現代における浄土教の課題

末木文美士

1、「現代仏教学」の必要性

只今、大変ご丁寧なご紹介をいただきました。本日は、こういう機会に呼んでいただきまして、大変感謝いたしております。今、ご紹介いただきましたように四月から京都の方に参りまして割合この近くに住んでおります。

今日は、当初歴史的な話をとも思ったのですが、今ご紹介いただいた中にもありましたように、一昨年（二〇〇七年）十二月に本願寺派の教学伝道センターのシンポジウムにお招きいただきまして、その時に浄土教に関して少しお話させていただきました。そちらと重複してもいけないと思いまして、少し現代に引き寄せたことでお話させていただくことにいたしました。とはいっても、あまりいろいろとネタがあるわけではありませんので、あるいはその時にもお聞きくださっている方には重複しているようなことになるかもしれませんがお許しください。なお、本来「親鸞聖人」といわなければいけないもかもしれませんが、一応歴史的な呼称として呼び捨てにさせていただきますことをお許しください。

本日は真宗学会ということで、皆さん真宗の立場での歴史的なご研究、あるいは現代における様々な課題などのご発表があったかと存じます。私は最近いろいろなご縁で真宗だけでなく、他の宗派でも呼んでいただいてお話さ

せていただくことが増えておりますが、強く思うのは、それぞれの宗派が別々に独立してやっている。それは当然といえば当然ですが、しかし、同じ仏教として今の日本の同じ時代の中で同じような課題に直面しているはずで、本来ならば共通に智恵を出し合ってもいいはずなのにそれがほとんどなされていないような感じがいたします。私自身は在家で宗派に関わらない立場ですので、勝手なことをいつもいっているのですが、それでも私なりに仏教の立場に立つ人間として今の仏教をもう少しなんとかならないかと思っております。そこで、このようにお互い同士垣根を作ってしまっているのが、今の時代に果たしていいんだろうかと、非常に強く感じております。

仏教研究の共通の場としましては日本仏教学会とか日本印度学仏教学会とかございますが、そうした学会での研究は、基本的にいうと歴史的な研究が主で、中には実践的な課題に立つ発表もありますが、それは必ずしも主流ではないように思います。仏教学といいますのは、私自身、その出身でありますし、今でもベースはそこにあるんですが、基本的には古典の文献学というのが一番中心にある。サンスクリットの文献を扱ったり、あるいは中国や日本のものでも古典的な文献を正確に読んで読解するということが一番の課題とされていまして、そういう場では宗派を問わずに共通で議論ができるわけです。しかし、同じ印度学仏教学会でも宗門の研究になりますと、その宗門の人たちだけの問題に閉ざされてしまって、なかなか開かれていかないという問題があると思います。

もともと日本の近代の仏教学は、いわば共通の古典的な文献学としての仏教学と、もう一方は各宗門の宗学とがドッキングするような形でできあがってきております。宗学と言うと、何か宗学という学問がひとまとまりにあるようですが、そういうわけではなくて、真宗学であるとか禅学であるとか、あるいは、密教学であるとか、そういう具合に宗派ごとに別々にあるので、宗学という一つの学問がまとまってあるわけではありません。それはちょっとおかしい。もちろんそれはそれで必然性はあることですし、そうやって各宗派で研鑽を積むことも大事ではあり

ますが、今日のような状況で考えると、共通の古典仏教学に対して、もっと仏教界全体が智恵を出し合うような現代仏教学ともいうような、そういう学問があってもいいんじゃないかということを最近、あちこちでいっています。今のところ残念なことに反応は芳しくないようでありまして、すぐには賛成してもらえないようですが、それにもめげずに、いづれはなんて言っています。もっとも今の状況はそんなに安閑としていられるような時代ではない。仏教界にとってもそうですし、また仏教が本当に力を発揮しなければ、今の時代そのものが危ない。ともかくそのような状況の中で、いわばドン・キホーテ的にそんな話をさせていただいております。

それでは、現代仏教学はどういう形で成り立ちうるのかといいますと、どの宗派でも共通の課題というのを抱えています。一つ大きいのは、今まで伝統的に維持されてきた檀家制度といわゆる葬式仏教の問題です。実態として、お寺の経済は葬式あるいは法事に依存してきているのが大部分でしょう。それが今急速に壊れつつあるというのもまた事実であろうと思います。それは特定の宗派だけではない問題として、時代の問題として考えなければならないだろうと思います。そういう中で、一体宗教的な実践と言うのがどうあればいいのか。それは宗派によって違うものでありまして、真宗の場合であれば信仰のあり方が問題となるでしょうし、禅宗の場合であれば座禅の問題になるし、また密教の場合であれば密教的な行と、それぞれ別々です。それをある特定の宗派内だけでみていくと、非常に固定化して、ステレオタイプに陥っていくことになります。しかし、同じ日本という場で仏教として共通性を有していれば、何らかの形で共通の問題が生まれるのではないかと思います。最近の状況で考えますと、よく取り上げられます社会参加仏教といわれるようなものに対してどういう態度をとるかということは、一つの大きい問題ではないかと思います。少し前に『中外日報』でみたことで、内状を知らないままにどうこう言えないんですが、浄土宗で児童虐待の問題を取り上げようとしたら、「それは念仏ではなくて雑行になるから宗派として認められな

い」ということがあって、問題になったということが書かれておりました。裏にはいろいろと複雑な事情があって、単純にはいえないでしょうが、それでも、そういうことが問題になるのは、何かちょっとおかしいのではないかと思います。

実は、こちらの宗派でも以前、教学伝道センターの所長をしておられた上山大峻先生とお話した時、同じようなことを伺いました。若い方がたが海外のボランティアに積極的に行こうとすると、「それは他力の信心に反する自力の行だ」という風なストップがかかったということでした。宗門の立場というものがあるでしょうし、外から私がどうこういうべき問題ではないと思いますが、しかし、今の時代に、そういうものに対して「自力の行だ」とか「雑行だ」とかいうことで、許さないという風なことがもしあるとしたら、それはいいのだろうか。「それは駄目だ」という立場もあっていいと思いますが、しかし、少なくともそれがちゃんと議論の場に出てこならなければおかしいのではないか。このようなことは、宗派を問わず共通する問題だろうと思うのです。

少し前にブライアン・ビクトリアという人が『禅と戦争』と言う本を出しまして、禅の老師がたが戦争中に皆こぞって戦争協力をしたということを証拠を挙げて論じて、話題になりました。ブライアンさんという方は、非常にまじめで、ご自身でも禅の修行もされているんですが、彼が修行していたときに、ベトナム反戦の活動に加わろうとしたら、師匠から、「おまえたちは座禅をしていればいいんだからけしからん」ということを言われた。そこで、後になって調べてみると、とんでもない、禅の老師たちがみんな戦争を賛美しているじゃないか、じゃあそういう老師たちの行為はどうなんだというわけで、それが彼の本に結実したわけです。そういう問題をもっとまじめに考えなければいけないんじゃないか。はたして、そういう社会的な活動が一体許されるのか、どうか。そう言いだせば、こちらの宗門ではどうか知りませんが、お寺の多くは駐車場をやってお金を儲けたり、なかには不動産で稼い

だりしているところだっていっぱいあります。それは自力の雑行にならないのか。これはやはり真剣に考える必要のある問題、それも宗派を問わず考えなければならない問題ではないかと思います。

先月（二〇〇九年一〇月）、東北大学で日本思想史学会と言うのがありまして、そのときに非常におもしろいパネルがありました。その学会は思想史の学会ですから、大体過去のことをやるのがふつうだったんですが、初めてパネルで在宅ホスピスの問題を取り上げた。仙台に岡部健先生と言うお医者さんがいて、その人は思想史の専門家ではないのですが、思想史の専門の方と研究会をやって、その成果を発表するというパネルでした。その時に岡部先生とちょっとお話したんですが、岡部先生がいわれるのは、お医者さんというのはだいたい近代的な世界観の持ち主であって、宗教性というようなものには無理解なことが多い。在宅ホスピスというと、主に癌の末期の患者さんが中心なわけですが、そういう患者さんも、最初は自分の死とか死後の問題とかはほとんど考えていないで、生きてるうちにがんばればいい、みたいに言っている。しかし、次第に弱って本当に最期になってくると、伝統的な世界観と言いますか、ご先祖様のところに行くんだとか、あるいは亡くなった両親の所へ行くんだとか、段々そんなふうになっていくという。ところが、そうなったときに、医者では対処できない。なぜかというと、科学を支えている世界観では、そういうものを一切問題にしないし、してはいけないという立場を取る。ホスピスなんかだとそういう問題から出発してはいるんですが、大体もともとキリスト教の方から出発したもので、熱心な牧師さんもおられますが、それはそのまま日本であてはまらない。日本ではそれに対応して、浄土真宗でもビハーラの運動などしています。しかし、どうも一般の人たちが在宅で最期を迎える時の来世観といいますか、あるいは世界観と言いますか、それは、そういう強い宗教性をもっているのと違うのです。それが何なのか、それをもっと思想史の中からちゃんと見極めていかなければならないという。岡部先生はそんなことをお考えになっておられて、非常に興

味深いことでした。そういう問題に対して、伝統の宗教というのが、おそらく大きく役立つ、あるいは役立たなければいけないはずです。

近代の言い方、特に真宗などの言い方は、基本的に非常にキリスト教に影響されていて、浄土教は近代的な宗教である、親鸞の教えは極めて近代的だと言って、それを推し進めてきたために、一般の人たちの、いわば伝統的な死生観あるいは死後観、そういうものから浮いてしまっているのではないかということが考えられる。そういうことをきちんと押さえながらやっていかなければならないでしょう。従って、本当はもっと仏教に対して、医療、福祉、老人、あるいは子供や教育の問題、貧困などの社会問題、それから海外の平和活動、いろんな面での要求がものすごく大きい。私はあまりそういう問題を得意としてなかったのですが、そういう面で仏教に一体何ができるのかというようなことを聞かれることが非常に多い。最近特にマスコミなんかの取材を受けるときに一番関心が持たれている。それに対して一体仏教はどれだけ応えられているのだろうかというと、非常に心許ないんじゃないかと思います。その問題は、そういう現代の先端というか、未来へ向けての問題であると同時に、逆にそれが近代を遡れば、近代の中での仏教がどうであったのかという問題に戻って反省していくことが必要です。過去の戦争協力問題、植民地問題など、最近は少しずつ解明が進められつつありますが、でもまだそれが十分に分かっているとは言い切れない、もどかしいような状況があります。また、日本の仏教を考えていくためには同時に海外の仏教がどうなのかということを、もう一方で常に考えていかなければならない。日本の仏教は日本の仏教としての特性はあるし、それを外国に合わせる必要はないわけですが、例えばチベットのダライ・ラマの活動が我々にとってどういう意味を持つのか。あるいは南伝系仏教などにおける社会参加仏教、これは最初はベトナムの平和運動の中から出てきた言葉で、上座部の坊さんたちによっても新しい形で切り開かれていったものですが、そういうものをもう一方

で学びなおしていく必要もあるでしょう。

そういう現代的な問題を、今度は教学的に一体どういう風に見ていったらいいのか、親鸞は本当に人のために努力することはやるなといっているのであろうか、困っている人がいたら見捨てろと言っているのであろうか、そういうことをもう一遍、新しい目で親鸞の思想も見直していかなければならないんじゃないか。頭から教条主義的に親鸞の教えを捉えたら、例えば今の門主制度だって、親鸞は絶対言っていないわけです。でもそれでみなさん従っている。だから門主制度が悪いわけではなくて、時代によっては親鸞の教えにプラス何かがなければならないことだってあるわけです。それをきちっと教学的に押さえ、基礎づけていかなければいけないんじゃないか。それは親鸞だけではなくて、いろんな宗派で同じような問題を抱えている。例えば曹洞宗なんかでも、道元は座禅だけしろと言った。ところがあとになって、瑩山さんが曹洞宗を広めるわけですが、この段階でいろんな俗信仰のようなものを取り入れていきます。葬式仏教も曹洞宗では非常に早くから取り入れていきます。このように、道元主義だけでいかないものが曹洞宗の中にも多くある。こういうことは諸宗派共通の問題として議論できるのではないか。だから、私としては何と言われようが懲りずに、宗派の方々に眼を開いてくださいということをお願いしているのです。

2、思想状況の変化と死生観

それでは、もう少し立ち入って、今のような日本の状況、宗教的な問題も含めてですが、さらには世界的な状況がどういうものか、少し時代をさかのぼったところから考えてみようということが次の課題です。戦後、明るいイメージで進んできたのはだいたい六十年代頃までで、六十年にいわゆる安保闘争というのがありまして、それまで

の知識人などが、日本は良い社会が来ると言っていたのが、はたしてどうだろうかというふうな屈折がおこってくる。で、七十年代には今度は全共闘の問いが来て、やがてそれが過激派と言われる形になって挫折しました。八十年代は一種の思想的な空白期のようになるのですが、では空白期を過ぎてその後何か新しい動向が確立してくるかというと、むしろ九十年代以降の状況は、それまでの制度的あるいは思想的状況が一気に崩れていくような、そういう時代だったでしょう。しばらく前、ベルリンの壁が崩れて二十年というようなことで、雑誌の特集とか見かけましたが、そうやって東側・共産圏が崩壊していく。それが九十年代です。そういう中で、日本の社会の中でも阪神大震災、オウム真理教の地下鉄サリン事件があったりした、いわば激動の時代です。そのあと更に世紀が変わって九・一一テロからその後のイラク戦争に向かっていくという、世界的な混乱状態がおこってきているだろうと思います。

そういう中で、社会が全体として今までの既成概念が壊れて行きまして、やがていつかは理想社会がやってくると考えられていた社会主義・共産主義の運動が、実際上はいくら頑張ったってすばらしい未来というものが描けないんだという非常に悲観的な状況へと展開していったのであろうと思います。そういう状況の中で、一時期、新々宗教と言われるような宗教に拠りどころを求めるようなこともあったのですが、それもオウム事件があって、結局宗教なんて所詮まやかしじゃないかという冷めた認識に変わってしまう。それは新しい宗教だけでなくて同時に既成宗教にもそういう疑いの目が向いていく。新しい宗教はいかがわしいが、古い既成の宗教、既成の仏教だったらいいと言えるほど、自信を持って既成の仏教が勧められるような状況とも言えないわけです。そういう中で頼りになるもの、信じられるものが無くなっていく。

そういう時代の中でおもしろいと思ったのは、数年前からそれまでほとんどタブーにされていた死後の問題、死

んだらどうなるのか、のような問題が急速に浮上してきました。それまで死とか死後の問題と言うのは戦後の中では全く考えるべき問題とされなかったわけです。よく知られているように、広島の原爆慰霊碑に「安らかにお眠りください　過ちは繰返しませぬから」と書かれている。死んだ人は眠っていてくださいと言う。永眠という言葉がいつから流行りだしたのかと思うのですが、おかしいことばですね。死んだ人は永遠に眠っちゃえと、この世は生きている人の天下だと、やはりおかしい。しかし、それがおかしいとも全然思われなかった、そういう時代がずっと続いていたのです。それが二〇〇五、六年頃に「千の風になって」という歌が流行りました。自分が亡くなっても千の風になってなんて、そんな死んでからの話なんて、それまでだったら考えられなかったことです。私自身も結構長いこと宗教の研究をしてきて、死の問題もずっと若いころから考えていたんですが、でもどちらかというと生きてるうちに精いっぱい生きれば、その先のことは考えなくていいというように思っていたのが、ちょうど十年前くらいでしょうか、二〇〇〇年頃にいろいろ行き詰まったりして、もう一遍死の問題を考えていく中で、死者、亡くなった人とどう関わっていくのかという問題が自分の中に浮上してきました。その頃、そのようなことを言うと、ものすごい変な顔をされたんです。何を馬鹿なことを言うのか、やっぱりちょっとおかしくなったんじゃないのかみたいな、そんな目で見られていたのです。ところが、そんなことをやっていて数年したら、「千の風になって」という歌が流行りだして、死後の話が世の中で当たり前になって、日本中がそんな歌を合唱するような時代になってしまった。これはどうなっちゃったのだろうと思っていたら、昨年（二〇〇八年）、映画で「おくりびと」が大ヒットした。そういう問題に関心があったので早く観に行ったのですが、でもこれを観る人は特殊な人だろう、僕なんかは感動するけれども、こんなので感動するのはごくわずかだろうと思っていたら、とんでもない、大騒ぎになって、それでとうとうアカデミー賞まで行ってしまった。日本だけではなくて海外でも共感を持って見られた。

どういう時代になっちゃったのか。私のような考えをしている人間にとっては、喜んでもよさそうなのですが、逆にちょっと怖くなってしまう。

よく言われていることですが、「千の風になって」でも「おくりびと」でも、死後の問題を扱いながら、その中に宗教が出てこないということが、注目されている。特に「おくりびと」の方は、元々が青木新門さんの書かれた宗教的な本だったのに、その宗教的な所をカットするかたちで映画が出来ている。著者との間で色々やりとりがあったようで、それがニュースになったりもしました。しかし、あれは我々が見ても、特定宗教色というのを抜いたから感動できるもので、あれをある特定の宗教の立場でやっていたら、おそらくそれだけの広い共感は呼びえなかったでしょう。

四年ほど前に本を出したときに、新聞社の人に取材をうけましたが、死とか死後の問題、あるいは死者の問題とかそういう話をしたら、「先生のおっしゃることはおもしろいけど、こういうことは記事にならないですよ」と言われ、実際に記事にならなかった。ところが、最近そういう問題はむしろ新聞記者の人なんかとても聞きたがるし、実際に記事になってしまう。だから、ここ数年間の展開というものは、すごく大きいものがありそうな感じがしている。このように、一方では宗教への関心が非常に強くなってきていて、とりわけ仏教に関する関心は強い。ただしそれは、非常に逆説的なのですが、仏教教団にとっては、すごく危機的な状況になってきている。特に今問題視されている、直葬（じきそう、ちょくそう）とかいわれる問題ですが、実際東京なんかだとそれが数割に上ると言います。京都なんかに来るとそもそもお寺も多いし、私自身東京から京都に来て、「お寺が多い町だなぁ」という風につくづく感じました。東京なんかに行ったら、本当にそういう雰囲気は無くなりますし、直葬なんか増えるのも無理ないと、よくわかる。関西の方に来ると、新聞なんかにも、宗教や仏教、お寺の問題が大きく取り上げられ

ます。宗教記者クラブがあって、優秀な記者も大勢いるのですが、東京なんかではそういうことは全くありえない。そんな雰囲気は全くない。そうなっていくと、もうどんどん既成の教団離れが進む。しかし、そうやって既成の皮が離れていけば、それだけ不安も大きくなる。それが、いわゆる「宗教無き死への関心」というものになっていく。そういう問題というのはもっと深刻に考えなければならないと思う。

そういう時に思うのは、極論を言うと坊さんというのは、みんなお説教をしなければならないという固定観念を持っているのではないか。だから、葬式とかで坊さんの話を聞くと偉そうで、かえって信頼されない。それで時々間違ったことを言ったりもする。本当にコイツわかっているのかって。本当のことを言えば、坊さんだってよくわかってないし、いろいろ悩んでいるし、困っているのが現実ではないかと思います。私もずっと長い間教師をやっていますが、教師というのも上から目線で話をしなければいけないというのがあります。学生に向かって、これがわからないというと、ある程度出来た学生ならば、同じレベルに立って、この辺がわからない問題なんだな、じゃあ自分もやろうとなるのですが、そうじゃなくて、専門のことを知らない一般の人にしゃべるとき、こちらが立ち往生して、ああわからないと言うと、学生が不安な顔をしてしまい、これはまずい。わからなくてもある程度断定的にしゃべらなきゃいけない。教師として身についてしまった悪い癖で、今大学から離れましたので、まず自分でもその癖を直そうと思っているのですが。その辺、坊さんにも同じようなところがあるのではないかと思います。わからないことはわからなくてよいし、人間は誰でも同じような弱みを持っているのですから、そこから出発して、そこから何が気付けるかというふうに考えていってもいいのではないかと思います。これが正しいというような、相手を洗脳するような態度だと、教師であっても坊主であっても、本当に信頼されない。やはりここでは柔軟性をもって、しかも誠実な態度が必要になるのではないかと思います。仏教の立て直しも、そういう身近なところから

出発できないでしょうか。

3、世界観の構造

皆さんの前に資料がいっているかと思いますが、3つの図が描いてあるところをご覧ください。

これは実は私自身、先ほども話が出たように日本の伝統的な考え方でいったいどのような世界観が描けるのかというようなことを、いろいろ試行錯誤しています。先ほど申しましたように二年前、伝道センターでお話しましたが、そのとき初めて下に描いた図を作って、お披露目をしました。これは結構自分の考えをうまく説明できるなあと、あちこちで振り回していまして、その後上の二つを付け加えてみました。これはどういうことかと言いますと、一番最初のは、キリスト教の人に少々不評でして、キリスト教の世界観はそんなに単純ではないと言われますが、あくまで日本人が近代になって受け入れた、いえばステレオタイプ化したキリスト教、特にプロテスタントの世界観だという条件付きで一応お許しいただいています。そこでは人間同士は隣人愛で結ばれるわけですが、その世界を超越者である神が創造したというのが基本にあります。その神が超越的な形で支配しているという構図です。ところが近代になってどうなるかと言うと、その絶対者であり超越者である創造神が消えてしまうわけです。それが科学の世界であり、極端に言えば唯物論のような世界ができあがる。したがって、それは図2のような世界観になるわけです。先ほどいいましたように、例えば今の時代のお医者さんなんかがベースにしているのは、基本的にいえばこのような世界観である。そこでは死後のことなど、この世界を超えた問題というのはいっさい入ってこないのです。

実は近代の仏教はどうかというと、こういう図1の方向を目指してきているのです。近代の日本人にとっては、

西洋が進んでいるのだから、西洋のまねをしろというわけです。で、実はそれがやりやすかったのは浄土真宗なのです。つまり、阿弥陀仏をキリスト教の神に置き換えれば非常に似た構図ができる。したがって、浄土真宗というのが日本の仏教の中で、近代の中で一番威勢がよかったのです。それに対して何が威勢が悪かったかというと、密教です。例えば、マックス・ウェーバーという有名な学者が近代の特徴として挙げているのは何かと言うと、呪術からの解放ということです。非合理的な呪術がなくなり、合理化されるのが近代だというのです。そうすると、まさに密教なんかでやっている祈禱はそういう呪術の中に含まれるわけです。したがって、密教的なものは迷信として否定されていく。そうするとどんどん純粋化して、一番純粋なものは何かと言えば、一方では浄土信仰で、もう一方では禅なのです。だから、近代の日本の知識人に対して受けがよかったのはこの二つで、念仏か禅かというのは近代人にとって、いちばん納得の行く宗教だということになりました。これ以外の仏教、特に密教というのは迷信であって、前近代的な古臭いものであって捨てなければならないというふうに見られた。だから密教は長い間、宗門外ではほとんど無視されていたのです。ここ二、三十年になって、はじめて密教が見直されてきて、特にチベット仏教系の仏教が再評価される中で、密教的なものがよみがってきた。

そんなわけで、近代の浄土真宗は図1のキリスト教モデルで考えられてきています。しかし、果たして本当に日本の中に根付いた仏教なのか。あえて仏教と言わなくても、日本人の宗教性というものはどういうようなものなのか。そう考えると、単純化して神と人との二元論とはいかないのではないかと思って、それを図式化してみたのが図3なのです。図3は、図1や図2と比べて見ればわかるように、ちょうど間の中間領域みたいなものが考えられる。そういう領域が、我々の世界で大きな役割を果たしているのではないかということなのです。図1で下の方の楕円は、人と人が隣人愛を通して関わる領域ですが、それは合理性をもって考えられる世界で、その点では自然界

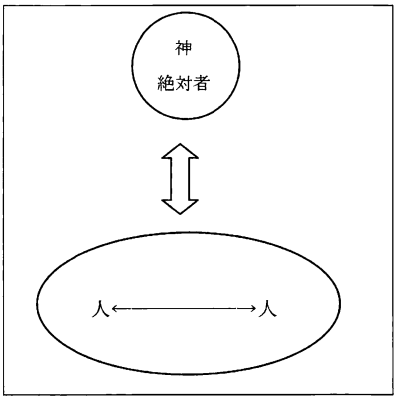


図１・キリスト教的（プロテスタント的）世界観の基本的枠組

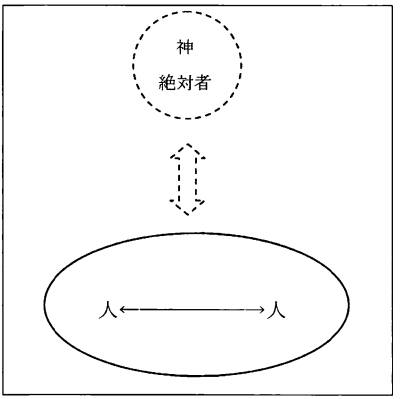


図２・近代的世界観の基本的枠組（科学主義、無神論、唯物論）

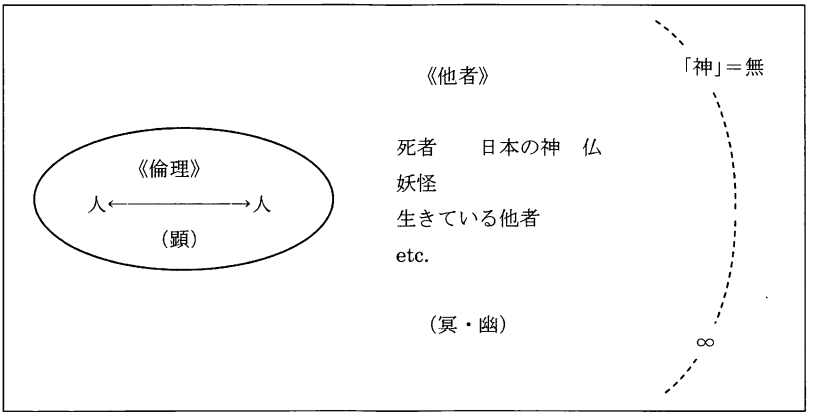


図３・日本宗教に基づく世界観の基本的枠組（世界のマンダラ構造）

を含めた領域です。図１では、それが神と直結して、その中間には何もない。図２では、その神がいなくなるので、人間界・自然界が唯一の世界となります。

図３では、左側の楕円は図１、２の下の楕円と同じですが、その周囲にそれを囲む大きな領域がある。その中間領域を認めようというのが、図３の特徴です。その左側の楕円、別に楕円でなくてもいいんですが、それが、人間が相互に関わる、あるいは、自然界など含め

て、合理性をもって解明されるこの世界です。それをひとまず「倫理」の領域と呼んだのは、そこで人と人との関係が、秩序だって築かれるわけです。その秩序が「倫理」だと言うことができます。言ってみれば、人と人が関わるルールです。その外に広がる領域を「他者」の領域と呼んでみました。「他者」とは、「倫理」の世界のようにルール化できない相手です。私たちが付き合う他人も、了解可能とされる限りでは「倫理」の領域に含められますが、そればかりでない。以下に述べるように、死者や神仏のように、はじめから私たちの理解を超えた他者もあります。その「他者」の領域が、中間領域を形成するわけです。図1では上下で表わした図を、図3では横に広がったものとして示しましたが、それは、上下の支配・被支配の関係ではないということです。むしろ「倫理」の世界を囲んで広がっていると見るべきでしょう。

その一番遠くに、無限遠方に、絶対者的な究極的なものを考えていいと思うのです。ただし、それは必ずしも縦の上下関係ではなく、むしろ奥の奥というような感じで考えればよいでしょう。従って、横の方で無限大の点線にしまして、しかも、それはいわばあるとかないとかいう言葉で捉えられないものですから、例えば、西田哲学でいう無にあたるものと考えられる。そういうわけで、その中間領域は、了解しえないけれども、我々が関わらざるを得ないそういうものの領域と言うことになるわけです。その典型として、死者が考えられる。

私はもともと、死の問題から、死者の問題へと進んで考えるようになっていきました。亡くなった人というはどうなるかというと、本当のところはまず分からない。お浄土にいるかもしれないけれど、そこに往って確認したという人は、いないはずです。そうであれば、分からない。分からないけれども、でも、亡くなった人との関わりがなくなるかというと、そうではない。死んだ人がいるとかいないとかと言っても、それは証明しようがない。しかし、そういう客観的な存在としてあろうがあるまいが、それは問題ではない。親しい人が亡くなってみれば、その

喪失感という形で、死者は生者に影響を及ぼす。あるいは何かの時には亡くなったはずの人に話しかけたりしているんですね。そういう時に、死者が客観的存在として存在するか否か、などということは問題にしても仕方ないんじゃないんですか。

そう考えていくと、すごく急速にその先が開けてきまして、例えば、日本の神とか仏とかが、我々と同じような形でいるのかといえばそうではない。仏がいるといっても言ってもいいのですが、その時、仏がいるということの意味は、私がここにいる、あるいは皆さんがここにいるということとは違うはずです。阿弥陀仏の存在を客観的に証明しようとしても、できるはずがない。法蔵菩薩が修行して阿弥陀仏になったと言っても、そんなことは寓話にすぎないと言ってしまえば、それまでのことです。それでも、阿弥陀仏と関わるということは、現実の問題なのです。そうであれば、その時、いるとか、いないとかいう言葉で考えるならば、それはものすごく誤解を招くんじゃないでしょうか。だから、非常に極端に言ってしまえば、いてもいなくてもかまわない。でも、それでもやはり何か関係を持たざるを得ない。そのことの方が大事なのではないか。大谷派の近代的な教学を確立した清沢満之一派の人たちが、デカルトの「われ思う故にわれあり」をもじって、「われ信ず故に弥陀あり」という言葉をよく使います。それは、一見自分勝手な自己中心主義に見えるんですが、そうではなくて、自分が関係することによって、初めて弥陀の呼び掛けの声が聞こえてくる。自分が関係しなかったら、そういうところでは阿弥陀仏は意味のないものになってしまう。関わる私があって、はじめて阿弥陀仏の役割が出てくるのです。

私たちはなぜ今までそのことを間違えて考えていたかというと、ヨーロッパの哲学というものがいつも前提になっていたからです。例えば、ハイデッガーの存在の哲学が日本で流行しまして、日本の哲学者たちもその真似して、存在こそ根本だというみたいなことをいう。たが、どうしてそれほど「存在」ということにこだわらなければなら

ないのか。それを全然分かっていない。ヨーロッパの哲学だったら、キリスト教が前提とされて神の存在が問題とされます。人間がある以前に神がある。「ある」ということは、まず、神に関して言われる。神は完全な存在である。だから、常に存在というものが根本にあります。しかし、日本の場合はそんな風に考える必要は全然ありません。そう考えると、すごくスッキリしてきました。存在するかどうかということより、どう関係をもつかということが問題です。そこで私は初めて気がついたのですが、それが仏教でいう縁起に当る。つまり、お互いに関わり合っているということですね。そのように、絶対的にあるとかないとかいうことを問題にしてはいけないというのが空ということになるわけです。そうやって、あっちにまがって、こっちにまがって考えてきたんですが、最後には仏教が言っていることに帰着することになって、それこそお釈迦さまの掌で飛び回っていた孫悟空のようなことじゃないか、みたいなことになってしまったわけです。そんなわけで、今のところ、この図を使って説明しているわけです。

実は、日本の思想史を見ていくと、過去の日本の思想家もそういうことを考えていたということが分かってきました。例えば、『愚管抄』という歴史書を書いた慈円がそうです。親鸞聖人の師匠だという説もありますが、慈円は『愚管抄』の中に、この世界を「顕」の世界つまり顕れた世界であって、それに対して、実はそれを背後から動かしているのは「冥」、つまり隠れた見えない神仏の世界だというのです。『愚管抄』では、歴史は決して人間が勝手に作っていくものではない。そういう冥の世界が顕の世界に働きかけてくることの中で展開していくというのが、『愚管抄』の歴史観です。実は、顕と冥というのは、『愚管抄』だけではなく、中世には同じように、いろいろなところで使われているのです。『平家物語』の中にも出てきますし、その後の神道理論の中でも使われます。歴史の方で、「顕密体制論」というのがありますが、言ってみれば、日本の中世は「顕冥体制」だと言ってもよいくら

いです。

いささか話が広がってしまいましたが、近世になっては、そういう世界観の構造はむしろ仏教者よりも、神道の方で展開されました。平田篤胤というのはとても面白い人で、初めて神道の死後の世界を真剣に考えた人です。非常にユニークで、「千の風になって」で、「お墓の中に私はいません」というのと逆に、お墓の中に、あるいはお墓の辺りに死んだ人がいる、ということを最初にはっきり言ったのが平田篤胤だと思います。そもそも昔から、亡くなった人の死体は非常に厄介でして、放っておくと腐ってしまいますし、大変なことになる。だから、ほとんど山に捨てるような具合だったわけです。それがだんだんお墓を作ることが一般化して、人家の近くに作られるようになる。普通の人がお墓を作るのは近世になってからのことです。その中で、死んだ人が以前ほどは怖くなくなる。まだもちろん怖いのですが、それ以前に比べると、まあ、親しめるようになってくる。そのころ、平田篤胤なんかが新しい死者像を提唱することになるのです。それ以前だったら、お墓の所に、亡くなった人の魂があるなどと考えることができず、遠くへ行ってしまうはずなのです。それが、その頃になると、お墓の辺りに魂がいて、つまり、この世界にいて、生者と共存していることになる。共存しているけれども見えない。平田などの神道の人は、冥ということばより、「幽」ということば、あるいは二字くっつけて「幽冥」という言い方をすることが多いですね。

話が少しそれますけど、柳田国男が書いた『先祖の話』の中で、日本人の死生観というのは、昔から、死んだ人の魂は死んでも遠くに行かないで近くにいる、というのですが、それは全然違っていまして、そういうことをはっきり言い出した最初が平田篤胤なのです。だから、近世の後半です。平田篤胤は実は妻が亡くなって、それで初めて気がついたのが、自分からは見えないけれど、死んだ人はそばにいる、という世界観だったのです。そういう意味で、平田篤胤は大事な人で、死者と共存する世界の構造をすごく明確化しているのです。

4、近代の仏教と浄土教

元へ戻りますが、先に述べたように、仏教の仏はキリスト教の神と同一視できないものだというのは、私の基本的な考え方です。たしかに阿弥陀仏信仰のような場合だと、かなり絶対的なもの、無限大のものの方に近付いていくんですが、でもキリスト教とは違う。これは、仏教を考える上で大事なことです。キリスト教的な構造の中に取り込まれる必要もないけれども、だからと言って別に、キリスト教に対して対抗意識を持つ必要もないし、ナショナリズムのようなものに固まって、キリスト教はだめだというのでなくて、それぞれ違う世界観に立っていることをきちんと認識することが必要だということです。もう、時間が限られておりますので、後の話は少し駆け足に致します。

まず近代になって、仏教とはどういう立場を取ってきたかというと、今も触れましたように、それをできるだけキリスト教に近寄せて解釈しようとしてきていなかったか。実はその出発点を作ったのは西本願寺派の島地黙雷だったわけです。もちろん彼一人だけとも言えないんですが、黙雷が最も先鋭的なリーダーとなって、その果たした役割は非常に大きいし、それだけに、今日からみた場合、問題もある。どういうことを言ったのかというと、その当時、明治初期には国家の宗教制度、宗教政策が右往左往するわけです。神道を国教化しようとしてうまくいかず、教部省を作って、その中に仏教も組み込んで、いわば神仏を合体させて国家の統制下に置こうとしました。その時に、島地黙雷がそれに反対して浄土真宗を率いて、教部省の所轄する大教院から抜けてしまうのです。そのことによって、初めて信教の自由が確立したと言われています。それはそのとおりだと思いますし、その果たしたプラスの役割も大きかったと思うのですが、しかしその時に、彼はかなり無理な宗教観を押しつけることになってしまい

ました。つまり、宗教というものは個人の内面の問題であり、従って、国家が関与できないということで、国家の政治的な問題と切り離された政教分離ということを主張するわけです。

これは一応もっともものように見えますが、現実にはどうかというと、当時、あるいは今でも、仏教というのは、個人の内面の信仰だけではない。制度があるわけです。檀家制度があり、それに支えられた葬式仏教がある。そういう形で、実は日本人の大部分は、個人の信仰はあまり考えないで、仏教の組織の中に組み込まれている。もちろん熱心な信者さんや門徒さんもおられますけれども、多くの日本人にとっては、仏教というものはそういう制度的なものであって、いわば、生まれた時から仏教という制度の中にいる。宗教を心の内面の問題に限定する島地の宗教観は、その部分を切り捨てることになるのです。近代の仏教はこの制度に乗って、葬式仏教によって経済的な基盤を得ています。だから、言ってみれば、宗教とは個人信仰だという主張は、下半身を切り捨てて、頭だけ残すようなことになってしまう。それを建前としてやっていくから、現実とは大きく食い違って、矛盾がでてきてしまう。更に大きい問題がありました。仏教は個人の信仰だということによって、もう一方で、じゃあ神道はどうなるのか、ということが問題になります。その時に島地は、神道は宗教として見れば、多神教であって、非常にレベルの低いものだというのです。島地はまさしくキリスト教をモデルに考えていましたから、多神教というのは低いレベルの宗教だと見ているわけです。一神教は高級なレベルの宗教であり、それに較べて神道は低いレベルのものに過ぎないというわけです。しかし、それならば神道は否定されるかというと、神道は宗教ではなくて、国家の根本をなす天皇家の祖先を祭ることであり、それ故、これは宗教ではなく、政治の領域に属するものだというのです。こうして、いわゆる神道非宗教論というものの元が、島地によって主張されることになります。それが後に、国家によって利用されて国家神道ができたと、こう理解されているわけです。

そういう風に、当たり前のように、仏教というのは個人の信仰だと考えてしまっているけれども、実はそうじゃない。違う面というものを色々な面で持っている。やはりそこをもういっぺん見直すことが大事ではないかということです。そうすることによって、何故今日まで檀家制度が維持されてきたかということにも、理由があるということが分かってきます。これも私の推測であって、きちんと実証されたわけではないのですが、近代になって、明治の政府が採用した社会体制というのは、いわゆる家父長的な制度です。これは、要するに天皇を頂点としたピラミッド型の構造の中で、家の中では家父長がトップに立ちます。家父長というのは代々長男が家督を相続するわけです。家父長は強大な権限と財産を受け継ぐのですが、権利と同時に、家を守るという義務もあるのです。それを倫理道徳として説いたのが教育勅語であり、法的に明確にしたのが、明治民法です。

ところが、その家父長制度を裏から支えたのが何かというと、実は制度的には何も書いてないのですが、それこそが仏教だったのではないか、というのが私の仮説です。要するに、家父長が家を継承するシンボルが何かというと、祖先祭祀です。祖先を祭る、その祭り方は仏教式でやるわけです。つまり、お墓を守り、位牌を守る。先祖の位牌は何より大事なものです。財産はそれについてくるものであって、財産を相続するにはまずそうやって、祖先の位牌を継承し、祖先のお墓を継承することができなければならない。それが家を継承するということです。その根幹を仏教が押さえているわけです。だから、戦前の葬式仏教、それから檀家制度というのは、近代の明治の政府の作った社会体制を、制度上の表面には何も書かれていないにも関わらず、実はその根底において支えていたのではないか。それが戦後にまで続いてきたというわけです。戦後になって勿論制度的には変わり、均分相続となって、家督などというものはなくなりましたが、人間の意識はそんなにすぐに変わらない。その後、だんだん家族制度が崩壊して、そして一九六〇年代、七〇年代に核家族が中心に変わっていく中で、旧家族制度が崩壊していく。そし

て、それが檀家制度の崩壊につながると考えられるわけです。従って、檀家制度の崩壊というのは、単なる何か突然の現象ではなくて、かなり大きいスパンを持った必然的な現象だと、私は考えているのです。そういうレベルから考え直していかなければいけないということです。

最後もう時間がちょっと無くなりましたので、お話しすることができませんが、そういうようなことを前提として、親鸞を今もう一度解釈し直すことも必要ではなか、ということだけ指摘しておきたいと思います。その中で、はたして親鸞は、「人のためにすることは自力だからしてはいけない」なんてこと言っているのだろうか、というような問題を、もう一度、しっかり考え直していかなければなりません。そういう視点から、親鸞を読み直し、また、浄土真宗のあり方を考え直してみなければいけない。何が自力で何が他力か、というよりも、そもそも自力と他力を画然と分けて対立的に見てしまってよいのかというようなことを、教学そのもののレベルから立て直さなければいけないのではないか。そんなことも本当はもう少し立ち入って考えてみたかったのですが、ちょっと最後の方は駆け足になって申し訳ありません。ひとまずこれで終わらせて頂きます。どうも、長い時間ありがとうございました。

司会者　末木先生、ありがとうございました。先生から五分ほどお時間を頂いておりますので、質疑の時間とさせて頂きたいと思います。ご質問のあらせられる方は、挙手をもってお願い致します。

質問者　龍谷大学の林でございます。今日は貴重な素晴らしいお話をありがとうございました。ご質問させて頂きますが、三枚目の下から五行目ぐらいですが、これは時間的に取れなくて先生がサッと流されたんですけども、非常に親鸞の見直しというのが、やはりその『歎異抄』の終焉と言いますかね、親鸞中心主義の教団ですから、純粋

的な教学をもう一度見直せということでしょうか。そういうちょっと含みがこの中にあるかとちょっとそういうご質問をしたいと思います。

末木先生　お叱りを受けそうなことを書いてしまいまして、申し訳ございません。『歎異抄』の問題というのは私も少し考えていて、やはり、特に悪人正機を中心とする辺りというのは、やはりどうも親鸞の他の、『教行信証』を中心とする著作と比べて、やはり違うのではないか、ということを思っておりまして、多分それは、間違い無いでしょう。『歎異抄』は、お弟子さんが書いたものですから、別に、親鸞そのものでなくて当然ですし、それで価値がないと言っているのではありません。ただ、本人の著作があって、別に弟子の手になる語録があるのであれば、当然著作の方がまず第一に考えられるのは、普通だったら当然のことです。ところが、なんか近代の親鸞解釈においては逆転してしまって、『歎異抄』の方が重視されている、というのはやっぱりおかしいですね。その中でも、実際は特に悪人正機を中心としたところが、近代の親鸞解釈の中でものすごく大きい役割を果たしてきている。その歴史的な意味は非常に大きかったことは確かですが、ただ親鸞個人の思想という観点から見た場合、もういっぺんそれは問い直していいんじゃないかと、そういう問題提起のつもりです。

司会者　申し訳ございません、時間がきてしまいました。誠に惜しいのですが、申し訳ありませんが、質疑の方をしめ切らせて頂きたいと思います。末木先生、本日は貴重なお話をどうもありがとうございました。

（文責　龍谷大学真宗学会　編集委員会）