

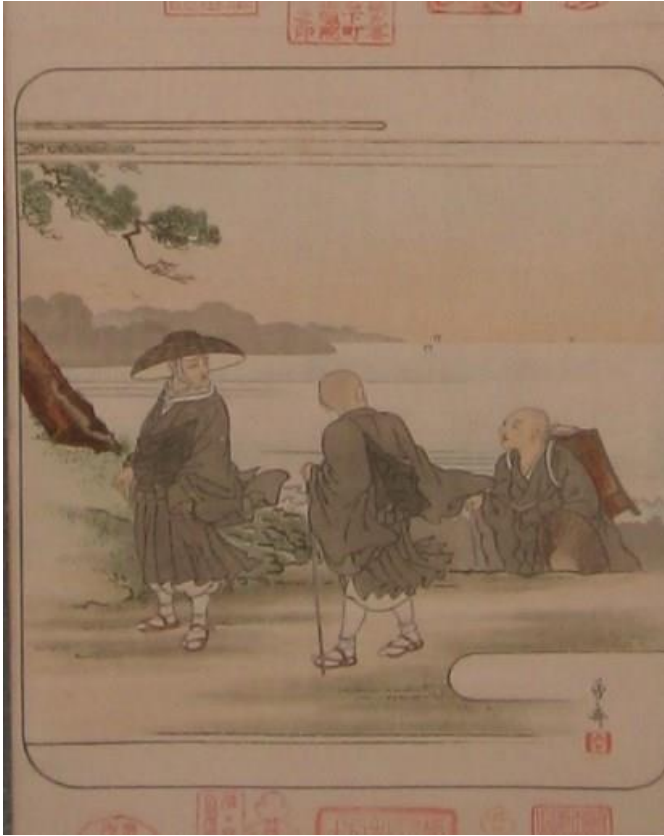
# *Shinran Shōnin wo omou* 親鸞聖人进行う

## (“Thinking about Shinran Shōnin”)

Michael Pye

*Shinran Shōnin wo omou* 親鸞聖人进行う (“Thinking about Shinran Shōnin”) is the text of a lecture given by invitation at the head temple of the Jōdo Shinshū Ōtani-ha, the Higashi Honganji in Kyōto, on November 28<sup>th</sup> 2015. It was part of the program of the 2015 Hōonkō, the annual week-long pattern of events which celebrates the life of Shinran (1173-1262). The main lecture text has the following sections: 1) introduction: faith and shinjin; 2) the Tannishō and the tension with primal religion; 3) Shin Buddhist thought and the question of this-worldly benefits; 4) the transcendent quality of Amida Nyorai; 5) visiting places associated with Shinran Shōnin. An appendix consists of two short articles with related content entitled *Shoshūkyō to shinshū no gendaisei* 1-2 (“Religious diversity and the modernity of Shinshū” 1-2) which were written for the Ōsaka-based newsletter *Minami Godō Shinbun* 南御堂新聞 (2016). An English translation may be made available later.

For citation give the page numbers as shown in this pdf file and as source the University of Marburg HRZ Publications Server, Marburg, Germany. This server (and the secured article) will be found at: [http://www.uni-marburg.de/bis/digitale\\_bibliothek/archivserver](http://www.uni-marburg.de/bis/digitale_bibliothek/archivserver).



# 親鸞聖人に思う

**(Thinking about Shinran Shōnin)**

- 1 序文, 信仰と信心
- 2 歎異抄と民間宗教の緊張感
- 3 真宗の思想と現世利益の問題
- 4 阿弥陀如来の超自然性
- 5 親鸞ゆかりの地を訪ねて

マイケル・パイ (Michael Pye)

2015年11月28日

# 親鸞聖人に思う

(Thinking about Shinran Shōnin)

Michael Pye

## 1 序文 信仰と信心

ご紹介ありがとうございました。マイケル・パイでございます。私はイギリス出身ですが長くドイツのマールブルグ大学の教授でした。今は定年を迎えまして、マールブルグ大学と京都の大谷大学と関係がある宗教学の研究者をしております。どうぞよろしく願いいたします。今日、浄土真宗大谷派の本願寺で親鸞聖人に対して簡単な講演をさせていただきます。この招待をいただいたことを、心からありがたいと存じております。

浄土真宗という信仰は、近年、世界中で一步一步広がりながら、日系人や西洋人などが門徒となってきており、国際化された段階に入ったと言えるでしょう。同時に門徒・聖職者、即ちその同朋の大家族以外にも、ほかの宗教に関連する者がいろいろな面で浄土真宗に対して興味を持ってきています。それは、特に比較宗教学や宗教間対話の関係で発展してきたと思います。一つの例を挙げると、今から20年ぐらい前から大谷大学と、先ほど述べたドイツのマールブルグ大学の先生方の中で協力研究が盛んになりました。その一つの大事な理由として、親鸞聖人とマーティン・ルター (Martin Luther) の類似した宗教経験にあると思われませんが、それ以外にも現代または現在の似ている宗教思想と宗教組織に関連することは話題になってきました。双方の先生方の論文はいくつか出版されましたが、それ以外にも、人々の間に、目には見えない多くの影響を及ぼしてきたと思います。1995年に学者と一緒に本願寺の代表者も宗教間の出会いのためにマールブルグ市や、ほかのマーティン・ルター Martin Luther ゆかりの地にいらっしゃったり、また同時にマールブルグ大学で真宗関係の展覧会に掛け軸などを持ってこられたりと、真宗に対して学問的なセミナー以外にも大きな興味を起こさせました。私もその時に参加していたのですが、大谷大学の先生方、例えば、箕浦恵了先生や安富信也先生などとの関係を強める機会

がありまして、嬉しく思いました。その時代を思うと、心から感謝の気持ちでいっぱいになります。

私自身はドイツ人ではないので、マーティン・ルターの影響の強いドイツのプロテスタント教会には直接に属しませんが、同じ宗教革命で生じたイギリスの教会で洗礼などを受けました。その教会も大陸から影響を受けて、ある意味でカトリックの伝承も続けて、同時にプロテスタント主義の神学に近いと考えても良いと思います。ということは、その基盤は救いと信仰に対する理解が中心になっております。プロテスタントの影響がある伝承の場合には、自分の業（わざ）や「行」によって救われることができません。マーティン・ルターによるとただ信仰で救われ、スイスのジョン・カルビン（Jean Calvin）によればただ神様の恵みによって救われるというように教えていました。すなわち、自力の業（わざ）や行（ぎょう）ではなくて、私たちを外から超越する力、仏教的な言葉で言えば他力だけで救われることができるというような見方になっております。「自力の業ではなくて」というと歎異抄の「非行非善」に近いのではないかと思います。

そういうはっきりとした類似点がありますので、この二つの信仰経験のあいだに家族のような関係があるのではないかと考えております。ほかの面でこの二つの間に重要な相違点があっても、その基盤で宗教間対話が深い意味で可能になると考えられるではありませんか。最近は何人もそのように思ってきたと認識しています。もちろん、真宗における「信心」というのは、キリスト教における信仰（ラテン語で *fides*, またはもともとギリシャ語の *pistis* ですが）とまったく同じではないことはわかります。それはそんな簡単に言えません。しかし、ただの表面的な類似でもないと思っております。少なくともプロテスタントの理解での *fides* というのは「絶対的な任せ」または「絶対的依存」を意味します。その「絶対性」はルターの *sola fide*（ただ信仰で）という表現に垣間見れます。*sola fide* の *sola* は日本語で「唯」の意味を持って、唯識や唯心と同じように聞こえますが、「信心」の「信」を借りて「唯信をもって」と訳して良いのではないかと思います。ある学者は英語の *faith* と日本語の信心を厳しく区別しますが、*sola fide* の場合には比較的近いように理解しても良いと思います。その背景に考える形而上学の観点からすると離れているかもしれませんが、

それもまた大事にしても、今お話をしているのは、宗教経験の構造のこととなります。

## 2 歎異抄と民間宗教の緊張感

次に、歎異抄の思想と民間宗教の期待の間の緊張感について、一言述べたいと思います。

今から半世紀以前のことで、私が初めて日本に到着したのは昭和36年でした。次の年の昭和37年に、週に一回、通商産業省の職員に英語会話を教えていました。<sup>1</sup>それはその時の通商産業省に新しく務める男性のクラスでした。彼らは非常に頭が良く、日本の新しい世界の中での経済成長と成功に貢献した人たちでした。その時間に、発音と文法以外にも、たくさん話題について自由に英語での交流をしていました。その時一度、宗教に対して質問が出ました。私は西洋の宗教に対して何かについて説明したのですが、その参加者の一人が急に「歎異抄を読んだことがありますか」と聞きました。私は、イギリスの大学を出たばかりでしたから、遠い日本で良く読まれている歎異抄のことを聞いたことが全然ありませんでした。その人は少しだけ歎異抄の特徴を説明して、岩波文庫の歎異抄を勧めました。そして、私は帰り道の途中で神田神保町か御茶ノ水でその本を探して、買って、難しい日本語を覚えながら、歎異抄の勉強を始めました。その版は、金子大栄が編集した歎異抄ですが、その時私は東本願寺の関係でよく知られている金子大栄のことを全然知りませんでした。それと同じぐらいの時期でしたが、大阪に用事があって大阪を訪れた時、一日だけを京都で過ごす機会がありました。今覚えているその時の唯一の思い出ですが、京都駅の近くにある大きなお寺を訪ねて、幾人も、黒い着物姿で、建物の間を静かに歩いていました。静かな、というよりも安心（あんじん）した印象を受けました。そのお寺は東本願寺だったと思います。

---

<sup>1</sup> MITI *Ministry of International Trade and Industry*. 2001 からは経済産業省となっています。

今からみても、歎異抄という書物はある面で入りやすく、ほかの面ですごく考えさせる内容があると言っても良いでしょう。親鸞聖人の思想は歎異抄の中に非常にはっきりと表れています。その一つの例を挙げたいと思います。

第五章に次のように読みます。

「親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まふしたることいまだそふらず。」

これは極めて厳しく聞こえますね。ここでは孝養（kyōyō）という単語は両親または上の方々に対する孝と、先祖を養うことあるいは今の言葉で供養のことを指すのではないのでしょうか。それは、東洋一般の道徳的な価値につながっています。その概念が一つの社会で定義されています。両親、先祖、先生方、政治的指導者、皆で一つの決まった社会の形を構造します。それを尊敬して、それに対して義務的に奉仕して、努力をすると普通に言えば悪くないかもしれませんが。ただ、問題はまず次の通りです。自然社会だけでその「孝養」を考えると、そのグループ以外の人々に対して、仏教的に言えばすべての衆生ですが、どの行動が適当であるのでしょうか。普通の「孝養」には普遍性はありません。逆に聖人の見方では、

「そのゆえは、一切の有情はみなもって世々生々の父母兄弟なり。いずれもいづれも、この順次生に仏になりて、たすけそうろうべきなり。」

ここに原子系宗教、すなわち普通の一つの土地、一つの単一社会の宗教を超えて、一般的な普遍性があるメッセージになります。私たちには一般的に父親と母親がありますが、救いの必要がある人はその両親だけ、その先祖だけではなくて、人間一般または衆生一般です。

そして、親鸞聖人はすぐ次の問題を見えています。私たちは、ちょっとだけなら先祖供養ができるかもしれませんが。例えば、お彼岸でお墓参りしたり、仏壇の前にお供え物をしたり、お経もあげたり、お香を焚いたり。日本の仏教のどの宗派でもすると思いますが。ただ、私たち一人一人の力ですべての衆生を救うための回向をすることはできないのでしょうか。そのような大きな回向をすることができるのは、仏陀だけです。普通の人間の自力では絶対に足りません。そ

のために親鸞聖人が「ただじりきをすてて。。。と教えました。そして他力によって悟りを開くことができたなら、その向こう側から仏様と同じようにほかの衆生の救いのために回向することができる可能性が見えてくるとおっしゃいました。

さきほど、聖人のことばが厳しいと言いましたけれども、次におっしゃったことはもっと優しく聞こえます。菩薩や仏様は神通方便を持ちますので、その神通方便を使って「まず有縁を渡す（どす）べきなり」とおっしゃっています。というのは、まず縁がある人、ご両親などを考えても良いということです。目に見えない社会的な境界線によって制限があるこの社会において、両親や有縁の人たちに対して責任を感じても良いということになります。ただ、前の状態と違って、今は普遍性の中の個人的責任となります。また、私たちの個人的に足りない力、自力、ではなくて、外からの力によって、私たちは共に新しい世界を歩み出すこととなります。

実は、この「両親のために念仏をもうさなかった」ということを、その時に読んで、イエスの言葉を思い出しました。彼の弟子たちは次のようにいっていました。「御覧なさい。母上と兄弟姉妹がたがあなたを探しておられます。」イエス様が答えた。「私の母、私の兄弟とはだれか。」それで、「周りに座っている人々を見回して言われた。《《見なさい。ここにわたしの母、私の兄弟がいる。神の御心を行うひとこそ、私の兄弟、姉妹、また母なのだ。》》<sup>2</sup>

ここでもまた、自然の家族を超える超越の「御心」が普遍性という原則とつながっています。このことばも厳しそうですね。宗教的な厳しさが面白いと思いますが。それが全然ないと信仰に関連する表現は少し弱くなるかもしれません。法然聖人は極めて優しい印象がすると思います。日蓮聖人は厳しい方だったと言えるでしょう。法然上人の後に出てきた証空も親鸞も思想上で厳しかったと思います。証空の思想によると、わたしたちの善は阿弥陀如来の力の表現として可能になると解釈しました。親鸞聖人の場合にもその点でほとんど変わ

---

<sup>2</sup> マルコによる福音書 12: 46-50.

らないように見えます。厳しい教義の点ですが、後の働きは慈悲をもって、優しくなります。

そこで、浄土宗や浄土真宗は、どこまで民間宗教または原子系宗教の基盤を受け入れるのか、というのは面白い質問になると思います。例えば浄土宗の場合には絵馬を奉納しますが、それは浄土真宗の場合には絶対に許されていません。根本的にお金を払ってそれに対して何かを期待するという考え方は否定されるでしょう。それは、日本の宗教世界のなかで珍しいことだと思います。そういうような取引の考え方は原子系宗教の一つの根本的な要素ですので、それから離れるのは難しいことでありましょう。その考えから離れるのは厳しいですが、その厳しさを通じて阿弥陀如来の大いなる慈悲が明らかになってきます。厳しさの中に優しさが見えてきます。

日本語で「原子系宗教」という表現よりも、「民間宗教」と言った方が普通に聞こえるかもしれませんが、これらの二つは少し違います。「民間宗教」というと、宗教施設と関係がなくて、一般の人々が自分で決める習慣のパターンを指すと思いますが、「原子系宗教」というのは義務的な要素も含む一般宗教制度になります。生まれてから死ぬまでの儀式、また先祖に対する義務的な供養、毎年の季節による習慣、お正月の初詣などのことです。その詳しいことはある程度までは「民間」で決めるかもしれませんが、同時に個人的に参加しないことは難しいでしょう。それは「原子系宗教」のパターン、原子系宗教の制度です。それに対して、特別な教えがある宗教伝承には、必ず何らかの土着文化との間に緊張感があって、その施設や指導者の決まりによって、その教えの性格が明らかになってきます。浄土真宗の場合には、はっきりした弁証法的な態度があるということは、親鸞聖人の天才的指導の影で起ったに違いありません。

ほかの言葉で言えば、浄土真宗は原子系宗教に対して弁証法的に批判をしますけれども、それは同時にその原子系宗教の習慣から解放されるということです。それによって、普通の社会に対しても、私たちがしなければならない義務や希



望に対しても、精神的、靈的に自由な立場に立ちながら、日々の生活を送ることが出来ます。それは、浄土系の中では、特に親鸞聖人が主張したポイントではないかと考えられます。

もちろん、親鸞聖人に対して感謝をもって記念法要を行うことにはなりますが、そのために毎年春の法要と秋の報恩講が行われます。またお盆やお正月です。そこから季節との関係が感じられます。その点では、また日本の原子系宗教と関係しています。春の花と秋の紅葉は阿弥陀如来の本願と別に関係がしませんが。

### 3 真宗の思想と現世利益の問題

真宗の思想と原子系宗教の間の緊張感としては、たぶん、一番はっきりした問題は現世利益ではないでしょうか。簡単に言えば、真宗の立場から見ると現世利益の考え方は自力の表現の一つであると言えるでしょう。というのは、自分の決まりで何かをしたり、少しだけ努力したり、お金も払ったり、神様や何らかの仏様に祈願したりして、自分の役に立つ効果的な返事を期待することでしょう。家内安全、病気平癒、学問成就などは普通ですが、特別な希望があって、どこかの特別な神社やお寺まで行くことも勧められているらしいのです。もはや、現在ではご利益のガイドブックが発行されるまで発展してきました。この現世利益の考え方は日本の原子系宗教の一つの要素になっているに違いありません。

これらを考慮せずに現世利益の考え方を否定することは可能です。その理由は、このような考え方は自力だから、とも言えるかもしれません。ただ、親鸞聖人ご自身の思想では、もうちょっと複雑な関係があるのではないかと考えております。

それは浄土和讃の中にある「現世利益和讃」に見つかります。この和讃は比較的知られていないかもしれませんが、今ちょっとだけでも考えてみたいと思います。そこに聖人は面白い教えを残されています。この和讃は全部で十五首だけです。

神子上恵龍の真宗学の根本問題<sup>3</sup>によると現世利益和讃に述べられる利益を、三首から十五首まで、四つの種類に分けられます。それは全部「南無阿弥陀仏をとなふれば」という前提に行うことにしています。その四つの種類の利益は次の通りです。

- 一 悪を善に変えること (3首と4首)
- 二 五道にいる衆生を守ること (5首から12首まで)
- 三 無碍光仏のひかりによって守られること (13首と14首)
- 四 十方無量の諸仏によって守られること (15首)

そうするとこれは現世利益といっても、自力によることではなくて、念仏を唱えて、いただくことになります。ここで念仏を唱えるということは阿弥陀仏に信頼をして私たちを超える慈悲の方から出る効果の意味だと思われます。そういう意味で、私たちがいつも聞く真宗の教義と一貫しているのですが、ただ、その結果がなぜ「現世利益」と名付けられているのでしょうか。現在の真宗では信心によって「現世利益」が起こるということはあまり聞きません。それは、日蓮宗や創価学会のような話し方ではないのでしょうか。その場合には法華経の題目を唱えたら現世利益を得るそうです。しかし、それはおかしなことのよう聞こえませんか。

ここで、より簡単な解釈をすると、ここでの「現世利益」の「現世」は私たちがいま存在する世を指しています。私たちは今、ここにいます。念仏によっていただく利益は、精神的、霊的な利益であっても、今存在するこの世で経験する意味があるものであると考えられます。

しかし、親鸞聖人がどうして「現世利益」という表現を使われているのでしょうか。その説明は和讃の一番最初の首に見えると思います。前にのべた四つの種類の利益はすべて三首から十五首までに含まれています。一首と二首は別です。

---

<sup>3</sup> 京都 1962 永田文昌堂。

一首の場合には次のように読みます。

## 1 阿弥陀如来来化して

息災延命のためにとて

金光明の寿量品

ときおきたまへるみのりなり

ここには金光明経のことが出ています。金光明経というお経は日本古代仏教の非常に大事なお経でしたが、その後の宗派発展と関係がなくて、一般的に比較的知られていませんでした。ただ奈良のあるお寺で、又は比叡山延暦寺で金光明経を唱える習慣が残っています。親鸞はそれを比叡山で経験をしたと思われまます。それでは、ここで金光明経の寿量品は阿弥陀如来の力によるものにして「息災延命のために」現れたそうです。実は、そのお経には阿弥陀如来との関係はわずかだけですが。その寿量品は、「如来寿量品第二」ですが、法華経の如来寿量品と同じようにお釈迦様の命の長さを論じるところです。お釈迦様の生命が八十年ではなくて、無量であることをほかの如来が証明するシナリオです。宇宙の如来様が集まってこられるのですが、西の天からはもちろん阿弥陀如来が、東方からは不動（如来として）、南方からは寶相如来、北方からは天鼓音如来が、皆集まってこられました。そして皆声をそろえて、お釈迦様の命は量り知れない長さがあると証明しました。そして如来寿量品の終わりに、その如来様は急にそこから見えなくなりました。日本語で阿弥陀はアミダやアミタと言いますが、ご承知のようにそれは「無量」という意味があります。ただ、このお経のところに四つの如来は皆、無量寿です。無量寿の如来のあいだに区別がありません。教行信証（85）に書いてありますように：無異如来、無異法身、如来即法身。（如来異なることまします、法身異なることまします、如来は即ち法身なり。）そのために親鸞の理解では、この金光明経で説かれていることが、如来から来る限り、すべて区別ない無量寿如来のことになります。同時に「息災延命」というのは現世での利益であるに違いありません。

二首には比叡山の伝教大師のことが述べられています。そこに次のようにあります。

(2) 山家の伝教大師は  
国土人民をあはれみて  
七難消滅の誦文には  
南無阿弥陀仏をとふべし

ここでの「七難消滅」の「七難」は七種の災難のことですが、そちらの七種の災難のどちらにしても、災難を除くことは現世利益になります。伝教大師の教えにより、七難を消滅するために念仏を唱えたら良いように見えます。親鸞はなぜこのようなことを述べるのでしょうか。ここでは念仏を自分の力で修することを勧めているのではないのでしょうか。しかし、後のところを読むとそうではないということがわかります。親鸞はこういう風に考えていると思います。まず、尊敬するお経（金光明経）と伝教大師を挙げて、それを引用します。そしてその一般に現世における守護を前提にしてから、それに対する親鸞の特別な理解をはっきりと述べられます。その時代には災難に対する守りを祈願することは極めて当たり前のことでした。奈良と平安の仏教は、教義上では複雑であっても、かならずこの世の中の問題に対して反応があり、原子系宗教と関連していたと言えます。法然上人や親鸞聖人もこのような関係を良く知っていたでしょう。ただ、親鸞に関しましては、その原子系的な基盤をそのまま受け入れるのではなく、弁証法論的に新しい解釈をしています。そうすると、そのあとの13首には、この世の災難ではなく、精神的災難のようなことから、念仏によって守られることを教えています。

結局、親鸞の思想は原子系宗教に少し近い面があるからこそ、それを転じて、念仏の意味を明らかにされたのだと思います。

#### 4 阿弥陀如来の超自然性

それでは次に、如来の「超越的性格」ということに対して短く考えたいと思います。阿弥陀如来と人間の信心の関係は浄土真宗の中心的な焦点になると思われます。私たち人間はこの世に存在していますが阿弥陀如来はどうでしょうか。仏教の思想では阿弥陀如来はこの世、この自然を超えて存在するのでしょうか。

このことに対して、長谷正當という哲学者は「無量寿としてのいのちと信」という論文に次のように述べています。

「信というと、私たちは阿弥陀如来という不確実な存在を信じ込むことだと考えがちであるが、信は信仰 (belief) ではない。親鸞が信と名づけたことは、およそそれとは正反対の事柄である。信とは「疑蓋雜わることなし」ということだと親鸞は述べているが、それは如来の心が人間の心の内に入り込んできた如来の心である。」<sup>4</sup>

それは、人間の心の内、人間の精神の中でのプロセスになります。阿弥陀如来がどこかほかのところに存在しているのかどうかということは、別問題になります。別問題といっても、原則としてそのようなことは話題にならない、と長谷先生が論じています。私も現代人としてそれに賛成します。(belief) という概念はそれとどんな関係があるのかということは、また別のそれより複雑な問題だと思いますが。) 結局、神様の有無や阿弥陀如来の有無の質問が不適當な前提に基づく質問です。しかしどうしてそのようなことが問われるようになったかというのは、現代人は簡単すぎる概念に対して意味のない質問を出してしまうからです。それによって、信または信心の本当のことから離れてしまうのです。

一方、それと違って親鸞聖人は私たちが考えるほど、現代的ではなかったのです。彼は13世紀の人ですから、当然、彼の宗教観は現代の世俗された人間のものとずいぶん違います。彼の宗教的思想は深いですが、それと同時に世俗的な考え方と違う考え方があったからこそ、そういうような哲学的な態度によって仏様や神様の有無に対して疑問や興味を持たなかったのだと思います。

実は、親鸞聖人の書物に読むと、仏の世界または神々の世界の超自然的な存在についての話があります。例えば、前に引用した現世利益和賛に、梵天（梵王）、帝釈天、また「諸天善神」が出ます。それとともに四天大王、堅牢地祇、閻魔法王、天神地祇、観音と勢至菩薩、すなわちインド仏教が融合している神仏について述べられています。それは、もちろん、インドと中国仏教の中の神

---

<sup>4</sup>長谷正當：浄土とはに何か：親鸞の思想と土における超越。京都（法蔵館）2010, 77 頁。

様ですが、「天神地祇」の地祇というとその地域、すなわち日本の神々を含むではないのでしょうか。親鸞聖人ご自身は別に、直接的に、神道の神々に興味があつたとは言えないでしょうけれども、聖人は、多数の超自然的なものがある文化の中で生きておられました。また、周りには天台密教や真言宗があつて神仏習合の時代でした。しかし、神と仏を習合してもしなくても、超自然的なものはその時代の人々の生活や意識の中に深く根付いていたと言ってもよいと思います。それで超自然的な守りをいただくことが一般的でした。その文化に基づいて、親鸞の教えの中でも、それらの神様は守りをくださるものになっていったということです。

このように考えると、親鸞は無神論者ではなくて、唯神論者でもなく、多神論者ということになります。多神論と言っても、神々、または諸菩薩、天、明王、などの存在を知的に信じ込む必要はありません。そのために親鸞は、その多神論的なアイデアがあつて、それらの神々を阿弥陀如来の念仏の陰で私たちに精神的に守る原則に転じているのです。そのために、阿弥陀如来の意味を探せば、それは精神的なものであり、私たちの内面に見つけることができるということになります。また、長谷先生のお言葉を引用すると

「親鸞は、信を自己の心の底に出現した阿弥陀如来の心として崇めているのである。」<sup>5</sup>

多神教というのは、それらの神々が客観的に存在するかしないかというよりも、どの神様、どの仏陀に中心的に任せるか、ということになります。実存主義的な決まりになります。親鸞は、法然上人に従って、阿弥陀如来の本願に任せました。観音様と同じように阿弥陀如来のすばらしい像があつても、そんな外面的なものを偶像しないで、阿弥陀如来の本願の力を心の中で経験して、それによって新しく生きる道が開かれることになります。こういうような経験は実にプロテスタント系のミスチカルな宗教経験にとても良く似ています。誤解がないように申しますが、ここで言う「ミスチカル」というのは日本語でいう「神秘的」とは意味が違います。密教の神秘には、様々な外面的な対象が必要です。一方、ミスチカルな宗教感情の場合には、多数の神様の中で唯一の拠り所に任

---

<sup>5</sup> P.77.

せて、自分の心がその特別な根本の力でいっぱいになることを許すことになります。親鸞聖人の真宗の場合にはその根本は法身であります。ただ、法相法身は直接に人間向けのことではないので、方便法身になります。法相法身と方便法身の関係、又は法身、実相、真如などは教行信証に説明されていますが、私はここで一つだけ主張したいと思っています。先ほど親鸞の思想は弁証論的だと言いました。実際に最後までそうだと思います。彼の時代には神様と仏様の象徴的概念が数多くありましたが、その多くの性格は原子系宗教の一つの特徴であると思います。親鸞は、それをまず一般的な前提として理解したと思います。ただそれに対して、逆に外面的な複雑さの代わりに、内面的な超越的経験を中心にしました。それは本願に任せる安心（あんじん）でありました。

## 5 親鸞ゆかりの地を訪ねて

最後に、親鸞ゆかりの地を訪ねることに対して少しだけ考えたいと思います。それは、もちろん、親鸞ご自身のご生涯の後のことですが、日本の宗教において、巡礼のために霊場へお参りするという非常に面白い習慣があります。多数の特別な場所へお参りすることを、お巡りともいいます。実は、その形の巡礼は、例えば観音三十三カ所や四国の八十八カ所など、ほとんど日本国内に限っていると思います。不動尊、または薬師如来の霊場の巡りも人気です。浄土宗の宗派を超えて法然上人ゆかりの地である二十五霊場もあります。その場合にも納経帳や掛け軸に朱印を集めることができます。法然上人の二十五霊場の場合に、論理的に、自力と他力の区別のため、自力で集める功德にはなりませんから、ただ聖人に対する尊敬の念を高めるという意味だそうです。といっても、一般の宗教的習慣に近いように見えます。浄土真宗の場合はどうでしょうか。皆さんがよくご存じのように親鸞聖人が1207年の二月に京都から越後に流罪にされて、1251年から広く関東地方へ赴かれました。

そのために、親鸞ゆかりの場所はいくつかあって、後に二十四輩と呼ばれる、巡礼のリストとして尋ねられる所になりました。聖人の付き人として二十四輩というグループがあって、彼らが聖人と一緒に行ったところも二十四輩と呼ばれます。真宗では、一般の浄土教より少し厳しいですから、それらの場所では決して朱印を与えません。お巡りしても功德になりません。それらの場所には

それぞれ番号がつけられており、また、巡礼の共通概念に少しだけ似ていて、朱印の代わりに、スタンプをいただくことができます。それは珍しい鉄道の駅でスタンプをもらえるのと同じように、記念だけのためです。

もちろんこの二十四輩は聖人以降の人々の彼に対する尊敬の表現となっていますが、ここにも、親鸞の真宗の思想の影響が見られます。親鸞が亡くなられてから長い時間がたっても、原子系宗教と、それとはまったく違う、他力に任せる真宗の原則の間には緊張感が存在しており、親鸞以降の人たちはその緊張感の扱い方を理解していると思います。そういう意味で、今も親鸞の思想が受け継がれ、響き渡っているように思います。

最後になりますが、私は、親鸞聖人の考え方から学ばせていただき、そして親鸞聖人を思うと、念仏が聞こえてくるように感じております。

以上

(For APPENDIX see further below)



## APPENDIX

This Appendix consists of two short articles on “Religious diversity and the modernity of Shinshū” (*Shoshūkyō to shinshū no gendaisei 1-2*) which were written for the featured series Shinran and Modernity” (*Shinran to Gendai*) of the Ōsaka-based newsletter *Minami Godō Shinbun* 南御堂新聞 (2016).

### 諸宗教と真宗の現代性（1）

法律的に言えば、浄土真宗大谷派とそれ以外の真宗十派はすべて宗教法人であります。真宗における「信仰」を考えると一般の諸宗教とどういう関係があるのでしょうか。世界中の宗教伝承の間でどのような特徴、特別な性格があるのでしょうか。また、現代世界に対してどのようなメッセージ、理想、業績を加えることが考えられるのでしょうか。ここでは教義制度だけというよりも、諸宗教の間でどのような類似点や共通点があるのかを考えたいと思います。

親鸞聖人は、今から七百年以上前の日本に生きた方ですが、その数世紀を飛び越えて現代社会の中でメッセージを伝えることは出来るのでしょうか。平安・鎌倉時代と現在の間には室町、戦国、江戸時代、明治維新による現代化、極端な愛国主義または植民地主義や帝国主義による戦争、戦後の新しい経済発展、新憲法と修身なしの新教育制度、エレクトロニクスの革命、マンガ文化まで及んでいます。聖人はそれらを全部拝見されたら、どれほど驚かれるのでしょうか。一般的に言うと、世界宗教史の劇場に現れた開拓的な教師や指導者は、名前が有名になったり、後世に何らかの影響を残したりすると思いますが、現代との関係は非常に薄いと思われます。ところが、親鸞聖人の場合は違います。その理由を一言で言うならば、聖人の教えは現代の私たちに呪術的なものから解放し、迷いに気付かせるからです。

現代社会学の見方では、中世の呪術的な考え方から解放されないと現代的化学はまだまだ考えられないと言われていています。そのために、ヨーロッパで中世的な宗教意識に対立した宗教革命は、一般の人を様々な迷信から解放し、現代化の一つの前提となりました。それ以外に宗教的ではなかったルネッサンスも重要で、また宗教革命の後に起こる、合理性に基づく回盲主義の運動も不可欠な要素になりました。しかし、ヨーロッパのプロテスタント系の指導者によって、教会の教義や政治的な力よりも、個人の心の中での信仰が中心とされるようになりました。外面的、呪術的

な力の代わりに、個人の心のうちに聖霊の働きを感じてきました。そのプロセスには長い時間掛かりましたが（プロテスタントによっても魔女の酷い弾圧を忘れてはいけませんが）合理化することによって非呪術化のプロセスに入りました。すると現代化が進み、宗教の概念とその表現を歴史的な相對観によって理解することができ、客観的な絶対性がないということを理解して、宗教思想家や神学者は非神話化の見方を発展させてきました。非神話化というのは信仰がなくなるという意味ではなくて、外面だけのピクチャに依らないことを主張する考え方です。これによって、もう一度心の中により深い信仰が起こる場所が現れてきます。それはキリスト教の単語では先ほど述べた聖霊の働きによりますが、真宗の場合はどういうことでしょうか。呪術的なものから解放された心の中の阿弥陀如来の働きと理解しても良いのではないのでしょうか。

そうすると、何世紀をも飛び越えて、親鸞聖人の教えと現代との繋がりが見えてきます。聖人は中世的な宗教環境の中で生きていました。その世間の特徴は真言や天台密教の多神教、神仏習合、自力による功德のための行、呪術的、超自然的な神力、現世利益のための祈願などでした。その中で中心になるはずの悟りに近づくことは極めて難しくなりました。しかし聖人は法然上人の教えに従ってその世界から解放されました。法然上人よりも根本的に説明しながら、念仏の精神を一般宗教からはっきりと区別されました。プロテスタント系の宗教革命と同じような効果もありました。思想史上で言えば周りの宗教制度に対する批判となっても、新しい合理性の道を開き、同時に人間の心の深さを見抜いて、如来の本願力による新しい宗教経験の模範に導いてくださいました。それは世界宗教史の重要な出来事でした。その結果、現在も日本の宗教生活の中で大切な役割を担っており、また世界一般においても意味があることだと思います。諸宗教と真宗の現代性（2）でこの考えを続けたいと思います。

## 諸宗教と真宗の現代性（2）

前回の「諸宗教と真宗の現代性（1）」では真宗の門徒が親鸞聖人の革命的な教えにより何百年前の呪術的宗教文化から解放された重要性を述べました。その運動は西洋のプロテスタント主義に似ており、双方とも内面的な宗教経験を

大切にしましたが、それ以上に一般的に思想の現代化に影響を与えたと言えるでしょう。しかし、それとは全く違う見方も現在まで続いています。伝統的な密教と共に世界文学に見られるマジック・ストーリー又は、マンガ文化のようなフィクションの傾向が強いです。その文化の中で何らかの手段によって自分が欲しいものが手に入る事への期待は強いです。それは現代科学と矛盾の関係にあると思います。周りの世界を何らかの圧力や取引によって、自分が望む状態に変えようとする事は、自己中心的な態度ではないでしょうか。取引のように、何かお金を払ってそれに対する見返りを期待しますが、その見返りが何であるかは私自身によってすでに考えだされています。浄土宗や浄土真宗の教義的用語でいうと自力です。そういう宗教観は中世だけではなく現代にもあります。これに対して諸宗教の宗派や教団によって様々な態度があると思いますが、自力に基づく行動を最もはっきりと否定するのは、日本の浄土真宗であります。

一方、主体的な経験はそれとは逆になります。宗教経験の話題になりますが、現代化が進んでも、単に宗教的意味がなくなるわけではありません。主体的経験を中心に置くプロテスタント主義と真宗の場合には、一般の個人主義を超えて、人間の心を「頂く心」に転じます。すると、現代の考え方と主観的な宗教経験が矛盾することはないと思います。個人主義が現代的な現象であっても、そこに信仰があればそれがわがままになる必要はないです。なぜかという、まず頂くことに対して感謝をもって、その後自分の方から他人のために何かをします。先ほど述べた取引の反対です。

今話したことは真宗の立場からは当たり前のように聞こえるでしょうが、その「頂いて与える」という原則はキリスト教にもあります。他の宗教教団でもこの原則があります。例えば、天理教の「貸し物借り物」の考え方です。この意味は、私の個人の体は神様が貸して下さったものであり、私の方から見ると借りているということになります。逆に神様の方から見ると、私自身がその体を神様と人類のために使うべきです。そうすると、いわゆる「ようきぐらし」ができるそうです。ただ、天理教は十三世紀ではなくて十九世紀に立教されたので、現代化の個人的宗教経験または普遍性による伝道観というトレンドはすでにあつたと言えるでしょう。

では、真宗とキリスト教に戻ります。ここでカトリック教会とギリシャやロシア正教会を論じていない理由は、簡単に言えば、それらの大きな伝承の教義には信者の信仰と業の関係の理解は異なるからです。親鸞聖人の思想に一番近い精神はプロテスタント系に見つかります。ここでは十六世紀の宗教革命で行った論争に詳しく入る必要はないのですが、法然上人の弟子の間にもそれと同じような微妙な違いがありました。まず、一人一人の精神的な経験から発見される頂いた恵みは、私たちの力を超えるものであることを認識します。それによって私たちはこの世で意味のある活動を始めることができます。自分の力だけで何かをしたいと思えばいつか失敗しますが、本願の他力、あるいは神様の恵みによれば続けられます。その点で真宗とキリスト教は極めて類似しているように見えます。

最後になりますが、慈悲とキリスト教の愛との関係はどうでしょうか。この場合の愛は愛着という意味ではなくて、ギリシャ語のアガペという概念を考えなければなりません。それは自分の分別に依ることではありません。むしろ仏教の慈悲の考えに近いと言えます。親鸞聖人が教えられたように、まず自力を捨ててからすべての衆生を救うことができるようになります。そういう普遍性をもって、現代の問題、平和構造活動、環境に対する責任などを共に解決することを目指すことができるのではないのでしょうか。

以上

© Michael Pye 2016