

解放の真宗の前提

菱 木 政 晴

はじめに

第三世界のカトリックにおける、いわゆる「解放の神学」の登場は、仏教徒にとっても大きな課題をなげかけている。それは、差別と抑圧の現実社会に対する批判であるだけでなく、旧来の神学の批判でもあり、そうした神学の批判は、同時に、旧来の仏教に対する批判ともうけとめられるからである。

一方、親鸞に源を発する仏教「浄土真宗」においては、今世紀の初め頃から、いわゆる「近代教学」が成立してきている。それは、旧来の神話的な来世観にもとづく權威主義的で没主体的な信仰を否定し、自覚・実証にもとづく近代的な信仰をうちだしてはいる。ところが、それは、差別的で抑圧的な日本近代の中に登場したものにもかかわらず、日本近代の抑圧構造を批判しえず、今や、むしろ日本帝国主義の海外侵略の擁護に努めたという批判にさらされている。⁽¹⁾

本稿は、解放の神学に促されて、「真宗近代教学」の批判的再構築をめざすという筆者の年来の願いを具体化するための前提である。それを言葉にすれば、「解放の真宗」の前提ということになるが、今、「批判的再構築」と言つたように、私にすれば、親鸞の真宗とは、もともと「解放の真宗」なのだという思いがある。ところが、近代教学の体制化・権威化によって、その当り前のことが見失われている。したがって、「近代教学の批判」と「解放の真宗の再構築」というふたつ（でひとつ）の課題は、親鸞の真宗の死活にかかわることである。そして、この課題を前にして、私は、その任にふさわしいかどうかなどということを気にしてはいられない。それほど、私には、事態は悪くなっているように思われる。

ともあれ、「解放の神学」の場合から検討をはじめよう。

I 解放の神学

従来「解放の神学」と呼ばれたり、自らそう称しているものには、いくつかの種類がある。これを便宜的に三つに分類しようと思う。

第一に、一九七〇年代のアメリカの公民権運動のもり上がりの中で登場した「黒人解放の神学」がある。

第二は、一九七〇年代の終わりから一九八〇年代にかけての女性解放（ウィミンズ・リベレーション）いわゆる「ウーマンリブ」、フェミニズムの流れの中で、ヨーロッパと北米の神学の内と外で起こった「女性解放の神学」。

第三は、近年クローズアップされてきた第三世界カトリックの中に生じた、いわゆる『解放の神学』。ここに中南米やフィリピンなどの他に韓国の「民衆（ミンジュン）の神学」を含めておきたい。

これら解放の神学の諸潮流は、それぞれ独立に成立しているが、互いに影響し、関係しながら現在も展開し続けている。

(1) 「黒人解放の神学」を代表するジエームズ・H・コーンは、次のように言う。

「キリスト教神学は解放の神学である。それは、「世界における神の存在を、抑圧された共同体の実存的状況に照らして述べ、解放の諸力を、イエス・キリストをその内容とする福音の本質に関係づける理性的研究である。」(中略)はずかしめられ、しいたげられた人々に無条件に同一化しないキリスト教神学というものはありえない。」(2)

これは、キリスト教の神や神学が、観念的な中立を保つのではなく、積極的・実践的に、抑圧された側・虐げられた側につくのだということである。実際、観念的な中立とそれに基づく観念だけの「平等」は、現状の肯定であり、無意識のうちに現在の権力の側・抑圧する側につくことになっているにすぎない場合が多い。(3) そこから、黒人神学独特の「神は黒い」「黒いキリスト」という表現が生まれてくる。(4) コーンは、黒人の大半はその被抑圧の故に「福音」の間近にあるが、白人は自らの白人性を捨てて黒人性にめざめなければ「福音」にあずかれないと言う。まるで、悪人は正因であるが、善人は自力の心を翻さねば救われまいとする『歎異抄』の親鸞の言葉を聞くようではないか。

これは、この時期の黒人解放運動が、それ以前の改良主義的・融和的な態度を捨て、積極的に価値観の逆転をう

たいあげたことと軌を一にしている。それは、白人の説いた道徳に基づいて黒人を引き上げようという運動ではなく、抑圧された者に必然的に生じる解放の願いと、観念ではない現実的な力としての平等（反差別）を、黒人が自覚する運動であった。それは、白人にすりよるような黒人の「向上」をアंकナル・トムとして拒否し、ブラック・イズ・ビューティフルと宣言した。「黒い神」という主張は、こうした気運と平行して起こったのである。したがって、ブラック・パワーを主張する運動のなかには、（白人が作った）キリスト教を拒否し、すてざる者も現れた。（イライジャ・ムハマド、マルカムX、さらにはボクサーだったモハメド・アリらが創始した新しい回教「ブラック・モスLEM」など）。

(2) こうした価値観の逆転は、同時期のフェミニズムにも共通するものであった。それは、理性・言葉・歴史の「男性原理」に対して、感性・身体・自然の「女性原理」の復権を要求した。それは、理性に基づく近代科学文明が、自然や環境を破壊してきたつけが自覚されるようになったことによってさらに助長されることになる。しかし、ウイミンズ・リブに代表される新しい女性運動は、こうした価値観の逆転という要素もはらんでいたが、さらにその後それ以上のものを生み出した。

たとえば、ローズマリー・リユースーは、黒人解放の神学を念頭に置いて、次のように言っている。

「人は抑圧者を非人間化することにより、究極的には自分を非人間化してしまい、解放運動の持つ可能性を、抑圧者と被抑圧者の単なる役割の交換に終わらせてしまうのである。悪をすべて抑圧者の側に帰し、被抑圧者としての自己の状況を「即席の正義」に仕立て上げることによって、彼らは自己批判の能力を最終的に喪失する。」⁽⁶⁾

こうした主張は、(白人が黒人を仲間に入れてやるのではなく) 黒人性に目覚めて白人も救われる、つまり、黒人こそが白人を救い得るのだという形で、黒人神学の中にも見られたものであるが、フェミニズム神学の場合、単なる価値の逆転に止どまらず、価値観の枠組み自体に対する異議となつて現れる。それは、旧来の神学(及び世間の常識)が、女性と男性に対して、肉体と魂とか感性と理性といった二分法をあてはめたことに対する異議に止どまらず、そうした二分法自体に異議をさしはさむのである。

キリスト教における靈魂と肉体の二元論は、精神世界と物質世界の二元論に対応し、「(歴史や社会と切り離された) ところ」と「(歴史社会の中で実際に苦難を受ける) からだ」の二元論を生み出し、それが男性と女性に配当される。そして、宗教はもっぱらこうして観念的に切り離された「ところ」にのみ関わるのだとして、現実的な救済(キリスト教の言う「福音」)の力を失っていくのである。現実社会での現実的な救済を放棄し、救いを「ところ」に限定すること(フェミニズムの文脈では「おんな」を切り捨てること)は、実は、現実の抑圧と支配の制度と習慣の是認であり、人々を眠りこませ、自覚の芽を摘むことであるが、これをマルクスは、「アヘン」と非難した。フェミニズム神学の靈魂二元論に対する異議は、ある意味でそれと同質のものであり、次に述べる第三世界カトリックの解放の神学に、マルクシズムを含む社会科学的社会分析を大胆に取り入れる道を開いたとも言えるのである。

(3) 第三世界の「解放の神学」は、上に述べた二つの「先進国」での神学改革運動に刺激を与えつつ、第三世界独自の問題を実践の場で神学の課題としていく中で育ってきた神学である。この運動に大きな影響を与えたものに、カトリックの第二ヴァチカン公会議(一九六二―六五)の決定(諸宗教との対話、「現代化」とそれを背景として

南米のカトリック教団が結集したメデジン会議（一九六八）がある。メデジン会議では、教会が「抑圧された者の側に」(Option for the poor) 立つことの確認と、「制度的、構造的暴力」(institutionalized, structuralized violence) に対する対決の確認という二つの重要な宣言が行なわれている。⁽⁷⁾

前者に関しては、ブラジルの教育学者パウロ・フレイレらによる草の根の教育活動が、大きな影響を与えている。抑圧的状况に置かれている人々自身がその状況からみずからを解放するためにお互いに話し合い学び合うというフレイレらの自主的な教育共同体運動が、世界各国の「キリスト教基礎共同体 (Basic Christian Community 略称 BCC) 」⁽⁸⁾ づくりに影響を与え、さまざまな現実的な問題に対する取組みを促したのである。この共同体では、既製の（ということとは、たいていその時点での支配者に都合な）教義や道徳を押しつけるのではなく、むしろ、抑圧された者がみずからの状況を語り合い、逆にこれまでの「指導者」の側がそこから学んでいくということもおこる。あたかも、親鸞が、越後・関東の民衆との出会いの中で、「いし・かはら・つぶてのごとく（『唯信抄文意』）」抑圧されている人々の中に、真の解放の願い（＝願生浄土）を聞きとったことを思い起こさせるようではないか。事実、解放の神学の指導者の中には、このことを「貧しき者」の中での福音の実感とか回心と表現する者もいる。⁽⁸⁾ また、被抑圧者の自己解放の営みが、このように伝統的な宗教の言葉である「福音」「回心」などで語られることは、従来の神学に対する痛烈な批判になる。それは、従来の西欧的神学が、同じ言葉を使って抑圧する側に都合のよい支配イデオロギーを広めていたことを明らかにするからである。

一方、「制度的、構造的暴力」との対決ということに関しては、社会主義やそれに根ざす革命勢力との関係が問

題になる。ラテン・アメリカのいくつかの国では、すでに、解放の神学に基礎を置く神学者や聖職者が社会主義権の重要なポストを占めているという例もある。ヴァチカン当局は、聖職者が同時に世俗の権力に就くことを認めないという理由で、この状況に横槍を入れているようだが、こういうことが起こるといふことこそ（一向一揆と同じように）宗教が真に生きていることだと思ふ。この状況に対して、「世俗的な左翼」がふるわない今日の状況の中で「宗教的な左翼」が希望をもたらずと表現している人もある。確かに、世俗的左翼が、一切の資本主義的現実に対する批判については徹底的に厳しく明晰であるにもかかわらず、自己無謬性のわなに陥って民主主義を裏切っている中で、自己自身を含めて「地上の権威」に絶対性を認めない「宗教的左翼」は、希望の星かもしれない。⁽⁹⁾

こうして第三世界を中心とする解放の神学は、先進資本主義国の富と資源の搾取に対して、被抑圧者の解放の側に立つがゆえに、次の二つの方向を押し進めることになる。一つは、マルクス主義的な社会分析の導入であり、もう一つは、被支配者が、支配イデオロギーを撰取して自己形成することの批判的分析としての、従来の西欧的キリスト教の再検討である。

(4) 全般的傾向

これら解放の神学の諸潮流は、アメリカ合衆国の文明に影響を与える黒人神学、理論的なパイオニアの役割を果たすフェミニスト神学、組織性のラテン・アメリカ神学、というようにそれぞれの特徴を生かしつつ、互いに関係しながら展開し続けている。

その全般的傾向をまとめると、次の二つの方向が読み取れると思われる。

(A) 社会的抑圧からの解放のための神学（「解放の神学」）

救済を個人の内面やこころに限定することなく、社会の中で生きる人間の全人的な解放をめざす。（当然、「苦惱」についても、社会的な抑圧の場面で考える。）

(B) 抑圧の道具となった神学の解放（「神学の解放」）

これまでの神学のつぎのようなありかたを批判する。

世俗権力を、神の支配として正当化する。既成の社会秩序の根拠を無批判に肯定してしまう。宗教や神学の領域を個人的な「こころ」の領域に限定してしまい、現実の社会を無視して、結果的に現実肯定・追従の教えとなる。など。

(A)の追及は、社会科学に対する謙虚な学習と、社会的実践に対する積極的参加において体験的に学ばれていく。

一方、(B)は、被抑圧者の内面についての研究が不可欠になる。被抑圧者は抑圧として（すなわち、不正として）把握するわけではない。むしろ、支配者と支配の持続に好都合なイデオロギーを積極的に撰取して自己形成を行なっていく。したがって、社会的な抑圧からの解放ということは、単に抑圧的な社会の制度や構造を被抑圧者とは無縁の外面に見て、それを改変することとらえたのでは十分ではない。制度や構造は被抑圧者の内面にも存在しているのである。先述のパウロ・フレイレによる被抑圧者の自己解放の教育学とは、こうした内面の解放を意味する。それは、けっして社会の制度や構造をどうにもならぬものとして諦め、社会や歴史から切り離された抽象的・観念的な「こころ」の慰安を意味しない。霊肉二元論（真宗ならさしずめ「真俗」二諦論）によるそのような慰安

の宗教が「アヘン」であることは、改めて言うまでもない。

他方、こうした「内面」の問題を自己批判的に乗り越えていくことは、これまで、(A)の面のみの追及で革命主体としてのプロレタリアート無謬論から袋小路に陥った世俗的左翼に対しても、打開の道を提供することになる。⁽¹⁰⁾

II 解放の真宗

(1) 「解放の真宗」の基盤

以上のように、解放の神学は、研究室や僧院の思索から人工的に作られたものではなく、具体的・現実的な運動から生みだされてきたものだということがわかるが、われわれにとっては、親鸞に起源をもつ浄土真宗においても「解放の真宗」と言うべきものが考えられるのではないだろうか、ということが問題となる。

はじめに、具体的・現実的な課題について考えてみたい。私は、つぎのような点で、解放の神学が発生した世界のさまざまな地域と現在の日本は課題を共有していると考えている。

第一に、民族宗教に変質し、そのせいで国家神道との癒着習合を自覚的に阻止しえず、教化と称して「皇民化教育」を行った日本仏教は、その民族差別を自己批判しなければならぬ。⁽¹¹⁾ 第二に、「変成男子」に象徴される独特の性差別教義と、差別的な儀礼、差別を再生産する教団を残している日本仏教は、その性差別を自己批判しなければならぬ。⁽¹²⁾ 教団における性差別は、西欧キリスト教世界と同様にまわりの俗世界を上回っている。第三に、いま

なお続く日本仏教の海外布教は、日本的文化の侵略と切り離せない。かつての侵略国家日本の植民地経営と「開教」との繋がりだけでなく、今日でも、政府開発援助（ODA）やその他の援助と称する第三世界の環境破壊とそれに伴う日本の企業への莫大な利益還元に対して教団や教団の海外組織が関与することがある。⁽¹³⁾

もちろん、このように課題における共通性が指摘できても、それを担う主体がなければ「解放の真宗」の基盤は成立しない。つぎに、主体について考えてみる。

解放の神学においては、そうした課題に取り組む主体が、旧来の教団よりもいわゆる「世俗」の運動としてすでに存立しており、「教団」はそれとの協力や自己批判を経た継承として、主体形成をしていったのであるが、仏教や真宗においてもそういうことが言えるかどうかについて、私はつぎのように考えている。

第一に、解放の神学が発生した世界のさまざまな地域にあった世俗的な運動（公民権運動、フェミニズム、社会主義）が同様に日本にも程度の違いはあれ存在していることが確認される。この点については、異論はないであろうが、問題はそれを、「仏教の運動・真宗の運動」として展開する主体が育っているかどうかということである。そこで、第二に注目すべきこととして、一九六〇年代の後半から、伝統的な仏教教団が取り組んだ宗門改革運動が、うきよくせつを経ながらも、こうした市民運動と連携を持てるようになり、BCCに近い状況がかすかながら芽生えてきているということがある。具体的には、宗教者が「いのち」の問題を中心として反原発に取り組んでいること。みずから引き起こした差別事件の糾弾に促されてではあるが、その教学と教化の自己批判的検討を始めていること。靖国国家護持や靖国神社公式参拝の問題に取り組む中から単なる狭義の宗教問題ではない反戦平和の運動

と信仰・教学が形成されつつあることなどである。こうした運動の中で宗教者が世俗的な運動の担い手である「社会的に抑圧されている者」と、これまでのように限定された「宗教的な」場面ではなく、それらの人が具体的に生きていく現実の社会の中で、全人的に出会うことが可能となる条件が整いつつあるとは、考えられないだろうか。このように、課題の面からも、主体の面からも、次第に、先に述べた解放の神学の全般的傾向（「解放の神学」と「神学の解放」）と同様の契機が育っていると考えるのではないだろうか。

(2) 「解放の真宗」の教学

もし、そうであるならば、真宗は、どのような解放の教学を提供し得るだろうか。また、解放されねばならないのは、従来の教学のどのような面であろうか。

そのことを考えるために、私は、真宗の信仰と教学を表のように「封建教学」「近代教学」「解放教学」という三つのタイプに分類して考えることにしている。⁽¹⁴⁾

このなかで、「封建教学」「近代教学」は、なんらかの意味で実際に存在したものであるが、「解放教学」とは、今後目指されるべき「社会的な諸課題が直接に信仰と教学の課題となる運動」の方法論構築のための、まだ完全には存在しないものとも言える。ただ、本質的には、これこそが、本来の真宗として存在していると言わねばならないのではあるが。

表のキー・コンセプトに注目してほしい。「近代教学」の特徴の一つは、浄土往生という浄土教の基本概念を背

名 称	特 徴	傾 向	キー・コンセプト
封建教学	権威依存	江戸時代に成立・流布していたと思われる高倉学寮系の教学と帰属帰一を強調する妙好人的信仰。	死後の浄土 実体としての地獄・極楽
近代教学	自覚・自証 実験	清沢満之に代者される自覚・自証・実験を重んじる実存的な信仰と教学。また、実証的な近代歴史学を背景とする客観的な教学研究。	仏と凡夫 如来と自己
解放教学	批判	今後めざされるべき社会が信仰の課題となる運動と教学。	浄土と穢土

景に押しやったことにある。⁽¹⁵⁾ 代表的な近代教学者の一人、金子大栄が面白いことを言っている。金子の子供時代に聞いた（ということ）は、江戸封建教学の「安心」のありようは、「全く自分でない仏が全く我々の心靈の上に何ものをも与えないで我々をつれてどこか結構な場所へやってくださる」というような没主体的な信仰であったというのである。そのような信仰は、自己自身の実存の上に確かめようがない以上、仰々しい儀式や煩瑣な教学で飾られた権威への隷属の情緒を中心とせざるをえない。つまり、「死後という意味での来世」における空想的救済は、その本質から言って、現実世界の実存の上に確かめようがない。したがって、救済の保障は権威によるしかない。封建的心性の中心は自己ならざる権威への帰順であるから、こうした信仰は封建制と密接に関連していることがわかる。したがって、金子は、青年期以来（ということは、清沢満之の近代教学に触れて以来）、そうした迷信的浄土（というよりは、地獄極楽であろうが）を背景に押しやり、もっぱら「自己と如来」あるいは「仏と凡夫」を問題にできたのである。⁽¹⁷⁾

これに対して、近代教学が全面に押し出したのは、「自己」「自覚」「実験」であった。「我如来を信ずるが故に如来まします也」⁽¹⁸⁾ という言葉が、その「主観的信仰」の確立を端的に表現している。それは、地獄極楽という実体を信ずるといふことのなかの迷信的要素を排除することであり、信仰的主体の確立に不可欠であったとも言える。しかし、後に曽我が「信の世界を内に展開したる願の世界」⁽¹⁹⁾ というふうこれを発展させたことからわかるように、この「我信ずる」は、もはやいわゆる主観とか客観と言われる意味での主観であるということではできない。それは、意識一般とか、さらに、「無の場所」とか言わなければならないのであろう。

清沢満之も曾我も、仏教的伝統の中でそういう論理を意識していたかもしれない。しかし、現実には、こうした信はそれを超える批判的な他者を欠くために、ありきたりの主観に留まるほかはない。主観を超えるのは、実体であれ、なんであれ「他者」でしかないからである。⁽²⁰⁾

(3) 浄土の回復

そこで、「解放教学」においては、批判原理としての他者が要請されるが、それにはふたつの条件が満足されねばならない。第一に、その「他者」は、個人に（のみ）対応する如来ではなく、それを包んで社会に関係する「浄土」でなければならぬ。第二に、その「他者」は、あの世であれ、この現実世界であれ、実体ではなく、批判原理でなければならぬ。この二つである。

二つの条件は、微妙に絡み合う。

信の中に立てられた如来といった、結局は主観に過ぎないものを超えるには、単純に考えれば、主観ではない、他者としての如来ということになる。仏、如来は、凡夫ととらえられた自己に対する批判的規範として働くからである。実際、近代教学の枠内での表現に固執する立場からは、当初から、自らの信仰について、「単なる主観ではない」とか「主客の対立を越えた」などという空しい主張もなされていた。

しかし、実際に自らの信仰が客観的批判にさらされるわけではなく、信仰は、それを無視した狭い主観に結局は落ち着くしかなかった。けだし、我々の主観を破るのは、主観の中でやすらっている、あるいは、こころの「救い」

を見出している「信仰」ではなく、そうした信仰をまきちらされることによって、現実の社会で苦悩する抑圧された側の人々の痛みの声であるからだ。すなわち、主観的信仰にやすらって、社会の中で弱者を踏みつけにしていることに気づかない強者（歎異抄的表現では「善人」と、被抑圧者との、社会的な関係の逆転（黒人神学）や関係それ自体のラディカルな変更（フェミニズム神学）が、直接の課題となる「信仰」が要請されねばならない。そうした「信仰」の出所は、如來ではなく、社会を媒介する「浄土」である。

われわれが、主観的な信仰のまどろみから覚めるのは、現実社会の効果としては、これまた同様に主観的な「絶対的真理」「真理それ自体」という概念によるのではなく、社会のなかでそうした主観的な鈍感な抑圧者によって、ふみつけにされてきた被抑圧者の叫び²¹によってである。社会関係の批判的モデルとして建立されている「浄土」でなければそれは達成できない。

では、浄土を背景に押しやった近代教学は、死後の実体としての地獄極楽であったにせよ、浄土をそれなりに保持していた封建教学にも劣るのであろうか。確かに、主観的な観念で社会を解釈して、実際には、現実の不正を肯定してしまつた「近代教学」より、実体の地獄極楽をもっていた伝統主義のほうが、たとえば、「戦死者は英霊ではない。人殺しは地獄行き」と明快だったことさえある⁽²¹⁾。

近代教学の意義について少し述べておきたい。

封建教学における実体としての極楽は、同時に、実体としての地獄も備えているから（悪いことをすれば地獄行ですよというふう）に、現実の世界をそのまま肯定するわけではない。しかし、現実と無関係になることによって、

現実の変革を課題とせず、結果として現実の諸悪を肯定してしまう場合が多い。また、実存的な信仰を通さない「あの世信仰」は、あなたまかせの権威信仰におちいりやすく、権威権力の存在する側の人々の「善」が極楽行の条件となる。彼等の「善」とは、彼等の支配が永続するために彼等を支える側の人に強要される「秩序の重視」「上への忠義」「忍耐」などである。すなわち、歎異抄的表現における「善人」が構成する体制（制度・習慣）を礎土と見るのではなく、帰順すべき対象と見なすように規制されるのである。しかも、被支配者はそれらの「善」の規制を内面化して自らの自己形成を果たすから、そこからの解放は極めて困難である。

したがって、近代教学の登場は、解放への一步という面がある。それは、権威より内面の「良心」を尊重したとと、単なる現実追認の「善」ではなく内面的な倫理を強調したことによる。内面的な倫理が、世間の支配イデオロギー（時代の支配的な考え方）その時代の支配者に好都合な考え方）と対立し、自由や平等を希求するものであれば、一層、解放への歩みを進めることになるだろう。すなわち、現実の権威権力に結びつく実体としての浄土より、内面の良心の方が意味を持つ局面もあるということである。

しかし、実際の「近代教学」は、具体的な社会変革の展望を持つものではなく、内面の確立に内面だけの規範というものに収斂した。具体的に言えば、内面の倫理と言っても、すでに自己の内面に刷り込まれてある社会的な意味や時代的な限界を持つ倫理道徳（言いかえれば、大部分が支配イデオロギー）の吟味・批判ということではなく、現にある倫理規範に相応しない自己についての真面目だけれども他者や社会を無視した独り善がりの「苦惱」にすぎなかった。こうしたその歴史的社会的な因果関係を無視した独り善がりの「苦惱」の対応は、出発点から、原

因を解明してその解決を探るといふ仏教的方法論を放棄した態度と言わねばなるまい。⁽²²⁾

近代教学における浄土や如来の実体化の拒否は、実体化の拒否としてはそれなりの意義を有するが、如来を単に主観化し、浄土に至っては視界の外に遠ざける結果となったと言つていいだろう。如来か浄土かという課題は、個人か社会かという問題とほぼ平行した課題である。それは、「苦惱」の因果関係の問題なのである。

(4) 批判原理としての浄土

如来か浄土かという課題は、ひとまずそれくらいにしておこう。もうひとつの「実体か批判原理か」という課題であるが、実は、これも「苦惱」の因果関係の問題であると言つてよいだろう。

実体が拒否されるべきなのは、すでに述べたように、実体は、それが「迷信」に陥りやすいばかりでなく、現実の権威・権力との区別がつけにくいからである。これは、ホワイトヘッドが、*eternal object* とプラトンのアイデアとのちがいについて述べていることと一致していると思う。⁽²³⁾ ホワイトヘッドによれば、この世に目的や理想を示し、方向性を与えるアイデアが、この世の中でうつろう現実的契機 (*actual occasion*) 以上の実在性を備えて実体化されてしまえば、この世に耳を貸さず、ただ、超越的・専制君主的に、この世に命令を下すだけになる。専制君主は、臣下の苦悩を察知して苦勞を共にするのではなく、自らの発する理念に承服するか否かだけを問題にする。理念の実体化を体现する権威・権力も同様である。

このことは、あの世の実体についてだけではなく、一定の現実的制度・政体を無謬の理想と見なすこの世の実体

についてもあてはまる。つまり、主観ではなく、社会を通すということだけから言えば、浄土はあの世ではないこの世での「実体」であつたほうがよいようにも思われる。⁽²⁴⁾たとえば、資本主義がもたらす（あるいは、もたらすと見なされる）悪を批判するには、社会主義を僭称する無謬の権力を背景にするのがわかりやすいようにも思われる。しかし、浄土はやはり実体であつてはならない。

今のたとえで言えば、社会主義を資本主義の（あるいは、社会的経済的搾取の）批判原理と考えるのか、現実の一定の社会体制・経済体制と考えるのかということになる。もし、後者ならば「社会主義国」には、もはや社会「主義」は必要ないことになる。しかし、実際には、社会主義国が無謬でないのだから、そこで人民が抑圧されることもあり、搾取されることもある。そこで必要になるのは、実体として存在している「社会主義政権」に対する無謬性信仰やそれへの絶対忠誠などではなく、批判原理としての社会主義の新たな展開である。つまり、社会主義は一定の社会主義政権の教条に有るのではなく、現実社会の批判運動に有るのである。

すなわち、浄土が批判原理であるとは、理想の国土の建設として言われるのではなく、現実の批判としてあるのである。經典に書かれた「四十八願」は、一定の歴史の制約を受けた批判運動の現れとして読むべきで、不変の教条と見るべきではない。そして、批判の運動を起こさせる現動力（ホワイトヘッドの言うクリエイティビティ）に、書かれざる「本願」を確信すべきである。

キリスト教に「神の国」という考え方があつたが、浄土はこれと近いと思う。しかし、神（という実体）とその国（という実体）を予想されるこの表現よりは、もともと身土不二として表現されている浄土の方が適しているよう

に思われる。もし、キリスト教に対応概念を求めるとすれば、神とその国は同じ物の別の面という意味に近くなる、ホワイトヘッドのいわゆる神の(三つの)本性の中の、超越的 (superjective)、結果的 (consequent)、本性を用いた⁽²⁵⁾。

神の原初的本性が現実的実質にそのままストレートに賦課されるのではなく、ハイブリッドに現実に抱握されるとホワイトヘッドは言うが、こうした在り方こそ、神が実体ではなく批判運動だということを示している。

(5) 浄土の要請

浄土は実体ではない、と。書かれた四十八願を不変の教条と考えるのではなく現実に対する批判の方向づけと見なせ、と。こういうのであれば、批判原理は浄土それ自体ではなく、穢土を批判する運動こそが原理だということになるのではないか、いや、というよりむしろ、現実の何ものも相対化できることというだけのもので、「原理」とも言う必要がないのではないか。こうしたやつかいな、かといって、無視するわけにもいかない、理論的・哲学的問題が残っている。

この問題は、私にとっては、ホワイトヘッドの哲学において、「神」の概念は必要かつ必然的なものか、という問いとほとんど同じである。⁽²⁶⁾ すなわち、何らかの意味において、現実を批判的に乗り越えていくかたちで世界を考えるという立場においては、現実には、今のところ実在していないが、可能性として、あるいは、未来的には、(さ)らに言いかえれば、現実存在とは異なるカテゴリーに属する存在として) 実在するだろうところの「理念」「理想」

「目的」のようなものが考えられねばならない。そして、そうした理念を供給したり蓄積したりして、時には、その実現の困難性に直面して共に悩むが、結局は、安定していつて疲れない情熱の源泉であり、実現の努力を尽くした人々の最終的な安息地であるような「くに」が、やはり、考えられねばならない。

それが浄土ではないだろうか。

今のところ存在しないものと言っても、それになんらの方向性もなく、ただ変化するということであれば、「浄土」とか「神」などといういかに注意しても実体化の危険をはらむ概念など持ち出さなくてもよいのかもしれない。しかし、我々の「批判原理としての浄土」には、現実の侵略戦争に対するアンチとしての反戦だけでなく、「平和」という現実的な方向性がある。つまり、反戦もまた別の戦争というわけではない。もちろん、注意しなければならぬのは、ある反戦の勢力（にすぎない「浄土教徒」）が、ただちに、自分たちだけは「争い」の穢土をまぬがれた無謬の「平和」の勢力だというわけにはいかないということである。「平和」は、あくまでも「方向」にすぎない。ただ、反戦は無方向の戦いであってはならないというだけである。（同じことは反差別についても言える）。

「批判原理としての浄土」に近いこれまでの教学概念はない。強いて探せば、唯識における「本有種子」や「本覚」「仏性」などが考慮されるだろう。これらの概念の実体化は、仏教の現実批判性を失わせ、仏教を仏教ならざるものにしてしまっている。私は、このことについての袴谷憲昭氏の「本覚思想批判」の一連の仕事²⁷には、大いに敬意を払っている。仏教の装いをまとった「本覚思想」「差別即平等思想」ほど危険で差別的なものはない。私の「批判原理としての浄土」が「本覚思想」と見なされることはないと思うが、それでも「理念を供給したり蓄積したり

して（中略）、安定していて（中略）、安息地であるような『くに』などと言えば、「本覚思想」の嫌疑をまぬがれないかもしれない。

しかし、私の場合、袴谷氏に同意して「本覚思想」に反対するのは、それが想定された「本来の仏教」に反するからではなく、それが差別的なものであるからだ。⁽²⁸⁾ 言いかえれば、それが、支配と差別と抑圧の三悪趣なからんと願う浄土教徒の第一の誓いに反するからである。私は、浄土・穢土の二世界観を原理としている。さらには、原理を立てないという立場をとらず、実体化の危険が皆無とは言えないにもかかわらず、敢えて批判原理としての浄土を立てる。それは、この三悪趣なからんの方向性をはっきりさせたかったからに他ならない。

私にとっては、それが「本覚思想」である（と見なされる）かどうかよりも、三悪趣なからんの方向性を失っていないかどうかの方が、浄土教にとっては重要なことのように思われるのである。

〔付 言〕

私の「批判原理としての浄土」というアイデアは、金子大栄の『浄土の観念』（一九二五）に示された「観念としての浄土」に影響を受けている。⁽²⁹⁾ この講演速記は、後に『彼岸の世界』という著作に整理されるのであるが、整理されたものより、元の講演速記の方が、導入部に近代教学が背後に退けた浄土の思想を復活させようとする金子の意図が語られていて興味深い。

『浄土の観念』によれば、罪と悩みの自己の発見において帰命という態度が出てくるが、その態度の中に仏とか如来が現われてくるのだという。そして、それを「初めから仏があるということがわかってそれから帰命するのではなくて、私に帰命という一つの態度が出てくると同時に客観の上に仏が現れてくる」(18ページ)と説明している。つまり、自己のありようを批判的に見る態度の促しとしての如来ということであろう。これを社会について考えるとして「観念としての浄土」ということになるのである。

ただし、金子は、如来や浄土のこうした現実批判的な働きを「批判」としてはつきり表現しているわけではなく、もっぱら「鏡」とか「照らす」という表現をとるのみである。現実を「照らす」は、現実の「批判」でなければ意義がはつきりしない。もし、現実の批判でなく現実の承認などであったら、金子の言う「現実の私(＝凡夫)ならざる如来への帰命」が起こりようがないからである。

また、自己の鏡、自己を照らすものとしての如来と、現実の社会や国家を照らすものとしての浄土といっても、その照らし方の違いが自覚されていない。というよりは、「照らす」が本質的には批判でなければならぬことをはっきりさせていないから、その違いに無頓着だと言ったほうがよいかもしれない。自己の「内面」を反省するのと、社会や国家がその歴史を反省するのは、様式が異なる。悩む私が私を反省するきっかけは、やはり、「私」かもしれないが、侵略し差別し抑圧した国家がそれを反省するきっかけは、その国に侵略され差別され抑圧された人々の叫びとの「出会い」であるように。

ところが、金子の浄土は、社会を「照らし」ても、それはただ主観的な自覚だけのことであるから、批判なのか

承認なのかはっきりしない。

したがって、金子の「観念としての浄土」は、国家を批判するはずのものから、国家を基礎づける理念へと表現をずらし、ついには現実の侵略国家の厳かな意味づけ、カムフラージュへと墮落していった。

金子の着想は、当初、「異安心」として教団から退けられたが、後にファシズム国家を基礎づけるにふさわしいものとして再び迎えられる。私は、退けられた時点では、「浄土の観念」の「批判原理」化の危険が察知され、再び迎えられた時点では、その支配イデオロギー化の徴候を認められたのだというふうに思われてならない。⁽³⁰⁾

私は、金子の着想を「批判原理としての浄土」の方向へ発展させることによって、解放の真宗の学的前提が得られるのではないかと考えているのである。(批判の内容的な問題については、別稿を要する。)

注

- (1) 福島寛隆『清沢満之の信仰とその歴史的性格』(『伝道院紀要』二四)に端を発する龍谷大学の歴史学からの批判。また、川本義昭『清沢満之の学問的陥穽』(『近代真宗思想史研究』法蔵館、一九八八年)。大谷派においては、伊香間祐学『教学を問いなおす』(一九八五年度第十一回後期修練講義録)、また、北陸問法道場編『北陸教学研究』二(特集「近代国家と精神主義」)の諸編など。
- (2) A *Black Theology of Liberation* 1970 by JAMES H. CONE 邦訳『解放の神学—黒人神学の展開』梶原寿訳。新教出版社。一九七三年。
- (3) 拙稿『親鸞の方法と実践』二章「解放の神学に学ぶ」(群萌社「共鳴鳥」七、八、一九八八年一月、二月)参照。
- (4) 「人々がまさにその色ゆえに苦難を受けている時に、社会における無色の神 (a colourless God) —「観念的中立の神」のための場所は黒人神学にはない。」(前掲、CONE。一三四ページ)

解放の真宗の前提

- (5) アンクル・トムとは、ストウ作『アンクル・トムの小屋』に登場する黒人奴隷。かつて、この著作は黒人奴隷解放に影響を与えた古典であったが、一九六〇年代後半頃から「白人にオベッカを使う黒人」の代名詞として、黒人の間における最も軽蔑されるべき呼び名になっている。(本多勝一『アメリカ合州国』朝日新聞社一九七〇年、参照)
- (6) *Liberation Theology* by ROSEMARY RUEFHER 1972. 邦訳『人間解放の神学』小田垣陽子他訳、新教出版社一九七六年。
- (7) ルーベン・アビト、山田経三著『解放の神学と日本』明石書店、一九八五年。三ページ参照。
- (8) S・ガリレアの著作「ラテン・アメリカにおける霊性的目覚めと解放運動」「政治と冥想との出会いとしての解放」など。先のアビト、山田三七ページ参照。
- (9) たとえば、解放の神学の勢力が大きな意味を持っていたニカラグアの前政権(いわゆるサン・ディニスタ政権)は、一九九〇年の「選挙」によって敗北したが、「ニカラグアの民主主義の発展を願って」静かに野に下った。アメリカCIAの露骨な協力を受けている反革命軍事組織コントラなどの圧力の中で政権を保ってきた彼らにとって、この決断は、かなりつらいものがあつたと思われれる。選挙無効を主張する余地はあつたのである。自己無謬性の誇示による武装闘争を常套手段としたこれまでの「世俗的左翼」では考えられないこの決断は、それだけに、一層、称えられるべきだと思われる。
- (10) 拙論『真宗における支配イデオロギーの自己化とその批判』(「広大会」一九八八年)参照。
- (11) 拙論『宗教にとって戦争とは何か』(真宗大谷派教学研究所「教化研究」九九号、一九八九年六月)、『真宗にとって靖国問題とは何か』(法蔵館「仏教」別冊二、一九八九年一月)など参照。
- (12) 拙論『仏教の性差別』(「日本仏教学会年報」五六号、一九九一年)参照。
- (13) たとえば、ブラジルのセラード開発と真宗大谷派教団、日本政府の海外援助とのつながり。拙論『海外開教・海外布教・世界同朋大会』(真宗大谷派同和推進本部紀要「身同」七号、一九八七年)など参照。
- (14) 拙論『浄土教徒の社会的実践(2)―真宗における信仰と教学の三つのタイプ』(「宗教研究」二七九号、一九八九年)参照。
- (15) 伊香問祐学「教学を問いなおす」(一九八五年度第一一回後期修練講義録)参照。また、前掲拙論(注10)参照。「浄土往生」という浄土教の神髄が稀薄であるという批判は、どんな浄土教にとっても致命的であると思われるが、近代教学の伝統を守ろうとする人々からの有効な反論は、(私には)見当たらない。

(16) 『如来及浄土の觀念』(同朋社、「真宗学研究所」、一九二七年)一七頁。

(17) 彼が「浄土」を問題にしたのは、異安心問題を引き起こす『浄土の觀念』であるが、この意義については、付言として後述する。

(18) もともとは近代教学の基礎を作った清沢滴之の「地獄極楽ありて地獄極楽を信するのではない。私が地獄極楽を信することによって地獄極楽があるのである」ということばだったのを彼の弟子曾我量深が後に「清沢先生の信仰を一言で言えば」として述べたもの。見過ごされがちであるが、ここで曾我が、地獄極楽を如来に変更したことは重大な意味を持つ。それは、信という感性や理性、広い意味での意識の領域に関するものの中に立てられるものは、社会的な実践の方向や価値の領域に関する、つまり、人間社会の中での支配・抑圧・差別に関する地獄極楽といったものではなくて、直接に「自己」と対峙する如来であるうからである。しかし、清沢滴之は「地獄極楽」と言ったのであって、「如来」とは言っていない。これは、「絶対」「有限・無限」など比較的抽象的な概念を好んで用いる清沢としては、めずらしいことである。

(19) 『本願の仏地』(曾我量深選集五卷、弥生書房)参照。なお、講演時の原題は「宗教的信が内に展開する願の世界」。

(20) この点については、ホワイトヘッドの神概念を、進化論や宇宙の法則という視点から見て、現実世界の批判原理としての他者と考える拙論『ホワイトヘッドの宇宙論における「神」の位置について』(『宗教学研究』二六二号、一九八五年)参照。

(21) 一九四一年の「真宗教学懇談会」は、戦時下の「臣民道」や「時代相応の真宗教学」などを議題に、真宗大谷派の旧の教学者を一堂に集めて行われた。この中で帝国主義ファシズムを積極的に合理化しようとするのは、概して「近代教学者」の方であり、封建的な教学の伝統を受継いだ人々の方が(少なくとも観念的には)明快である。(北陸群生舎編『資料集・大日本帝国下の真宗大谷派教団』一九八二年、参照)

(22) 縁起の理法のことである。このことについては、東本願寺「真宗ブックレット」『ハンセン病と真宗』所収の拙論『「らい予防法」と真宗』の最後の部分に見解を述べておいた。

(23) 前掲(注20)拙論参照。

(24) この世に浄土を建設する立場。金子は「実現の理想としての浄土」と呼ぶ。

(25) 前掲(注20)拙論『ホワイトヘッドの宇宙論における「神」の位置について』参照。

解放の真宗の前提

- (26) この議論については、前掲(注20)拙論『ホワイトヘッドの宇宙論における「神」の位置について』を全般的に参照のこと。
- (27) 袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)。
- (28) 拙論『浄土教徒の社会的実践』(三)「解放の真宗教学を阻むもの」(『宗教研究』二八三号、一九九〇年)参照。
- (29) 金子大栄『浄土の観念』(文栄堂、一九二五年)参照。また、前掲(注10)拙論『真宗における』の一四〇〜一四八頁参照。
- (30) 金子は、教団追放後、広島文理科大学で教員をしたり国民精神文化研究所嘱託となつて、ファシズム教学と呼んでもいい方向に活路を見出していった。詳しくは、別稿を期したい。