズムと真宗の両者の使命を視野に入れて、両者を区別して判断し行為しなければならない。

3.2 区別された戦線構築

それぞれ固有の世俗化潜在能力を有している浄土真宗とプロテスタンティズムの宗教的伝統は、それぞれ異なった仕方で宗教性と世俗性との対決に関与すべき責務がある。自分の側の原理主義的傾向に対しても、単なる欲望充足の要求や実存的不安のせいで生じる宗教性の野生化に対しても啓蒙の弁護人として活動しなければならない。このことは、西洋世界で驚くべき勢力で伸張しているような、再神話化し、階層化し、人間を一人前に扱わないような宗教的傾向に対するプロテストを内包する。世界観問題についての福音主義本部(die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen)は、2001年に最近ドイツに現れた宗教的諸潮流³¹を調査して『新宗教性へのパノラマ——21世紀初頭における意味探求と救済の約束』と題する672頁におよぶ記録を出版した。ただし諸現象のリストアップだけでは第一歩を意味するだけで、自分の影響力を心配する組織の自己弁護的行動と誤解されやすい。しかしそれにもかかわらず、こうしたグループやその理念と対決し、固有の洞察や確信の抵抗線という意味で啓蒙を行うことが肝要である。

しかしまた逆に、資本主義に指導されるグローバル化に身を委ねたりこれを利用したりさえするところの、宗教に無関心なあるいは反宗教的で盲目的なプロセスにも反対しなければならない。一方で合理的見地からしても、このプロセスはエコロジーの意味でもさらには軍事的な意味でも世界を破滅へと追いやることが十分考えられるし、他方では、そもそも人間および生命の尊厳は究極的には宗教以外のもので根拠づけられるのかという問題が出てくる。人間の尊厳を救うためには人類の知恵の伝統を総動員する必要がある。プロテスタンティズムと浄土真宗は、一切の超越的基準を失って自己運動に陥ったグローバル化に対して知恵と覚醒の弁護人として働きかけなければならないだろう。その限りにおいて、啓蒙と覚醒は互いに邪魔をすることは決してない。ダニエル・ベル(Daniel Bell)は述べる、現在のところ在来の宗教性は、人間は自己の欲望を決して満足させられないということをよく知っている資本主義の下で経済的にはむしろマイナスの作用を及ぼしているが、その内的原理によって福祉に貢献してきた、と。だからアムシュトゥッツは真宗佛教においてもキリスト教に³²おいても、欲求の霊性的機能をよくよく考え抜くよう提案している。

3.3 プロテスタンティズムと真宗 —ライバルか同盟者か³³

佛教とキリスト教はきわめて相違した前提から出発している。したがって靈性に根拠を置く世俗化潜在能力を基礎づける場合、互いにあれかこれかの対立した立場を取る。その限りにおいて、両者は個々の具体的なケースでは互いにライバルの立場に立つことがある。しかしこのライバル性が互いの尊厳を傷つけるような状態にいたるのは、権力、陰謀、マニピュレーションなどの不純な手段が行使される場合にのみ初めて起こりうるのであって、両者が真理と人間の尊厳への参加(Engagement)において互いに相手を承認すれば、両者の関係は両者自身にとってもその周辺にとっても極めて実り多いものとなるだろう。

しかしながら、ここでは浄土真宗とプロテスタンティズムについてほんのわずかしが触れられていない。両者は、世俗化を促進させる靈性的伝統としての特殊な構造においても互いを益するものであろう。心理学や社会学に近づくことを恐れないプロテスタントの思考は、社会における理解可能な (kommunikabel) 存在たることを求めて、多様な試みや実験に努力を重ねている。私の見解が正しければ、浄土真宗もこの領域を研究することによって自らの問題解決に役立つものを発見するだろうし、真宗の世界に対応するよう転義・解釈するよう努められるだろう。逆に現在の中部ヨーロッパの状況を正しく評価するなら、近代を観察しようとして窓から身を乗り出しているプロテスタンティズムに、真宗の発端は、自らの伝統に存する神秘的根源を確保することが、そしてそれを個人の領域で培い公においても現前させることが何を意味するかを教えることができる。

それによって両者とも栄えるであろうし、それによって両者とも全体としての人類に些かの貢献をすることができよう。

原注

原文の脚注に記されている文献の日本語訳はないと思われるので、原文の注をそのまま一括して転記する。

1 Max Weber, *Schriften 1894-1922*. Ausgewählt von Dirk Kaesler, Stuttgart 2002, 155.

2 Galen Amstutz, *Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Althony (NY) 1997, 179 Anm.23 nennt eine große Anzahl von Titeln, die zu ergänzen ist um: Tatsuo Oguro, Der Rettungsgedanke bei

- Shinran und Luther, Hildesheim 1985.
- 3 Vgl. G. Marramao, Art. Säkularisierung, in: *HWP* 8, 1133-1161, sowie *The Journal of Oriental Studies*. Feature: Beyond the Dichotomy of Secularity and Religion, Vol. 26(Semiannual 1987) No.1.
 - 4 G. Amstutz (Anm. 2) 8-12.
 - 5 G. Amstutz ebd. 10
 - 6 *Tan-ni-sho. Die Gunst des Reinen Landes. Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum* von R. Okochi und Kl. Otte, Bern/Schweiz 1979, 27.
 - 7 Vgl. J. Ishihara, Luther and Shinran: Simul Justus et Peccator and Nishu Jinshin, in: *Japanese Religions* 14.4 (July 1987).
 - 8 *Tan-ni-sho* (Anm. 6) 32.
 - 9 G. Amstutz (Anm. 2) 11.
 - 10 M. Luther, *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Briefwechsel 2, 370-373 (Nr. 424). Vgl. dazu H.-M. Barth, Pecca fortius, sed fortius fide... Martin Luther als Seelsorger, in: *EvTh* 44 (1984) 12-25.
 - 11 G. Amstutz (Anm. 2) 14.
 - 12 Ebd. 15.
 - 13 Vgl. Hee-Sung Keel, *Understanding Shinran. A Dialogical Approach*, Fremont, CA. 1955, 133-137.
 - 14 Fr. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953.
 - 15 U. Barth, Art. Säkularisierung I. Systematisch-theologisch, in: *TRE* 29 (603-634) 624-630.
 - 16 Vgl. H.-M. Barth, Theologie der Säkularisation heute: Post-säkulare Theologie, in: *NZTh* 39 (1997) 27-41.
 - 17 Vgl. M. Pye, Säkularisierung in Japan?, in: *Dialog der Religionen* 5 (1995) 140-146, sowie G. Amstutz (Anm. 2) 201 Anm. 22.
 - 18 *wakon yosai*; vgl. dazu Kato Shuichi, Moral und Politik— Die Rolle der japanischen Intellektuellen in Vergangenheit und Gegenwart, Sonderdruck des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin (JDZB) Nr. 2, Mai 2002, 3.
 - 19 So G. Amstutz (Anm. 2) 104.
 - 20 Nach G. Amstutz (Anm. 2) 90.
 - 21 Nach G. Amstutz ebd. 114, vgl. 95f.
 - 22 Robert Bellah, zitiert bei G. Amstutz ebd. 93.
 - 23 G. Amstutz ebd. 112.
 - 24 K. Ogawa, Art. Japan, in: *TRE* 16, 511-538 (Zitat: 523).
 - 25 So G. Amstutz (Anm. 2) 196, Anm. 2.
 - 26 Diesen Eindruck kann die von The Nishi Hongwanji Commission On the

- Promotion of Religious Education vorgelegte Schrift “Shinran in the Contemporary World” (Kyoto² 1979) erwecken.
- 27 M. Pye, A Common Language of Minimal Religiosity, in: *The Journal of Oriental Studies* (Anm. 3) 21-27
- 28 Siehe Anm. 26l.
- 29 G. Amstutz (Anm. 2) 204, Anm. 36.
- 30 G. Amstutz ebd. 118.
- 31 R. Hempelmann u. a. (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001.
- 32 G. Amstutz (Anm. 2) 115f.
- 33 Ich lehne mich an die Formulierung an von Ninian Smart, *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies*, Honolulu 1993.

訳注

- (1) 農民戦争のこと。

【訳者付言】

この論考においてパールト教授が親鸞に関する主要文献として Galen Amstutz の “*Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*” に依ったことは大変不幸なことであった。というのも彼の “Interpreting” は全体として正確とは言い難く、部分的には無理解・誤解・歪曲すら（「血脈」「真宗とマルクシズムとの関係」等々）あると、少なくとも親鸞佛教徒である訳者は、考えざるを得ないからである。サイドを引き合いに出すまでもなく、サブタイトルに “Orientalism” という言葉が現れるのが象徴的であろう。

その理由には、欧米の研究者の大半が直接に日本語の文献を公正に利用しないこと、副次的には日本語を母語とする佛教徒が彼らの理解し得る言語で書いたり語ったりすることが不十分であることが挙げられよう。あらためて言うまでもなく、人間は言語において、言語によって、言語を通して考えまた生きる。思想・信仰もこれが言語表現をとるときには、その言語構造の持つ固有の性格や限定や限界によって規定される。英・独・仏語など同じ印欧語に属する言語間ですらこれを正しく理解したり翻訳したりすることは決して容易ではない。まして中国語・朝鮮語・日本語など印欧語に属さない言語との間でこれを理解し翻訳することに伴う困難さは正に「言語に絶する」ものがある。直接日本語を読破して KITARO NISHIDA, *Logik des Oretes* (Darmstadt, 1999) を著した哲学者 Rolf Elberfeld の次のような言説は、単に「哲学」にのみ妥当するものではないだけに、傾聴に値しよう——「重要なのは、ヨーロッパでアジアの哲学に取り組むことは、印欧語族に属さない言語を扱うことを必要とする

ことだ。もしW.フォン・フンボルト、ニーチェ、ヴィトゲンシュタインが言ったように、一つの言語は一つの世界観或いは生活様式を持ち、自らの言語の境界が自らの現実の境界を確定するというのであれば、ヨーロッパの哲学者が印欧語族以外の言語を学ぶことは、哲学的地平をさらに拡大することである…。こうした方法によってヨーロッパにおいて哲学を開かれたものにするためには、哲学の研究プログラムに非ヨーロッパ言語への少なくとも入門程度は義務付けるべきかもしれない。膠着語である母語を持ち、学校では漢文を通じて孤立語である中国語を学び、さらに今日では屈折語である英（独・仏）語を学んできた（つまり三つの言語構造に親しんできた）日本の哲学者とは対照的に、ヨーロッパの哲学者はほとんど印欧語族の言語のみを用いるだけであるからだ。」（『非西欧の視座』大明堂、2001年、7-8頁）