季刊

唯物論研究協会編集

思想と現代

1988

13号

特集●宗教の覚醒

―現在の宗教ブームをどうみるか―

〈座談会〉
宗教ブームをどう読むか？
信楽峻麿／飯　峯明／鰺坂　真
新興宗教と現代の宗教意識……田平暢志
気枯れ社会の霊術宗教……西山　茂
現実に対する宗教の積極的関与の
教義的可能性について……亀山純生
キリスト教に将来はあるか……橋本左内
宗教の科学的研究の
課題について……山口和孝

発売元
白石書店

大月書店 東京文京本郷2 11 9
電話03(813)4651(代)

マルクス主義的人格論の試み
人格とイデオロギー
ピーター・レナード著／茂木俊彦、宗沢忠雄訳　人間の人格はどのように形成されるのだろうか。家族、性差、教育、労働など具体的で豊富な事例のなかに人格の発達を考察する知的冒険。46判・2500円

実践的真理観の探求
ヘーゲルにおける現実性と概念的把握の論理
（増補版）許萬元著　ヘーゲル哲学の批判的検討をとおして、弁証法の研究を精力的におこなってきた著者の理論的骨格をなす力作。A5判・3500円

時代に立ち向かうとは何か
ヘーゲル 伝記と学説
ビーダーマン著／尼寺義弘訳　世界史的転換点に立つ今日のわれわれに、生きることと時代に立ち向かうことの何たるかを確信させる。A5判・2500円

歴史家がえがく宗教の社会史
イギリス宗教史
浜林正夫著　ヨーロッパの歴史と文化は、宗教をぬきにして理解できない。本書は、社会経済的背景の中に宗教を見事に捉えた労作。A5判・3000円

白石書店 東京都千代田区神田神保町1-28
☎03(291)7601振替東京2-16824

戦後思想の再検討
東京唯物論研究会編

民衆の側からの戦後思想を総括、再検討し、歴史的岐路に立つ現代日本の指針を探る。

人間と文化篇
定価二五〇〇円 〒250

思想の戦後史をどうとらえるか——高田求／論理学論争について——仲本章夫／戦後思想の人間論——吉田正岳／文化運動と高度経済成長——佐藤和夫／戦後思想の方法と文学——山根献

政治と社会篇
定価二四〇〇円 〒250

戦後四〇年の思想——芝田進午／大衆社会論争——後藤道夫／戦後民主主義の現在——吉崎祥司／「脱産業化社会」の夢と現実——石井伸男／批判的視角からみた技術の論理——鳥居廣

季刊 思想と現代 1988年5月 第13号

唯物論研究協会編集 発売元 白石書店

目 次

特集 宗教の覚醒
——現在の宗教ブームをどうみるか

〈座談会〉
宗教ブームをどう読むか？……信楽峻麿／飯峯明／鯵坂真 3
司会／河野勝彦
新興宗教と現代の宗教意識……田平 暢志 28
気枯れ社会の霊術宗教……西山 茂 43
——宗教的実感主義の台頭とその背景——
現実に対する宗教の積極的関与の教義的可能性について……亀山 純生 55
キリスト教に将来はあるか……橋本 左内 72
——戦争責任の告白と平和責任の実行——
宗教の科学的研究の課題について……山口 和孝 84

文化時評
霧が晴れる日(2)——階級の見える大衆社会の誕生——……志田 昇 103

読書ノート
現代を読み解くトレーニング……佐藤 春吉 110
——藤田勇編『権威主義的秩序と国家』——

もう一つの思想家像
大杉栄私記……清 真人 119

ベンヤミンと貧しさの経験……吉田 正岳 132

書評
鈴木正著『思想史の横顔』……石井 伸男 144
アーレント著・ベイナー編『カント政治哲学の講義』……森下 直貴 145
有井行夫著『マルクスの社会システム理論』……角田 修一 146

前号批評
特集「アジアのなかの日本」を読む……新浪 惇介 147

こだま／編集後記

装幀 フレッシュ・アップ・スタジオ・渋川泰彦

特集●宗教の覚醒

――現在の宗教ブームをどうみるか

特集にあたって

今日、日本社会は、「第三次宗教ブーム」を迎えていると言われています。これまでの「新興宗教」に加え、新しく大小多彩な教団が生まれ活発化しています。書店の宗教書籍コーナーには、神秘主義、オカルト、霊感、超心理などに関する書籍があふれています。この一見華やかな宗教ブームは、しかし本当に「宗教ブーム」と言えるのでしょうか。この現象の底には、何があるのでしょうか。

「第三次宗教ブーム」といわれる日本社会の現象とは別に、いま、世界では、宗教が現実の政治と直接結びつく場面が多くみられ、その中から生まれた「解放の神学」は、二〇世紀末を迎えて、宗教が現実の政治といかに関わるかという問題に新しい次元を開いたといえます。現代日本においても、この次元をどう開くかは、宗教者のみならずひろく関心のあるところです。

本特集が、これらの問題に刺激的な議論を提供できることを願います。

■特集　宗教の覚醒

〈座談会〉

宗教ブームをどう読むか？

信楽峻麿
飯　峯明
鰺坂　真
司会
（河野勝彦）

現在は宗教ブームか？

司会　本日はお忙しいところ、座談会に出席していただきまして、有難うございました。「宗教ブームをどう読むか？」というテーマでお話していただきたいと思います。最近いろんなところで、現在は第三次宗教ブームだと言われています。第一次というのは幕末から明治にかけて、天理教、丸山教、金光教などのいわゆる「新宗教」が起こった時期で、第二次というのは戦後、創価学会、立正佼成会、ＰＬ教団などという新興宗教が続々と出てきた時期であり、それから数えて現在は第三次だと言われています。人によっては、大本教は明治の中頃ですが、大正時代、第一次世界大戦から世界恐慌の頃、生長の家とか霊友会などが出てきた時期を第二次とし、現在は第四次だと言うのですが、ともかく現在を「宗教ブーム」とする捉え方があります。もちろんこれに対してまた、今日は「本当に宗教ブームなのか」という懐疑的な見方も一方にあります。

現在が宗教ブームだと言うとき、今までの宗教ブームと違った次のような特徴があげられます。これまでの宗教ブーム

には、シャーマン的な、神がかり的な教祖がおりまして、そのもとに信者が結集し、大きな組織を形成しようとする傾向がありましたが、現在は、既成の新宗教教団の信者が多くなるということもありますが、もう一方で、ミニ宗教、マイ宗教という、信者の数が二桁くらいの小さな教団がたくさんできているというのが特徴です。一九八〇年にイエスの方舟事件、一昨年には和歌山で真理の友教団の事件がありましたが、これらも小さな共同体でミニ宗教の典型といえます。それから、教祖だけではなく信者そのものが霊能者になっていく。真光教とか真如苑がそうで、手かざしなどしてわずか三日間の研修で霊能の術が体得できるというように、インスタントに霊能者になれる、こうした参加の宗教という特徴があります。それから見落せないのは、書店を覗きますと、我々哲学をやっているものには情け無いんですが、哲学のコーナーはだんだん狭くなって、宗教のコーナー、既成宗教・新興宗教だけでなく、オカルト、霊感、超心理といった関係の書棚が大きな場所を占め、しかもかなり売れている。そういうことをみても、現在が宗教ブームだと言える状況はあります。この辺のことについて、本日は、仏教、浄土真宗を専門とされている信楽峻麿先生と、プロテスタント系のキリスト教組織神学を研究なさっておられる飯峯明先生、それからマルクス主義哲学を研究されている鯵坂真先生に、それぞれお立場は異なるんですが、こうした現象をどう見るかということでお話し願おうと思います。

信楽　今おっしゃったように、今日においては新・新宗教といわれる宗教、オカルトのようなものが流行しているのは事実ですが、このような現象をただちに宗教ブームといっていいかどうか、私としては疑問を持っています。政治的には保守回帰という世の動きと連動しながらこの問題が起きているのではないですか。たんに宗教の世界の問題という次元だけではなく、もっとさまざまな現実の問題のなかで起きているように思えます。このブームには若い人たちが多くかかわっているといいますが、それは一体どういう意味なのか、技術文明の発展によって、物質的にはいよいよ豊かになり、快適な生活が送れるようになってきたが、その反面に、自分たちの未来が次第に見えなくなっていることと、今日における保守回帰の潮流に深く連動しているのではないかというのが私自身の大ざっぱな感じです。

飯　先日ブックセンターへ行きましたら、宗教の本棚がいくつかありまして、まず宗教学、キリスト教、禅、仏教各派な

ど、それほど専門的でない一般的な本がある。そのコーナーに並んで「精神世界」という分け方がしてありましたが、シュタイナー、ニューサイエンス、UFOなどの本がそのなかにある。以前のUFOの本はUFOが出たとか出ないとかいった類のものだったのですが、今のはそんなものではなく、キリストは宇宙人だというような類のものなんです。こうしたものがたくさんあって驚いたんですが、それだけでなく、そういったコーナーに若い人がたくさんいるんですね。なるほどこういうことだったのかと思いました。

また、「月刊宗教情報」という雑誌が八六年夏から出版されています。これは主要新聞の宗教記事を寄せ集めたものですが、こういうものが営業可能であるということは、現在の宗教事情を捉えきれないという人たちが多く、少しでも参考になる意見を知りたいということが背景にあるからではないでしょうか。

司会　NHKの放送世論調査所が一九八四年に「日本人の宗教意識」という調査をしていまして、それによりますと、「霊魂は確かに存在する」という項目で、一〇代は五七%、二〇代は三六%、三〇代は二八%、四〇代は二三%、このあとまた上がりまして、五〇代が二七%、六〇代が三四%の人が信じている、つまり一〇代では過半数が信じているんです。「UFOは存在するか」とか「占いの記事が気になる」という項目でも若い人ほど多く信じているんです。

鯵坂　大変興味のあるデータで、私たちが日常接する学生・青年をみていてもそれは実感としていえます。それについて思うのですが、信楽先生が先ほどおっしゃいましたように、時代の不安、先行きの不安がある。しかし政治や労働運動に頼れるかというと頼れない。政治不信がある。これは過渡的な状況だと思うんですが、今の日本の政治社会にはそういうところがあって、これが若い人たちを含めて影響を与えている。これは日本の資本主義が行き詰まっている一面ですが、他方一定の高度経済成長で経済が繁栄しているということがあって、いわゆる革新政党が振るわない。そこへもってきて最近では社会党がふらふらする。労働運動が右傾化する。共産党が伸び悩むというようなことで、革新政党にも希望を託せない。そういうところから出口なしという実感を若い人たちがもっている。昔もそうでしたが、今はそのことが一層深まっているという気がします。

ではなぜ若い人がそうなのかということなんですが、私はどうも近頃の教育・受験体制、子どもたちをとりまく文化が

影響しているという気がします。受験勉強を強要する一方で政府は科学技術教育を大いに奨励している。科学技術を奨励しておきながらなぜ神秘主義がこんなにはやるのかということなんですが、本当の科学的精神の教育をしていなくて、ハウツー的な科学教育をやっているせいだと思うんです。つまり中身はブラックボックスになっていて、こっちでボタンを押すとあっちから答えがでてくるという式の教育をしているのだと思うんです。そういう意味では戦後間もない頃の方が科学的な教育をやっていた。今は受験競争の中で、科学観、世界観、人生観を身につける暇もなく一七、八になる。若い人たちが人生設計できない。出たとこ勝負のところがあってそこで神秘主義の方向へ行く部分があるという気がします。

ミニ宗教がはやるということについては、否定的な現象もあるなかで、良い意味でも悪い意味でも戦後民主主義の一定の影響があるのではないか。つまり、昔のように大きな教団でありがたくお説教を聞くというのではなく、グループ活動のようなつもりでミニ宗教に参加する。これは一概にいいことだとは言えないけれども、絶対主義政治のもとではみられなかったことで、権威に頼らず自分たちで作るという、一定のブルジョア民主主義下における宗教という気がします。昔は教師が生徒を殴っていたが今は生徒が教師を殴る。これは困ったことだが歴史の進歩だと言った人がいます。これは極端な話でミニ宗教というのはこれとまったく違うのですが、一概に悪いとばかり言えないと思います。

信楽　今のお話は逆に言うなら、今までの教団は今日の時代では役に立たなくなったということです。既成の教団がもっと活発に動いていたならこういうブームにはならなかったであろうと思われます。それらが若者の心の支えを生みだすべき力を失っているから新しいものを求めざるをえなくなったという既成教団の無力性を物語っている感じですね。

飯　統計的なことは毎日や読売もやっていまして、さきほどの「月刊宗教情報」に再録されているのですが、かなり違った結果もでてくる。これは宗教や霊魂についての概念内実が個々人でかなり違っているからだと思います。毎日の調査ですと、宗教への関心が非常にあるという人は一二％、大体一割ですね。多少ともあるという人は三七％です。そして現在の生活に満足しているという意識をもちながら宗教に関心があるという人は二二％、多少ともあるというのが三四％で、半数以上の人が宗教に関心をもっている。これに対し、現在の生活に満足していないという人のなかで宗教に関心がある

のは一三％、多少ともあるというのが二八％です。従来ですと生活に満足していないから宗教に関心をもつという解釈だったんですが、今はそうでなくなっている。占いでいうと信じるのは二〇代で一二％、どちらかというと信じるは四二％、六〇才以上だと信じるのは七％、どちらかというと信じるのは一九％です。

司会　ＮＨＫの調査結果とそう変わりませんね。ＵＦＯや占い、霊魂などというと若い人の方が高いのですが、宗教は人間生活に必要だという宗教意識になりますと年をとった人の方が高くなっています。

飯　宗教を信じている人は全体で約三〇％で、宗教行為をきちんとやっている人は一〇％前後。しかし初詣や墓参りとなると信じる信じないにかかわらず七〇％。先祖崇拝的な要素はかなりあって、それに霊的なものが関連しているようです。

若者と「宗教ブーム」

鰺坂　若い人の場合には、そのような意味での宗教ブームというのとは違う要素があると思います。ひとつには教育の歪みから一般に青年たちが幼くなっている。学校教育が受験競争の中で断片的知識の詰め込みとなっており、子供たちが科学的知識や生活の知恵を体験を通して身につけて自分のものにする過程を十分に通っていない。理科教育なども実験や観察は抜きで単なる知識の暗記になってしまっているし、課外活動や生徒会活動などのなかで、友人とのぶつかり合いのなかで人間関係を作り上げるような体験に乏しい。国語でもじっくり文学作品に親しんで精神形成をするような過程がなくなってしまっている。このようななかで一時代前の青年と違って生活体験が極めて幼いままに止まっているのが現在の青年の姿ではないでしょうか。理科の断片的知識はあっても、科学的精神とか体系的な科学的世界観が身についていない。自分をとりまく世界と自分とのかかわりを十分体験できていないから、よく考えてもみないでオカルト的な世界や死後の世界があるように思ってしまう。死の問題を考えたとしても、本当に深い意味での宗教的考察にまで深まらずに終ってしまっていると思います。

もう一つは、右の問題と重なってマスコミ産業が作ったブームが無視できないと思います。血液型占いや星占い、ＵＦＯとか超能力、死後の世界のことなどが、売らんかなの無責任な報道の仕方でブームを作り出しています。二〇年ほど前

から週刊誌などがそうとうしつこく載せていて、これがだんだん実を結んだというか、定着してきているところがある。

このような意味で、宗教ブームといわれるものも、若い世代の場合には本当の意味での宗教という次元には達していないのではないかと思います。

信楽　若い世代がいう宗教と、かなり年輩の人がいう宗教とでは内実が違いますね。朝日カルチャーセンターの宗教のクラスは、キリスト教にしても禅宗にしてもかなり繁盛しています。定年に達し、金と時間があって、かなりのインテリで、今までのお寺や教会へ行くのはちょっと気が引けるという人たちが、知的な興味で、あるいは精神的な空白を埋めるために行く、こういう成人の宗教ブームと若者のブームとではかなり違うと思います。

飯　だからそういう若者のブームを半宗教と言っていますね。その原因はやはり管理社会の下にあって、閉塞感があるということが大きい。とくにテクノロジーの発達によって人間性が疎外されていると感じているのでないか。学校教育でもその方向を推し進めるばかりだと感じる。そこで絶望して演劇や音楽や美術などをやりたい若者が多い。それはカルチャーセンターに行く人たちにも趣味や好みとしてはあるかもしれない。しかし若者はもっと自分を投げこめるもの、自分を摑んでくれるようなものを求めているのではないか。それもお寺や教会のように既成の組織に束縛されるのはいやというところがある。もちろん近代の自我意識を中心とした主観―客観、精神―物質という枠組を離れて、意識の深層に目を向けるとか新しいパラダイムを発見するとかポスト・モダン的な可能性がないとはいえないのですが、実際には緊張関係に耐えられなくていわば別世界としての神秘的なものに身をまかせるということかもしれません。

今のカルチャーセンターのお話ですが、説教だとどうしても受け入れるか拒絶するかという所に立たされていくので、そこへ行くのはいやだという人がカルチャーセンターへ行く。決断しないでも行ける。束縛感をいやがる面があって、そういう傾向は若い人にも共通している。

鰺坂　今先生がポスト・モダンとおっしゃったのでちょっと思いだしたんですが、この宗教ブームのなかには、ポスト・モダンというか、文化人類学、宗教社会学的な興味、本当に信心するわけではないが、宗教人類学的な興味がある。これは学生にはありますね。

司会　それはどういう形ででているのでしょう。

鯵坂　昔だと卒論に仏教や宗教哲学を書く者がいたんですがそうではなく、「チベットのモーツァルト」というような宗教人類学的なものが卒論にでてくる。人類学的現象として宗教現象はおもしろいということで、東南アジアの古い宗教とかバリ島とかに興味をもっている。

司会　それは、信仰とか生き方を問うということではなく、ポスト・モダンということで近代の科学技術文明批判と関連しているのでしょうか。

鯵坂　そうでしょうね。ポスト・モダン的、記号論的に宗教をみようということですね。

信楽　私らが小さいときには、身近にいた年寄りがいろいろと昔話を聞かせてくれた。そこには確固とした伝統的な世界観、宇宙観があった。そういうものを、科学的な教養を学校で学びながら、別の世界でそれはそれで受けとめて私達の人生の教養として身につけてきた。しかし今はそういうことはなくなってきている。そして科学そのものについて、先ほどのお話のように限界が意識され、それに対する不信が生まれてきている。そこでUFOとか霊魂とかの話を聞いて、自分なりに新しいコスモロジーを作ろうとするところがあるのではないでしょうか。

鯵坂　こういう傾向は世界的にはどうなんでしょうか。

飯　アメリカではとくに一九六〇年代から七〇年代にかけてあったようです。もちろん統計では一％以下のものは出てこないので、そういうものがあってもごく小人数ですからガイアナの人民寺院のような事件でもない限りよくわからないのですが、柳川啓一氏の話だとそういうなかで残ったのは三つくらいある。一つはキリスト教系の保守的なものでレーガンを支えているようなもの、もう一つはインド的な冥想的なもの、あと一つはヨガとか健康術的なもの、ヨーロッパの場合はよくわからないのですが、それほど強くはないのではないか。日本の商社の人や駐在している家族の奥さんなどは、生活自体はいいのでしょうが、精神的に寂しい思いをしている。こういう人びとに対し、既成教団はあまり面倒をみない。それでエホバの証人とか創価学会に入っていくようです。

信楽　日系アメリカ人の社会には日本にない日本の宗教があると聞きました。

鯵坂　そうするとアメリカでも日系社会には小さな宗教がはやっているかもしれない。

飯　将来不安ということで言えば、もっとも大きなものでは環境破壊、核問題、人口問題など人類的な危機感が高まって

飯　峯明氏

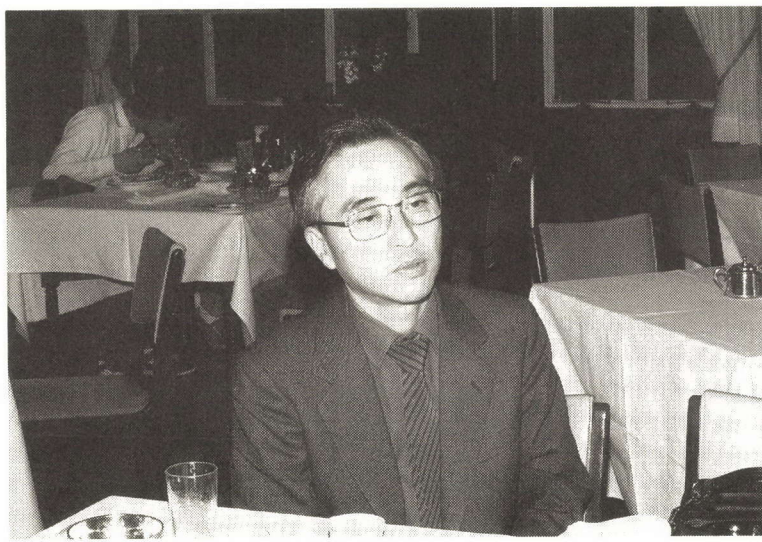
いる。そういうものをどう乗り越えるかというとき、欧米では比較的ニューサイエンスの方へいくのにたいし、日本では小さな宗教の方へいく。一種の終末論をもとにしながら、一方では世の中の立て直しみたいな主張をしているのではないか。

信楽　そうですね。若者たちは自分たちの求めているのは宗教ではなく、ニューサイエンスくらいにしか考えていないかもしれませんね。われわれが宗教だといっているだけであって、オカルトなど宗教という範疇では捉えていないかもしれない。

飯　先ほど自分たちで参加するという話がありましたが、自分を主張する、しかもあまり人が知らない小さい所へ入って、他の人とは違う自分の存在感をもちたいというところがあるのでしょうね。

信楽　宗教とは本来、自分の内的欲求から生まれてくるものだと思うんですが、今日の若者にみられる宗教ブームといわれるものは、むしろそういうものよりか、受験戦争など、若者をとりまく外面的な文化状況の影響のなかで、こうしたブームが生まれているのではないか。

司会　今若者の状況について話がでましたが、もう一方で真



鯵坂　真氏

光教、真如苑など新・新宗教というものに入る動機というのは単なる神秘的な体験をするためにというのではなく、難病治癒、家庭不和、情緒障害などの悩みがあって、モチベーションとしては現在の社会のなかで抱えている矛盾をそこで解決しようというものがあると思うんですが、いかがでしょう。

信楽　これまでの宗教ブームをみると、歴史的社会的な大きな変革があって、今までの価値体系が崩れてゆき、その危機感の中に生じてきております。天理教が広まり、創価学会が盛んになっていったのはいずれもそういう混乱をフォローするというところがあった。しかし今の若者の宗教ブームというのは、個々には悩みの解決という面があっても、むしろ豊すぎてよくものが見えにくくなってきているところから生じている。そこがこれまでの宗教ブームとちょっと違うところではないか。

鯵坂　ただこういうことはないでしょうか。長寿国になってきてはいるが、一方ノイローゼとか精神障害はとても増えているんです。病気の一歩手前くらいのところも増えていますから、そういう場合に今の医学がこれに十分な指針を与えることができなくて、つまり科学が技術主義的にいびつになっていて説得できない。そこで宗教の方に行って心の安らぎ、

信楽　峻麿氏

支えを得ようというところがあるのではないか。科学が弱い部分を宗教が支えているということですね。

既成宗教に新しい動きはあるか？

司会　既成宗教が若者や現代の人々の抱えている問題にあまり答えきれていないところから、新宗教や新・新宗教に向かっていくという話がでましたが、そういう状況に対し、仏教やキリスト教のなかに新しい動きはないのでしょうか。

信楽　仏教教団のところでいいますと絶望的なことしか言えないです。個々のことは別として、全体としては仏教は伝統が古すぎて若者のイメージからずれてしまう。死者儀礼、祖先崇拝という暗いイメージが強いですから、仏教に入る若者は非常に限られてくる。

しかしまた、これまでの宗教ブームで新しい宗教が出てきてもそれは既成教団と両立しているんです。創価学会にしても古いものをちゃんと持っているし、立正佼成会にしても先祖崇拝などは古い教団にそれぞれ委ねている。そして実質の生活指導は私たち新仏教がしましょうということになっている。同じ人間が既成宗教と新宗教の両方に関わるというかた

ちで、両方が共存しているというのが今日の状況です。

飯　密教にも超能力を求める要素がありますが、あれは仏教にもともとあるのですか。

信楽　仏教には本来そういうものはありません。超能力ということをやかましくいうのは、新・新宗教の阿含宗です。

飯　他の教団との関係はどうなんですか。

信楽　真言宗系統ですが、正統なものとは認められていないようです。

鯵坂　それはいつ頃から盛んになったのでしょう。

信楽　ここ一〇年くらいのものでしょうか。最初の頃は、蠟燭の先で硫黄を燃やして自然発火させたりして魔術的なことで信者を集めたりしましたので批判されたこともありました。今も仏に会えるとかいって火の祭りをしています。これはテレビでうまく宣伝しまして、超能力を開発するとか守護霊を持てとか、現代人の悩みと欲望にうまく対応していますね。

司会　仏教は現実、日常生活に生かされるのではなく、祖先崇拝、儀式で生きているというお話でしたが、東南アジアなどでは生活即仏教となっている。宗教は現実の問題にたいしていかに関わりあっていくのか、生きた宗教になるにはどうしたらいいかということについてはいかがでしょう。

哲学と人間

北村　実

今日、きびしい不信が投げかけられている哲学の復権をめざして、そのあるべき姿を模索しつつ、現代に生きるわれわれが、最も切実な関係をよせる哲学上の問題――人権、自由、主体制――について大胆かつ斬新な解明を試みる意欲作。

○内容から　第一部哲学の使命　実践哲学の復権／哲学の意義と哲学者の任務／唯物論の理解をめぐって／唯物論の戦闘的精神　第二部人権・自由・主体性　近代人権思想の意義／自由論への新しい視角／主体性論争の回顧

定価1800円

東京都千代田区神田神保町1-28　**白石書店**　振替東京2-16824

信楽　仏教教団でいいますと、現実の教団と開祖の精神とがずれているところに問題がある。書店が本を書いてくれと言っているとき、題名は真宗とつけるのではなく、親鸞とつけてほしい、これなら売れますと言います。親鸞とか道元とかは特別な生き様をしたということで関心がある。けれども親鸞を本当に伝えなければならない本願寺教団は様々に習俗化し時代とずれていて、親鸞だけが独立している。しかも教団の外の人が書いた親鸞の本が売れていて、教団の中の人がセクトを背負って書いたものは売れない。教団もそこのところはわかっていて、時代に即応するために大きな変革をせざるをえないのだが、今までの古い歴史を本当に総括し自己批判しうるかというとそれができない。それをやると東本願寺みたいに分裂を始めていくという、教団そのものに問題があって、深刻なんです。

飯　浄土真宗ですと、教団の上層部とは別に、それを支えてきた一般の信徒のなかにはまだ健全な力があるのではないですか。

信楽　そうです。だから新しく社会的運動を起こすと自分の内側に問題が起こってくる。靖国問題をやれば必ず「うちの教団の中にも靖国問題がいっぱいあるではないか」、同和問題でも同じような声がでている。そうすると教団はしんどいものだから、一方で火をつけて燃やしながら、他方で水をかけてしまう。でもそういう形では教団はその底辺にそれなりのエネルギーを持っているんです。

飯　信徒の人たちは自分の子どもや若い人たちに自分の信仰を伝承していっているんでしょうか。

信楽　そうですね。これは良い意味でも悪い意味でも家というものが残存している段階では、薄くなってはいますが基本的には伝わっています。

飯　現在、人口が都市へ集中し、家というのは崩壊し始めていますね。

信楽　既成教団はそこのところを自覚して懸命に都市伝道をやっているのですが、徐々に弱くなっています。ただ少数ですが、今日ではそういう旧来の家制度を越えてホンモノが育っていますね。歴史の大地がそれなりに肥しをもっていますから、古い時代には数はあったかもしれないが、質としては現代の青年たちが持っている仏教理解の方が深いところがある。

飯　そうすると今話題になっている若者の問題は、そういうのが伝承されてこなかった人たちということになるのでしょ

うか。

信楽　そういうところもあるのでしょうね。

鰺坂　先ほどのお話で外のことを取りこもうとすると内部にはね返り、内部の自己革新が必要となるとおっしゃったのは、非常に興味のあることで、教訓的なことだと思います。

信楽　私自身も靖国問題にあれこれとかかわっているんですが、一般の信者に向かってこの問題を語れば必ずと言っていいほど反発があります。私たちの教団は、かつて戦争中は神祇信仰に癒着して、靖国をまるまる肯定しそれを讃美してきたのですが、その過去に対してはなんら自己批判をしません。信者が反発するのは当然です。また同和問題についても同じです。本願寺教団は現在外からの刺激もあってかなり精力的にかかわっていますが、教団自身の内部には血脈問題を初めとして、さまざまな差別体質を温存したままですから、その運動も当然に限界があり、欺瞞的にならざるを得ない。教団自身が自己変革をしないかぎり靖国も同和もほんものにはなりえないということです。

飯　現代はだんだん昔に返っているところがあって、教団側はいいと思っているかもしれませんね。

信楽　そうなんです。家の問題でも、家制度は崩壊したのだから個人を中心とする新しい運動をしなければならないんだと言っても、家制度が昔にもどり始めたという保守回帰のなかで、教団の革新運動と言うのはだんだん力が弱まってきている。

鰺坂　靖国問題について教団側はどういう態度なんですか。

信楽　それについては最初の国家護持法案のころから抵抗して、文書を出し続けています。この前の九州の県知事選挙で野党が勝ったのは、こういう問題とかさなってかなり本願寺の信者たちも頑張ったんだと思います。末端ではかなり覚めた目で政治を見ていますね。靖国問題の最初の頃、そのころ本願寺教団は参議院に代表を出しておりましたが、靖国賛成の自民党からなぜ出されねばならないのだという、地方からの突き上げがきつくなって、選挙運動もできず、それ以来参議院に出られなくなりました。教団もある面では頑張っているんです。現在では兵庫と北九州でキリスト教とともに中曽根首相の公式参拝をめぐって訴訟を続けています。これは経済的なバックも要りますので、訴訟は今のところこの二つですが、それ以外にも個々の所では、それぞれやっています。こういうことをやっているのは既成仏教では真宗だけでしょうね。

鰺坂　教団が旧態依然としているのにそれだけできるというのはどういうことでしょう。

信楽　教団はさまざまに世俗化し因襲化していますが、その中核には真宗の教義、親鸞の思想がなお明確に貫徹しているからでしょう。親鸞の思想は人間のまことの自立をめざすものです。その点、親鸞は政治権力を徹底して相対化し、その権力に癒着してきた神祇信仰も厳しく否定します。また身分階級、性別職業などの差別も否定します。だから純粋に真宗、親鸞を学ぶとすれば、靖国問題も同和問題も必然的に自分の信仰の内なる問題となってゆくわけです。しかし信仰を観念化し、またそれを二義的に考えて現実の教団状況に妥協するかぎり、靖国も同和もまったく無縁なものになってしまいます。

飯　被差別部落の人たちを支えてきた一方、差別してきたところもある。

信楽　そうです。そこが私たち既成教団にとって厳しいところです。特に戦後、具体的な資料が次第に明らかになってきていますから、教団がプラスに働いている面も無視できませんが、差別を温存し再生産してきた跡がいたるところに歴然と出てきて、いま非常に問われているわけです。本来的な信仰の論理からすれば、それはあってはならないことです。

飯　特に江戸時代、封建領主によってお寺が利用され、押さえこまれ、それに対して異議を申したてることができなかったところがあるんでしょうね。

信楽　西本願寺はお寺が全国に一万くらいありまして、それが京都の本山を頂点とするピラミッド構造になっているんですが、被差別部落の寺院は江戸時代には同じ西本願寺教団でありながら別の本山を頂点とする構造だったんです。このような差別構造の中で教化し、金を収奪してきたわけです。

鰺坂　靖国問題にもどりますが、中曽根内閣の頃から公式参拝とか、最近では天皇制を復活させようというところから、京都で国際日本文化センターができたりして、もう一度国家神道復活の動きがあります。これと仏教、キリスト教の関係を伺いたい。その際真宗教団がもっている血脈の繋がりと親鸞の教義との矛盾と天皇制のかかわりについてもお話ししていただけたらと思います。キリスト教にはそういうのはないように理解していますが。

信楽　教団と天皇制が特に問題となるのは明治以降ですね。ご存知のように、近代においては天皇制を全面にだす精神的基盤として神道が利用されます。明治新政府は明治五年（一

八七二）に、天皇制国家の基本方針として「一、敬神愛国の旨を体すべき事。一、天理人道を明にすべき事。一、皇上を奉戴し、朝旨を遵守せしむべき事」という三條教則を発布し、全国の神官と僧侶を動員して教導職という地位を与え、その教則を全国的に宣布せしめます。そしてその翌年には、この教導職の養成機関として大教院なるものを設立しますが、その本部は東京の浄土宗の本山である芝の増上寺におきました。そこでは本堂の仏像をおろしてそのあとに神棚を祀ったということです。徹底した神道中心の宗教支配がおこなわれたわけです。その前に廃仏毀釈運動という権力による仏教弾圧があったのですが、このとき仏教教団は権力の怖さをしったので、権力からの接近にのるわけで、神道以上に天皇制のために仏教が働くわけです。もちろん抵抗した人もいたんですが、大勢はそうなる。その後内村鑑三事件など、キリスト教に対する弾圧もあって、これも天皇制に取り込まれるんですが、それより先に仏教は天皇制にきれいに取り込まれる。そして仏法と王法の共存の論理、心は仏法により身は王法による、死後は阿弥陀仏にたより今生は天皇にたよる、という二元論、両者共存の教義解釈をやります。そして近代を一貫してもっぱら天皇制補完の役割を果たしてきた。靖国問題は、このような近代の歩みを根本的に自己批判しないかぎり何事も前進しません。しかしながら教団自身がきわめて因襲的であり、さまざまな古い体質、門主制をはじめとする小天皇制をもっているところ、その自己批判がなかなか成立しないわけです。ここに私たちの靖国運動のしんどさがあります。

飯　キリスト教の場合、何分日本ではマイノリティーですから、複雑な様相をもっています。そもそもキリスト教成立以来、一世紀の半ばから四世紀初めまで、各地で断続的に迫害を受けますが、その最大の理由は皇帝礼拝と国家神礼拝を教会側が拒否したことにあった。つまり地中海世界を支配するパクス・ロマーナを危うくすると考えられたからでしょう。それがコンスタンティヌス帝による公認以後は、祭壇と王冠との相互依存ないし補完体制が成立します。その関係は、時おりきしみながらも、構造的には中世ヨーロッパにおいても続いてきたわけです。

日本では、十六世紀半ばにキリスト教が布教されたのち、超越的唯一神への信仰と教会の要求するモラルとは封建的主従関係より優先するわけで、それが、秀吉から徳川の集権的幕藩体制になってますます不都合なものになってくる。伝道する側は、共存関係を望んでいろいろ苦心したふしがあり、

いわゆるキリシタン大名が輩出したのもそのためでしょうが、それがかえって危機感を増すことになった。こうしてバテレンつまり司祭の追放令や禁教令がつぎつぎ出される。もちろんさまざまな要素を含んでいて、その上での政治的判断であるわけですが、単純化していえば、これがキリシタン禁制の主たる理由とみてよいでしょう。弾圧は徹底したもので殉教か棄教しかなかった。殉教は死後の幸いを選択したということですが、拷問のほか訴人褒賞制、宗門改めと寺請制、誓約書を書かせるなど転向をすすめ、棄教者は子孫何代にもわたって監視する類族令を出すなど、これらは同時に幕府の民衆支配の仕方にもなったようです。しかし根絶したはずが明治になって三万人の潜伏キリシタンが発見される。それは浦上のほか長崎県の島々や陸の孤島といわれたようなところですが、これは家や村落が閉じられたものだったからで現代では考えられないことです。しかし毎年一月に行われた絵踏――これは歩けない幼児にも強制したわけですが、それをしてから家に帰って神に謝罪する。つまりそういう仕方で信仰を長期間伝承したが、背教と痛悔という二重性を免れない。明治政府も切支丹邪宗門の高札を出しますが、外圧によってやがて撤去し、伝道が再開されます。プロテスタントのばあい、正統的なピューリタニズムですが、それを受容して指導的立場に立ったのは旧幕藩の武士階級が多く、日本近代化の思想的支柱と考えたとみられます。しかし旧城下町中心に伝道されますから農村へ浸透することはほとんどなかった。この状態は現在でも残念ながら変っていません。キリシタン時代には大名の上から下へという方向で民衆に定着したのでしょうが、その大名が追放されたり、大村藩のように藩主が棄教すると弾圧はとくに激しいものになって、先程申し上げたように潜伏する者が多く出た。ところで明治初期には欧米で生まれたさまざまな思想が同時的に入ってきますから、キリスト教の指導者たちもいろいろな方向へ分化していきます。しかし彼らも天皇制に対する疑問は当初ほとんどなかったようです。それはフランスやアメリカを除き、近代国家が王制だったからでしょう。教育勅語不敬事件をおこし、日露戦争を批判した内村鑑三や、上毛教界月報で批判的論陣をはった柏木義円などを特例とすれば、明治二十年代以降、キリスト教は国家に押えこまれていったといえます。とくに教育の統制が大きい役割を果たしたと思います。

この傾向はずっと続くわけで、たしかに大正デモクラシーの時期もありますが、これは知識人の運動に限定されていま

すし、昭和に入ると右傾化・軍国主義はますます強くなる。昭和十四年平沼内閣時代に「宗教団体法」が制定され、宗教統制が一層やり易くなる。それでもキリスト者の中には、国家によってキリスト教が公認されたのだと喜ぶ人も多かったのです。そしてプロテスタント諸教派の合同が強いられる。日曜礼拝のはじめには、皇居遙拝などの国民儀礼がもちこまれる。特高が説教をチェックする――そういう事がおこるわけです。なかには信念を貫いて獄舎で生命を失った人もいるわけですが、過去の戦争協力への苦い想い出が、反省として出てくるのです。ただドイツでナチス時代にそのイデオロギーに従ったドイツ的キリスト者運動がヘゲモニーを握り、反対の人びとが非合法的な運動をつづけたのち、戦後、自分たちの責任を表明したのとはちがって、日本では文章化されるのもずっと後のことだったので、余り威張れることではありません。ただ戦後になって宗教団体法も治安維持法などと共に廃棄せられ、それだけに現在の憲法で信教の自由が認められたことから、護憲の意識は昔のことを経験した人びとには強いといえましょう。またそれと共に、反戦平和の運動とか、さまざまな差別に対する戦いとかがつながってきます。ただ、そういう運動への参加の呼びかけは、はじめて教会を訪れた若い人びとにとっては自分たちが求めてきたものとは違う、という感じを与えるかもしれません。また信徒数が少ない割には聖書学や神学が進んでいて、知的関心を喚起しはするもののはたしてそれが人びとの精神的要求をみたすものかどうか。いずれにしてもマイノリティーの状況は変らないから、社会の動向との関係で二重性は免れないでしょう。万一マジョリティーになるようなことがあれば、その関係はもっと複雑怪奇なものになるでしょう。

信楽　政教分離というのは難しい問題ですね。新しい日本国憲法はアメリカ方式で政教分離は徹底しています。しかし今日の靖国問題は、その分離原則が脅かされているということです。

飯　アメリカのような多民族国家だとそれをやらないと難しいんではないでしょうか。

信楽　宗教と政治というのは、それぞれの国の歴史のなかで深刻な問題です。日本の歴史はよくそのことを証明しています。ことに近代の歴史は、政治による宗教利用、宗教の政治への奉仕という痛恨の足あとです。

鯵坂　戦前の天皇制絶対主義・帝国主義のもとで宗教者が仏教者もキリスト者も大層苦しめられてきた点がよくわかりま

した。政治権力は民衆支配のためならなんでも利用しようとする。戦前・戦中はいまお話のように国家神道が大いに利用され猛威をふるった。ところが敗戦後、新しい憲法ができ、平和主義と民主主義と思想・信教の自由を基本精神とした憲法のもとで国政が行われるべきであるのに、自民党政府は閣僚の靖国神社公式参拝にしても、伊勢神宮の参拝にしても、再び神道を政治的に利用して、かつての国家神道の時代に戻っていこうとしています。多くの宗教者の方々がこれに反対しておられることは、平和と民主主義の立場から考えましても大層重要なことだと思います。私などは宗教の立場に立つものではなく、無神論の側に立つものですけれども、このような宗教者の方々の運動には深い共感と敬意を感じます。なぜかというと、戦前の絶対主義の権力は国家神道をふりかざして心ある仏教徒・キリスト教徒たちを弾圧しただけではなく、同じ国家神道をふりかざして無神論者・共産主義者・社会主義者をも弾圧しました。ここのところは重要な点だと思います。信教の自由を守ることは現在の状況のもとでも極めて重要な課題だと思います。信教の自由は無宗教の自由を含むものだからです。政治権力が国家神道を押しつけてくる、政治的に利用してくるのに対して、宗教者と無神論者とが手を結んで行かねばならぬと思います。

今の日本の政治の右傾化、軍備拡大の動きを見るにつけても、平和と民主主義と信教・思想の自由を守るための宗教者と無神論者の共同が一層強化される必要があると思います。第二次大戦前の歴史をふり返ってみますと、天皇制絶対主義に抵抗する闘いは宗教者にも無神論者にもそれぞれあったけれども、両者の共同の闘いはわずかに例外的な場合にしか成立していなかった。これは決定的な弱点だったと思います。無神論者は「反宗教闘争」など、権力と癒着している既成宗教を批判することの方に目が向いていたと思います。現在の状況はまったく変わりました。宗教者と無神論者の共同は大きく広く深まっています。平和を守る闘い、核兵器廃絶の運動、靖国問題など信教と思想の自由を守る闘いや、国政や地方政治を革新する運動で共同は強まっています。またたとえば共産党の政策の面からいっても、『日本共産党と宗教問題』（新日本文庫）などにまとめられていますが、信教の自由の擁護と宗教者との共同が強く押し出されていて、戦前にくらべて大きな違いだと思います。今の政治の右傾化の実情からみて、この協力共同はますます重要になるのではないでしょうか。

宗教と神秘主義

司会　無神論者と宗教者の共同という、思想の次元で言えば矛盾するようにみえることが、現実の過程では両者から追求され、実際にさまざまな問題でその協力共同が実現しているわけですが、無神論者、唯物論者からみて、先ほどから問題にしています霊感、オカルト、超心理といった要素をふくんだ新・新宗教のもつ神秘主義、これは多分に現実政治の上では、神秘主義そのものといっていい天皇制に収斂していくと思うのですが、そういう神秘主義と、キリスト教や仏教そのもののなかにある人間理性のおよばない聖なるもの、神秘主義的要素とはどう違うのか、わかりにくいところもあると思うのですが。

飯　キリスト教の場合ですと、ヘレニズム世界で成立し、同時に哲学を取り入れて教義体系を作っていく。そのなかで、不合理だから信じるというものもあれば、信ずるために知れとか知るために信ぜよというものもでてくる。教義が体系化、ロゴス化されるなかで、中世の頃、論理的になっていくわけですが、同時にそうではないというものもでてきます。この系譜にキリスト教神秘主義の思想や、一部にはオカルト的なものもつながっていると思います。信と知の問題は簡単に分離することも、また統合することもできにくい。宗教にはすべてミスティーリアスな部分があると思いますが、それが、直ちに天皇制的なものにつながるかといえば、そうともいえない。キリスト教の場合ですと対極的なものに無教会主義とカトリックがあります。無教会は制度的なものを極力排除しようとする。そして内村鑑三が亡くなれば、その高弟たちがそれぞれ自分たちの集会を開く。たとえば矢内原忠雄です。それらの集会にはかなり厳格な師弟関係がある。しかし組織を温存しようという意図はない。ですから中心人物がいなくなるとその集団は解体する。もちろん思想的連続性はあるわけですが。これに対し、カトリックの場合、制度としての連続性が中心になる。大きい組織ですから必ずしも一枚岩ではなく、いろいろな考えの人がいる。たとえば司祭になるには純潔誓願をしなければなりませんが、このあいだ、ローマに妻帯している司祭が八万人も集まって妻帯を認めよという会合を開いた。成功はしなかったけれども建前と本音の違うところがある。いつかどちらでも良いということになるかもしれません。しかしそういうことより重要なことは、遠藤周作

がプロテスタントは自力でカトリックは他力だという。もともと教会の定めた戒律を守ることで救われるというのに対し、信仰義認というのがプロテスタントの成立の基本ですが、それは確かに自分で聖書を読み祈り倫理的判断をすることが必要になる。その点カトリックは教会におまかせする。自力と他力の概念が逆転しているわけです。それに教皇でも司教でも司祭でも、その人が善い人か悪い人かにかかわらず、その人が執行した宗教的行為自体は有効であるというエクス・オペレ・オペラートという考え方があります。プロテスタントにそれが全くないかといえばそうでなくて、たとえば明治時代のすぐれた牧師がのち政治家に転身して汚職をやり下獄したとき、それに躓いた信徒はいたでしょうが、その牧師が授けた洗礼そのものは無効とはならない。ただカトリックではそれを制度として肯定している。このあたりは天皇制と近いものがあるのではないでしょうか。少し論理が飛躍しすぎるかも知れませんが。カトリックほど世界的規模でのヒエラルキーはありませんが、ドイツや北欧のプロテスタント教会も昔は同じことをやってきたといえましょう。

ただキリスト教として共通のポイントはこういうことです。人は誰でも自分の将来への希望や計画をもっているが、周囲の状況や個人的限界などもあって必ずしも実現できるとは限らない。未来への支配能力を人はもっていない。それを新・新宗教は超能力が与えられるという幻想をふりまくのではないか。勿論不安があるから、星占いやさまざまの託宣にすがろうとする。しかし人間が端的に無力なのは自分の過去に対してであって、なすべからざることをなした、なすべきことをなさなかった、破ったことは破った、既に起こったことは無かったことにすることはできない。そういう自己の負目を神との関係の中で罪という。その背負い切れないところを包んで新しい生き方へと押し出すものを、イエスの言葉と行動の中に、神の愛として確認する、これがキリスト教の信仰ということだと思います。しかし教会は、例外的な少数を除くと、自分から外へ出て行って説こうとはしないでただ外から訪れるのを待っているところがある。その点新しい宗教の方が熱心ですね。

信楽　超心理が今やかましく言われていて、こういうものをどう評価するかということですが、今までは心というものがまだまだ浅いレベルでしか捉えられていない。その心の問題が厳密に捉えられないと妙なことになる。今日注目されてきたトランスパーソナル心理学というものは二つの面をもって

いると思うんです。一つは人間の意識を科学的な視点をもって根源的に捉えていこうとする側面と、もう一つはオカルト的なものに転落しかねない側面があるのではないか。宗教者は心の世界を無視してはいけないと言うのですが、その受け止め方では過去にさまざまな問題を起こしましたが、これからも起きるだろうと思います。たとえば脳死という問題がありますが、これはどのようにして死んだと判定するのか。また水子供養にしても、堕胎ということは、法的には殺人ではないし、葬式もせず墓もないんだが、水子はたんなる物体ではないわけでしょう。だから水子の祟りが語られ、それへの供養が行われる。脳死の問題も水子の問題も、科学の問題でありながら、また心の問題、宗教の問題にもなるのです。先ほどブラックボックスということをおっしゃいましたが、これからは科学と宗教とが重なりあいながら、人間を徹底的に捉えていくという方向が必要で、そのなかで私は本当の意味の宗教も成り立つのだと思います。その意味では宗教はこれからいよいよ進歩すべきなんです。宗教だって人間の作ったものなのだから、人間の生活のなかでいかなる意味をもつか、どれだけ役に立つかが問題です。仏教は悟りということを最高の結論とする。悟りというのは一種の知的営みです。科学的な知的営みとは違ったものであるが、どこかで重なり合うものだと思うんです。たとえば仏教で人は生まれて死ぬものだと悟ったというときと、科学が人は死ぬものだというときの質の同じと違いが問われる。これはキリスト教も同じだと思うんですが、もしも宗教と科学が全く分裂してしまうと、科学にとっても宗教にとっても危険なのではないか。今までそれが分裂しているから、オカルトみたいな危険なものがでてくるのであって、本当の意味の宗教教育が徹底していれば、それはでてこないものだと思う。そういう意味では、今は本当の科学にもなっていないし、本当の宗教にもなっていない。トランスパーソナル心理学は宗教の世界に科学の場面から光を当てたという面があると思います。

鯵坂　私はトランスパーソナル心理学のことは詳しくは知りませんし、いわゆる「ニューサイエンス」的な非科学的要素もあるのではないかと思いますが、おっしゃることは非常によくわかります。私は無神論者のつもりですが、かといって科学でなんでもすべて解明できているわけではないことも認めます。とくに科学が低いレベルで金儲けや便利さだけで利用されている状態は困ったことだと思います。科学とは本来そういうものではないと思います。たとえばルネッサンスあ

たりのことを考えても、科学的精神はヒューマニズムの精神と一体のものとして出てきたのであって、科学は無知や貧困からの人間の解放という心の問題と無関係に出てきたのではない。それが現在の資本主義のもとで心ぬきで金儲けの手段になってしまっている。もう一度この科学を心の問題を扱えるようにしなければならないと思いますが、そうなると科学といっても、個々に専門化してしまっている個別科学・経験科学では対応できないと思いますから、ここは哲学が頑張らねばならぬと思います。心理学も心を取り扱う科学ですが、しかしこれは実験科学・経験科学として発展していっていますから、これはこれとして必要な科学ですけれど、右のような心の問題を取り扱っていくには適さないと思います。信楽先生がいわれた意味で、宗教と協力しながら心の問題を取り扱っていかねばならぬだろうと思います。哲学はそのような努力をこれまでしてこなかったわけではありませんが、不十分だったと思います。これからますます重要になる哲学の課題であろうと思います。

信楽　広い意味での人間学ともいうべきものの構築が要求されます。今日では法律とか政治とかそういう個別分野だけでは説明のつかない問題がたくさんでていますね。脳死だって医学や法律だけでは結論がだせない。死をひっくりかえせば生ですが、生をどう定義するのかいろいろの分野の人が集まって決着をつけないといけない。

日本的生命観と宗教

鯵坂　生命の尊厳ということが言われます。平和、戦争反対というときにも生命の尊厳が根底にあると思うのですが、なぜ生命は尊厳であるのかということになると、今の科学でははっきりした答えがでてこない。さらに言うと、尊厳をもっているのは人間の生命だけなのか、こういうことにも答えられないといけない。そこで哲学はもっとしっかりしなければいけない。あるいは人はそれは宗教の問題だというかもしれない。キリスト教は人間の生命と他の生命を分けて考えているようだが、仏教は植物も含めて生命ということを言う。このところではキリスト教と仏教は違うのでしょうか。私などは仏教に親近感を感じますが、他方、植物も含んだ生命となると妙な神秘主義になっていく気もする。国際日本文化研究センターの所長の梅原さんなどは、仏教精神などということを言いだしまして、天皇制は国家神道とつながっているは

ずなんですが、天皇制を基礎づけるのにむしろ仏教をもってきて、考えてみるとおかしいんです。縄文以来の自然と調和して、これと仏教をつなげて、生命の尊厳で天皇制を合理化するという妙な話しもでてきています。

信楽　梅原さんの発想は仏教というより日本教、具体的には神道でしょうが、何もかも包み込んでしまう古来の無限抱擁の論理ですね。そういう発想が日本独特の土壌にあって、みんな一つにしてしまう。体よく言えば和ですが、一即多ではなく「イッショクタ」ですね（笑い）。仏教も儒教も日本にきて日本教に染まっていく。仏教そのものには祖先崇拝は本来的にあるわけではない。逆に日本教の中で、そういうものと重層してきたのです。そして後には仏教と神道と儒教との三教一致論が盛んに主張されるようになります。中国とインドと日本が、日本のなかで「イッショクタ」になって、お互いに持ちつ持たれつの関係になっていく。たとえば神道というのはもとは教義的理論はなにも持っていない。注連縄や鳥居という形式も仏教からきたといいます。神道は仏教や儒教から学び、仏教はまた神道や儒教をとりいれていったのです。ところが、親鸞とか法然あたりの鎌倉新仏教には、そういう雑修の世界から脱皮するところがあった。それは神道、日本教、結局は天皇制からの離脱です。だから鎌倉仏教は、当時の権力から弾圧を受けそれに抵抗した。それが実は本当の意味での日本の宗教になっているのです。今日の日本の民衆に深く浸透している仏教は、法然、親鸞、道元、日蓮らによって創められた、この鎌倉仏教が中心をなしているわけです。しかしながら、今日の仏教は、また長い伝統のなかで、さまざまな非仏教的な異質なるものを包みこんでおります。

飯　そうでしょうね。それにアニミズム的な要素もあるし、万有在神論などと理論的表現をする人もいるけれど、底はもう少し浅い。献体者や臓器移植をする人がなぜ少ないかということでも、身体が全部揃ってはじめて人間だという、儒教的な考えがある。占い、仏滅・大安など、道教的なものもかなり深く民衆のなかに入っています。それらが未整理のまま混在しているのでしょう。だから今の神秘主義というのも本当の意味での神秘主義でもない。科学は本来の科学であるべきだというお話がありましたが、哲学にしてもものすごく分化している。それを統合して全体を捉えるのが難しくなっている。統合的な形で表現すると必ず専門家からクレームがつく。

鯵坂　個人ではなく、長い人類文明のなかで統合していくと

いうことでしょうね。

鯵坂　最後に一つお聞きしたいのですが、中南米やフィリピンなどカトリックの多いところで解放の神学というのがみられますが、これはどう考えたらいいのでしょうか。

飯　ポルトガルやスペインが中南米へ伝道したとき、なかには、映画「ミッション」に出て来たような土着民の側に立って共同体を作った司祭もいたけれども、これは結局玉砕してしまう。ほとんどは結果的に侵略と植民地化の先兵的な働きをし、土着文化や習俗を破壊し、権力に従順な民衆に育て上げ、収奪と貧富の差を拡大することになった。そういうことへの反省があって、抑圧されている人びとを解放することがキリスト教の使命の一つだというところから解放の神学が出て来たと思います。これは二六一代の教皇ヨハネス二十三世が一九六二年に召集した第二ヴァチカン公会議における教会の改革路線の影響が大きいと思います。またプロテスタントの側からの「希望の神学」が与えたインパクトもあるでしょう。終末論という教理がありますが、これはキリストの再臨、個人と人類の審判、天国と地獄というようなことを従来扱ってきた部門ですが、終末論は世の終りのことを単に問題にするのでなく、人間と世界が本来そのあるべき姿に到達することを待望する希望に関する教説だということで一九六四年にモルトマンという神学者が説いて大変有名になりました。しかし解放の神学が出るのは時代の要請に基づくものでしょう。ただ共産主義者と共同行動をとる司祭たちが主たる担い手ですから、留保付きでしか認められていません。フィリピンもスペインの植民地でしたから、カトリックの勢力は強いのですが、現在の二六四代ヨハネ・パウルス二世がフィリピンを訪れたとき、マルコス大統領のイメルダ夫人は、いつでも教皇の傍にテレビや写真にうつるように自己宣伝を欠かさなかったときいています。また教皇のがわもそれを容認する体質がある。しかしそういうことは、腐敗した権力を救うものではなかったのですね。

信楽　しかし、フィリピンの今度の政変では、投票のあった次の日にはローマ法皇からその数を発表するなという電話があって、フィリピンの神父さんは夜を徹して討議したそうですね。大統領の就任式が済むまではこのままでいてほしいとイメルダも頼みにきたが、結局討議ではアキノに着こうということになったそうです。それからフィリピンの教会はがらりと変わったという話をきいたことがあります。

鯵坂　カトリックの放送局がアキノ支持を最初にだしたんで

したね。

信楽　現代における日本の宗教界は、さきごろの比叡山サミットみたいに、仏教も神道もキリスト教もみんな集まって和を作り初めている状況がありますが、そこにはいささか問題を感ぜずにはおれません。これからは宗教も政治とどう関わっていくのか、厳しく問われてくることだろうと思われます。

司会　どうも長時間お話しいただき有難うございました。現在の「宗教ブーム」をどう見るべきか、現代社会の中での仏教やキリスト教の覚醒はどうあるべきか、お三人ともそれぞれその宗教観・世界観が異なるにもかかわらず、充実した討論が行えたと思います。

（しがらき　たかまろ　龍谷大学・真宗学）
（いい　みねはる　同志社大学・神学）
（あじさか　まこと　関西大学・哲学）

哲学を学ぶ人のために

唯物論研究協会編

哲学史から現代哲学の重要な問題まで、これから哲学を学ぶ人々に必要な基礎知識が、読みすすむなかで自然に身につくよう、また写真を多く入れ叙述スタイルも座談・対話・手紙体と、読みやすいように編集した。現代人のための哲学入門書。

○内容から　Ⅰ哲学とはなにか――**座談会**　Ⅱ哲学史から学ぶ　古代ギリシアの哲学の誕生と展開／自由と人権の問題の展開／近代の認識論――科学と哲学の接点／マルクス主義哲学の研究的アプローチ／対話でたどる日本の唯物論の歴史　Ⅲ現代の哲学　史的唯物論――人間と歴史／自然、自然科学、社会／実践論――人間と自由／現象学・構造主義／言語・その哲学的問題性　**定価1700円**

東京都千代田区神田神保町1-28　**白石書店**　振替東京2-16824

■特集　宗教の覚醒

新興宗教と現代の宗教意識

田平暢志

はじめに

かつて佐木秋夫氏が「神々のラッシュアワー」と評した敗戦直後の混乱期における新興宗教の簇生の期を第一期として、一九六〇年代の高度経済成長の時代に主として都市勤労者の間に見られた新興宗教の広がりの時期を第二期とするならば、現在は第三の宗教ブームともいうべき宗教の活性期にあると広く認められている。実際に宗教が社会的影響力を強めているかどうかということについては、慎重な検討を必要としているが、真如苑や阿含宗、白光真宏会など新たな新興宗教の台頭がジャーナリズムを賑わしていることは事実である。若者たちの間にも占いやおまじないの流行、あるいはオカルト的な映画や読物が流行し、そのような呪術的、神秘的なものに対する無批判的な興味が非合理主義的心情をたやすく生み出すだけでなく、「困ったときの神だのみ」的な現世利益的宗教を安易に受けいれていく心情を養っていることを無視できない。したがって、新興宗教の教勢と影響力の実態がどの程度のものであるかということはともかく、現代のイデオロギー状況を解明するためには、今日の宗教ブームに対して一

定の検討を加えることは不可欠である。

『新興宗教』（一九六〇年）のまえがきで、佐木氏は「新興宗教は、その熱と量とで、既成宗教をはるかにしのいでいる。好むと好まないとにかかわりなく、それが現代日本の現実なのである。新興宗教は、その点に関するかぎり、現代日本の宗教文化を代表している。この現実は、宗教界の深刻な問題というだけではない。現代日本の大衆文化の本質は、この新興宗教をぬきにしてはつかむことができない、ということである。したがって、それの検討をおこたったのでは、大衆を充分に理解するとはいえず、現代の日本文化の全体像を正しくとらえるともいえない」と述べているが、われわれもまた第三の宗教ブームと呼ばれて新興宗教への関心が高まっている今日において、「現代日本文化の全体像を正しくとらえる」ために、現代における新興宗教の実態について検討を加えてみたいと思う。

一

近年マスコミの関心を集めている真如苑や阿含宗が密教的な教義によって少なくない信者を引きつけていることは、最近の新興宗教の特徴を考える上で一つの注目すべき点である。なぜなら、明治以降の仏教系の新興宗教の歴史においてこれまで大教団として成長してきたのは霊友会を始めとして、創価学会であれ立正佼成会であれ主として法華信仰の系統であったのに対し、そのような傾向にひとつの変化が現われていることを意味するからである。

言うまでもなく密教というのはわが国の仏教史の中でも特異な地位を占める仏教教理であるが、その特徴を一言でいうならば呪術性という点にあるということができる。つまり仏教そのものに付随していた神秘性に、さらに仏教が東アジアに広がる過程で各地の民族信仰と融合することによってその神秘的性格を強めた仏教の一分派が密教である。わが国にも仏教伝来の当初から、この密教的な性格の仏教も伝えられていたといわれるが、それを本格的に中国から招来し、体系化したのは空海である。彼は仏教を大きく顕教と密教に分けて、顕教は仏教の深い真理を理解できない者に対する方便としての教えであるに対して、密教こそは仏教の根本真理を説くものであり、しかも顕教のような方便を借りることなく真言（真言陀羅尼）によって直接にその真理が開示されると説いた。もともと宇宙に遍満する真理は休むことなく人間に働き

かけているのであるが、密教の修法にしたがって行を積むことによりその働きかけを把持することが可能となると言うのである。その修法とは手に印形を結び、口には真言を唱えて、心に仏の姿を観想することであり、そのような努力を続けることによってついには仏と同じ境地を獲得実現できるというのである。これを即身成仏と言い、こうした境地の獲得それ自体が本来の真言密教の目的であったが、このような境地に達した修業者は仏と同じ力を得たこととされ、衆生の様々な願いを成就する力をも持つにいたると考えられるようになる。したがって本来は仏の慈悲によって修業者に与えられる真理を悟得する力を意味した加持力が、密教僧の保持する衆生の願を成就する力へと転化する。つまり密教僧は衆生の願を成就する呪力を持つというような考え方へと変化していくわけである。しかもそのような密教の中には様々な土地の民族信仰の神々が守護神として取り入れられているために、その呪力というものに対する信仰が強く人々の心を引きつけることになった。病気や災害など自然の暴威の前に無力な歴史的段階にある人々にとって、加持祈禱による密教のこの呪力は人間の現世的な願望を実現する最も可能性を持った手段として受けとめられ、わが国在来の神祇信仰ともからみ合いながら貴族階級のみならず民衆の間にしだいに広がってゆき、それ以後の日本人の宗教生活に大きな影響を与えたのである。

急成長教団と目されている真如苑の「苑主」伊藤真乗氏は戦前の一時期を真言宗僧侶として修業に専念した体験を持ち、形式的な面だけから言えば、真如苑の教えの中に密教との類似性を見出すことができる。この教団の説くところを簡単に要約すれば、全ての人間は仏性を有しているにもかかわらず、煩悩にとらわれてそれを自覚できず苦悩の人生を送っている、したがって真実の教えを実践するならば誰もが悟りを開き仏と同じ境地を実現して、「常楽我浄」の世界に住することができるようになるということである。そのような境地を実現する真実の教えの一つは、「真如霊咒」と讃えられ教団の教えを結集した「南無真如一如大般涅槃経」という「讃題」を唱えることである。その意味するところは教主の伊藤真乗氏によれば、「真如とはまことの仏そのものであり、その真如と一つになることが真に仏を見ることであり、したがって真如一如とは仏とひとつになること」であると説明される。言いかえればこの讃題は、「大宇宙の実相なるみ仏の大生命に帰命することによって、この身のまま常楽我浄の絶対なる救いの境地にいたることであり、歓喜世界をこの身のまま実現

することを意味し、全ての人々を悟りの境地に導くものであるから、この讃題こそ、その仏も法も全てを摂める最勝功徳の真咒である」[1]とも言われている。したがってそれは密教の「真言」に相当するものと言ってよいであろう。事実伊藤氏はこれを「全ての人々を悟りの彼岸に渡す密語」と呼んでいる。

ところで真如苑の教理のもうひとつの柱、と言うよりも一般の信者にとってはより実際的な教えは「接心修業」という独特の修業法である。前に密教の基本的な考え方で示したように、定められた修法を積んだ修業者は、仏の加持を得てこの身のまま仏になることができ、しかもこのような境地に達した修業者は仏と同じ力を持ち、現世で衆生の様々な願いを成就することができると考えられていた。真如苑でも同じような教えを説く。ただ、ここではこのような境地に達した行者を真如の霊能を受けた者という意味で「霊能者」と言い、一般の信者はこの「霊能者」の指導の下に「霊能」を開発することに励むことによって人生の苦悩からの脱却を計ることに努めなければならない。そのような行為を「接心修業」と呼んでいる。つまり「霊能者」に導かれて霊的体験を積み上げることによって「真如霊能」の働きを体得する秘儀とされるものであるが、修業の段階によってそれは四段階の「霊位」に分けられている。そして、最初の「霊位」の段階の修業は自らの心の格を向上させる「向上接心」と呼ばれ、次の段階は家庭や事業、病気その他の悩みごとについて「霊能者」を通して直接神霊に触れるとされる「相談接心」と呼ばれる。「霊能者」を通しての霊のお告げということがこの「接心修業」では非常に重要な意味を与えられている。また、ここで「霊能」ないし「霊能者」という独特のことばが用いられるところに、真如苑の独特の教義が示されているとともに、真如苑と伝統的な密教との大きな違いも認められるのである。伝統的な密教においては定められた手続にしたがって戒を受け、行を積むことによって仏の加持を得て即身成仏を成就すると考えられており、それは普遍的な真理の修業者における自己実現にほかならないものであるが、真如苑の教義においては悟りの境地を実現するために「霊言をもって一人一人を導く霊能者の微妙な働きが必要」とされる。そして「真如苑の霊能は、伊藤真乗教主の生家・伊藤家に伝わる『甲陽流秘笈抄』にはたらく天霊系の霊能と、宝珠院（教主の妻友司の祖母）が開き、法性院（友司の叔母）が継承し、接受院（友司）が相承した地霊系の霊能、この両霊能が一体となり、昭

和一一年に顕われたという。そして両童子（伊藤夫妻の夭折した二人の男子……引用者注）の霊界からの善導によって顕幽（この世とあの世）を一つに結んで、如来の大生命へと教導する接心修業の基盤として完成された[2]」と説明されている。つまり仏の説いた真理は教主伊藤一族の霊能を介して初めて真如苑において開顕されたということが説かれているわけである。したがって仏の教えが開顕されて、人々が「常楽我浄」の喜びの生活を営むことができるようになるためには、教主を霊能の根源として、その導きを受けなければならず、そのことによってのみ霊能を開発することができる。そして、新たに霊能者となった者は「接心修業」の指導にあたる力を持つとされ、そのことがまた菩薩道に対置されるのである。

では具体的に「接心修業」においてはどのようなことが行われているのであろうか。いくつかの体験談を真如苑発行の『歓喜世界』によって見てみよう。

治療法のまだ開発されていない難病によって失明の危機に見舞われたある婦人の体験談は次のようなことを語っている。

「〇月〇日、初めて接心の会座に立ち合わせていただきました。先祖が教えに結ばれ、大変喜んでいる状態が示されました。余りの驚きに声も出ず、涙が流れ、あふれていました。『あなたと同じ苦しみをしてこられたご精霊さまです。これまで、長い間、この苦しみに気づいてほしいと、いろいろの方法でみんなに知らせていたのですが、どなたにも気づいていただけなかったようですね……。』『このかたは傍系の男性で、血を流されているのが見えます。首から上に大けがをなさっているようですよ……。』いまの今まで、一度も聞いたことのない話でした」。この女性は接心で示された精霊の事情が知りたくて、親戚中を訪ね回って、結局母親の祖父が追いはぎに大けがを負わされて数ケ月後に亡くなったという話を聞かされる。つまりその回向が十分でなかったために、この女性を眼病というかたちで苦しめていたということである。そして、ここには霊能者がイタコの口寄せのように、霊に代って苦しみと教えに結ばれた喜びを語る場面を想像させる。そして現世に生きる人間に不幸をもたらす霊の存在という考え方が繰り返し強調されるのが信者の体験談に共通している。

家庭的な悩みを持つある主婦の体験談は、「主人の先祖で仕事をしないで、みんなの世話になって亡くなったご精霊が示され、心からご先祖さまとしてご回向。」「長男の接心に『おじいさんが、あなたの後ろで手を合せて霊界より見守っ

て下さっておりますよ』とご霊言」と述べている。またある高校の教師は自動車事故を起した後に受けた接心修業で「『学校関係の地縛霊、水子、水難犠牲者』のご供養、そして『地縛霊』のお護摩をお願いすることを教えていただきました。」と述べている。同じような例として、私自身がある信者から聞いた接心の体験について紹介しておくと、身内に何かの不幸があって人にすすめられ真如苑にお参りするようになり、接心を受けたところ空襲で焼夷弾を受けて焼け死んだ兄嫁が霊界で今も苦しんでいる、という霊告を受けその供養のためすぐに入信したという。またある時、その信者の姉が心臓発作を起し苦しんだことがあって、そのことで接心を受けたところ霊能者の霊告では、西郷隆盛が賊軍としての汚名を着せられたまま死んだため、いまも霊界で苦しんでいるその霊によって引き起こされたものだという教えを受けたという。この女性は鹿児島出身者ではあるが西郷にゆかりの者でないことは言うまでもない。

真如苑の教えを見てゆくと、上に説明したように仏教教理の基本に重なる部分を教義として信者に示していることは確かであるが、実際のところ信者は生活上の諸々の苦しみ悩みの原因が迷える霊……しばしばそれは全く悩める本人と直接的な縁を持たない……によって引き起こされたものであることを、霊能者によって説き聞かされる。したがって教団によってその霊を回向してもらうことによって苦しみの源を取り除いてもらうという手続を踏むことになる。見方を変えて言えば、真如苑が正面に掲げる教義は霊能開発であり、霊能者すなわち「歓喜世界」に住する身を実現することであるが、信者の圧倒的部分は「向上接心」「相談接心」、それに縁談や商取引などの際の判断を仰ぐ「鑑定接心」止まりにならざるを得ない。事実、『歓喜世界』に体験談を寄せている多くの信者たちは、何段階かの霊位を昇ることは認められるものの、霊能者としての境地への移行の可能性は何ら示されていない。もちろん宗教的回心というものは極めて個人的で内面的なものであり、その道筋を具体的に示すことは困難であるが、それであればなおのこと真如苑の実際的な宗教活動は、表向きの密教的粉飾にもかかわらず、極めて通俗的な怨霊のたたりを説き、それを鎮める必要を教える呪術信仰という実態が浮かびあがってくると言ってよいであろう。

上之郷利昭氏は真如苑に関するルポルタージュの中で「『徳』を積み、『歓喜世界』へ近づくと信者たちは霊能力者になることができる。真如苑では信者たちにたいしてそれを

分かり易く、『誰にでもスーパーマンになれる』と表現している。スーパーマンになるための具体的手段が『接心修業』というのだそうである。接心とは霊能者から霊言を受け、悪霊を鎮めることをいう」[3]と、紹介している。しかし、既に述べたように一般的な信者にとって霊能者による霊言とは、病気や悩みごとを霊界から引き起こしている霊のことばを媒介するという、わが国に古来から伝わる最も通俗的な民間宗教が行うところと基本的に同質のものである。また、霊能者たる境地に達するということは教祖の述べているところから言えば、実際上は極めて困難なことであり、むしろそれは信者がめざすべき宗教的理想と考えるべきであるにもかかわらず、霊能者の霊能によって誰もが、容易にそこに到達しうるかのように説くことによって、信者の多くを引きつけていると言うことができるであろう。

二

阿含宗もまた密教系の新興宗教として最近マスコミの注目を集めている宗教である。もっとも、管長桐山靖雄氏のおびただしい出版物の宣伝や、「阿含の星まつり」というような派手なイベントによってマスコミを通じて広く名前を知られているほどには、教団が組織している信者の数は多くはないようである。しかし、密教的な秘儀を教団のセールスポイントとしている点や、「守護霊」というような霊の存在を強調して、教祖（管長）の呪術的、神秘的能力をうたい文句にする点で、最近の新興宗教の傾向を示す一つの典型ということができる。

ところで、桐山氏の著作を見るとそこで説かれているのは、大きく分けて二つある。しかもそれは時期的にも分かれている。桐山氏がまだ阿含宗管長を名乗るまえ、日本密教根本道場主と称していた時期に書かれたいくつかの著作では、主として人間の能力開発……もちろんそれも神秘主義的性格の強いものではあるが……を密教とヨーガの修法を取り入れて指導することに力点が置かれていた。能力開発というのは、厳しい競争にさらされている資本の要求として、近年になって盛んに言われるようになったものであり、その点で極めて現代的な宗教的反応といえるが、その宗教論もまた極めて現代的現世的なものである。彼によると、原始仏教が説かれた古代においては、人間の欲望は単純素朴なものであって、そういう時代に禁欲主義が説かれたのは当然であるが、しかし、

「文化の度が進むにつれて人々の欲望は拡大し、しかもそれは無限大に増大してゆく。このとき、その欲望を利用し活用しようとする（いやせねばならぬ、あるいは、するよりほかしかたがない）と考える宗教が出現するのは当然である」[4]と述べている。それに加えて、今や人間の統御能力をさえ超えるようになった現代の科学をコントロールするために、人はそれを超えるもっと高い能力を持つことが求められているが、彼の開発した修法はその能力を与えるものであるという。このように人間の現世的必要を満たすための能力の開発を真正面に掲げているという点で極めて現代的かつ現世的宗教ということができるのである。

ところで、その修法によってどのようなところにまで人の能力を導くことができるのだろうか。桐山氏自身が修業を通して取得した能力について彼は、「この法を成就すると超人的な頭脳となる。実際、どれほどの頭脳になるのか、成就者である私自身、見当がつかない」と述べている。生まれた刹那からこれまでの全てのことについての記憶を持つようになるだけでなく、生まれる以前の過去の知識までも記憶として思い出すことができるようになったというのである。そしてこのような能力を獲得したということは、「宗教的にいえば、自他の救済が可能になったことである」という。そしてこの能力は、「生木に火をつけ、厚板に手の焼印を押す手印のエネルギーを人間の体に向ければ、肉を切り裂き病変した患部をつかみ出すことくらい、できないことはない」「手印を、その患部に近づけて思念を集中すれば、ガンや腫瘍の細胞は崩壊してしまうのである」[5]というような超自然的、神秘的能力でもある。人は正しい修法によって努力するならばこのような能力を手に入れることができるという。宗教的救いも悟りも、この能力を獲得することによって初めて可能になるとされる。その際正しい修法のためには、桐山氏の開発した密教のシステムによらなければならないだけでなく、彼の持つ霊能に導かれる必要があることを強調することを忘れないのは言うまでもない。

最近の桐山氏は教団の教えの力点を変更しているように見受けられる。少なくともその著作を見るかぎり、『守護霊を持て』『霊障を解く』『守護仏の奇跡』など、霊による現世の人間への様々な影響の実在を説き、それを取り除くための「解脱供養」の必要を説くことに力を入れているようである。『守護神を持て』の中で述べられているのは、たとえば夫の浮気に苦しめられている主婦の相談にたいして「霊視の定」

によってその原因を探ってみると「色情因縁の幽体」が彼には見える。「むかし、主人の祖父が、三角関係のもつれで、女性に殺されたと聞いておりますが……」ということで、その怨念によって浮気させられているのであるという。そこで数ケ月の「解脱供養」ということになる。あるいは何度見合をしてもうまくいかない女性からの相談にたいして、「霊視の定に入ってみた。三〇半ばくらいとおもわれる男性の幽体が浮かんできた」、そして実はそれはその女性の母親にかつて捨てられて病死した男の霊であったというわけである。それは「半年ほどの解脱供養で消滅した」そうである。

桐山氏によると怨念や憎しみ、果たせなかった欲望への執着、断ちがたい生への愛着など苦悶、苦痛の念は肉体が滅んでも現世にとどまり、人に影響を与えるという。したがってその霊が霊界へ往生できるように供養する必要があるが、その供養は「正しい」方法で行われなくてはならず、それは霊視の力を持ち、悟りを体得している導師による供養でなければならない。しかしまたそのような悪因となる霊だけでなく、「霊視力のある導師」に正しい法式にしたがって供養を営んでもらうことができると、「守護霊」となってその家を守ってくれるという。しかし「守護霊」はそれに相応しい菩提所にまつられる必要があり、その条件は、

一、霊界に直結する霊山であること

二、由緒正しい仏舎利がおまつりされていること

三、どんな不浄仏霊でも成仏させる霊力を持つ法主がおられること

「この三つの条件をそなえることは至難のわざで、まさに仏さまの御加護によるよりほかないであろう。しかし、決して、ないことはない。この三つの条件をみごとにそなえた霊場がひとつある。それは、このたび公開されることになった、京都東山の、花山霊廟、である。これは、わたくしの主宰している教団が建立したもので、……」

阿含宗についてはこれで十分であろう。超能力を獲得するためには超能力を持った霊能者について教えを受けねばならない、「霊障」を除くためには霊能を持った導師に供養を受けねばならない、「守護霊」を持つためには霊能を持った導師の供養と、その導師の開いた霊廟を菩提所にしなければならない。これが全てである。これほど露骨に商売気を口にする宗教も珍しい。「電通が年間六億円以上の金をかけて、広告を手掛けている」[6]というのもなるほどと思わせられる営利的センスを持った教団と言えよう。

ところで、密教系の新興宗教教団として比較的名を知られているものには、真如苑や阿含宗のほかにも解脱会、弁天宗などをあげることができる。組織化された教団だけでいえば仏教系では法華信仰の系統が圧倒的で、その他に神道の流れを汲むものが多いが、それらと比べると密教系は少数である。しかし、真言密教を名乗って加持祈禱を事としている「小さな教団」は決して少なくない。密教は祈禱師による加持祈禱宗教というかたちで、民衆の中で生き続けてきたし、今日も根強い力を持っているのである。

加持祈禱とは言うまでもなく災難や不幸の原因となっている悪霊や怨霊を供養し、鎮めることであり、そうしたものへの要求と関心の強さを、宗教ブームとよばれるものの一端を担っている最近の宗教関係出版物の中にうかがうことができる。「霊界通信」「神霊」「念力」「霊おろし」「霊障」「祖先霊」等々、「霊」や「呪力」にかかわる書名を持ったものが氾濫しており、しかも書店でも無視できないほどの売れゆきを示しているという。したがって密教系以外の新興宗教でも、霊力や霊界の存在と教祖の呪術力を強調することによって、信者の関心を引きつける方向を歩んでいるものも多い。GLAなどはその代表的なものであろう。亡くなった初代教祖（GLAでは会長と呼ぶ）高橋信次は釈迦の生れかわりを自称していたが、その跡を継いで「法の後継者」となった長女は「大天使ミカエル」の生れかわりであると称している。そして、「生命は、あの世とこの世を転生輪廻し続け、本体を中心に五人の分身から成り立ち、交互にこの現象界（現世）に魂の修業にくる」[7]と説いている。そうした輪廻転生を説くだけでなく、死後の霊の存在とその祟りを教えのもうひとつの中心に置いている。つまり、「地縛霊は交通事故現場、不慮の死を遂げた場所、自殺現場、戦死箇所、先祖伝来の執念、不調和なものを祀ってある場所、動物の執念、神理を悟ることなくこの現象界に思いを残す執念の強い場所、などに生活していることがある。」「鉄道事故現場、とくに踏切の場合、同様な事故が良く起きる。それは現場に地縛霊として残っている浮かばれない霊が、似た環境や似た心の在り方を持っている人間に憑依して事故を誘発させるからである。」[8]というようなことが、くりかえし語られるのである。

もちろんこうした霊的なものの存在や、その現世への影響力については大本教や霊友界のような戦前からの新興宗教を含めて新興宗教一般がなんらかのかたちで、その教えの体系の中説いてきたことであり、むしろ新興宗教の特徴は、わが

国の民間信仰として古くから民衆の間で信じられ伝えられてきたこのような信仰を伝統的な仏教諸宗派よりも積極的に取り入れてきたところにある。伝統仏教の中で加持祈禱に重きを置いてきた密教に最近関心が向けられるようになったのも、そのような理由によるのであろう。しかしわれわれは最近のオカルト的とも言うべき宗教が流行する理由を、新興宗教の一般的性格だけで論ずることはできない。なぜならそこには高度成長期に急成長した創価学会や立正佼成会、生長の家などとは異なる神秘的、呪術的傾向を見ることができるからである。

三

新興宗教に広く共通する考えかたは、宇宙の本体は一個の生命体であって、万物の生命を生み出す根源であるとともに、人間を含む万物の内部に働いている生命力そのものであるから、現実世界そのものが宇宙生命の顕現という真実の世界に他ならず、したがって信仰に導かれて正しい知恵を獲得し、以上のようなその事実を悟得しさえすれば、現世にありながら至福の境地を得ることができるという立場である。対馬路人氏らはそれを「生命主義的救済観」と規定しているが、[9] このような救済論が含んでいる楽観主義について戸頃重基氏は労働を搾取され、しいたげられた階層出身である「日本の新興宗教の教祖が、絶望を希望に転回することができたのは、過去的でなく、未来的であったからであろう」[10] と述べている。ここで未来的というのは「濁った水は必ず澄むものだ」というような考えかたを意味しているのであるが、それよりもむしろ未来への希望の無意味さ、空しさを悟ったところから導きだされた、極めて主観主義的色合いの濃い、現実に対する絶望と諦観に徹した受動的な救済観と考えるべきであろう。しかし、そうした共通性とともに、近年盛んになりつつある新興宗教には、それとは異なった側面も見ることができる。

「世界人類が平和でありますように」というステッカーを街角に張りめぐらしているのは、「生長の家」から分かれた白光真宏会であるが、この教団の「生長の家」と違いのひとつは、霊界や守護霊がここでは重要な位置づけを与えられている点にある。教祖五井昌久によると、「生長の家」の教えでは人間の実相は完全円満なものであるから幸、不幸というものは本来存在せず、もしそうしたことが現象として現れたならば、それは人間の心の迷いにほかならないということに

なって、結果として現象界で苦しむ人々が実相の世界に昇ってゆく梯子が与えられていないと批判する。それに対して、自分は、「そこに守護霊、守護神という梯子をかけ、実相と現象を一本につなぎ、一元にして、現象なしというところを病気も不幸も悪想念も、全て過去世からの過った想念行為の消えてゆく姿、消えてゆくに従って、人間の本心（実相）が現れてくるのだ」[11]と考えているところに違いがあると述べている。

ここには諸法実相を説いた平安仏教から彼岸と此岸の二元論を説いた鎌倉仏教への展開にも似た救済論における転換を見ることができるが、要するに現世をそのまま実相として捉える観念の転換（知恵によるか教祖に導かれるかは別として）を実現することによって救いが得られると説いた従来の新興宗教の立場に対して、救済のためにはそれをもたらす霊力ないし呪力を必要とするという立場への転換が見られるのである。そうして、この転換の背景にあるのは自己の内面における観念の操作によっては最早安心と充足を自己に与えることができないまでに深化した、現代資本主義によって創り出されたところの肥大化した欲望と、深刻な渇望感による疎外状況の存在である。それは観念によってはもはや転化できない現世的要求の自覚の深まりと見ることもできる。「なぜ金持ちになろうとしないのか」[12]というような、従来の宗教者の感覚から言えば赤面するような露骨な表現で現世利益を説く宗教の登場は、宗教への要求そのものがより一層現世的現実的なものに変わりつつあることの反映である。これは土地投機や財テクに狂う腐朽しつつある現代資本主義におけるあからさまな物神崇拝の宗教的表現にほかならない。ある真如苑の信者は、「真如苑に入った理由はというと、真如苑の方は結果がすぐ現われる、ところが創価学会ではそうはいかない。拝むだけでなんの効果も現われない」[13]というようにあからさまに現世的要求を表明しているが、昨今の新興宗教はこのような意識によって支えられているのである。戸坂潤がかつて指摘したように、利害感覚に立脚しているという点で、呪術的宗教も「極めて理性的な本質」を一面において持っているということを見落としてはならないであろう。[14]もちろんオカルト的な宗教の隆盛は、ニューサイエンスを称して神秘主義や非合理主義があたかも科学に等置しうる権威を持つものであるかのような論調の横行と決して無関係ではないし、さらに言えば、絶えず新たな刺激的な娯楽を生産することに利潤の源泉を認めている貪欲な映画資本や出版資本、あるいはマ

スコミ業界などによって創りだされる現代の文化状況によって、これらの宗教が支えられていることも無視できないであろう。

かつて岸本英夫は『宗教学』において「科学的・合理的な近代思想の前に、……将来には超自然的な考えかたにもとづくいわゆる御利益信仰は、やがて、その場を持たなくなるであろう」[15]と述べているが、将来というものをどの程度の時間の巾の中で見るかという問題は残るにしても、少なくともわれわれの目の前で現実に展開している様相は、岸本のそのような見通しとはむしろ逆の方向へと向かっていることを否定できない。しかし、このような逆相が生じるのは、岸本が科学を自然科学という限定された枠の中で理解していたところに理由がある。宗教が直接的には生活の、したがって人間や社会の認識の仕方と深くかかわっているかぎり、むしろそれは科学的な社会観の発展と普及とに結びつけて予測されるべきであったにもかかわらず、岸本は自然科学に対する社会認識の相対的な独自性と、その階級的性格を理解できず、したがってまた宗教に投影されている階級的矛盾を理解できず、一定の社会認識を前提として成立している宗教が、ストレートに自然科学の発展の影響を受けることによって変質させられると考えているのである。しかし、今日の神秘的、呪術的宗教の流行が明瞭に示しているように、岸本の言うような「近代的教養」の欠如が御利益信仰を支えているのではなく、国民における近代的、科学的な社会認識の形式が意識的に妨げられてきたという近代日本のイデオロギー状況の、それは投影である。言いかえれば、占いや加持祈禱を含めた神秘的呪術的宗教が、マスコミで喧伝されるほどではないにしても現代社会の中で無視できない影響力を保ちつづけているのは、古代以来のわが国の宗教的伝統が近代思想の洗礼を受けることなく今日まで受けつがれてきたというところに根本的な理由が存在している。とくに明治維新以降天皇制の確立過程において、天皇の権威を基礎づけるために民衆の伝統的な宗教意識が最大限に利用され、その最たるものが家制度に結合された祖先崇拝という伝統的宗教意識であった。すなわち「祖先を崇拝する教えは即ち民族の宗家たる皇室を奉戴して一国一社会を団結する」という考えのもとに、「家」は「祖先の霊を司る家長の下に精神的結合をなす血族団体」[16]という位置づけが旧民法の下で確立されたのである。しかし一般の民衆にとって先祖とは言っても、それは生活を共にしたことのある死者のことをイメージするのが普通であり、先祖の供養と

いってもそのような死者の供養を意味するにすぎなかった。しかも一方では死者は超越的な力を持って現世の人間に幸運をもたらしたり、あるいはタタリをもたらすと考えられていたから、明治以降に確立された家制度とそれに伴う祭祀権の規定は、死者の「慰霊」という古代以来の宗教的伝統に制度的保障を与えるとともにそのような宗教的心情をより強固なものにすることになったのである。靖国神社も、このような「慰霊」の思想に基づくものであり、このことは近代日本において霊的存在に対する信仰が国家的権威によって維持されてきたということを意味するであろう。「我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ倶ニ遵守スヘキ所」という教育勅語の精神を無批判的に国民に受容させるためにも、このような祖先崇拝と「慰霊」の思想の国家的規模での徹底は不可欠であった。そして、神道はもちろんのこと仏教もまた死者供養の儀礼の中に経済的基盤を置いていたから、少数の知識人による仏教近代化の動きはあったものの、結局のところわが国においては伝統的宗教の内部からはついに宗教を近代化する運動は起こらなかった。そのために今日まで民衆の宗教的心情の中には古代的ないし中世的な死霊観が生き続けてきたのである。霊感商法のような詐欺まがいの商売が横行するのも、このような宗教的心情がいかに日本人の心の中に根づよく生き続けているかということを示す具体的な事例であると言えよう。

近年の宗教ブームと言われるものが、このような前近代的な意識の再生にすぎないとしても、それが近代的な社会意識の形成にとって否定的役割を演じていることは無視できないのであり、しかもそこには民衆の伝統的、日常的な生活意識の反映が見られるのであるから、近代的で科学的な社会認識はそうしたものとの内面的な闘争を抜きにしては真に社会的広がりを持つことはできないであろう。したがって新興宗教の問題は極めて重要な意味を持って再び問い直されていると言わなければならない。

(1) 『歓喜世界』一九八四年秋・冬号。
(2) 山口富夫著『真如苑』四二ページ。
(3) 上之郷利昭著『教祖誕生』五七ページ。
(4) 桐山靖雄著『密教入門』二三三ページ。
(5) 同著『密教　超能力の秘密』四六三ページ。
(6) 早川和広「年間六億円もの金をかけた大宣伝攻勢」(『歴史読本』、八七・九月臨時増刊号)。
(7) 高橋信次著『心の発見　神理篇』二三五ページ。
(8) 同書二一二ページ。

(9) 『思想』一九七九年一一月号。
(10) 松野純孝「新宗教の思考方法」(井上光貞博士還暦記念会編・『古代史論叢』下巻所収)。
(11) 五井昌久著『宗教問答』二六ページ。
(12) 山本兼一著『今は「最高」か』六一ページ。
(13) 上之郷利昭・前掲書四七ページ。
(14) 戸坂潤「新興宗教について」(『戸坂潤全集』第四巻所収)。
(15) 岸本英夫著『宗教学』一三二ページ。
(16) 小口偉一・高木宏夫「明治宗教社会史」(『明治文化史』所収)。

(たひら　のぶゆき　鹿児島短期大学・日本思想史)

現代の倫理

岩崎允胤編著

平和と民主主義のために　日本の歴史的な現実とその課題への着目を失うことなく、われわれにとっての現代の倫理、ニヒリズム、非合理主義に対峙し、人間の尊厳、平和と民主主義に根ざす倫理を体系的に展開する。たんなる倫理思想史ではなく、新しい観点からの試みである。

○内容から　序章／現代倫理学の課題　第一部現代倫理の理論　人間とその生活／生活と倫理／個人と社会／倫理的価値／倫理的自由／倫理的行為の構造／倫理的人格とその形成／平和と民主主義の倫理　第二部平和の倫理思想　仏教における平和の倫理／キリスト教における平和の倫理／近世以降のヨーロッパにおける平和思想　人名索引付

定価2500円

東京都千代田区神田神保町1-28　**白石書店**　振替東京2-16824

■特集　宗教の覚醒

気枯れ社会の霊術宗教

――宗教的実感主義の台頭とその背景――

西山　茂

一、さまざまな「非合理の復権」

経済的側面からみた戦後日本の新たな「近代化」の歩みは、終戦直後の混乱期に始まり、朝鮮戦争の特需を機に復興へと向かい、一九六〇年代の高度成長を経て、一九七〇年代初頭の石油危機に直面して、ようやく一段落したかのようにみえる。そして、まもなく、我が国は、括弧付きの所謂「豊かな社会」を実現するとともに、国民の生活意識とライフ・スタイルにも、微妙な変化が生ずるようになった。

それは、「量から質へ」、「モーレツからビューティフルへ」などと、しばしば俗言されたが、端的にいえば「手段主義から表出主義」への変化であったといえよう。また、その結果、「目的志向と競争と硬直した信条の個人主義にたいする、より柔軟な美的な趣味と、開かれた自己表現の個人主義」[1]としての「柔らかい個人主義」が生まれ、やがて、それを体現した「少衆」[2]や「分衆」[3]が出現してきたともいわれている。

そして、こうした変化は、「合理主義から非合理主義へ」（非合理の復権）という意識とライフ・スタイルの変化と結びつき、表出的な神秘・呪術ブームを招来させることになる。

その意味で、一九七〇年代は、戦後の日本国民の意識とライフ・スタイルのターニング・ポイントであったばかりでなく、日本の呪術・宗教界にとっても重要なターニング・ポイントであった。一九七〇年代以降の我が国の「非合理の復権」（神秘・呪術ブーム）は、以下のような（一）映像・活字メディア上のブームや、（二）実態調査の結果、あるいは、（三）新宗教運動の盛衰の上に、はっきりと現われている。

まず、映像メディアにみられる「非合理の復権」は、ユリ・ゲラーによる「スプーン曲げ」のテレビ実演（一九七四年）に刺激されて起こった「超能力ブーム」と、これに続く、「エクソシスト」（七四年）、「未知との遭遇」（七八年）、「スター・ウォーズ」（同年）などのミステリー映画のヒットにみられる。次に、活字メディア上の「非合理の復権」は、七〇年代初頭におけるコリン・ウィルソンの『オカルト』（上下二冊本、一九七三年、新潮社）や五島勉の『ノストラダムスの大予言』（同年、祥伝社）のベストセラー化や、神秘・呪術・宗教・メジテーションからトランスパーソナル心理学やニュー・サイエンスにいたる所謂「精神世界の本」の八〇年代における急速な人気の高まり、あるいは、『ムー』（一九七九年創刊、発行部数四〇万、学習研究社）・『トワイライトゾーン』（一九八三年改題再刊、発行部数一五万、ワールドフォトプレス社）・『ハロウィン』（一九八六年創刊、発行部数二〇万、朝日ソノラマ）などのオカルト・ミステリー雑誌の最近の好調な売れ行きに示されている。

次に、実態調査からみた「非合理の復権」の事例としては、NHK世論調査部や同放送世論調査所、さらには複数の大手新聞社の調査結果などが、一様に、日本人の一九七〇年代以降における呪術的な意識や行為の高まりを報告している。一例をNHK世論調査部の調査結果にとれば、「お守りやおふだなど、魔よけや縁起ものを自分の身のまわりにおいている」者の比率は、三〇・六％（一九七三年）→三四・四％（一九七八年）→三六・二％（一九八三年）と明確に増えているし、「この一、二年の間に、身の安全や商売繁盛、入試合格などを、祈願しに行ったことがある」者の比率も、また同様に、二三・〇％→三一・二％→三一・六％と着実に伸びている。[4]

また、これは、必ずしも神秘的・呪術的な「非合理の復権」とはいいきれないが、一九五八年以降、文部省統計数理研究所が五年おきに実施してきた「日本人の国民性」調査の結果は、それまで一貫して減り続けて七三年には二五％となっていた日本人の信仰率（特定の信仰・信心の所持率）が、七八

年の段階で初めて三四％にまで回復したことを教えている。[5]

ところで、さまざまな実態調査の結果のなかで、若者の意識と行動は、どのような位置を占めているのであろうか。結論からいえば、若者ほど神秘や呪術などの「非合理」を好む傾向が強い、ということになる。例えば、一九八六年一月四日付の『毎日新聞』（朝刊）が発表した同社の宗教意識調査（一九八五年一一月実施、有効票二、三二一）の結果が、端的にそれを示している。それによると、占いを信じる者の比率は年齢層の低下とともに高まり、二〇歳代の前半では六〇％の高率に達しているし、御守りの所持率もまた二〇歳代前半の若者の場合が最も高く、五八％となっている。原宿の「占いの館」や「新宿の母」（占い師）が流行り、「招福ご利益グッズと幸運獲得法大百科」と銘打った別冊のオカルト・ミステリー雑誌が売れる所以が、ここにある。[6]

さらに、筆者らが、一九八五年の一月に東洋大学の一、二年生を主な対象として実施した宗教意識調査（有効票三六三）の結果によれば、「ＵＦＯ」に「興味がある」と答えた者の比率は六二・四％（「実在している」と答えた者の比率は五三・四％）、同様にして、「虫の知らせ」が六六・六％（同六二・一％）、「奇跡」が六〇・二％（同四九・一％）、「自分の死後の霊魂」が五七・四％（同四二・八％）、「超能力」が五六・五％（同四〇・八％）、そして「幽霊」が五二・六％（同四六・八％）、という高率のものであった。[7] もっとも、かくいう彼らも、「宗教（団体）」に対しては、「集団的」で「閉鎖的」で「暗い」というイメージをもち、宗教関係とおぼしき集会に誘われても、九二・八％が「参加しない」と答えているから、彼らの多くは、たんなる呪術・神秘好きなのではなく、「教団嫌いの神秘好き」[8]であることがわかる。

ところで、こうした非合理的な時代の気分は、新宗教の世界にも影響を与えずにはおかなかった。それは、従来の新宗教（旧新宗教）とは一味違った「新々宗教」（新しい新宗教）や「小さな神々」の台頭となって現われた。第三の「非合理の復権」である。これらの多くは、基本的には我が国の民俗信仰に根ざしている霊障観念や反復的な霊術を強調する「霊術系新宗教」であるが、新々宗教と小さな神々には、教えの特徴と規模の点で若干の違いがみられる。

まず、新々宗教と小さな神々の共通点を挙げると、（一）台頭してきた時期がかなり遅く、一九七〇年代以降であったことと、（二）大胆な霊術と奇跡の強調等によって、敢えて反（脱）近代的な非合理主義を打ち出していること、の二点

である。次に、両者の相違点としては、（一）新々宗教が、伝統的な要素と現代的な要素とを、あるいは、日本の素材と海外の素材とを巧みに結びつけて、新たなシンクレティックな創造を行ない、独自の教えと実践の体系を組み立てているのに対して、小さな神々の場合は、むしろ地方の土着的な伝統に素朴に立脚している側面が強く、教えと実践におけるシンクレティックな創造性と体系性に欠けていることと、（二）新々宗教の多くが相対的に「大きな神々」であり、信者分布の観点からみても、かなりの程度、ローカル性を脱しているのに対して、小さな神々は、一部のものを除き、その殆どが零細ないし小教団で、信者も特定の地域内に限られているローカル教団であること、の二点をあげることができる。[9]

なお、後述するように、こうした新々宗教や小さな神々にも、比較的多くの若者たちが参集している。

（1）山崎正和『柔らかい個人主義の誕生』、中央公論社、一九八四年、六一頁。
（2）藤岡和賀夫『さよなら、大衆』、PHP研究所、一九八四年。
（3）博報堂生活総合研究所『「分衆」の誕生』、日本経済新聞社、一九八五年。
（4）NHK世論調査部『現代日本人の意識構造』（第二版）、日本放送出版協会、一九八五年、一八頁。
（5）文部省統計数理研究所国民性調査委員会『第四　日本人の国民性』、出光書店、一九八二年、五三頁。
（6）トワイライト・ゾーン別冊『ザ・タリズマン・グッズ』、KKワールドフォトプレス、一九八八年一月。
（7）東洋大学社会学部一九八四年度「社会調査及び実習（3）」クラス『大学生の宗教意識に関する調査』（ワープロ謄写印刷）、東洋大学社会学部社会調査室、一九八五年、三六頁。
（8）詳しくは、創教出版編集部『若者と宗教』、創教出版、一九八七年一二月、二二～二七頁所収の拙稿「若者と宗教を概論する」を参照のこと。
（9）詳しくは、文化庁文化部宗務課『宗務時報』第七三号、一九八六年八月、一～一二頁所収の拙稿「戦後新宗教の変容と新新宗教の台頭」を参照のこと。

二、霊術系新宗教の実際

最近の霊術系新宗教（新々宗教や小さな神々）の代表的な教団名をあげるとすれば、次のようになる。

まず、新々宗教を代表するものとしては、阿含宗・真光系教団・GLA系教団の名を「御三家」としてあげることができる。真如苑（一九三六年に伊藤真乗（しんじょう）と伊藤友司（ともじ）が創立、本部は

立川市、公称信者数二〇七万）も、教えと実践の特徴（とりわけ「接心」という霊術の特徴）と急伸した時期が新々宗教と一致しているので、これに加えたい処だが、創立年代が古く、教団も新宗教なみの落ち着きをみせているので、これは新宗教と新々宗教の境界に位置する教団であるとみたい。

次に、小さな神々のなかで比較的名の知られている教団を幾つか拾うと、東北では光命之会（山形市）、関東では日本聖道教団（旧・高千穂神霊教団、浦和市）、中部では慈永堂（飯田市）、関西では龍宮フェローシップ（大阪市）、そして九州では観音堂（鹿児島県牧園町）などの名を挙げることができる。さらに、規模だけからいえば堂々とした新々宗教ではあるが、教えと実践の面でシンクレティックな創造性に欠けるために未だ規模の大きな小さな神々にとどまっている大山祇命神示教会（一九五三年に供丸斎が創立、本部は横浜市、公称信者数六七万）のような教団もある。

では、以下、新々宗教の「御三家」の事例紹介を通して、近年における霊術系新宗教の特徴を探ってみることにしよう。[1]

阿含宗は、桐山靖雄（阿含宗管長、一九二一～）が一九五四年に横浜で設立した観音慈恵会を母体にして、一九七八年に新たに開創した教団である。同宗の総本山（建立中）は京都市山科にあり、信者数はマスコミに公表した数字では三〇万である。開創者が健在のためか、今のところ分派はない。また、同宗は、阿含経を所依の経典とし密教の修法を行なう「阿含密教」を自称しているが、その教えと実践の中核には、人間を不幸にする霊障（ないし悪因縁）の観念と、それを操作し断滅させるための反復的な霊術があり、阿含経も密教もそのために動員された資源である。このように、同宗の教えと実践の中核的な要素は、我が国の民俗信仰に根ざした伝統的で通俗的なものであるが、阿含経や密教の修法、またはチベット密教やニュー・サイエンスなどを大胆に動員した教えと実践におけるシンクレティックな創造と、巧みな演出と大規模な宣伝によるイベントの実施などによって、全体の装いを新しく見せることに成功している。

管長の桐山は、観音慈恵会発足当時、易と占いによる「宿命透視」を行ないつつ観音経を信仰していたが、やがて真言宗金剛院派の密教を学び、ついに阿含経に到達して阿含宗を開創したとされている。もっとも、桐山が観音経を信奉していたために、最近までの同宗の本尊は「準胝観音」であった。また、同宗信者の基本的な修行法も、最近までは、準胝観音に向かって行なう「因縁解脱千座行」（一日一座の勤行を千日

間続ける修行）であった。

しかし、同宗が、一九八六年にスリランカから「真正仏舎利」を得てからは、その功徳を霊石に移して搭に納めたものが新たな本尊となり、自力で悪因縁を切るための因縁解脱千座行も、仏舎利の功徳を受ける他力的な「仏舎利尊・解脱宝生行」へと変わった。なお、桐山は、一九七〇年以来、火器をいっさい使うことなく法力のみによって点火する「念力護摩」を、合計六度にわたって焚いたとされている。

阿含宗の教えと実践の主な特徴は、（一）不幸の原因は、前世における自分の悪いカルマ（ヨコの悪因縁）と未だ成仏していない先祖の霊障（タテの悪因縁）にある、（二）それらを千座行（最近では解脱宝生行）と先祖供養の実修によって断滅し、代わって守護霊に降臨して貰うと幸福になる、（三）信者の法力では解決しえない強い霊障をもつ成仏していない先祖の霊は、法力抜群の桐山管長に頼んで特別に「解脱供養」をして貰う、（四）不成仏霊の存在は、個人を不幸にしているだけではなく、世界中を不幸にしている原因であり、まさに地球そのものが世紀末的な「滅亡のカルマ」に覆われている、（五）そこから人類を救い出す絶妙の方法こそ阿含経に説かれた「三十七菩提分法」という成仏法である、などの同宗の言動にある。

また、阿含宗は、この他にも、（六）ダライ・ラマを招いて行なった「オーラの祭典」（一九八四年五月）や年中行事の「星まつり」（宝生大柴燈護摩供）などの大規模なイベントの実施、（七）テレビ・スポットや大型ポスターによるイベントの大々的な宣伝、（八）多様な知識を動員してシンクレティックな創造を行ない、それを桐山名で次々と活字化する旺盛な出版活動、のような特徴を持っている。

真光系教団とは、以前に世界救世教の幹部であった岡田光玉（一九〇一～一九七四、教内の位置は救い主）が一九五九年に設立した「陽光子友の会」（一九六三年に宗教法人「世界真光文明教団」となる）の系譜をひく世界真光文明教団（本部は静岡県中伊豆町、教え主は関口栄、信者数七万五千）と崇教真光（本部は高山市、教え主は岡田恵珠、信者数三六万）の総称である。この二教団は、岡田光玉の没後に分裂して出来た教団であるが、一九八七年になると、文明教団側が更に再分裂状態に陥るなど、依然として組織的混乱が続いている。

両教団の教えと実践の内容は殆ど同じで、その主な特徴は、（一）病気の原因の八〇％以上は霊障によるものだとして、それを「真光の業」（ハンド・パワー）という霊術で除いて治

病する、（二）独自の先祖供養を行なって「間違った供養法」による先祖の「戒告現象」（子孫に現われる負の現象）を避ける、（三）医薬・農薬・食品添加物などの薬禍を強調し、それらの不使用と真光の業による薬毒排除（クリーニング）を勧める、などの点にある。

また、これらの教団は、（四）火山爆発・大地震・異常気象等の地球規模での天変地異を、一九六二年以降、世界が「火の洗礼期」に突入した徴と捉え、もし人類が今後も行き過ぎた物質文明主体の文明原理を反省しないならば、真光の業で浄められた「種人」（タネビト）を除いて、人類はまもなく「火の洗礼」（核戦争）によって滅ぼされるであろうという終末予言をもっている。さらに、真光系の教団は、（五）スピリチュアリズム（霊能者が霊界にいる人間霊との交信によって得られたとされる知識にもとづく欧米の神秘主義的な認識体系）と在野の神道霊学、それに最近の素粒子論の成果等をも統合した、成層体系的な神霊界の観念をもち、（六）日本は、神が人間の「霊成型」（ヒナガタ）を創り出した元地＝人類発生の拠点であり、日本のスメラミコトは人類創造の昔に地上の暮らしかたを教えるために地上に降り立った人類全体の統治者であり、霊主体文明成就の暁には再び人類の中心者になるという信仰を共有している。

なお、彼らの教えと実践には、神話と霊学の面では「竹内文献」（竹内巨麿（きよまろ）が世に出した偽書とおぼしき「超古代文献」）の影響が、また、霊術（真光の業）の面では世界救世教の影響がみられる。

ＧＬＡ系教団とは、高橋信次（一九二七～一九七六）が一九六七年に創設した「大宇宙神光会」（六八年にＧＬＡと改称し、七三年に法人化）の系譜をひく幾つかの教団の総称で、ＧＬＡ総合本部（高橋一栄会長、東京世田谷、信者数一万三千）をはじめ、正法会（園頭広周会長）・観音寺（村上宥快住職）、和会（掘田和成会長）、それにＧＬＡ関西本部（元・瑞法会教団）等の小教団（千名～数千名規模）からなっている。

ＧＬＡ系教団は、高橋信次の早逝（四八歳）と、その直後の教団分裂のために教勢の上では見るべきものはないが、教えにみられるＳＦ的な神秘性と構想力の雄大さ、あるいは古今東西にわたる諸要素のシンクレティックな創造性、さらには高橋信次が行なった「霊道を開く実験」（後述）という興味深い霊術のゆえに、霊術系新宗教の事例としては見逃せない教団群である。霊術系新宗教としてのＧＬＡ系教団の特徴は、高橋信次の在世中のＧＬＡ総合本部の教えと実践のなか

に端的に現われている。

その主たる特徴は、（一）彼が公開の場で人々の霊道を開く実験を行ない、対象者の過去世の霊や憑依霊を呼び出して異言を語らせ、人々に転生輪廻や霊の実在を「証明」するとともに邪霊や悪霊を追い出す、（二）人類は他の天体から地球に降り立ったもので、当初は仏国土そのままの理想状態であったが、次第に堕落して悪と不調和に馴染み、また、そのようにして堕落した人々の意識が邪悪な動物霊や魔王を引き込んで霊障を起こすにいたったと説く、（三）如来界から地獄界にいたるスピリチュアリズムの影響を強く受けた成層体系的な実在界の観念を持っている、（四）「エル・ランティー」（霊太陽としての真のメシア）を中心とする宇宙規模での霊団（太陽系霊団）が存在し、われわれ人類は、エル・ランティーの光の分霊である釈迦・イエス・モーゼを頂点とする三つの系列のどれかに属して、実在界の各級「指導霊」の導きの下に魂を磨くために輪廻転生をくり返し、究極の宇宙の大調和をめざすと考える、などの点にある。

なお、高橋信次は、弟子たちの間で長く釈迦の生まれ変わりと信じられていたが、死の直前になって、自分はエル・ランティーだと語ったという。

（1）大正期の大本や太霊道と最近の新々宗教や小さな神々を「霊術系新宗教」という一つのタームでくくり、その全体的な特徴の紹介と背景分析を行なっている論稿としては、大村英昭・西山茂（編著）『現代人の宗教』（有斐閣、一九八八年）第五章所収の拙稿「現代人の宗教運動」を参照のこと。なお、執筆時期が近似していたため、同稿と本稿は、内容的にかなりの重複がある。さらに、新々宗教教団の各論的な特徴、とりわけGLA系教団の詳しい内容紹介に関しては、沼田健哉『現代日本の新宗教』（創元社、一九八八年）所収の第二篇「現代新宗教（新新宗教）」を参照のこと。

三、現代霊術の「気（ケ）つけ」機能

以上、新々宗教の「御三家」の教えと実践の特徴を紹介してきたが、これらに代表される霊術系新宗教が冒頭で紹介したような神秘・呪術ブーム（非合理の復権）という時代の空気に加勢されて起こったこと、また、そうした神秘・呪術ブームが「手段主義から表出主義へ」という更に一般的な人々の意識とライフ・スタイルの変化の一環として起こってきたこと、そして、そうした総ての出来事が、経済的な意味での「近代化」の一応の達成（俗にいうポスト・モダンの到来）と

いう大きな時代変化を背景として出現してきていることを、我々は再確認する必要があろう。

さて、前言したように、新々宗教や小さな神々などにも比較的多くの若者が参集している。例えば、一九八六年二月一三日付の『読売新聞』（朝刊）の連載コラム（「若者たちの宗教」）によれば、世界真光文明教団では一〇～二〇代の信者が全体の六割におよび、阿含宗の場合も三〇代までの信者が三～四割を占めているという。さらに、一九八六年に神奈川新聞社が編集・発行した単行本『神は降りた』によれば、大山祇命神示教会の「最近五年間の新入信者をみると、二十代までの若者が三九・五％を占めた」[1]という。こうしたことは、一般的に「教団嫌いの神秘好き」である若者たちも、場合によっては教団へと参集することもありうることを示している。これは、おそらく、新々宗教や小さな神々が、教条や組織によって信者をあまり強く拘束せず、個々人が体感するしかない霊術を活動の中心に据えているからであろう。

ところで、非教団的な呪術や神秘と霊術系新宗教とを問わず、こうしたものへの若者の接近は、ある意味では曲がりなりにも「豊かさ」を達成した社会の余裕が生み出した「遊び精神」の発露とも考えられる。だが、そこには、ただの遊び精神の発露であると単純にいい切れない要素もある。それは、「豊かな社会」における「新たな貧困」の表現であるかも知れない。

では、現代の若者を神秘や呪術へと誘う新たな貧困とは何か。それは、現代日本における「一億総飼い殺し」の状況であるといえよう。現代日本の「豊かさ」には、兎小屋のような「住」環境を初めとする種々の疑わしさがある。だが、少なくとも「食」の問題に関する限り、今日の日本は飽食の時代に突入したといえよう。とはいえ、そうしたフィジカルな環境の改善とは裏腹に、なま身の人間がそれなりの手触り感覚を持って生き生きと生きられるメンタルな環境は、かえって悪化してきている。

たしかに、われわれは、一定の「豊かさ」の達成と社会保障制度のおかげで、「揺り籠から墓場まで」それなりに食べてはいけるようになったが、そのために人生における山と谷（節目）を失い、我々の実人生の実感性の濃度は著しく希薄なものとなった。人生にまったく節目がないわけではないが、それは最早、たんなるエスカレーターの乗り換え地点にしか過ぎず、自分の生の証になるようなものではない。現代のわれわれは、自分で生きているというよりも、外部の大きな力

によって運ばれ、流されているようにしか受けとめられない疎外された人生感覚にしばしば襲われる。そして、そこに見出されるものは、著しい緊張か、さもなければ甚だしい倦怠である。この緊張と倦怠は、近代合理主義によって没意味化された社会のコインの両側面であろう。

そして、こうした「新しい貧困」を最も敏感に受けとめている者こそ、実は若者であるということができる。家庭・学校・地域社会が三位一体となった子供への「管理」教育、小学校や幼稚園の段階から余儀なくされる受験勉強、高校・大学入試による「人的資源」の選別、職場でのラットレース、現代の若者は、こうした没意味的な緊張に終始さらされている。また、そうした緊張含みの激しい競争から降りたり降ろされたりした若者や、大学生活という短いモラトリアムを与えられた若者の場合には、今度は、ある種の諦観に裏打ちされた欠伸の出るほどの退屈と倦怠が待っている。

また、「若年寄り」と化した彼らの多くは、国際情勢の変化と相まって、もはや、かつての若者のように社会主義の理念や現実によって触発され、体制に向かって吠えるということもできない。こうして、緊張のためであれ倦怠のためであれ、彼らの日常性は、はなはだ乾いたものとなり、彼らの内面もまた非常に渇いたものとなる。思うに、最近の彼らの神秘・呪術好みも、「豊かな社会」の余裕が生み出した遊び的な精神性の単純な発露というよりも、上述のような彼らの内的状況を反映した、より複雑な現象なのであろう。

若者の日常性が乾き、彼らが内面的な渇きを覚えたとき、彼らの日常性に潤い（生の実感）をもたらし、彼等の渇きを癒す有力な資源の一つに、非日常のなかでも勝れて非日常的な神秘・呪術が選ばれたとしても少しも不思議はない。それによって、彼らは、一時的であれ日常性から離脱し、非日常的な神秘体験（小松和彦のいう「異界」）を媒介にして、あらためて乾いた日常性の中に潤いを取り戻す「意味の呼び込み」を行なっているのであろう。

民俗学者の桜井徳太郎は、その著『結集の原点』（弘文堂、一九八五年）において、「ケ」（気）を「根源的な霊力」（生命エネルギー）、その欠落態を「ケガレ」（気枯れ）、それを「ケ」の充満した元の状態に回復させる「ケ付け」（気つけ）の段階を「ハレ」と規定し、村落共同体の時間的推移に関して、それらの循環論を提起しているが、この図式を借用するとすれば、近時の若者による神秘・呪術好みの傾向は、ハレ段階にみられる「気つけ」の営みにあたるといえよう。その意味で、

非教団的な神秘や呪術、そして、さらには霊術系新宗教における霊術やイベントなども、若者にとっては生の実感を得る恰好の「気つけ」儀礼であると考えられる。

ところで、「気つけ」機能への注目は、独り日本人だけの現象ではなく、聖霊カリスマ運動（聖霊を受けて異言を語る超教派のキリスト教の運動）や東洋系の宗教やメディテーションに魅かれて集まる一九七〇年代以降のアメリカ人にもみられる現象でもある。聖霊カリスマ運動では聖霊の直接体験によって自己が再生される実感を得ることの大切さを力説するし、東洋系の宗教やメディテーションは、もともと、人々を神秘的な実感性へと誘導する修行法を内包しているものが多い。次のセンテンスは、本物の宗教的な出会いをしたいと願っていながら、それをキリスト教に見出せず、結局は東洋宗教へと走らざるをえなかった一アメリカ青年の告白である。

教会で教わったことといえば、神とか「理解を越えた平和」とかに関する説教や訓戒ばかりだった。言葉、言葉、言葉。それだけさ。みんな、ここだけの話なんだ（と、頭を指さす）。何も感じなかったんだ。何もかもが抽象的、間接的で、いつも、だれかほかの人のことなんだ。馬鹿らしくて、退屈で、まるで冷めたコーヒーみたい。座ったり、ひざまずいたり、立ったり。お祈りをしたり、読んだり。何か生きている気がしないんだなあ。中味を食べるんじゃなくて、レッテルを読んでるだけみたいだった。だけど、ここでは自分で感じることができる。体で分るんだ。自分に起こっていることだから、他人の言葉で説明する必要なんかないしね。いまだってそうさ。じかにくるんだよ。どうしようもない力でね。[2]

このことは、とりも直さず、洋の東西を問わず、既に近代化をなし遂げた諸国の多くの人々が、かなり深く、精神的な渇き（気枯れ）によって悩まされていることの証明であり、現代宗教が、今後ますます、こうした機能を担うように要請されてくる徴とも受け取れるが、反面、イギリスの宗教社会学者のB・R・ウィルソンのように、こうした現代宗教は、もはや、「ポップコーンと同類のきわめて私的な好み」と化し、「政治的権力構造やテクノロジーによる統制に対して、何ら現実的な結果をもたらさない」[3]と否定的に評価する学者もいる。しかし、我々は、そうした評価や断罪を別にして、眼前に展開している近時の神秘・呪術ブームや霊術系新宗教の流行を、たんなる一過的な「面白風俗」としてのみ見るだけではなく、例えば、近年、目立ってきた日本人の家族重視

の風潮やレトロの流行、さらには政党支持率や選挙結果にみられる政治的な保守化傾向などと連動して捉え、そこから現代社会の確かな「時の徴」を読み取る必要がありそうである。

（1）　神奈川新聞社（編）『神は降りた』、神奈川新聞社、一九八六年、一九八頁。

（2）　H・コックス、上野圭一訳『東洋へ』（原著は Turning East、一八七七年刊）平河出版社、一九七九年、一四九頁。

（3）　B・R・ウィルソン、井門富二夫・中野毅訳『現代宗教の変容』（原著は Contemporary Transformation of Religion、一九七六年刊）、ヨルダン社、一九七九年、一四九頁。

（にしやま　しげる　東洋大学・宗教社会学）

■特集　宗教の覚醒

現実に対する宗教の積極的関与の教義的可能性について

亀山純生

はじめに

一九七〇年代後半以降、「宗教回帰」現象・「第三次宗教ブーム」が言われて久しい。その特徴としては、若者の宗教への関心の高さ、ゲーム感覚としての宗教、占い・霊への関心、魔術的現世利益を事とする「新新宗教」の流行等があげられている。[1] 中でも、現代における変革主体の形成を展望する時、次のような指摘が注目される。すなわち、「第三次宗教ブームの特色を決定づけている最大の要因は信者の入信動機の変化にある」。それは、「かつてのオーソドックスな『貧・病・争』から、時代的な背景をもつ、政治や社会状況からくる、全体苦としての貧・病・争や精神苦」への移行であり、しかもこれらが「実態のつかみづらい……漠然とした〝不安〟が加味されて」現われており、それは現代人が「高度消費経済社会における難民」となっていることによる、と。[2]

このように、現代人の宗教意識が、各人が直接に意識しているか否かは別として、時代的社会的刻印を帯びているのが特徴であるとすれば、現代の諸宗教は、自らの基盤への反省の度合に応じて、何らかの形で現代の社会的問題にコミット

せざるを得ない。他方で、世界的な反核運動の高まりの中で、核の脅威によって人類レベルでの生存の危機が誰の目にも明らかになっている状況の下では、なおのことである。社会的問題への関心が弱いとされてきた日本の伝統的仏教界においても、例えば近年の反核運動への各レベルでの取り組みなど、新しい傾向がみられる。昨年日本の宗教界で大きな話題となった「比叡山宗教サミット」[3]も、基本的にはこの流れの中で理解されるように思われる。

本稿では、このことを念頭において、人間解放に向かう現実の変革過程において宗教が積極的な役割を果たしうるという観点から、宗教と現実の関わりをみてみたい。その際、まず宗教の定義との関連でこの問題への基本的視角を確認し、次に世界的にその現実的役割が注目されている「解放の神学」の教義構造を一つの典型としてとりあげ、それらをふまえて、日本の伝統的仏教の一つ、西本願寺（浄土真宗本願寺派）の現実対応の現状を教義面からみることとしたい。

（1）　NHK世論調査部編『日本人の宗教意識』（NHKブックス）、山本晴義編『現代日本の宗教』（新泉社）など。

（2）　室生忠『新人類と宗教』（三一書房）二一九、二二一頁。同『若者はなぜ新・新宗教に走るのか』（時の経済社）一六四頁。

（3）　比叡山サミットは、一方で日本宗教界の右翼的再編成の中で開催された経緯もありその危険な側面は軽視してはならないが、そこで発表された「比叡山メッセージ」の内容・経緯からして、内外の反核・反抑圧運動の反映をみることができよう。『宗教時報』No.12・13参照。

一、宗教と現実についての基本的視点

かつて筆者は宗教を次のように定義したことがある。すなわち、「宗教は、なんらかの意味で自己超越的なものへの信仰である、すなわち自己超越的な威力への人格的依存の確信と直接に結びついた思想、感情および象徴的行為の総体である」と。[1]ここから、宗教的意識は諸個人の現実的欲求を基礎とした実践的意識であり、宗教はその本質において欲求の実現ないし苦悩のリアルな解消を目的とする行為・運動の側面をもつことを強調した。従って、宗教は単なる意識現象・観念の世界として諸個人の現実的生活過程と単純に対置されるべきでなく、そこに組みこまれてのみ存在しうる――個々の宗教的表象・イデオロギーにおいて、宗教的世界と現実的世

界が直結しているか離反しているかに関わらず――。もちろん、諸個人の現実的過程において、欲求の実現ないし苦悩の解消の非宗教的仕方もあり、それが基本的であるわけだが、両者の相違は結局そこに自己超越的な威力の関与およびそれへの人格的依存の観念を媒介するか否かにある。

従って宗教は二重の意味で現実的社会に関わらざるを得ない。一つは宗教活動それ自体が社会的文化的活動の一形態であるという意味で、二つには宗教が解決すべき現実的諸個人の欲求・苦悩が社会的性格をもつという意味で。このことは宗教的表象・イデオロギーにおいて肯定的にしろ否定的にしろ反映せざるを得ない。ただし、前者の意味での関わりは個々の宗教的表象・イデオロギーにとって外的偶然的であり、諸宗教が自らを相対化する地平である。例えば、信教の自由をめぐる社会との関わりはその典型であるが、この観点からは、諸宗教は各々自らを諸宗教の一つと位置づけ、自らと他の諸宗教を社会的文化的活動としては同等の資格をもつことを認めるところから、社会との関わりを追求せざるを得ない。言わばこれは非宗教的位相（例えば、民主主義、ヒューマニズム）からの宗教の社会性である。これに対し、後者の意味での関わりは個々の宗教的表象・イデオロギーにとって内的必然的であり、諸宗教が自らを絶対化する地平である。高度なイデオロギー体系をもつ宗教はここに前者の意味での関わりも包摂し位置づける。例えばキリスト教が欲求・苦悩の固有の解消装置としての神を原理として地上における神の国を構想し、それとの関わりで国家や社会的諸制度、その下での諸個人の活動を位置づけるように。宗教の固有の社会的実践性が問われ、諸宗教の個性が問題となるのはこのレベルである。従って、宗教が現代において存立の根拠を有しそれ故人間の全面解放へ向う諸個人・諸勢力の共同実践において宗教が積極的役割を果たしうる、とする観点からすれば、このレベルでの宗教と社会との関わりに大きな関心が寄せられるのである。

以上のことと関連して、先の宗教定義では宗教の主観的機能に注目し、そこに法・道徳・芸術等の他の社会的意義に比べての宗教の規制力の強さが確認された。つまり、宗教は宗教者にとって、彼の日常生活に根ざした彼自身の本質的（と彼に意識されている）欲求の実現をテコとして、彼の生活全体を統制するものである。そして、彼の宗教的確信が――従ってそこにおける宗教的表象・イデオロギーも含めて――彼の行為を通じて補強され、そのことが彼の行為の自発性――

彼の信仰対象に対してでなく、現実世界の他の諸個人・組織・制度に対しての――を高める、という構造を宗教はもっている。ここから、諸個人の行動性・自発性という点に関しても、現実の社会的運動において宗教が積極的な役割を果たすことが期待されるのである。

以上はしかし宗教の社会との関わりについての形式からの一面的な議論である。宗教は他方で諸宗教に固有の世界観・世界イメージをもち、その中で諸個人の現実的欲求・苦悩をリアルに解決する装置を保持している。宗教の主観的機能はそれを介してのみ現存しうるのである。だがこの世界観は、フォイエルバッハが疎外と指摘するように、客観的世界像としては転倒しており、哲学的には観念論に立っている。このことと関連して、特に科学が発達し科学的世界観が確立する近現代において宗教はこれに対立するが故に、現実の人間解放過程において否定的ないし消極的役割を果たすとみなされる傾向があった。また歴史的には諸宗教の多くが、その発生期は別にしても、結局はそのような役割を果たしてきたことも否定しがたい事実である。

だが、そのことの根拠は、先の宗教の定義からすれば、宗教的世界観の客観的認識としての転倒性それ自体に求められるのではない。もし、世界観の転倒性自体によって宗教の現実的役割をみるとすれば、現代の観念論者や観念論的イデオロギーはすべて現実の人間解放にとって否定的役割を果たすとみなされ、逆に、唯物論者や唯物論的思想がその世界観的枠組みの故に無謬であると機械的に見なされるであろう。問題の基本はそこにあるのではなく、諸個人の現実的欲求・苦悩とその解決をめぐる具体的な社会構造を、宗教的世界観の下であれ唯物論的世界観の下であれ、どれほどリアルに把握しているかである。宗教に対するこのような視点はすでに戸坂潤によって拓かれているし、[2] また、例えば原始キリスト教や原始仏教、さらには日本中世の浄土教がもった歴史的な解放的意義もこの視点からより積極的に理解できると言えよう。[3]

このような観点から宗教と現実の関わりを見る場合、さらに留意すべきことは、現実的解放過程における諸宗教の役割の客観的評価である。そのためには人間の全面解放の過程自体が現実の諸運動を介して明らかにされねばならないが、さしあたりここでは、それは核問題・生態系問題を含む人類史的生存の危機の回避、戦争を含む暴力の否定、貧困と人間性・人権抑圧の社会構造の廃棄、それらを通しての諸個人の主体性の確立を中核とする、というにとどめる。この過程は政治

的解放過程を必然的に含み、これが全過程の結節点の位置にあるという意味では、諸宗教が積極的にしろ否定的にしろ関与する現実の諸運動が政治と結びつかざるを得ないのは確かである。従って、諸宗教の客観的役割を政治的レベルで評価し、上のポイントに即してこれを逆行させる反人間的反民主々義的役割があるとすれば、それを厳しく批判することは当然である。その意味では、特に現代日本のように信教の自由が脅かされている状況では、先に触れた宗教と現実の関わりの第一の必然性からしても、諸宗教は自ら政治的役割を問わざるを得ない。

このことは、しかし、人間解放の現実的過程を政治的過程に還元することを意味しない。従って、諸宗教の現実への関わりを政治主義的に評価・批判することは問題の焦点をそらすことになる。戦前の反宗教運動にはこうした弱点があったようであるが、(4) 現在でも一部に、特定の政治目標や政治的信念の不一致の故に宗教存立の意味を評価しようとする傾向がある。政治制度としての天皇制や国家宗教としての〝天皇宗〟の否定が即座に国民の間の一私的宗教としての〝天皇宗〟をも否定することでなければならないとみる議論(5)などは、その一例である。これに関して言えば、後者が批判されるのは、その社会的関わりを前者として展開する限りにおいてであって、上のような政治主義的批判は、ベクトルこそ違え宗（祭）政一致論に立ち、逆に、特定宗教による政治支配・政治主義や宗教の政治的利用を批判する原理的基盤を喪失するものであり、宗教に対する有効な政治的批判を不可能にするものである。

宗教の政治的評価・批判と政治主義的評価・批判を区別することは、人間の現実的解放過程における宗教の役割を主に社会的過程ないし生活過程において見ようとする視点による。というのも、生活に直結する諸個人の欲求・苦悩の解決が宗教の根本的目的として最も中心的な関心事であり、それ故この過程が、上で述べた宗教と社会との連関の第二の――しかし内在的な――必然性が具体的に展開される場であるからである。従ってこの過程での諸宗教の客観的役割の評価・批判は、諸宗教自身にとっても避けて通ることのできない内在的評価・批判となるのである。また、このような批判を通して諸宗教が主体的に自身の社会的認識を具体化し客観化しうるのも、第一義的にはこの過程においてなのである。政治的評価・批判もその過程を介してこそ積極的有効的と言える。

このような宗教評価・批判の視点は、政治的過程での構造

的変化のイメージがそれ自体としては希薄化し、諸個人の生活過程における多様な欲求の主体的で多面的な実現活動を通して再構築されることの必要性がますます明らかになっている今日の日本では、特別の意義をもっていると言えよう。その意味では、現実的な人間解放をめぐる諸宗教間、あるいは宗教と非宗教運動との協力・共同も、第一義的には社会的過程・生活過程のレベルで多様に追求され、その土台の上で政治過程のレベルでの協力・共同が追求されるべきであろう。

以上のことをふまえ、核廃絶、抑圧否定等を中核とする現実的人間解放運動に宗教も積極的役割を果たしうることを期待する観点からまず問題となることは、諸宗教がその教説の内部においてこの方向での現実との関わりをどう位置づけているか、ということである。その際留意すべきことは、それが諸宗教固有の信仰にとって外的か内的か、またそれが一時的偶然的なものに終わらない内的教義的保証は何か、等である。

（1）　拙稿「宗教は宗教であるが故に幻想か」（『唯物論』五九号）

（2）　戸坂潤「宗教風俗」（『戸坂潤全集』第四巻）

（3）　拙稿「一遍思想の構造とその歴史的意義」（『東京農工大学一般教育部紀要』第二一巻）を参照されたい。

（4）　前掲山本編『現代日本の宗教』における秋沢論文、本村論文。中野証「反宗教運動」（『続国家と仏教』近世・近代編、永田文昌堂）

（5）　丸山照雄『現代日本の宗教状況』（柘植書房）第三章。

二、人間の現実的解放の宗教内在化について

「解放の神学」が提起するもの

「解放の神学」を一言で特徴づければ、「被抑圧者の側に視座を置き、その抑圧的状態を生み出す構造的暴力を告発して、経済・政治・社会及び文化的側面を含む全人的救いへの実践に踏み出す」キリスト教と言われる。[1] それがいかにラテンアメリカ、アジアの解放運動に積極的に関わり大きな貢献をしているかはすでによく知られている。ここでは、宗教が現実的解放過程に積極的に関与することを自らの教義の中にどう構造化しているかを見ておきたい。

この問題のポイントは上の特徴づけの内にすべて含まれている。すなわち、第一に、被抑圧者の解放がキリスト教の本来の原点であるとする立場である。ラテン・アメリカのカト

リックがここに至る歴史的前提としては、一方で民衆自身の解放闘争の蓄積と共に、「現代世界の状況の再認識に基づく現代化」、「キリスト教の原点となる聖書への立ち帰り」を認識した第二バチカン公会議（一九六二～六五）に至る、教会の歴史的使命を問い続けてきたカトリックの伝統があった。それをうけて、一九六八年ラテンアメリカ全司教団第二総会で「解放の神学」が公式に確認されたのである。[2]「解放の神学」はその原点としての聖書の中に、イスラエル解放の事蹟と解放者キリストのイメージをみ、聖書信仰を「歴史上の事件を通して自己を啓示する神、歴史の中において人を救う神に対する信仰」とみなしているのである。[3]

第二のポイントは社会の抑圧の客観的構造的認識である。ここでは、ラテンアメリカの社会的現実について「発展・開発」development の概念を軸に実践的検討を経て、現状を「構造的暴力」「制度化された暴力」と把え、それの変革の内に解放を位置づけている。特に注目すべきは、この検討の過程で、キリスト者が解放に向かう原理は聖書・福音に置かれるとしつつ、神がそこで自らを啓示する歴史は各国各地域で異なり、その具体的内容の把握は社会科学の分析にまつとして、言わば信仰と社会科学の同盟が確立されていることである。これによって、宗教の現実関与が単に恣意的なものにとどまらないことを常に点検することができ、従って社会の歴史的変化を通して人間の現実的解放へと方向づけられる教義的保証を、「解放の神学」は獲得していると言える――もっとも将来においても実際にそうであるか否かは、その時の具体的運動の中で考慮さるべきであるが――。ここからまた「解放の神学」は、独占的・特権的なキリスト教的運動論を否定して、異なるイデオロギー勢力間の協同の地平を獲得し、マルクス主義を理論的基礎とする革命勢力とも連帯・共同している。

第三のポイントは、キリスト教の直接的目的である「救い」を「全人的救い」integral salvation ないし「解放」liberation と把えていることである。ここでは救いとは三つのレベルの解放の統一とされる。すなわち、政治的解放（政治・経済のレベルでの抑圧の廃棄）、歴史を通じての人間の解放（自然的社会的文化的心理的抑圧から解放されて「運命の主としての人間」へと「自己創造」すること）、宗教的解放（「罪からの解放と神との交わりに入る赦し」）の三レベルが全面解放の三側面とされる。[4] 救いについてのこのような理解の背景に現実からのインパクトがあることはもちろんだが、それを

介して思想的にも、プラトニズム的二元論的来世信仰を否定し、機械的な物心二元論の否定の上に観想と実践の結合を追求し、単なる心理においてでなく諸個人が生活する具体的な「歴史において働きかける神」の追求があった。これによって宗教的行為は人間の全体的活動・行為と位置づけられ、従ってその必然的契機として政治を含む現実への関わり――しかも社会科学的認識に媒介されたそれ――が位置づけられる。と同時に、現実関与がキリスト教固有の原理に従って、それ故宗教の主体性を保持しつつなされうる教義的保証も獲得している。

第四に、以上の帰結として教会の役割が位置づけられる。すなわち、教会はキリスト者の共同体であり、「人間と歴史の解放のしるしとして教会はその具体的存在において解放の場」であると共に、他方で、大きな影響力をもって現代世界の一部を形成する存在として現代世界解放の拠点である。ここに至る前提として、民衆の解放闘争と教会の過去の役割をつきあわせる中で、自らの宗教的疎外を自己批判して教会中心主義を放棄し、日常の具体的生活の場が信仰の場・神学の場であるとする「キリスト教基礎共同体」論を確立したということがある。この位置づけに基づいて教会の務めを次の三つとしている。(1)人類における神の救いの祈念。(2)行動と結びついてのあらゆる非人間的状況の告発。その中で福音に照らして抑圧状態を意識化し政治化すること。(3)「批判的考察としての神学」。社会認識と行動選択の福音に照らしての反省、それを通しての社会と教会自身の疎外の不断の告発。[5]

ここでみられる特徴は、宗教は被抑圧的民衆自身の自己解放の事業であるという民衆・信徒主体の観点が中心に置かれていることである。神学は民衆の事業の理論的表現としてこの事業に奉仕するものと位置づけられている。さらに、この観点に基いているからこそ、教会・神学のもつ解放への民衆の啓蒙・組織化という機能も、現実的解放にとって積極的意味をもちうると言える。

以上のことと関連して、第五に、祈りと科学的認識に媒介された社会的行動と反省とが媒介的に統一され、信仰心と現実的行為とが相乗的に強化される信仰構造となっている。この構造は、例えば、①体験――②社会分析――③神学的考察――④司牧計画――①′体験――……の円環をなす（宗教的）体験としてモデル化される。[6] ここに「解放の神学」の人間解放実践が、宗教的実践であるが故の行動エネルギーの強さをもつ一つの根拠が示されている。もう一つの根拠として注目

すべきは、信仰主体の自己変革・自己否定が契機として組みこまれていることである。この契機は、上でみた神学・教会の啓蒙的機能と対応しているが、個々の信仰主体のレベルでは「脱中心化」、個人的回心から社会に開かれた回心として特徴づけられる。[6] ここにまた、単なる魂の救いでなく全人的解放へ向かう「解放の霊性」Spirituality of liberation の特徴があり、それ故にその社会的実践が宗教的実践として固有の性格をもちうると言えよう。

この点は日本での〝解放の神学からの問いかけ〟においても中心軸に置かれているようである。それは、第三世界、特にアジアの民衆を抑圧する構造と日本の民衆の関係の認識、過剰消費社会の疎外性の告発とその下での〝中流意識〟からの覚醒、日本の〝被抑圧者〟との連帯などへ方向づけられており、日本のキリスト教徒の〝自己否定〟に照準が向けられている。[7] これが果たして成功するか否かは別として、一方で、物質の一面的〝豊かさ〟現象と生活の基本部分での新たな貧困の矛盾が表面化し、他方で、アイデンティティ喪失状況の中であらためて諸個人が自らの生き方の問い直しを迫られている今日の日本において、この問いがいかなるインパクトをもつかは注目に値すると思われる。

以上、「解放の神学」が宗教運動として人間の現実的解放過程において積極的役割を果たしている、その教義上のポイントと思われる点をみてきた。これらは、諸宗教がそれぞれの地域において同様の役割を果たそうとするならば、従って日本の仏教にとっても、諸宗教自身内在的に検討すべき一般的論点であるように思われる。

(1) ルーベン・アビト、山田経三『解放の神学と日本』明石書店、二一頁。以下、この節の叙述は基本的に同書、およびG・グティエレス『解放の神学』(岩波書店)によっている。
(2) アビト・山田前掲書、四～七頁。一七頁。
(3) グティエレス前掲書、一五八頁。澄田健一郎「解放の神学」(『日本の科学者』一九八六、六)
(4) グティエレス前掲書、一八七頁。
(5) この項、同右、一七、二五四、二六一～二頁。
(6) アビト・山田、前掲書、九三頁、四六頁。
(7) 同右。同、『解放の神学が問いかけるもの』女子パウロ会。

三、一伝統的親鸞系教団の〝改革〟の方向性

日本の伝統的仏教の中で最大のものの一つ、親鸞系の浄土真宗本願寺派(西本願寺教団)においても、近年、現代社会

の現実的問題と社会変革にどう積極的に関わるかが大きな課題となっている。[1] 同教団では、昭和三〇年代後半以来教団の「現代化」を目ざして運動を進めてきたが、その中核に位置づけられる「基幹運動」において昭和六〇年にはその目標・スローガンを「御同朋の社会をめざして」と定めた。それは、一般的に言えば、親鸞の浄土教教説に由来する宗教共同体論に基づき、「真の人間平等の精神」に貫かれた社会の建設に立ち向かうことが念仏者（親鸞教徒）の宗教実践の基本である、とするものである。それは、「『御同朋の社会』とは、人類はすべて等しく如来に救われる人々であり御同朋であるという、人間平等のめざめによって開かれる共感の世界である」と規定されるように、直接には、信徒諸個人相互の生への構えの問題として論じられるが、そのアクセントは、具体的な社会的現実において「同朋社会」を阻害する社会的障害の克服という点に置かれている。というのも、この視点は、念仏すること自体が直ちに御同朋の実現であるとするような、「教団が自らの殻に閉じこもって社会性を欠落していた過去の歴史に対する反省から生れたものである」からである。そして、この実践が取り組むべき課題として「差別の問題、国家と宗教の問題、平和の問題、靖国の問題、みずこの問題、環境の問題、青少年の問題、障害者の問題、高齢者の問題、迷信・習俗の問題など」をあげている。[2]

伝統的な西本願寺教団がこのようにその宗教活動のうちに現代の社会的問題への関わりを位置づけようとするに至った直接の背景は、現代の諸個人の生活過程に根ざす欲求・苦悩に対応しきれず、若者をはじめとする現代人の〝寺離れ〟現象を引きおこしていることへの深刻な危機感がある。それは、とっくに崩壊してしまった封建的農村共同体の幻影の上に存立してきた教団が、ようやくそれに気づいて現代の都市生活者の矛盾――それが「第三次宗教ブーム」の社会的基礎である――に対応して「再生」を図ろうとしていることを示す。そして、ともかくも現実的欲求・苦悩に注目した時に、それが帯びている深い社会的刻印に規定されて、社会的問題への関与を方向づけることになったと思われる。と同時に、核をはじめとする生命の危機が誰の目にも明らかなほど進行し、また新たな天皇主義国家イデオロギー攻勢があからさまに強められていることも、この方向を一層促進することになったと言えよう。というのも、これらは人類史的生物的レベルや政治的レベルで宗教活動の前提そのものを否定するからである。

こうした背景から主題化した念仏と社会的実践の問題を、教団は一種の宗教改革運動として取り組んできている。すなわち、上述の、宗教が社会と関わる外的客観的必然性を、宗教固有の教説の内に内在化させ、信仰（念仏）にとって内的必然性に転化させるものである。「基幹運動」との関連で次のように指摘する西本願寺門主の言葉にも、そのことは示されている。「一つの角度から見るとお念仏の教えがただ信心を得てお浄土に参るという心の中だけの問題になってしまったと言えないでしょうか。そのとき、他の人々がどういう生き方をしているか、どういう苦しみを抱えているかということが見えなくなる、関心が及ばなくなる、という信心の味わい方そのものに、私たちは目を向けなければならない。[3]

このような視角は必然的に教義そのものの再解釈・変化をもたらす。そこでの最大の問題はいわゆる「真俗二諦」論である。これは、信仰のあり方の原理を宗教上の真理（真諦）と世俗の真理（俗諦）とに分け、それぞれに「仏号を聞信し、大悲を念報する」（念仏）、「人道を履行し、王法を遵守する」（天皇崇拝・国家道徳服従）をあて、両者が相互補完関係にあることが真宗教義の根本であるとする論である。それは近代絶対主義的天皇制の確立過程で教団の根本テーゼとして設定され、以後教団に結集する民衆の信仰を根本的に規定してきた。

この教説の問題は、第一に、親鸞自身の教説・論理からは導出しえない後者をおくという矛盾を、宗教的活動と世俗的活動、信仰と現実の絶対的分離によって回避し、それによって、信仰からの現実への積極的批判的関与を否定するという仕方で逆に現実への宗教的無関心とズブズブの現実肯定主義を導いたことである。従って親鸞教徒としての現実関与を運動化するにあたってこれの克服・再検討が不可欠の課題となるのは必然であった。だが、真俗二諦の論理は、親鸞の意図とは無関係に成立展開した本願寺教団の歴史においてその底流におかれた論理であり、その意味で〝日本的現実主義〟の歴史的形成にも大きく寄与し、同教団が歴史においてネガティブな〝アヘン的役割〟を果たした側面を象徴する論理である。[4] また、同教団のみならず、浄土教全体が共有する浄土―穢土の二元論的世界観の再解釈にも関わるという意味でも、「真俗二諦論」の克服は、歴史的意義をもつと言えよう。

だが、「真俗二諦論」がもつより現実的な問題は、それが絶対主義的天皇制を宗教的に正当化し、その下で侵略戦争を頂点とする諸々の非人間的抑圧に加担し、信徒をこれへと積極的に動員する教義的尖兵となった、ということである。国

家神道は〝天皇教〟＝非宗教＝民族的伝統・臣民道徳という論を思想的論拠として形成されたが、それを用意提供したのが本願寺であり「真俗二諦論」であった。[5] しかし、国家神道が宗教であり、親鸞の教説自体が天皇崇拝・神祇崇拝の否定の上に成立していることは、歴史的事業としても論理としても明らかである。従って、本願寺教団が親鸞教徒を標榜する限り「真俗二諦論」は躓きの石として廃棄されずにはおけないものなのである。それ故、靖国神社国家護持への反対は本願寺教団にとって内的必然的であるが、それは「真俗二諦論」の廃棄を介して実質的宗教運動たりうるのである。この運動は、同時に、信徒諸個人の信仰の質を問い続けることでもあり、それを通じて天皇主義イデオロギーの国民的精神的土壌の変革を迫る運動でもある。

さらに、近年の本願寺・親鸞教徒の反核・平和への関心と運動の一定の高まりは、同時に教団・信徒の侵略戦争・民衆抑圧への加担の歴史の掘りおこしとそれに対する自己批判を促し、ここからも「真俗二諦論」の廃棄が実践的に要請されてきている。逆に、これが反核・平和への関与を実践的に要請している。以上の意味で、反靖国、反核平和の運動は本願寺・親鸞教団の自らの〝宗教改革〟の実践的中心課題の一つに位置づけられている。

それと関連してもう一つの実践的中心課題とされているのが反差別運動である。これは、歴史的に被差別部落民の大半が本願寺信徒として組織されていたという事情にも規定されて、比較的早くから教団改革の課題として位置づけられてきた。それは、親鸞の教説自体は被抑圧階層の解放をめざす宗教的平等主義を原理としているにもかかわらず、上述の真俗二諦の論理によって現実の差別を容認し、それどころか教団自身も身分制的位階制を残存させていることへの自己批判であった。従って、これも親鸞教徒の社会問題への宗教実践的関与にとって不可避の問題であると同時に、それは現代社会のすべての人権抑圧問題に広がる射程をもっていると言える。

その他先に触れたような現代社会の諸課題に対しても、本願寺教団・親鸞教徒は、現在関わっている社会福祉活動・教育活動等を上述の二つの中心課題から再照射し、あらためて宗教的実践としての見直しを図ろうとしている。その意味で、現在進められている本願寺教団の〝宗教改革〟運動は、諸個人の生活過程・社会的過程のすべての問題に社会（制度）変革志向を内包しつつ向けられていると言えよう。

（1）　この節の叙述は主に次の文献を参考にしている。浄土真

宗本願寺派『念仏者の視座』、同『中央派遣講師研修会講義録』（昭和六十年度）、樹心の会編『親鸞からの射程――宗教・平和・国家――』、「靖国を撃つ――親鸞・教説・教団」、『人間への階段――人権・教育・仏教――』永田文昌堂、桐山六字編『反「靖国」の射程』永田文昌堂。

（2）この項、前掲『念仏者の視座』二、二一、六〇～六一頁。

（3）同右、三八頁。

（4）この論理は、反面歴史的状況によっては現実批判の論理となりうる一面も内包していることは留意すべきである。前掲『講義録』八四頁。

（5）二葉憲香編前掲書、『国家と仏教近世近代編』（永田文昌堂）所収の二葉論文。

四、伝統的親鸞教団の現実的解放関与への期待と課題

以上のような本願寺教団における信仰と現実社会的活動の結合の動きは、その構成員個々のレベルでの先駆的実践はともかく教団的レベルでは緒についたばかりであり、目下はまだ理論の段階をそんなに超えていない、と言えよう。だが先に見た〝改革〟の基本方向は、現代の現実的人間解放過程における仏教者の積極的役割という点から、注目すべき内容を含んでいる。

第一に、現実的活動の方向が自らの過去への具体的反省を媒介として、一方で国家主義的天皇制イデオロギーの批判、およびそれと緊密に結びついて反核・平和の実現に向かうとともに、他方で、社会的弱者の人権抑圧批判・反差別、およびそれを介して社会的弱者の人権・生活の社会的保障に向かっていること。この方向は、現在の緊急の人類史的課題である人類的生存の危機の克服の中心点、および日本の国民的課題の一つである軍国主義化反対と新たな国家主義（イデオロギー）克服の中心点に合致している。

第二に、これが宗教的実践として位置づけられることにより、諸個人の個人的私的な欲求・悩みの宗教的解釈・解決の過程が社会化される回路をもったこと。特に、反国家神道、反核、反人権抑圧の課題は、その運動の展開自身が現代日本の社会構造と国際関係の構造の客観的認識を媒介することを必然的に要求するという意味では、日本の現実において宗教活動が社会的制度ないし構造の変革活動をそこから内化する具体的通路であると言える。

第三に、前節でみた動向は、まさに親鸞教徒の宗教的実践であるが故に、「第三次宗教ブーム」の主要な特徴としても現われている非合理主義・神秘主義への宗教サイドからのラ

ディカルな批判を基礎としていること。教団自体は、例えば〝みずこ問題〟のようにそれへの対応に苦慮しつつも、基本方向としては、諸個人の生活過程を支配する霊魂や神秘的魔術的威力に依存する宗教的態度を「民俗宗教」として拒否している。そして、国家神道の精神的土壌として「民俗宗教」性に注目し、それの親鸞教徒の信仰への浸透の自己批判を反国家神道運動の本質的契機と位置づけている。

第四に、以上のことと関連して、上述の〝改革〟の方向は、諸個人が生活過程において主体性を形成する方向と合致していること。すなわち、親鸞の信仰論が個人主義的で宗教的平等主義に貫かれており、ある意味でプロテスタントにも似た諸個人の内面的自立を促す構造をもっていたことはよく指摘されるところである。だが、それは、真俗二諦の論理の下では、一方では現実への無批判な服従の論理へと、他方では現実とは没交渉の観念的世界での抽象的主体性論へと変容していた。従って「真俗二諦論」の廃棄によって、信仰に基く現実批判の視座を回復すると共に、上述のように〝合理的〟ヒューマニスティックな社会的実践を通して信仰を自己反省し、社会的過程で主体性を確立しようとする方向をとる。それが信仰する諸個人の日常的意識に即して具体的な社会的生活過程において追求されるところに、宗教的実践の特質がある。その意味で、こうした方向での宗教実践は一般的に言えば市民運動レベルからの実践的主体の形成の一部を担いうると言えよう。そしてこのことも現実的な人間解放過程の重要な土台的契機をなすのである。

以上は、西本願寺教団の実態に照らせば多分に過大な評価・期待であるかも知れない。第一、当の関係者自身が彼らの〝改革〟運動の困難を指摘せざるを得ないのが現状であるし、東本願寺など他の伝統的親鸞教団においてはまた異なった様相をもっているであろうことも確かである。その意味では上の議論はあくまでも一つのケースについての可能性を教義面から論理的に追求してみたものにすぎない。その上でなお、あえて、上で見た方向が人間の現実的解放においてより積極的役割を果たしうるためにさらに考慮すべき問題点にいくつか触れておきたい。

第一は、親鸞教徒の信仰上の原点である親鸞を、歴史学的研究の成果に基いて被抑圧的民衆の全面的解放運動の歴史的過程の中に位置づけなおすことである。換言すれば、できあがった教義体系としての親鸞のみを短絡的に原理とするのではなく、彼がそれを形成する全過程を原点とすべきであろう。

その際問題となるのは、「悪人」の社会的意味、彼の教義体系とその形成における神祇崇拝・天皇崇拝の否定の意義とそのことの歴史的意義、彼の民衆的宗教共同体構想の社会的歴史的意味などであり、そのことを通して彼の教義体系が彼の時代の歴史的現実と実践的理論的にどう関わっていたかを明らかにすることである。そして、これを通して〝人間解放者〟親鸞のイメージを親鸞教徒全体として共有することが重要であると思われる。

第二に、社会的実践を志向しようとする時に、社会的問題・矛盾の社会科学的分析を媒介とすることを方法論的に位置づけること。宗教の社会的実践がしばしば、主観的には善意であったにせよ、客観的に人間の現実的社会的解放運動を阻害する役割を果たすのは、宗教が自らの教説の内に諸個人の苦悩・欲求を社会構造との連関で客観的に分析する装置をもたないことによるのである。その点では、親鸞教徒の社会認識は、現在のところ、国家宗教の分析は具体的・科学的でありそれを通して社会の科学的認識への通路をもっているというものの、その他の課題については依然素朴で抽象的に過ぎ、[1]それ故社会への関心も心情的なものにとどまっている側面が強い。このことは実践的に解決されることが要請される。その意味では、現代日本の宗教者は「解放の神学」から学ぶところが多いと思われるが、とりわけこの点が重要と思われる。そして、先にも触れたように、社会の科学的分析を介することによって諸宗教は自らの社会的実践を相対化し、他の諸宗教や非宗教的諸運動とも協同する地平に立つことができるのである。自らが社会的実践を自らの信仰の中に位置づけることと、それを共同の社会的実践の場に持ちこむこととは厳密に区別されねばならない。その宗教内的保証が社会の科学的分析の媒介なのであり、そのことによって他方で、宗教がその社会的実践において特定の政治的イデオロギーや特定の社会運動団体に盲目的に服従することも避けうるのである。[2]

第三に、親鸞教徒がその固有の信仰によって解決しようとする欲求・苦悩およびその解決装置のリアリティと個性を明確化すること。換言すれば、現代の諸個人の悩みのリアリティをつかみ、それを基礎に親鸞の再解釈を介して教義の現代化を図ることである。教団の〝改革〟の焦点もここにあてられているが、人間の全面解放の観点からすれば、親鸞の教説における人間解放に関わる論点の豊富化であり、そこで大きな問題となるのが浄土論、悪人論がそれとどう関わるかであろう。その際重要なことは、これらが社会的倫理――人間の

抑圧構造に対する、その具体的科学的認識を介した関わりを軸とする――とどう連関しているか、である。一般に日本の仏教は、従って親鸞も、倫理をもたないと指摘されるが、必ずしもそうではない（例えば、法然、親鸞の平等主義の倫理）し、たとえそうであっても、そのことは宗教が倫理と無関係であることを決して意味しない。無関係とみなす議論は結局宗教を単なる魂・精神の事として抽象的に把えているのであり、「生活の術」として宗教を見る視点からは、倫理と無関係に成立・存続する宗教などありえない。親鸞の悪人・浄土論における神祇崇拝否定の問題も、この点からも見なおされてしかるべきである。

宗教と倫理の関係を問題にする時、是非再検討すべきは、人間論における個と類、個人と社会的存在の同一視と機械的対置の問題である。歴史的具体的な社会構造の中で生ずる欲求・苦悩を短絡的に個人の資質の問題（罪、悪など）に還元したり、単なる心理的解消や人格的転換（回心）によって社会の問題が解決するとする基本構造は、あたかも宗教に本質な人間観であるかのようにいわれる。もちろん宗教が直接的には欲求・苦悩の解決をめざしそこに主観的要素が不可欠である限り、解決を心理主義的に図る宗教はもちろんありうる。しかし、宗教が人間の全面解放に自覚的に積極的に関与しようとするのであれば、この検討は不可避であろう。

最後に、これまで述べたことが現実化するか否かは、ひとえに、各々の親鸞教徒の社会的実践の広がりいかんによる。現在のところ〝上からの改革〟の観を呈している親鸞教団の宗教運動としての社会への関わりが、その末端において諸個人の具体的生活過程のレベルで展開され、その中で先に指摘した問題が実践的に解決されるならば、日本の社会の変革・人間の現実的解放の過程において大きな役割を果たしうるであろう。もちろん、その時には親鸞教徒の教団（組織）も一定の変革をとげていることであろう。その意味では、彼らの運動が教団の存続自体を第一義的目的とするのであれば、それは単に上からの信者の管理・統制の手段と化し、結局は、過去の轍を踏むことになろう。先に見た〝改革〟運動は、宗教の国家管理の動きが他方で進行しているだけに、下からの具体的実践が蓄積されなければ、そこへと変質する危険性をも、まだはらんでいる。[3]

関係者の、次のような決意に期待しつつ、そのゆくえを注目したい。「現代と浄土真宗という問題を考えるということは、かならずしも現代社会に、どのように浄土真宗を浸透さ

せるか、ということではないでしょう。ギリギリのところでは、現代という枠組の中で、真宗念仏者としての私が、いかなる生き方を発揮することができるか、ということでなければならないように思うのです。（中略）一、歴史の中を生きる私たちの真宗者は、『信』を世俗とは無関係な、心の問題としないこと。二、さきに示した現代社会の諸問題に対する具体的な背景を配慮すること（正しい問題認識）三、この社会が現実的に支配と被支配の関係にあることを凝視し、まちがっても人を支配し、差別し、人間を抑圧する側に立ってはならないこと。私は、最少限度、念仏者の基本姿勢として右のことを確認しておきたいと思うのです。[4]」

（1）　例えば反核・平和問題について核廃絶が運動目標としては明記されていないことなどはその典型である。前掲『念仏者の視座』三二～三五頁。

（2）　反差別問題で、一部の運動団体の路線で「部落解放基本法」制定を具体的目標に掲げているが、部落解放運動の現状を社会的に分析した上で、教団としての主体的選択であるのか、検討の余地があるのでないか。

（3）　前掲『現代日本の宗教状況』参照。

（4）　前掲『念仏者の視座』八三～八四頁。

（かめやま　すみお　日本思想史／宗教論）

■特集　宗教の覚醒

キリスト教に将来はあるか

――戦争責任の告白と平和責任の実行――

橋本左内

一、なぜ、宗教ブームなのか

〝宗教の覚醒〟という特集の中で〝キリスト教に将来はあるか〟〝キリスト教と解放〟というテーマを与えられた。キリスト教はブームの中にはない。〝解放〟の業は、今はまだ〝芥種〟の段階である。

〝解放の神学〟を学ぶことは大切であるが、それはそのまま日本の状況には適用できないであろう。〝民衆の神学〟に学ぶことも重要であるが日本のキリスト教はスーパー・マイノリティであって大衆のものではない。日本の実状に合った「イエスの福音」を具体化する実践論こそが我々の神学であり得るであろう。我々はそれを〝平和の神学〟とよんでいる。そこに説き及ぶ前に、一応、〝宗教ブーム〟なるものを一瞥しておこう。

戦後のキリスト教は「第一次宗教ブーム」の時に衝撃を与えられて、その惰性で今日まで来ているといっても過言ではないであろう。私自身、高校生なりに浄土真宗の雰囲気の中で存在していたときに、GHQが全国へバラまいた『新約聖書』を〝手に取って読む〟ことによって――仏教的薄明の中

からキリスト教的ロゴスの中へ踏み出して行った――のであった。これは「仏教よりキリスト教へ」というタイトルでキリスト教を弁証する類の言い振りと異なるものであることを断っておく。それは私自身の精神現象であったのである。そして、今日の若者たちもまた、〝第三次宗教ブーム〟といわれるなかで、キリスト教的雰囲気の中に存在する者もふくめて、宗教的薄明のなかで、自分を導いてくれるに足るロゴスをあるいは〝摂取の心光〟を求めているのである。しかるに、仏教もキリスト教も高等宗教と自他ともに認めながら、同時代人に対して明確な希望を提起し得ていないことの裏がえしとして、雨後の筍のように新興宗教を生まれさせているといえよう。

宗教ブームの徒花はオカルトであり、その最たるものは「世界基督教統一神霊協会」であろう。〝霊感商法〟ということで、今ようやくマスコミで批判的に論じられるようになったが、私自身、一九六〇年代後半以来、このインチキ宗教集団による被害者の救出相談に関わってきた者として、浅見定雄教授と共に感慨なきを得ない。この被害者の家族や友人から相談が入ると、革新政党からもそしてキリスト教会の牧師からも私（個人）へ回されてきたのである。キリスト教と共産主義についていくらか分るやつだからということであろう。この革新政党とわがキリスト教会と私自身の営みのなかに〝第三次〟（かどうかは知らぬが）宗教ブームを起こさせる原因があることを自覚して、この「擬似宗教的反共謀略集団」の悪行を主体的に自分の責任として担って解決してやるようにならなければ、時代が世紀末的であるほどに、この種の偽キリストは後を断たないであろう。

すなわち、〝宗教ブーム〟なるものは自然現象のように発生するのではなく、極めて人為的なのである。人民大衆の導きの星であるはずの高等宗教や政党とその構成員が擬似宗教の魔術にかけられた一人の被害者を宗教的・思想的・政治的・人格的に総合性をもって相談に応じ、脱出に協力できる主体に成長しなければ、その宗教的・政治的人格の隙間に寄生して、擬似宗教はいつまでも存続し、世紀末の度合いに応じて盛衰するであろう。

社会主義国で宗教がリバイバル現象なのはなぜかと問うまでもない。中国の「文化大革命」という狂気のなかで、また、四人組を批判してもなお正常化しない〝赤い星〟の導きに絶望した民衆は「心なき世界の心情」を求めて優しい救済者を求めるのは至極当然であろう。〝私は宗教が分らない〟とか

〝私は共産主義が分らない〟という非責任的主体が宗教ブームを再生産させている責任者であることを指摘せざるを得ないのである。

二、「平和を創り出す」実践と理論

「平和を創り出す」キリスト者と教会が存在するかぎりキリスト教に将来性はあるが、そうでない場合は「塩の味」を失ったキリスト教的習俗の伝承集団が盛衰するであろう。しかし、そのキリスト教会やキリスト信者が聖書を伝承するかぎり、聖書より直接に啓示を受けた者たちにより、習俗化したキリスト教を変革してイエスの福音運動に忠実であろうとする実践のあり得ることも否定できないのである。ユダヤ教の中からイエスの福音運動が起こされたのと同様に、ローマ・カトリック教の中からプロテスタント運動、プロテスタント諸教派の中でのラディカリズム運動のように、それぞれの時と場において啓示を受けた者たちが福音の具体化のために努力したのであった。「キリスト教会が、自ら永遠の存在として自認しているなら、その永遠性が時間のなかでどのように作用しているかという問いに対し、自己変革をもって答えねばならない。その回答をおこたれば、キリスト教が自認する永遠性とは、エジプトのピラミッドの奥深くで、今も眠りつづけるミイラの永遠性と変りのないものにあるであろう」（堀井順次著『近代日本の終焉と宗教批判』新教出版社）。ピラミッド的信仰と教会があふれている。そうではなくカタコンベの教会（デ・ラ・トーレ著『フィリピンの解放とキリスト者』教文館）を生きねばならない。

本年一月の初めに、北海道キリスト者平和の会は一泊研修会を開いた。テーマは「平和の神学について語ろう——道キ平25年の歩みから」で、会の結成以前から関わってきた者として筆者が発題を受け持つことになった。以下、その要旨を述べることを通して「平和の神学」を考察してみたい。

まず、我々の平和を創りに出す運動の土台となっている綱領を紹介する。

北海道キリスト者平和の会綱領

（一九六三年八月一三日決定）

一　責　任

「平和をつくり出す人たちは、さいわいである。彼らは神の子と呼ばれるであろう」（マタイ五・九）

このイエスの祝福はキリスト者が神の喜びたもう平和を

積極的につくり出してゆく使命を託されていることを示すと共に、平和のために労する人々が皆一つの兄弟であることをあらわしています。

真の平和は、イエスがその生涯と十字架の死によって明らかにされたように、心に神との平和を与えられ、神の義と愛に生きる人々を通して、神が恵みたもうものであると、わたしたちは信じます。

わたしたちは、この平和の福音に堅く立って、卑近な日常生活においても複雑な社会関係においても、神の呼びかけに対して具体的に応答し実践してゆく責任があることを、深く自覚するものであります。

わたしたちは、以上の信仰と認識において一致し、共同の責任を遂行するために、祈りと、研究と、行動の力とを結集し、堅持します。そして、平和の建設のために努力を続けるすべての人々と協力します。

二　課　題

太平洋戦争の敗戦を契機として、天皇を神とする全体主義と軍国主義が崩壊し、新たに人間の権利の尊厳をうたい、平和に徹した憲法体制が樹立されました。わたしたちはわが国のこの歴史の中に神の審きを見、そして今、わたしたちの祖国と世界に平和をつくり出してゆく責任を果たすために、次の課題にこたえてゆくべきであると考えます。

一　平和憲法を守り、その規定する戦争の否定と軍備撤廃の実施を完全なものとすること。

二　世界の平和のために、わが国の真の独立をめざしつつ、軍事同盟体制を解消し、すべての核実験を即時停止させ、全面軍縮の促進をはかること。

三　神の似姿を宿すすべての人々の精神的、物質的権利を守ること。特に、神道の国教化と封建的家族制度の復活を許さぬこと。

四　教会が、平和をつくり出す共同体として常に革新され、世界平和の確立のために真の一致に導かれるよう祈り努めること。

この綱領制定作業の最中に恵庭事件が発生し、これを綱領の示す課題として受けとめて取組み勝利した。それをまとめたものが『平和憲法を守るキリスト者　恵庭事件における証し』として新教出版社より出されている。恵庭判決の翌六八年に長沼事件が起訴され最高裁判決まで十九年間、道キ平はその取組みの中心的役割を担ってきた。これに並行して靖国問題、そして、教会の民主化の課題に取組んできた。アメリ

カのベトナム侵略戦争に反対しベトナム人民を支援する取組み、沖縄の日本復帰運動への連帯等は日米安保条約に関わるものとして総合的に取組んできた。これらの取組みの中で、信仰と科学とを結びつけて、誠実に、民主的に、全身全霊を傾注して努力すれば、保守的な人々も、古い体質・体制も変革できることを経験し、将来にも展望を抱いていた。はじめて、北海教区総会に「恵庭事件を教区の社会的責任の課題として受けとめる」建議案を提出した時、そのようなものは教会の課題に馴まないとの反論もあったが、目ざめた人々の支持で可決された。可決されても、あれは○○グループの運動だと白眼視もされた。しかし、勝利判決の後にはそのような雰囲気はなくなったばかりでなく、教区内に「社会問題推進委員会」が設置され、そして、一九七六年以降は「社会問題宣教会議」が開かれるようになり、「障害者と共に歩む教会形成」も位置づけられ、教団の「教会の体質改善」の方針は着実に根を下していった。

このように北海道で、イエスの福音を生活のあらゆる領域に具体化するシャローム（平和）の取組みが軌道に乗っている頃に、七〇年代の教会解体というキリスト教過激派の嵐が東京・京都・大阪を中心に吹き荒れた。そして、この運動のリーダーである大学教授などが北海道までオルグに来たこともあったが、すでに平和の実践により社会活動の方法も理論も把握していた我々は、未然にこの左翼小児病的妄動を阻止したのであった。

平和の神学の基本線は、キリストの信仰によって神との和解を恵まれた者は、進んで「和解のつとめ」を担う者とされていると解する。しかし、従来はこの和解を信仰義認と天国へのパスポートのためにのみ適用し、現実社会における和解の働きを没却していたところを批判して、「平和をつくり出す」ことの中にそれの実存の場を置いたのである。さらに、キリスト教（徒）は独善的で他宗教や非信仰者とくに無神論者を軽蔑し差別して連帯を疎んじることを改めている。

その課題において、歴史をふまえて天皇制と軍国主義を批判し、平和憲法体制に堅く立って戦争責任の反省を平和責任を果たすことのなかで充たしていくものとしている。

憲法第九条の完全履行を追求し、安保体制の打破と核戦略体制の廃止を求め、基本的人権の立場から神道の国教化に反対し、教会の民主化と平和をつくり出す教会の実現とを統一して追求している。

三、「戦争責任の告白」の意義と問題点

「戦後政治の総決算」に執念を燃やした中曽根首相が同日選挙による三百余議席の獲得によって傲慢の本性をむき出しにして売上税を強行しようとしたことが国民の怒りを受け、遂に一九八七年末に退陣させられた。この「総決算」なるものは、日本国憲法に具体化されている民主・平和・人権の三本柱を切り倒してこの憲法の本質に違反している「第一章天皇」の条項を拡大強化して、再び、天皇元首制軍国主義を再現しようとするものに他ならない。この時局に当たって、われわれキリスト者が確認し立脚すべき原点は「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」（『福音と世界』一九六七年四月号）である。

（前略）「世の光」「地の塩」である教会は、あの戦争に同調すべきではありませんでした。まさに国を愛する故にこそ、キリスト者の良心的判断によって、祖国の歩みに対し正しい批判をなすべきでありました。

しかるにわたくしどもは、教団の名において、あの戦争を是認し、支持し、その勝利のために祈り努めることを内外にむかって声明いたしました。

まことにわたくしどもの祖国が罪を犯したとき、わたくしどもの教会もまたその罪におちいりました。わたくしどもは「見張り」の使命をないがしろにいたしました。心の深い痛みをもって、この罪を懺悔し、主のゆるしを願うとともに、世界の、ことにアジアの諸国、そこにある教会と兄弟姉妹、またわが国の同胞にこころからのゆるしを請う次第であります。

終戦から二〇年余を経過し、わたくしどもの愛する祖国は、今日多くの問題をはらむ世界の中にあって、ふたたび憂慮すべき方向にむかっていることを恐れます。この時点においてわたくしどもは、教団が再びそのあやまちを繰り返すことなく、日本と世界に負っている使命を正しく果たすことができるように、主の助けと導きを祈り求めつつ、明日にむかっての決意を表明するものであります。（傍点筆者）

一九六七年三月二六日　復活主日

日本基督教団総会議長　鈴木正久

日本にある各種の宗教のなかで、主体的に組織として戦争責任を告白することのない状況で、これを為し得たことは画

期的なことであった。しかし、この「告白」に到達するまでの経緯と表明後の同教団内の保守派の反動作用を見るとき、「告白」をすること以上に、その内容を実践することの困難と大切さと責任とを覚えるものである。そのことを念頭におきながら、今、少しく、この「告白」について考察してみよう。

①「あの戦争に同調すべきではありませんでした」と言っているが、当時（一九四四年）の「政府は、そのころ戦争遂行の必要から、諸宗教団体に統合と戦争への協力を国策として要請」（「告白」）したのに対し抵抗もなく受け入れ「この政府の要請を契機に教会合同にふみきり、ここに教団が成立いたしました」（同）と、当時のキリスト教各会派の時局認識と信仰の問題点についてはノーコメントである。その問題点は次の一節において極まる。「わたくしどもはこの教団の成立と存続において、わたくしどもの弱さとあやまちにもかかわらず働かれる、歴史の主なる神の摂理を覚え、深い感謝とともにおそれと責任を痛感する」（同）と述べている。歴史の出来事のあとから、自分の都合のよいように解釈を加えることは詭弁であって弁証法ではなく、発展は期待できない。「摂理」と言っているがProvidenceはPro－videoに見る）ことであって後から解釈を加えることではない。この場合の「神の摂理」は教団成立についてであって、その教団を成立せしめた天皇制軍国主義政府の暴虐については全く無関知である。およそ「歴史の主」などといえるものは何も示されていない。旧約時代に活躍した預言者に現われた神は、まさに、今、専制君主によって行われていることに対して摂理を示し、預言者はそれを命を賭けて預言したのであった。教団成立の問題点を信仰上からと社会科学の側面の両方から厳密に批判するのでなければ、その「告白」はあの「同調」者たちと同じ弱点を克服できないであろう。

②「祖国が罪を犯したとき、わたくしどもの教会もまたその罪におちいりました」とは主体性のない把握のし方であって預言者の伝統に属するものではない。主体的な存り様と物言いは、この逆である。「教会が神の摂理に目をとめず、従わなかったために祖国の犯罪を許してしまいました」と告白すべきである。というのは、戦後、着々と、祖国が罪を犯しているのに、「教会」は未だに決定的な〝否〟を発していないからである。

③「『見張り』の使命をないがしろにいたしました」というのは無いものねだりともいうべきものであろう。戦前の教

会の重点は天国にあった。戦中の教会の重点は皇国にあった。そして、戦後並びに戦責告白後の教会の重点は各個教会の経営にあるといってもよいのではないか。少数の例外を除いて、日本の教会は「見張り」の使命を自覚し実行する体質を持ち合わせていなかったというのが事実に近いであろう。

④「世界の、ことにアジアの諸国、そこにある教会と兄弟姉妹、またわが国の同胞にこころからゆるしを請う次第であります」。この真摯な告白は事実によって裏打ちされねばならない。最後の文は「こころから赦しを請います」か「お詫びいたします」と率直にすべきであった。「次第であります」というのは「経過であります」ということであって「告白」文としてはふさわしくない用法である。この「次第」は我々の実践にかかっている。

⑤「ふたたび憂慮すべき方向にむかっていることを恐れます。この時点において……教団が再びそのあやまちを繰り返すことなく」実存することの決意を表明している。この現状認識と決意とは正しい。ただ、「憂慮すべき方向」と抽象的な表現にしたのは反対派のことなども考慮したものであろうが、事実そのもので明確にすべきであったと思われる。この漠然性はその後の教団の社会活動の取組みのなかで試練に遭うことになる。

これらの弱点と不充分さを持ちつつも、日本基督教団が「戦責告白」をしたことは、自らに対して、諸教会・諸宗教に対して、そして国民に対し、世界人民に対して、真実の可能性を示し、励ましを与え、連帯の道を開いたことは事実である。そして、教団自らが、この「告白」から出発して、現実問題に関わり必要不可欠な課題に対して部分的ではあるが効果的な取組みをしてきたことは評価すべきである。以下、その取組みを箇条書きする。

一九六七年靖国問題特別委員会設置、六八年「靖国神社法案」反対声明、六九年原爆被害者養護老人ホーム「清鈴園」建設決議、七〇年沖縄問題セミナー開催、七八年靖国神社「公式」参拝反対声明、「元号法制化」に反対する声明、八四年「外国人登録法改正要求と指紋押捺拒否者を支援する」署名実施、（中略）、八七年国家機密法に対する声明、アイヌ民族に対する中曽根首相の差別発言に対する抗議声明等。

四、「平和アッピール」の可能性

一九八七年八月十五日に日本聖公会が六委員会の連名で

「8・15平和アピール」を内外に表明した。これは先に見た日本基督教団の戦争責任告白の不足部分を補うだけでなく、総合性をもち、さらに行動の具体的指針をも具備しており、二つの告白の間にある二十年の歳月が無駄でなかったことが思われる。

私たちキリスト者は、主イエス・キリストにある真の平和を求める者です。しかし、日本が軍国主義の道を歩み、アジア侵略の戦争を引き起こしたとき、私たちの教会は戦争の本質をみきわめることができず、あるいは沈黙をまもり、あるいはいたずらに追従する罪を犯してきたことを認めざるを得ません。しかも……靖国神社に参拝し、教会において戦勝祈願式さえ挙行したのでした。

私たち日本聖公会は、これまでのことに対して、深くおもいをいたし、反省することが少なく、戦後四十一年目の総会（一九八六年五月）ではじめて、天皇と皇室のための祈りが削除されたのです。……いま、これらのことを深く反省し、日本国内の人々と海外の人々、特にアジアの人々に向かって、私たち日本聖公会は、罪を犯したことを告白します。

沖縄についても、本当の意味で、私たちは真実が見えていなかったと反省しています。（沖縄戦、米軍基地、核兵器の貯蔵、日の丸・君が代の強制、天皇の訪沖についての歴史的・批判的叙述省略）。

軍人・軍属百八十五万人と民間人六十五万人もの日本人の死は、軍国主義日本のため、また天皇のために、虚しく犠牲になったのだ！　という視点がいま必要だと思います。

アジア太平洋地域の二千万人もの多くの犠牲者の死に対してもまた、私たち日本人は心からの反省と悔い改めをもって、このような日本の軍国主義と天皇制国家のもたらした結果に慚愧（ざんき）せざるを得ないと共に、このような道を再び決して歩んではならないと、無関心やこう手傍観の罪がいかに大きなものであるかということを、あらためて肝に銘じたいと思います。

（略）

一、戦争体験者の体験を聞き、それを戦争を知らない世代に正しく引き継ぐ……。

二、今生きている者が、平和をつくりだすために働くことによってしか、戦争の犠牲者に対して償えないことを確認し、そのための有効で、可能な道を探ること。特に日本の軍事大国への動きや靖国神社を国営化しようとする動き、

言論を抑圧しようとする動き（国家秘密法等）に敏感になり、日本の右傾化を阻止するために、何らかの行動をとること。

三、……日本聖公会自体が、平和の器としての自覚をもち、それぞれの場において、具体的な活動を伴って、この言葉に豊かな実りある内実を与えるように努めなければなりません。例えば（差別、平和や和解、社会正義、社会福祉、人権擁護等省略）。

平和をつくりだす器として、具体的に行動することが、福音宣教にとって本質的な課題であることを、あらためて確認したいと思います。

（結語等省略）（『キリスト新聞』一九八七年八月一五日、傍点筆者）

画期的な「平和アッピール」である。日本キリスト教団の「告白」が、①抽象的で、②総合性に欠け、③主体性がなく、④教団全体のものとなしえず、⑤行動の指針を欠いていたのに比べて、それらを補って充分であり、歴史学・社会科学・宗教学等をふまえて科学的裏打ちがなされており、何よりも、そのことは実践を通して獲得された認識であることが看取される。

「平和アッピール」の主体である六つの委員会は、天皇制を考える委員会、靖国神社問題特別委員会、正義と平和委員会、部落差別問題委員会、日韓協働委員会、東京教区社会委員会である。これらはいずれも十年以上、二、三十年に及ぶ活動の実績をもっており、その実践の中で蓄積し結晶された理論であるから、今後、教団内に学習・対話・認識・共同実践を創り出している力量をすでに持っているところが強味である。

「私たちは、遅きに失したかもしれません。しかし、今、悔い改めるに遅すぎることはないという気持ちで、次の提案をなし、共に8・15（敗戦記念日）への私たちの姿勢と致したいと思います」

日本基督教団の二十年前の「告白」でも遅かったのであるが、遅すぎはしなかった。そして、聖公会の「平和アッピール」も遅かったけれども遅すぎることなく時機にかなって平和への信仰と認識と連帯を強化している。

五、日本のキリスト教の問題点と可能性

日本基督教団の「戦責告白」の場合、その建議案の取扱い

から委員会を経て文案が作成され、議決されるまでの経緯と討論内容ならびに、表明後の教団内保守派の反動と離脱、各個教会・信徒における趣旨徹底の弱さなどを見るにつけても、教会の体質改善の困難さを思わざるを得ない。今、その困難さの原因と問題点を指摘し、その問題の解決のなかにのみ可能性のあることを確認しようと思う。

①真実の薄さ――戦前には世界反戦同盟に参加していた牧師が、第二次世界大戦の勃発とともにその信条を太平洋にかなぐりすてて大政に翼賛し、敗戦後はキリスト教を民主主義のチャンピオンとして売り込んだ大衆伝道を展開し、天皇制存続についてGHQに意見を具申し、事ある毎に反共演説をブッていた。歴史の真実に目ざめたキリスト者は少なく、欧米礼讃的クリスチャンが生産された。

②「告白」の「解説文」に「この告白は、決してだれかを攻撃したりするものではなく」と反対派に気をつかい、事実として相互批判すべき事実評価を避けて一般論にしている。

③総会議長名での発表とせざるを得なかったマイナス要因を明らかにせず、「大東亜共栄圏にある基督教徒に贈る書簡」が「教団統理の名において発表されたものを取り消す意味もこめて」発表したと本質をずらしている。

④「宗団法を契機として成立した教団において遂行されたのは神の摂理であり、この教団に『あやまちがあったとすれば』……信仰告白を制定しなかったことである。また戦争協力が問題とされているが、国家との協力のなかには、教会が国家のために神にとりなしという祭司的役割をはたした。しかし、予言者的な見張り役を怠った」と不思議な「神学」を弄して自己弁護をしている。この「神学」からは真の反省と告白は望むべくもない。

⑤これらの「神学」の問題の根源は二元論にある。危機の時にはカイゼル（この世の課題）を没却して責任を回避し、反省の段階ではカイゼルに責任を転嫁し、二元論で自己弁護をはかる。そして、平穏な時期にはカイゼルの問題を忘却して観念的神の国のみを拡大し、並行して拡大強化されている天皇制・独占資本主義・軍国主義と軍事同盟体制については無関知を介して保守反動化の援軍となっている。戦責告白は反古にされている。

日本のキリスト教に将来性があるとすれば、それは前述の北海道キリスト者平和の会綱領や聖公会の「平和アッピール」に見られるように、信仰と科学とを実践を通して統一した「平和の神学」を持つこと、それに基づいて変革の実践をす

ること、その実践を通して神学をさらに変革しつづけることを実存様式とするキリスト者と教会と教団が日々増し加えられるところにある。その指標となるべきものを列記する。

①二元論を克服すること。「平和をつくり出す器として、具体的行動をすることが、福音宣教にとって本質的な課題であることを、あらためて確認」すること。それは、教区の中で社会活動を追求したときに必ずぶつかり克服してきた問題点であった。「神の宣教（Missio Dei）」や「伝道の総合性（生活の全領域に福音化を追求する）」を確立すること。

②従来、神学の補助学として軽視したり、信仰の弊害になるとして敵視された諸科学、なかんずく社会科学を重視し、手ぬきなく学習すること。

③社会科学を学習する場合や平和の課題に取組む時、避けて通れない社会主義・マルクス主義・唯物論等の理論と実践について偏見なく関わること。

④平和の課題に取組む場合、諸運動体との連帯を避けることはできない。その場合、キリスト者の主体性において団結をつくり出すことが大切であって党派に従属しないこと。

⑤欧米では七十年、日本では六十数年をかけて培われた反共主義・反共思想は、無神論や唯物論の無理解と偏見に裏打ちされて根深いものがあり社会主義・共産主義に対して前近代的で反人間的とさえいえる拒絶がある。また、社会問題・平和の課題に関わる者の間に共産党を排除する傾向が少なくない。そのために、あり得る共同と平和の前進が阻害されている。キリスト者は再び〝反共は戦争の前夜である〟歴史に加担してはならない。

ほんとに神様は空にいるんだとはどうしても私には思えませんね。ほんとうの神様は人間の足の裏にいるんではないかと思うんですよ。……そうじゃなかったら、ほんとうの人間の苦しさなんてわからないと思うんですよ。……やっぱり神様は空にいると思ったら手がとどかないもんね。私はきっと土の足の裏にいると、いつも思っているのです。

（小山内美智子、重度身障者講演より）

観念と彼岸としての天国を教える信仰のあり様を改め、精神の解放と現実社会の解放を統一して実践するキリスト者と教会が存在するかぎり、キリスト教は将来的であるだろう。

（はしもと　さない　日本キリスト教団牧師・宗教学）

宗教の科学的研究の課題について

山口和孝

一、宗教研究の社会科学的方法

1　宗教の科学的研究の前提

宗教の動向に対して関心や認識を持つことと、宗教に主観的、護教的、あるいは信仰的に関心を寄せることは同義ではない。宗教に対する関心の寄せ方にはさまざまある。個人的な悩みへの救済願望から、価値観の混乱と生きがいの模索の中から、または、護教的・セクト的要請として、あるいは、宗教的環境の中で育った「ホーム的」アプローチとして「宗教とは何か」の認識に接近するなどがあるであろう。

しかし、宗教を社会科学的に認識することは、宗教を社会との関係を通して、即ち心情的にではなく、宗教が存在する現実の歴史的根拠と社会的機能を分析することであり、その作業を通じて宗教の構造と歴史的役割を明らかにすることである。すべての社会科学がそうであるように、認識の対象をア・プリオリに措定することではなく、この社会的存在の歴史的根拠を明らかにした上で、対象の社会的機能が分析されなければならない。こうした方法によってはじめて、宗教意識と現実の関係がいかなる質をもって現われるかを分析でき

る、すなわち、宗教のもつ、あるいは宗教研究のイデオロギー的役割が社会意識の総体的諸関係の中で把握される見地が生まれてくるのである。

宗教社会学の主流は、宗教現象があまりに多様かつ複雑であるために、宗教の規定を「断定」することは「科学的」でないとして作業仮説を採用する。宗教学は、まず「研究者自身の、探求を進めて行くために必要な、研究対象の規定」であり、「ひとつの暫定的なとりきめとしての、対象規定」（岸本英夫『宗教学』大明堂）から始まるとされる。科学的研究の方法として、一般法則―観察・実験・調査―仮説の設定―検証可能な諸命題の演繹―諸命題の実践的検証―仮説の受容、または仮説の修正・廃棄のプロセスをとる仮説演繹法は、体系的理論の構築に不可欠である。しかしながら、既知の観察命題や現象を観察した先行の知識から、当面の研究課題に必要である限りの暫定的な仮説を立てて宗教を分析する方法は、歴史的に現象した宗教のありようを断片的に説明するだけであり、宗教の社会的存在の機能を体系的・歴史的に明らかにできない。また、研究者の都合に従属させられた作業仮説の誤用は、激しい社会変動の中で複雑に現象すると見える宗教状況を歴史的・社会的に把握することを放棄した研究者の動揺の表われでもある。

「人間が宗教をつくるのであって、宗教が人間をつくるものではない」（マルクス『ヘーゲル法哲学批判によせて』）――これが、宗教の科学的研究の出発点である。人間の宗教的疎外は、階級社会における人間の疎外の反映であって、その社会では「人間的本質が真の現実性をもっていないための、人間的本質の幻想的な実現」（同上）がなされるのである。この地上の経済的基礎に人間の疎外と自己分裂の根拠があるのであり、宗教は、階級社会の出現とともに、人間による人間の搾取の関係の上に建てられたイデオロギー的諸関係である。すなわち、宗教は疎外された人間の自己意識である。それ故に、「他人とのつきあいで純粋に人間的な感じを味わう可能性は、今日のわれわれにとって、われわれがそのなかで暮らさなければならない、階級対立と階級支配とに基礎をおく社会のおかげで、すでに十分そこなわれている」（エンゲルス『フォイエルバッハ論』）。こうした社会的関係のなかで醸成される意識や感情を宗教は世界観的体系によって根拠付ける。しかし、それは転倒した世界意識である。「この国家、この社会が、それがさかさまな世界であるために、宗教を、すなわちあべこべな世界意識を生みだすのである」（『ヘーゲル法

哲学批判によせて』)。したがって、宗教研究者が、「さかさまな世界」を対象化できない限り、彼によって描き出される宗教の「本質」は、逆立ちしたままである。

ひとたび生み出された人間の創造物としての宗教は、「社会的諸関係の発展によって、それらは、人間を支配するところの、そして結局は人間のおのれ自身に疎外するところの、諸々の力になる」(マルクス『経済学・哲学手稿』)。こうして宗教は、文化・歴史や政治に影響を及ぼし、疎外された人間を固定的に説明する人間観として教育に作用する。

しかし、人間の疎外された諸活動は、人間の本性の表明ではない。具体的疎外はその起源を時代のうちにもっているのであり、その段階は、「人間の創造的でありかつ同時に社会的である本性(自然)に固有な諸矛盾の発展の段階である」(同上)。すなわち、宗教による人間社会の支配は、人類の「自然史」の一部である。こうした人間疎外の歴史的段階を経ることは、同時に疎外からの人間の解放を可能とする諸条件を創造することでもある。それ故、宗教の社会的存在の歴史的意味と機能を明らかにする宗教研究は、宗教批判を通じて宗教に依拠しない人間の解放=人類前史の終焉の到来を見通す展望を視野に入れることができるのである。

宗教は「あべこべ」な意識の反映であったとしても、それは同時に「通俗的な形態をとったこの世界の概論、それの百科辞典的な摘要、それの論理学」(『ヘーゲル法哲学批判によせて』)であるので、宗教と観念哲学の間には、認識論的には多くの点で共通性をもち、しばしば両者は融合する宿命をもっている。エンゲルスが明らかにしたように、客観的観念哲学の基本命題は、存在に対して思惟を根源とするのであるが、彼は究極においてこの命題は、世界創造の宗教と同一のものとみる。「もっとも高い、すなわち、物質的・経済的基礎からさらにもっと遠ざかっているイデオロギーは、哲学および宗教という形をとる。」(『フォイエルバッハ論』)「客観的精神」、「本質」、「真実在」あるいは「イデー」であれ、いかような用語で提示されようとも、客観的観念論は、人間の力を超えた超自然的な力・精神において、宗教と接合する。したがって、しばしば宗教は、観念哲学の最後の逃げ場として登場し、その道徳教育論は、宗教への「目覚め」をもって完結するのである。

しかし、宗教は、次の特性において哲学と区別され、哲学研究に包摂されない宗教研究の独自の課題が存在する。まず第一に、宗教は、その観念を「信仰」し、実践する信奉者の

存在を前提に成立する。観念哲学の命題はそれなりに理性に立脚し、科学的データーとの合致を主張する。これに対して宗教は、科学的実証性を要求せず、しばしば、これを否定するところにその存在を主張する。神学の中には宗教的ドグマの真実性を宗教の体系と世界から根拠付けようとしたり、神の非人格化をともなって科学と調和をはかろうとするものがあるが、これは汎神論への傾斜であり、汎神論は神学の衣をまとった初歩的な唯物論の萌芽である。第二に、それは、儀礼という独特の行為の形態をもっている。儀礼の厳粛な装置や雰囲気、聖職者の独特の振舞いなど、幻想に実在感を与える規模と力は非常に強大で、観念的な世界観を根拠付けるに十分な工夫がなされている。しかし、次章でも見るように、このことは、儀礼＝宗教的であることを意味してはいない。儀礼を通じて、宗教の観念的確信や表明、および同信であることの連帯表明などに具体的表象を、また、宗教の（神の）権威の重さと呪術性の真実さを外的にしかも強力に付与するため、しばしば（歴史的には大部分）儀礼が「礼拝の慣行」として現象するのであって、儀礼の歴史的段階の一部にすぎない。デュルケームは、ここに宗教の起源を見たが（『宗教の原初形態』）、文化人類学的にも、非宗教的な儀礼の存在がいくつも報告されており、儀礼＝宗教的の見解には、「近年異論が多い」（『社会学辞典』有斐閣）。収穫や労働からの解放の喜び、連帯の表明、通過儀礼、記念的儀式などは、宗教の媒介なしに成立しうるし、また、脱宗教化しつつある。神社のみこしをかつがない祭りはありうるし、キリストを観念しない、子ども達の楽しみにつながり、貧しき人達にこころを寄せるクリスマスは、成立するのである。第三には、その観念と結合した独特の情緒的な体験や感情を伴っている。神秘主義につながるエクスタシー、啓示、回心などの個人の特別な内的体験や神との一体化を実感する奇跡、憑依、オルギー体験などの他、第一の特性と関連して、宗教的ドグマの絶対性を疑わないことから派生する「確信」や「懐疑」に伴う特有の感情をもつこともある。後章で詳しく考察するように、信仰内容の客観的な表明が困難になり、脱宗教化傾向が著しい現代に入ってからは、宗教の特性を、宗教的感情の特有性に求める傾向が特に強くなる。キルケゴールの「情熱的な飛躍」やルドルフ・オットーの「畏敬の念」などがそれである。第四には、儀礼的行為と情緒的体験を有機的に結合する機関＝教団・教会などをもっており、宗教的教義とその「実証」である宗教的体験が、それの権威を媒介に伝達＝教育され、維持

される。宗教が不可欠な要素として教団や教会などを付随するか否かは後に考察するように見解が分かれる。

宗教のこれらの特性は、次章で考察する宗教の概念定義の一部を構成するものであり、同時にそれらの総合的認識は、宗教の本質、意識、現象を分離・解体して宗教を説明しようとする諸イデオロギーに批判的に対応する視点を提示する。

2　宗教と非宗教イデオロギーの区別

以上を踏まえた上で、仮説的予測を立て、それを確信して未来に情熱を傾けることにおいては宗教も科学も同一であり、特に、政治的イデオロギーは、仮にそれが社会科学に裏付けられているとしても、確信する次元においては宗教的である、という見解について見ておこう。『宗教学辞典』（東大出版会）も「科学もまた（宗教と同様に）永遠への憧憬を内面にひそめているといわねばならない」、しかし、科学は「荒々しくふみこめない」だけであり「信仰は有限な人間にもっとも広い永遠の未来への識見を開くことができる」とする。マルクス主義においては、古くはペルジャエフらの創神主義の批判として既に精算されている課題でありながら、既存の社会主義諸国の停滞に対する動揺からや世界観を異にする宗教者との共同行動へのパッションを根拠付けるものとして、なお、こうした見解は克服されきっていると言い難い。

この問題は、科学的「信念」と宗教的「信仰」の区別として整理される。科学は、意識に自然の必然的関係が客観的に反映されることを前提にして、誰の目にも確認できる事実を基礎に、概念的論理思考をもって自然と社会の本質を客観的に分析―総合し、自然と社会の必然的法則性を発見することを課題とする。法則性の検証は、実験・実践によって行われ、科学は、推理・推察による誤りを検証に基づいて修正する態度をもつ。この法則性から論理的に組立てられる確実性（蓋然性に対して）は、直感や体験から演繹される主観的な確実性とは区別される。確実性の確信は、科学の未来予測を可能にするが、予測は、歴史的にかつ公共的に検証されうるものである。これが科学的「信念」の前提である。これに対して「信仰」は、科学的実証を超えた超自然的実体ないし観念を前提にし、合理的な論理的判断を超えた直感を媒介にして、「帰依」などの特別な感情をもち、さらに、それに伴う儀式、行事などに参加することを意味する。したがって、その確信は、特別な感情の共有者や宗教的ドグマの絶対性を信奉するグループ内においてのみ普遍性を有し、公共的な検証性を要

求せず排他的である。未来予測は、「神の啓示」、「霊感」などによって与えられる。（なお、『哲学辞典』青木書店では、「信仰」とは、「たんなる意識の問題ではなく、教団に所属することでもある」と規定する。しかし、脱宗教化の波の中で、宗教を個人の内面の倫理の問題としてとらえられようとしている状況を説明できないことと、脱宗教化が一般的になるであろう社会主義の段階での信仰の形態が果たして教団を必須の条件とするかを展望できない点で疑問である。）

学校教育で科学的方法と成果は教えられるべきであり、宗教は排除されなければならないとする教育哲学は、こうした論拠によって公教育の世俗性を裏付ける。この点の認識を欠くところに、進化論も仮説であり、天地創造説も実証できないならば、共に仮説として学校教育で子ども達に教えるべきであるという教育哲学が生まれる。このように、科学的「信念」と宗教的「信仰」を同一視する見解は、「理想」に挺身する「美徳」に共感するだけの道徳主義であり、次章で批判する「究極論」の亜流である。

このこととは逆に、宗教こそ「脱イデオロギー」ないし「超イデオロギー」の立場に立つものであり、マルクス主義を含めて政治的イデオロギーの批判者たりうるところに宗教の優位性があるという見解について若干触れておきたい。それは、イデオロギーが人間の意識である以上、なんらかの絶対化、固定化、硬直化、保守化の可能性をもっており、人間の自由などを抑圧するものとして作用するが、超越的なもの以外に絶対的な価値を置かない宗教こそ、世俗的価値の絶対化に対して批判機能を果たせる、とする。それ故に、信仰は、合理的批判を超えて成立しうるし、人間解放の観点から社会的に意義をもちうると主張される。宗教団体の平和運動にしばしば見られる論であり、宗教社会学では、R・N・ベラの「市民宗教（Civil Religion）」論に代表される。この立場からは、平和・民主主義の課題に対する闘争において、宗教的立場こそが、政治的利害を超越した人間解放を展望できるのであり、政治的な特定イデオロギーをもった勢力との共闘とは一線を画する、という政治的方針が導き出される。

俗耳に入りやすい形として、イデオロギーとは「政治的理屈・理想」と理解されるが、K・マンハイムなどの社会学者は、これを客観的事実から切り離された精神の産物＝虚偽意識として、マルクス主義も含めて排斥する。社会科学では「イデオロギー」を、「社会意識において対象的に明確に形をとってあらわれたもの、宗教・哲学・芸術・道徳、また政

治・法律・経済上の諸見解をいう。イデオロギーは、究極的には、社会の経済的諸関係、すなわち土台から規定され、これを観念上に反映した上部構造である」（『哲学辞典』青木書店）と規定する。すなわち、上部構造としてのイデオロギーは、階級関係を反映するため、階級支配をめぐって保守的なものと進歩的なものを代表するそれぞれに分かれる。宗教イデオロギーが、世俗の絶対化に対して批判的機能をもちうるか否かは、支配―被支配のいずれの利害に寄与するかの社会的関係によって決定されるものであり、世俗の価値を超越した絶対的価値からア・プリオリに演繹されるものではない。

しかしながら、宗教の社会的批判機能が、民主主義の徹底に向けてなされるならば、それは、民主主義を闘う諸勢力との共闘を必然的に課題とせざるをえないだろう。社会的支配勢力のイデオロギーが排他的に絶対化されるようになった場合、これは、人間の基本的な様々な自由を含めた民主主義に対する抑圧とならざるをえないので、これに対しては、様々な批判的機能が発揮されなければならない。この機能は、宗教だけに付与された特殊な権能なのではなく、宗教にも可能性を含んだ諸イデオロギーに向けられた課題である。すなわち、世俗的価値の絶対化に対する批判機能は、宗教だけの専売特許ではないのである。したがって、「脱イデオロギー」性をもって、宗教を諸イデオロギーから超越させ、宗教の固有性を主張する見解は、脱宗教化の進行の中で宗教の永遠性をどう保持・主張するかの動揺の表明であると同時に、社会的に生き残るためには、宗教自身が政治的批判機能を発揮する方向に向かわざるをえないことを示している。その方向は、解放の神学に見られるように、帝国主義と新植民地主義の暴圧の前では、社会主義理論へ接近せざるをえないし、少なくともそれとの接点において経済的・社会的諸関係の読み方を教義の体系の中に位置付けざるをえなくなる。それはすでに、宗教消滅の一段階である。

いまひとつ、宗教がイデオロギーを「超える」主張に類似して、宗教こそが科学や合理的思考の有限性を「超えうる」とする見解も検討しておこう。先の『宗教学辞典』も、「信仰は生死を越えて永遠なるものにかかわる心情であり、科学は過去と現在のものを説明する論理」として、「信仰は科学を越える」とする。非合理的現象を肯定する若者の中に、「科学は万能ではないから」とか、「科学でもまだわからないところがある」という表現で、この見解を支持する傾向が強い。同じ文脈で、宗教は、科学と政治の領域からは撤退せ

ざるをえなかったが、死の問題こそ両者の及ばぬ専門領域だとする主張が、現代医療に対する不信、核の脅威、ホスピスの思想など現代社会の不安要素を背景として展開されている。

人間の死は、生物学的には自然的法則の一段階であるが、人間が共同的労働を営む中で、感情や文化を共有する観念を発達させた結果、共同体から死によって離脱する仲間に対してなんらかの特別な感情を発達させたことは間違いないであろう。将来に対する期待の頓挫、個体の獲得した知識の消滅、労働力の減少などの社会的損失に加えて、愛情、友情、連帯の切断などが、哀惜、哀傷、思慕、遺恨などの感情として発露したであろう。こうした感情とその表明の仕方は、人間が労働によって言語を獲得し、意識を発達させてきた結果、動物と質的に区別されてもちえた文化遺産のひとつである。したがって、それ自身には、本源的に宗教的な要素は付随しない。これに宗教的意味が付与されるのは、彼岸と此岸を想定・区別する観念を人間が生み出し、余剰生産物によって観念の世界を操作する専門家が養われるようになり、彼等が支配の秩序維持のためにそれを活用するようになってからである。階級社会の抑圧から引き起こされるあきらめ、ため息、怒り、救済願望、あるいは、所有観念の不充足などが、また、支配層にとっては、支配・抑圧の罪悪観、権力と所有をめぐる権謀術数に起因する遺恨、報復の恐怖、永遠な所有への願望などに、宗教の死後観が巧みに入り込み、死ないし死後への恐怖・願望意識を複雑に形成してきた。すなわち、宗教は、階級支配の矛盾とそれからの救済願望を観念的に解消させるイデオロギーとして機能してきたのである。

このように、死の問題を科学の領域を超えた宗教の範疇であるとすることは、死を彼岸と此岸をつなぐ入口として、歴史的に宗教が独占してきたことの残存である。また、宗教家による死の独占は、宗教維持の経済的基盤の特権的確保であったことも見落とされてはならない。せめて死後の世界に解放を願望する人々に、「あの世」の幻想的期待を与えて支配秩序維持を補完しながら、彼らは「この世」で確実に肥えていった。死に対する生存者の意識・感情のありかた、意味付けは、文化・思想のありようによって、実に複雑・多様であり、宗教的解釈はそのひとつにすぎない。

唯物論では、固体がその生命を有限な時間の中で終え、次の個体を生む——この否定の否定の法則によって、個体は死滅しながらも種としては生命を無限に維持し、生物の進化を可能とする、と死をとらえる。自然は、単に客観的実在の単

線的保持を実現しているのではなく、否定を媒介にした再生という発展過程によって、多様でかつ統一した自然がいっそう豊かに現実化していくのである。しかし、このように死を冷静にとらえるからといって、史的唯物論は、人間の精神的遺産である文化の歴史的意義や人間の自然な感情の表れを否定するものではなく、それが、特定の価値観によって独占され、歪められることに反対する。

「科学万能主義」に懐疑的な思潮がうまれるのには、科学的成果の階級的・帝国主義的独占と悪用の結果の反映という社会的背景があり、一定の根拠のあることである。人間が科学的方法によって獲得した知識は、歴史の発展が常に途上であることと同じに、確かに、常に「有限」である。われわれが得ることのできる真理は、常に相対的真理であり、完全で永続的、不変であるようなものに最終的に到達することはありえない。この意味で、科学は、絶対的真理を明らかにするといった任務を自らに課さない。しかし、相対的真理は、絶対的真理を核心としてその部分を内容としているのでありその歴史段階でそれは、絶対的正しさを有している。この意味で、人間は、それぞれの歴史的段階で外界のすべてを認識しつくすことはできないが、認識は無限の可能性をもっている。事物は、本来のありかたとして互いに関連しており、関連の仕方は、素粒子から宇宙空間の諸物質すべてにわたって、恒常的であるからである。すなわち、相対的真理が部分だからといって、ニュートンの前では落ちたリンゴが、宗教聖者の前で万が一つにも天に舞いあがることはないのである。

以上から明らかなように、科学的知識の「有限性」に絶望して、超自然的・非合理的精神や現象を部分的にであれ肯定することは、科学性に対する認識を放棄した飛躍である。この見解は、しばしば、科学の基本的・初歩的知識の検討すら欠いて、「漠然とした」直感によって表明されることが多いが、それは、科学的成果とその認識方法が、教育過程できちんと獲得されて来ず、複雑な社会と自然の構造を合理的な認識方法で把握する思考の持続力を欠いてきた結果である。その意味で、教育の中で、科学的認識がどう育成されるかは大きな課題であるが、臨教審の教育改革論やすでに『学習指導要領』で、「人間の有限性の自覚」に基づいて「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」が打ち出されていることは、科学教育の観点から問題であろう。

以上見てきた、宗教と他の諸イデオロギーとの区別は、宗教と非宗教の境界をあいまい化したり、宗教の独自性を宗教

以外のイデオロギー領域にまで拡散させて取り込もうとする見解の批判に他ならない。したがって、次には、宗教概念の拡散化の問題について検討することが必要となってくる。

二、宗教概念拡散化イデオロギーの批判的検討

1　科学的宗教研究の現代的課題

宗教研究が、社会科学として成立する基本的前提は何か――このような初歩的な問題提示をしなければならないのは、初学者のためのガイダンスを意図してのことではない。まさに、この学問の出発点において、現代の宗教研究は混乱し動揺を繰り広げ、その結果、一章で見た如く、とりあえず研究に必要な作業仮説を設定し、その範囲で宗教現象を論じる傾向を主流とすることになる。これは、世界的傾向である。一九七〇年代中半から八〇年初頭にかけての宗教社会学は、脱宗教化の評価をめぐって（いわゆる「世俗化論争」と呼ばれる）混迷を深めた。「世俗化論争」が特に迫ったのは宗教の概念定義に対する再検討であった。しかし、宗教社会学者の冷静な観察によれば、世俗的問題を機にして特に宗教そのものの定義が新たにクローズアップされた国際宗教社会学会議（CIRS東京会議、一九七八年）の結果は、「一種の行詰まりが感じられ」、「現在の状況は、控え目に言っても、混乱のそれである」（ヤン・スィンゲドー「世俗化問題に直面している宗教社会学」『思想』一九七九年十一月）。

ここで復習するまでもなく、「概念」とは、分析を通じてとりだされた非本質的諸特徴と区別される本質的諸特徴が概括されたものであり、この内包を明示的に規定する手続きが「定義」である。概念定義は、ものごとを認識する際の思考の論理性を保障する基本的手段であり、認識が言語によって伝達されるための約束事である。したがって、これは、科学が成立するための本質的要素をなし、この前提なくしては科学は成りたちえない。このことを宗教研究の文脈にそって表現すれば、宗教の定義は、第一に、宗教と非宗教との区別を明確にできるものでなければならない、ということである。すなわち、上部構造の諸イデオロギー、制度、文化に対して排他的な宗教の本質的諸特徴が析出されねばならない。第二に、本質的諸特徴は、発生から今日に至るまでの対象すべてにわたって妥当するものでなければならない。すなわち、宗教と社会との関係を歴史的・統一的に解明できる視点が提示されなければならない。宗教研究の現代的課題からすれば、

脱宗教化の歴史的意味が統一的に説明されねばならない。

宗教と非宗教との区別と宗教の歴史的解明の問題は、今日、靖国問題を頂点とする政教分離問題のひとつの焦点になっており、また、教育改革論議の中の道徳教育をめぐる問題、「文化概念の核」として復活させられようとしている天皇イデオロギーにつらなる「日本文化論」などの本質を明らかにする点で、避けて通れない課題である。さらに、信ずる者と信じない者の世界観を異にする者同士が、「批判と協同」、「対立と統一」の弁証法的課題をどう揚棄していけるかにかかわって、統一戦線発展の理論的課題でもある。逆に言うならば、宗教の概念定義を社会・文化の広い領域に拡散化させる宗教研究は、これらの課題に答えられないばかりか、現実の政治関係の中で、憲法、教育基本法の原理を無意味化するイデオロギーとして機能する。（機能の仕方は、研究者の成果が政治過程を通して間接的に反映されるのではなく、政教分離裁判では、宗教研究者が鑑定人として「学説」を展開するほど直接的である。）

こうした宗教の概念の拡散化は、脱宗教化の歴史の大きな躍動の下で、宗教の領域を少しでも確保し、宗教の延命をはかろうとするイデオロギーの必然的展開の結果である。なぜならば、宗教は、階級社会の同伴者であり、階級矛盾合理化の最大の援助者であるため、民衆の科学の獲得と宗教的権威への不服従の態度の拡大は、支配イデオロギーの危機を深刻化させるからである。そこで、科学の権威をうわまわって宗教の不可欠性を説得できる論理が模索され、歓迎される。したがって、宗教概念の拡散化を合理化する宗教社会学・宗教学の社会的機能は、科学に基づく人間の発達と解放の歴史的方向に逆行する役割を演ずる。またそれは必然的に、宗教の科学的研究に基づく批判精神を麻痺させ、研究を現象の翻訳と意味付けに堕落させる。極端には、概念定義は、対象を言語によって一面的、制限的にしか表わしえないから、宗教の生きた全体をとらえきれず、これが、概念枠にこだわる古典的宗教研究の限界だとして、積極的に宗教の概念定義の試みを放棄し、かつ、宗教現象を社会関係から切断して、宗教の「内在性」に迫り、科学では割り切れない何ものかを「発見」しようという方向に進むことになる。

2　宗教の概念定義の拡散化動向

宗教の概念定義拡散化の動向とそのイデオロギー的機能については、すでに佐木秋夫の『宗教概論』（五月書房、一九五

二年）で明確に指摘され、日本宗教学会での報告（「宗教概念の没骨的諸論――越境拡散による混乱と危険」一九七七年）によって、簡潔かつ包括的にまとめられている。それは同時に、ブルジョア宗教研究の総括的批判でもある。宗教と非宗教との区別を明確化できる宗教把握こそが、宗教研究のアルファでありオメガである。このことはマルクス主義宗教学の一貫した主張である。マルクス主義者ではないが、他にも、宗教研究の蓄積の批判的検討を通して同じ観点に立脚するアメリカの宗教学者コムストックの見解（『宗教　原始形態と理論』、以下この節で注なきは、これからの引用）が評価される。彼らの指標を参考にまとめれば、これまでの宗教研究において用いられてきた宗教の概念定義は、(1)超経験性、超自然性、超越性、(2)神聖性、(3)究極性、の三つの指標でカテゴライズされる。

(1)は、「物理的自然的領域を超える領域へと向けられるある種の人間の行為と象徴化が明確に記述され、それらが他の文化的行為および象徴と明確に区別される」。この点で「この定義の長所は、正確性と限定性にある」。すなわち、概念定義の一義性・排他性を充足する。「精霊信仰」に最低限度の宗教の定義を置いたタイラーをはじめ、社会学では、R・ロバートソンがこの立場をとる。マルクス主義の宗教理論もこの見解に立脚する。

この定義に対しては、代表的には、「キリスト教における自然を超越した神観念には妥当する」が、超自然的神を立てない、例えば、仏教のダルマや禅のような「日本的を含めたアジアの諸宗教には妥当しない」（池田昭「経験科学における宗教の定義」『宗教と社会』春秋社）とする批判がある。コムストック自身も、この定義が西洋の思考類型優先の「弱点」をもっていることを懸念することに加えて、「超」であるか否かの判定は現代科学の視点でなされるため、「自然界の他の存在と同じように神々も直接に経験できるものであると考えている文化に対しては無意味である」とする。（彼は、この弱点は認めた上で、(1)を最良の作業仮説として採用する。故に、彼にとっては、定義ではなく「指標」として表現される。）しかしながら、超自然界や超経験性を自然界から区別するのは科学的認識によるのであって、古代人や信仰者が、主観的に「超自然」を観念しているか否かは問題ではない。このことは、人間の宗教からの解放が科学の発展によって初めて可能になることを同時に示している。自然―超自然の区別を主観や宗教の世界観に依拠して判断することは、なんらの科学的根拠とならない。イエス・キリスト復活の奇跡を「事実」

と観念する者にとっては『聖書』は、歴史的事実であるし、西洋で客観的に自然であることが、「東洋の神秘」によって、超自然として現象することはありえない。

マルクス主義宗教論は、精霊、霊魂、神などの人格的性格を付与された超自然的存在のほか、自然界の法則を超えて、これに関係なく自然・人間・社会に作用するとみなされている一切の神秘的な存在、力、法などを含めて、「超自然的なもの」と表現し、宗教の第一義的定義を「超自然的なものへの人間の信仰と、それと直接むすびついた思想、感情、行為の総体」（蔵原惟人『宗教　その起源と役割』新日本新書）と規定する。『岩波哲学小辞典』、『哲学辞典』（平凡社）、『哲学辞典』（青木書店）、『ソビエト大百科』（一九七二年）、中国の『宗教詞典』（任継愈編、一九八一年）などもこの定義を採用している。エンゲルスが述べるように、すべての宗教は「その日常生活で人びとを支配しているその外的な力の人間の頭脳の中での空想的な反映であり――地上の力が天上のそれの形態をとる反映であるにすぎない」からである。したがって、この概念には、世界観までに構造化されない漠然とした空想的感覚表象や、プラトンの「イデー」のような観念も含まれるが、それらが信仰と結びつかない限り、宗教の概念から排除される。この点で、芸術や遊びにおける超自然的なものの観念は、宗教と区別されることになる。

(2)は、畏怖や神秘などという特別の感情を根源的な体験的前提として、聖と俗を区別するところに宗教の特性を求める。聖観念は、W・R・スミスが最初に提示し、デュルケームが、宗教現象の中心として理論化した。仏教をはじめとして、教義上、神的実体を持たないとされる日本の諸宗教や民間信仰の研究者には、この立場をとるものが多い。

この観念は、聖を高次な善とする道徳論と結合しやすく、宗教哲学、教育哲学の領域で必然的に道徳の宗教化をもたらす。カントの無上命令、ヴィンデンバントの真・善・美―聖、M・シェーラーの宗教的価値などがこれである。こうして聖観念は、宗教と倫理・道徳を一体化し、人格の陶冶に宗教が前提・不可欠とする。この立場からは、公立学校教育から宗教を排除することは否定的になり、政教分離は人間の堕落になる。L・オットーは、被造者感情としての「畏れ」による熱情、興奮、緊張、震え、感動などを宗教の因子として強調したが、この因子は、客観的に測定することができず、また、人間の一般的感情の状態を宗教が独占的に説明する点で非科学的であり、宗教／非宗教の境界を融解させる。教育基本法

第九条を脱法し、憲法違反の「特定宗教ではない宗教＝宗教的情操」論は、ここから導き出される。ドイツ観念哲学の影響を歴史的に強く受けている日本の道徳教育論、文化論には、自然との融合・一体化を説く日本的宗教の感情を取り込んで宗教的感情と倫理観との無限の接近を説くものが多い。

また、聖と俗の区別は、民族学的用語で「ハレ」と「ケ」と解説されるように、庶民の「土着的」感情の日常性レベルで論じられることが多く、これを根拠として、宗教的習俗・文化の非宗教化、すなわち、「社会通念」化がはかられる。一連の政教分離裁判の過程で、「憲法原則が社会通念に敗北した」といわれる法理は、こうした宗教論を背景にしている。忠魂碑の宗教的施設としての性格を認めて碑の公費移転を違憲とした大阪地裁判決（一九八二年三月）に対して、宗教の定義を「聖／俗論」におく柳川啓一東大教授（当時）は、教義に立ち入らない日本人の宗教に対する「寛容」な態度をもって、「たとえ毎年、神式あるいは仏式で慰霊祭をしていたとしても、そのことがただちに宗教的行為とは考えません」（『連合新聞』昭和五七年四月十五日）と判決批判を展開しているのは、その一例である。

(3)は、「神の名でもって、もはや宗教を伝えられなくなった現代人」に宗教を再発見させるために、P・ティリッヒによって導入され、M・エリアーデ、J・M・インガー、R・N・ベラなどによって展開され、宗教社会学の本流をなす概念定義として採用されている。わが国では、宗教学の古典的テキストとされる岸本英夫の『宗教学』に体系化され、文部省も採用する説となっている（『宗教の定義をめぐる諸問題』文部省調査局宗務課）。

この立場では、何であれ、究極的関心をもつことは当事者にとってすなわち信仰である。ティリッヒによれば、信仰とは人間が自らの存在と非存在の問題について全人格をあげてかかわることであり、それが、究極的なものに向かう時、人格は深まりその統合も可能とする。しかし、スポーツマンの勝利への努力、芸術家の情熱、革命家のエネルギーなど、自己実現のための挺身も一種の究極的関心であり、これらと宗教を区別することができない。逆に究極論は、これらを宗教の領域に取り込んで、人間存在そのものが宗教を不可欠に要求するとして、宗教の通歴史性を主張する。岸本によれば、「奇蹟や超自然の宗教は、消えゆく運命にあるが」、「人間の欲求というものは、際限がない」ので、「このような宗教は、人間が、人間の問題を抱いて生活する限り、いつの時代にな

っても、意味を失わない」。こうして、究極論は、世俗化する宗教を人間の生活領域に無限に拡散させ、宗教の社会的存在の永遠性をとなえることになる。

ベラの市民宗教論は、ベトナム戦争を契機にしたアメリカの国民統合理念の崩壊と、プロテスタンティズムへの懐疑から、いかにアメリカのデモクラシーを新生させられるかという時代意識を背景に展開された。市民宗教は、特定の宗教・デノミネーション・セクトを超えて、「民族が超越的実在との関りの中で自らの歴史的経験を解釈するための（意味の）次元」（The Broken Covenant、一九七五年）である。これによると、バイブルに手を置いた米大統領就任式での宣誓、神の権威によって裏うちされた（IN GOD WE TRUST）コインなどは、特定の宗教を超えたアメリカのデモクラシー＝国民的統合の象徴と解釈される。このように、社会・共同体の文化・意識統合の基軸として、市民宗教が立ちあらわれる。ベラは、「超越的実在者」との究極的かかわりによる社会的批判機能に新しい宗教の姿を見るのであるが、この立場は、社会が存在する限り、その統合の原理とナショナル・アイデンティティーのために宗教は不可避に存在するという理論を導く。事実、彼のエピゴーネン達は、無神論を前提とする社会主義国にも「政治的宗教」が存在することを主張して、政治体制を「超えた」宗教の「普遍性」をとなえ、また、日本のナショナル・アイデンティティーの原理として、「万世一系」の神話に連なる「日本文化」の基軸・深層としての神道を「発見」する。

したがってこの立場からは、国家と宗教的要素とは不可分な関係にあり、政教分離観念はそもそも問題とされない。箕面忠魂碑違憲訴訟においては、被告側学者が、ベラの市民宗教論を積極的に拡張利用して、政教分離攻撃を行なった。また、国家的儀式を国民統合に必須の「宗教的なもの」とする根拠を与えることによって、学校教育への「日の丸」、「君が代」導入に「社会学的」論拠を展開する。社会的統合にとって儀式・儀礼は必要であるが、それが宗教的色彩をおびさせられてきたのは、前章でも指摘したように、国家と宗教が癒着していた前近代的な支配形態の残存であり、儀礼・儀式の本質は宗教的なものないし宗教を媒介にしなければ成立しないものではない（宗教を媒介にしない結婚式が成立すること、キリスト教国においても無名戦士の墓地は、非宗教的であることなどを想起されたい）。

3 「世俗化論争」の意味と脱宗教化の歴史的過程

「世俗的問題の研究はほとんどの場合現代社会や文化の急激な変動に対する一種の危機感を前提としている」（スィンゲドー、前掲書）。あるものは、「世俗化」とは宗教の「脱教会」（Entkirchlichung）ないし「非キリスト教化」（dechristianization）現象にすぎないと言い、あるものは、「多象徴的宗教性の発生」（emergence of polysymbolic religiosity、W・C・シェファード）と説明し、またあるものは、世俗化ではなく「超自然化」（インガー、The Scientific Study of Religion、一九七〇）にしているにすぎないと主張する。ベラの関心もまさにこの問題にあり、彼は外的な制御システムの衰退にすぎないという（Beyond Belief : Essays on Religion in Post— Traditional World、一九七〇）。これに対して、B・ウィルソンは、現代社会では宗教の機能が次第に他の社会的諸機能に代替されていくことに注目する（Contemporary Transformations of Religion、一九七六年）。そしてさらには、宗教の世俗化の解釈をめぐって現代の宗教社会学が、宗教の限りない生命力の「発見」と宗教の衰退の両極に分解した状況そのものが、現代社会の価値多元状況の反映と、混乱そのものに現代社会の意味を見る（ピーター・バーガー）。

こうした、状況を総括的に表現すれば、先に見た宗教の概念定義のありかたに規定されて、(1)宗教不滅論と、(2)宗教消滅論のふたつに整理される。シェファード、インガーなどの見解が(1)にあたり、現代社会で宗教はその姿を「変容」させたにすぎないとする。ウィルソンに代表される見解は、(2)に分類され宗教は、「変質」し、「衰退」しているととらえられる。

「宗教不滅」の観察はいずれも、なんらかの形で宗教を人間や社会に不可欠な要素とみる立場で、前節で批判的に検討した「神聖性」や「究極性」に宗教の定義を求める。宗教性を永遠のカテゴリーとするア・プリオリな認識が、こうした宗教の定義を要求し、この前提で行われる宗教観察がより「科学的」に新しい形の宗教を「発見」させる。これは、閉じた系の中での循環論法にすぎない。

この立場は、前節で批判してきたように、(a)宗教が伝統的に所有していた人間の存在の意味付けと社会の統合の機能が、公的な価値によって代替されるようになり、そこに新しい宗教の機能が反映しているとともに、宗教が特定性を脱皮してより「高次」で「普遍性」を獲得した姿とするもの——ベラの市民宗教論に代表される。(b)民族の原体験が「深層」として通歴史的に日常的な生活や意識・道徳・文化に反映し、こ

の「深層」に組み込まれた宗教的なものは、民族的アイデンティティーと不可分とするもの、として展開するが、(c)いまひとつ、Th・ルックマンの『見えない宗教』（Invisible Religion）に代表されるように、新しい宗教の意味を、古い宗教がもっていた社会的諸制度・諸機能から切り離して私的な「こころ」の中にアトム化した世界像として「再発見」するものがある。

(c)の見解は、七〇年代の宗教社会学に大きな衝撃を与え、研究者の関心を引いたが、これは「究極論」の亜流にすぎない。事実、その後の実証的な研究によって明らかにされたように、キリスト教国においてもより制度的宗教であるカトリックや、「正統派」からは「異端」とされる新興宗教的教団の教線が八〇年代に入ってからむしろ伸長している現状を説明しきれず、関心は薄れている。

さらに、決定的には、「宗教消滅」の観察をするウィルソンを含めていずれも、「激しく変動する現代社会」の変質要因の歴史的解明と、それがなぜ宗教のありかたに反映するかの説明をすることができない。したがって、ピーター・バーガーのように、変動の激しさの前に戦慄するか、変化の予測の複雑さ・困難さにゲームとして参加するか、あるいは、既知の現象からはずれたたくさんの「異例的現象」を観察して研究成果にするか、あるいは、社会の激動と研究を切断して「時代に左右されない」教義や「聖典」の新しい解釈に没入するなどの傾向を生むことになる。

一章1節で規定したように、宗教研究の科学性は、宗教現象の歴史的解明を要求する。「どんな宗教史も、この物質的基礎を無視するものは――無批判的である。じっさい、分析によって宗教的な幻想の現実的な核心を見い出すことは、それとは反対にそのつど現実の生活関係からその天国化された諸形態を説明することよりも、ずっと容易なものである。あとのほうが、唯一の唯物論的な、したがって科学的な方法である」（マルクス『資本論』）。マルクス主義宗教学は、宗教の「社会的存在が社会的意識を決定する」という史的唯物論の核心的基本命題に立脚して、宗教の生成―発展―消滅を社会構成体との関係において解明し、宗教が人類の歴史にはじめから固有のものでも人間の本能や本性、社会性に由来するものではないことを主張する。宗教の本質が「変容」するのではなく、階級支配の段階に応じて宗教の延命をはかるイデオロギーが「変容」するのである。宗教上の観念の転換は、社会構成体の歴史的大転換の前夜やある段階の社会の矛盾の深刻な激化を軸に展開された。社会の激動と宗教の「変容」は、

現代社会の特質ではなく、現代が歴史の段階の転換期前夜であることの現われにすぎない。すでにこれまで見てきたさまざまな宗教概念拡散化イデオロギーは、歴史的過程の中に萌芽をもち、繰り返し再生し、繰り返し破綻する。

すでに古代ギリシャの都市国家では、氏族の神話を権威とする貴族に対抗して、自然の運動の中に万物の根源を見い出す弁証法的観念をもって宗教的世界観から脱する哲学をミトレス派に代表される形で形成していた。しかし、マケドニアの侵入、ローマの支配によって「自由民」が没落することに伴って、奴隷制的支配は真理を霊魂の活動によってとらえようとするアリストテレスなどの哲学を一層神秘化させた。

中世は、「全体がほかならぬ宗教および神学とは別の形のイデオロギーを知らなかったということで説明される」（『フォイエルバッハ論』）。したがって、人間のさまざまな精神的欲求の反映＝文化は、宗教の「神秘のヴェール」をかぶった形でしか表現されなかった。宗教的芸術とされるものが宗教を離れ、時代を超えて人々に訴える質をもつのは、そこに人間の本質的精神活動の反映を読みとれるからである。

中世の宗教から決定的に領域を奪ったのは自然科学であった。「科学の進撃にさらされて（神の）部隊はつぎつぎに武器を捨て、要塞はつぎつぎに陥落し、ついには自然の無限の領域が科学に占領され、自然のなかには創造者のいるべき場所がもはや寸毫もない。ニュートンは『最初の衝撃』を残してやったが、彼の太陽系へのそれ以上の干渉はいっさい禁止した」（エンゲルス『自然の弁証法』）のである。

次いで封建的身分制と権威に対抗する反封建・反カトリック勢力は、教会権威と結びついた道徳・教育・価値・政治などに対峙する武器として合理主義をもってし、資本主義的生産関係を支える「自由な」人間関係を準備した。それは、宗教の権威・儀礼と呪術性による世界観のおしつけからの個人的自由の獲得、宗教的寛容性の容認（信教自由の主張）であったが、同時に宗教の権威に代わり、かつ個別宗教性を「超え」て階級矛盾を幻想的に解消させる新たな道徳イデオロギーとその担い手を要求するようになる。すなわち、階級対立を「超えた」国家が宗教にとって代わり、「国家が道徳の教師となる」（デュルケーム）のである。二〇世紀に入って、デュルケームが国家・社会の統合機能に新たな宗教の再生を見たのは、こうした支配の歴史的要求であった。

ヘーゲルで総括されるドイツ観念哲学は、哲学が止揚する対象が宗教、国家、自然にまで向かわず「知の教義学」とし

ての宗教学、法律学、国家学、自然科学にとどまり、ヘーゲルを批判的に脱したフォイエルバッハも、恋愛と性的結合の新しい宗教を生み出し、宗教を人間性に解消させてむしろ後退した。宗教「究極性論」の発生である。エンゲルスは言う。

「ちょうど同じようなことは、一八四〇年代に、ルイ・フラン一派の改良主義者たちにも見える。この人々においては、フォイエルバッハにおいてと同じく、宗教をもたない人間というものは怪物としか考えられなかった。彼等はわれわれにこう言っていた、『だから、その無神論、それが君たちの宗教だよ！』」（『フォイエルバッハ論』）

資本主義がもはや合理主義の味方ではなくこれに敵対することでしか維持できなくなってきた二〇世紀のはじまりは、二つの帝国主義大戦争によって思想に深刻な行き詰まりをもたらした。社会矛盾の深刻化、搾取の強化、相対的貧困の増大は、宗教の所産である「転倒した世界」を一層体現する。社会主義国の出現に対抗して宗教は新たに反共イデオロギーの急先鋒として社会的役割を担わされるとともに、支配は宗教イデオローグに、（1）資本制下の科学技術の否定的側面を科学的認識＝人間の理性の一般的問題にすりかえる論理、（2）支配に不可欠な宗教の、政治体制を超えた超階級的存在・存続の論拠、（3）社会的矛盾の解決困難は、社会的諸関係とは無関係な個人の非力やこころの歪みと幻想させる論理など科学的・合理的社会観・世界観の覚醒を阻む論理の創造を要求するのである。このように思想状況の非合理主義化は、支配が要求する宗教の土壌である。こうした時代の要求を目敏く反映し、抑圧され、ためいきをつく人々の要求の側面に「いきいき」と応える形態をもった宗教が、体制の保護に支えられて「はやる」ことになる。こうした情勢が、「激しい社会変動」の下で、従来の枠組では説明しきれない宗教の「新生」や「変容」と映るのである。

しかし、科学の発達によって自然と社会から超自然的なものがどんどんと放逐され、その成果が科学者にとどまらず広く人々に共有されるようになり、また、価値多様性を人権として認める民主主義の観念を発達させてきた現代では、超自然性に依拠した宗教の権威は相対的にますます低下せざるをえない。またこのことは、文化の諸領域で脱宗教化を促進し、文化が人間の本性に基づく精神活動として花開く条件を準備する。このように人間意識の諸領域における脱宗教化は、歴史の必然的方向であり、人間解放のさきがけなのである。

（やまぐち　かずたか　埼玉大学・教育哲学）

■文化時評

霧が晴れる日(2)

――階級の見える大衆社会の誕生――

志田　昇

はじめに

一九八四年から八七年にかけての時期は、三つの幻想が崩壊した時期と言えるのではないだろうか。その第一は、資本主義的な繁栄が永遠に続くかのような幻想が消え、世界大恐慌の不安が広がったことである。第二は、日本人の九割が「中流」で、日本は豊かな「平等社会」であるという幻想が崩壊し、むしろ高度成長後の日本では、㊎（金持ち）と㊐（ビンボー人）と両極分解がはじまり、消費の分野でも、新たな階層分化が進んでいることが常識となったことである。とくに、首都圏の地価の暴騰によって、土地やマンションなどの私有財産を持っている人が、ますます富裕化し、まだ持って無い人が、ますます貧困化したので、〝一億総中流〟という幻想は相手にされなくなった。第三は、日本的経営の神話（終身雇用制、年功序列制など）が大企業の経営側にとっても重荷になり、一九八八年の経済同友会（代表幹事・石原俊日産自動車会長）の年頭見解が公式に述べているように「日本的経営は終焉（しゅうえん）の時がきた」ことである。

このうち「恐慌論ブーム」については、前号に書いたので、くりかえさない。今回は、「階層分化」と「貧困化」をめぐる議論をとりあげたい。もっとも、この欄は「論壇時評」ではなく、「文化時評」であるので、経済学者や社会学者の書いたものばかりでなく、例えば、60万部売れたという『金魂巻』（渡辺和博とタラコプロダクション、主婦の友社、一九八四年七月）の㊟と㊥の二分法によるイラスト付き階級ウォッチングなどの類いも立派な業績としてとりあげることにする。というよりも、「階層分化」や「貧困化」に関する限り、イラストレイター、風俗ルポライター、ジャーナリスト、銀行調査部のエコノミストなどの仕事の中にこそ、実証的で、しかも眼のつけどころがいいものが目だつのである。なかでも、論争の主役を演じて、実業界と学界の双方から注目を集めたのが長期信用銀行調査部のエコノミスト（現在は東工大助教授）小沢雅子の『新「階層消費」の時代』（日本経済新聞社、一九八五年七月）であった。

(1) 『新「階層消費」の時代』の幕開け

——「個性化」か「階層分化」か——

小沢の「階層消費」論が発表された当時、経済学者の村上泰亮東大教授の『新中間大衆の時代』（中央公論社、一九八四年一月）、電通PR局長の藤岡和賀夫の『さよなら大衆』（PHP研究所、一九八四年五月）、美学者の山崎正和の『柔かい個人主義の誕生』（中央公論社、一九八四年五月）などが話題になっていた。

村上の「新中間大衆」論によれば、日本では、高度成長期に給与所得の平等化がすすみ、ホワイトカラーとブルーカラーとの所得格差が縮小した。また、福祉政策が実質的な財産再分配効果を生み出し、人口の大部分が「亜有産者」化した。かつてのように、明確に下流と区別されていた「中流階級」の輪廓は消えさり、「階層的に構造化されない厖大な大衆」（新中間大衆）が歴史の舞台に登場した、というのである。これは一種の階級消滅論であり、「皆んな豊かな平等社会ニッポン」というまことにけっこうな幻想の典型であった。

藤岡の「小衆化時代」論によれば、村上がえがきだしたような平等で均質な大衆社会の中で、基本的な欲求はすでに実現された。その結果、共通の欲求と価値観をもつ「大衆」が、個性的な趣味と価値観をもつ多様な「小衆」に分解した、というのである。

山崎の「顔のみえる大衆社会の予兆」論も大衆社会が、小集団の中で個性的な趣味を表現しあう多様な社交の場を提供しつつあるというものであった。

大体以上のようなソフトな（必ずしもハト派的ではない）レトリックにまとわれた議論が流行していた時に、それに水をかけるかのように登場したのが小沢の「階層消費」論であった。

「大衆の分解を、個性化・多様化の名で呼ぶのは聞こえがよい。だが、この多様化が、平等社会の中での水平的な分解（ヨコナラビ差別化）ではなく、新たな格差を発生させる垂直的な分解（階層化）である、というミもフタもない真実を、実証的なデータにもとづいて論証してみせたのが、長期信用銀行調査部のエコノミスト、小沢雅子氏である」（『現代のエスプリ238中流幻想の崩壊』、至文堂、一九八七年五月）と上野千鶴子は、この学説の意義を解説している。上野は「私はどちらかと言えば水平型、ヨコナラビ差別化論者だった」のだが「階層消費」論を読んで「私は論破されちゃったんですね」と正直に告白している。かく言う私（志田）も、今ごろ「階層消費」論を読んで眼からウロコが落ちたような感覚を味わっているわけである。小沢の説を簡単に紹介すると次のようになるだろう。

日本の高度成長時代＝大衆消費時代（一九五五年から七〇年頃まで）には、国内産業が拡大し、労働需要が高まり、勤労者の賃金が上昇し、しかも賃金格差は縮小していった。ところが低成長期に入ると、労働供給が需要を上回り、中小企業の勤労者や女性の勤労者のように交渉力の弱い勤労者の賃金は、相対的に低下し、一方経営側の幹部勤労者の賃金は相対的に上昇するので、賃金格差が拡大する。賃金の格差の積み重ねが金融資産や実物資産の格差の拡大を生み、しかも、資産の格差は賃金の格差より大きい。そして、この資産の格差が購買力の差を生むのである。小沢によると、経済力の格差が拡大しはじめたのは、実は一九六〇年代の終りからなのだそうだ。そして「一九八〇年代に入って、消費者の実質可処分所得が横ばいあるいは減少傾向を示し、『日本人の豊かさ』に翳りが見えはじめている。これより前の七〇年代後半から『日本人の平等さ』も明白に損なわれてきている」のである。そうすると、日本人の経済力の格差拡大（㋒の相対的貧困化）は七〇年代後半に、明白に始まり、八〇年代には実質購買力の低下（㋒の絶対的貧困化）が始まっていることになる。

当然「消費者は、経済力の大小によって階層に分化する。そして、高い階層の消費者だけが、消費の高級化を実現する。階層の低い消費者は、消費の量を確保するために、価格志向を強める」のである。

小沢は、土地（とくに首都圏の土地）を先に（七二年以前に）買った人と後から（八一年に）買った人との間に、同じ年収の人でも一〇〇〇万円以上の金融資産の差があると言っている。しかし、これは、この二年間の地価の高騰以前の話である。次に首都圏の地価高騰がどれほど㊟の「富裕化」と㊥の「貧困化」をもたらしたか検討してみよう。

(2) 土地をめぐる悲喜劇

—「持てる者」の悩みと「持たざる者」の絶望—

『朝日ジャーナル』一九八八年一月一五日号の「豊かな日本の貧しい私たち」という特集の中に、三和総合研究所が昨年一〇月に出した「ストック・インフレの家計への影響」と題するリポートが紹介されていた。このリポートは、土地や株、債券などを「持てる者」と「持たざる者」の資産格差が広がっている、と報告している。ジャーナルの室田康子記者は三和総研のリポートを紹介しながら次のように書いている。「サラリーマンが生涯に得る給与総額は約二億円。出世に少しぐらい差があっても、何倍も違うということはない。ところが、親の代から東京の高級住宅地に住んでいる人は、それだけ五億、一〇億の資産を持つ。一方、持たざる者が土地や家を買おうとすれば、最低でも数千万円の借金だ。

リポートによれば、所得の高い人ほど貯蓄も多く、株や債券の金融資産も多い。地価や株の高騰に象徴されるストック・インフレは持てる人たちをますます豊かにし、その結果として持たざる者との格差を広げた」。

この二年間で、どれくらい格差が拡大したか正確な資料が現われるのは、もう少し後になるだろうが、『Ｗｉｌｌ』一九八八年二月号（中央公論社）の特集「持てる者の悩み」によると、二年前に都内の土地やマンションを五〇〇〇万円で買って、時価が三倍になり、〝一億円〟資産がふえた「にわか成金」が大量に生まれたことは間違いないようである。第一次オイル・ショックの直後のインフレで、〝一千万円〟の差が話題になったことがあったが今回はその十倍の格差が生じたことになる。ちなみに「持てる者の悩み」

とは、①相続税、②不動産を活かせない（例えば、「借地人の居座り」）、③「にわか成金サラリーマンの悩み」（上役からねたまれる、など）だそうである。

一方、「持たざる者」は、他人の財産がふえて、相対的には貧困化したものの、今のところ生活水準がめだって低下したわけではない。しかし、もしこれから、土地やマンションをはじめて買う人は、すでに買った人よりも数千万円の損をすることになる。「これだけ、土地の値段が上がって、サラリーマンが一生働いても、新宿から30分も電車に乗るところの建て売り住宅も買えない時代になると、〔持たざる者〕としては、もう土地の私有制度は、あきらめて、一生、㊙を通す決意をするというのも正しいのではないでしょうか？　世の中に㊙とビがいるように、持と㊙が生まれてしまったのです。この際、㊙は㊙なりに、家に振り向けるはずだったお金を、楽しい生き方に向けたほうが幸福です」（『物々巻』、渡辺和博とタラコプロ、主婦の友社、一九八七年十二月）という声が出るのも当然である。しかし、一生「持たざる者」として、正しく生きることも、次第にむずかしくなりそうである。『NEXT』一九八八年一月号（講談社）には「持ち家なき〝新貧民〟は東京圏から追放される」（佐藤美紀夫ほか）という恐ろしい記事がのっている。それによると、地価の高騰で、資産の評価が上がったり、固定資産税が増えたその分以上に貸主が家賃を上げる問題があちこちで起っている。「六〇年あたりまでは、値上げといっても一〇パーセントから一五パーセントというおだやかなものが多かったのですが、今度のそれは大幅なものが目立ちます。ひどいのになると、三十倍、四十倍というのもあります。特に被害を受けるのは老人、それも年金生活者ですね。年金はそう増えないのに家賃は三倍、十倍になったらどうなりますか。そこに住めなくなるということは、追い出されることと同じ意味になるでしょう。このままでは、収入が低く自分の住宅を持っていない人たちは、これから東京圏に家を持つことはおろか、住むことさえできなくなってしまう」（全国借地借家人組合連合会事務局長・酒井金太郎氏）。この記事の結びは次のようになっている。「増えない月給、高止まりの東京圏の地価――ウサギ小屋ならぬウサギ穴（最近の外国人の日本の住宅評）さえ買えない〝新貧民〟は東京から追い出される。絶望はますます深くなっているようだ」。

(3) 『新・身分社会――学校が連れてきた未来』（佐田智子、太郎次郎社、一九八三年五月）に見る「階層」の固定化

現代日本で、新たな階層分化が進んでいることを最初に警告したのは、どうやら教育関係者だったようである。朝日新聞社会部記者・佐田智子は、取材先で、高校生に「ねえ、わかるかな。いまの世の中、江戸時代みたいだよ」と言われて衝撃を受けたという。

「いまの世の中、江戸時代みたいだよ。昔はどんな親のもとに生まれたかによって、士・農・工・商、と身分が決められたように、いまは、テストの点数によって『身分が決められ、どうあがこうと、その『身分』以上には動けない。手足をもがれたダルマみたいだ……（略）」とその生徒は語ったという。

佐田は、教育が作りだす新たな「競争主義的身分階層制」が子供たちをひどい酸欠状態におとしいれている、と言っている。しかも、この身分社会においては、「家ごとの経済力の差が、子どもの勉強競争の勝敗をもろに決定する」と言われている。偏差値トップの「頂点校」の高校の親には、高所得の人が多く「底辺校」には社会的弱者の階層の子たちが吹き寄せられるのである。

かつて「教育」は、「立身出世」、つまり社会の階層移動を可能にするものとして、日本の社会にある種の活力を与えてきた。しかし、現在では、「教育」による「社会の階層化、固定化」という問題が生じているのである。

偏差値（＝親の経済力）という一元的な尺度によって、作り出される身分階級制は、結婚相手の選択にも結びつく。『金魂巻の謎』（一九八五年十一月）によると、「子供のころから偏差値を頭にたたきこまれたニューウーマンは、志望男性をはっきりランクづけし、まちがっても自分の能力より下の男を受験したりしない」し、「どの男の子も、㊎は㊎同士、もっと上のランクの㊎の配偶者を求めている」のだそうだ。

階層の固定化のもう一つの要因は資産の相続である。子供の数が少なくなればなるほど資産家の子どもは、親の資産をそのまま相続することになるので、階層間の格差拡大と階層の固定化はますます加速されるに違いない。この階層分化と階層の固定化は、文化の領域にもはっきり現われ

始めたように思われる。

(4) 階層「差別化」の文化

スペース（空間）・プロデューサー松井雅美が演出した店について、『朝日新聞』にこんな記事が書かれていた。

「『有名人や華やかな人は真ん中に座らせてもらえるけど、一般の人は隅っこ。客の方が選ばれちゃう』と口をとがらせる女子大生もいる。そうした「差別化」を演出するのが、実は松井の狙いである。自分だけ、あるいは選ばれた少数者だけ、という優越感――。」（『朝日』一九八八年一月十日）

優越感を味わいに行って、高い金を払って差別されて帰るのでは、たまらないので私は絶対に松井のプロデュースした店には行くまいと思った。こんな感想をもつのは私だけではないようで、一月九日の『朝日』夕刊に、作家・林真理子さんが面白いことを書いていた。

「この二年間の地価高騰と、強い保守化の波は、都会に気味の悪い種族をつくり上げた。〝一億総中流〟というまやかしが崩れた後、はっきり姿を現わしたのは、東京の中産階級出身と名乗る人々だ。都内に家がある。……長々と彼らの特徴を述べたのは、今年はさらに、そういった種族に焦点を絞っての文化が出てくるだろうと思われるからだ。……今年は、その類の音楽や小説が、たぶんどっさり出てくるだろう。そしてそれを理解し、おもしろがる人間と、おもしろがるふりをする人間とであふれるに違いない」（傍点――筆者）。

林さん自身は、「東京の中産階級出身」と名乗る種族がほめた映画「私をスキーに連れてって」は、絶対見ないことにしたのだそうだ。

「持てる者」と「持たざる者」との分化がこれ以上進むといったい何が起るのか、あらかじめ予想するのは困難である。いずれにせよ、「階層分化」と「貧困化」という苦い現実についてもっとよく知っておいて損はあるまい。

（しだ　のぼる　美学）

現代を読み解くトレーニング

――藤田勇編『権威主義的秩序と国家』――

佐藤春吉

本書は「政治支配の形態の解明に焦点をおきながら現代社会の構造に接近する」ことをめざしてすすめられた共同研究の成果をおさめた論文集である。編者の藤田勇氏をふくめて一八名の執筆者達によって、それぞれ、現代資本主義と市民社会の政治支配（第一編、資本主義と権威的秩序）、日本資本主義の政治支配の形態（第二編、日本資本主義と権威的構造）、現存社会主義の政治支配、（第三編、権威的秩序と現存社会主義）、現代資本主義における批判的主体形成（第四編、権威的秩序の批判とその主体）といった問題群が「権威主義的秩序」の批判的解明という視覚から、かなり包括的に捉えられ論じられている。複雑さを増してきている現代において、ともすれば、方向喪失状態に陥り、現代社会像をトータルに把握する試みを断念し、幾つかの「普遍性」を保証してくれると想定される教条にしがみつくか（左翼教条主義、「市民主義」）、ないしは、個別主義に居直りを決め込むか（専門アカデミズム、ポストモダン）、といった狭い二者択一におちこんでいきつつあるようにみえる今日の知識人たちの危機状況のなかにあって、このような包括的なテーマに敢えて挑み、一定の総体的解釈を示唆している本書のような試みは、極めて価値のある仕事といえよう。

もとより本書の多数にのぼる執筆者たちの間には、その専門分野の違い、問題関心の多様さがみとめられ、したがってまた、研究視角も必ずしも同一とはいえない。にもかかわらず、いくつかの核となる論文を手引きとするならば、おのずと現代社会像についてのある基調が認められるのであり、そこからわれわれはいわば「現代を読み解く」ための鍵となるいくつかの重要な示唆を受け取ることができるのである。

評者としては、それぞれに貴重な分析と問題提起をしている本書執筆者の論文のすべてについて論及すべきではあるが、一八篇、五五五頁におよぶ本論文集のすべてにふれることはここではとうていできないので、上記「基調」をできるだけ明瞭に示すことに留意して、評者の研究上の問題意識と比較的重なる対象領域を扱っている諸論文を主として取り上げるしかたで、以下、論じてゆきたいと思う。

ところで、現代社会を読み解くために本書が提示している「キーワード」は、「権威的秩序」または「権威主義的秩序」（「権威主義的支配」）である。藤田勇氏による「序文」の定義に従えば、本書でいう「権威主義的」とは、「政治体制上の比較概念」ではなく、「なによりもまず『民主主義』的統治形態に覆われた現代社会の支配構造に対する批判概念」であり、「支配従属関係の特定の社会形態」についての概念である。これに対する批判の座標軸は、「真の民主制」（マルクス）である。そこで、現代資本主義社会の社会的圏域における支配形態の特徴としての「権威的秩序」の解明がまずもって、本書の課題であるといえるだろう。しかしまた同じこの視座（「真の民主性」）から、現存社会主義の支配形態に対する批判的分析を行い、その歴史的位置についてかなり踏み込んだ議論を展開しているところが、本書のおおきな特色をなしている。

さて「権威的秩序（権威主義的秩序）」が現代資本主義社会の政治的・社会的支配の特徴とみなされるとすれば、それはどのような事態をさしているのか、また「権威主義的秩序」概念をもちいたその解明は、どのような理論問題を提起するのであろうか。こうした問題に、一般理論的な視覚から接近しているのが、第一編の諸論文である。特に名和田是彦氏の「法的社会制御と権威的社会関係」は、近代法の内部構造を明らかにする視覚から、（自由な意志主体の相互承認を範型とする私法的、代表／委任的法制御とは区別される）社会におけるより直接的な権威的関係（命令

／服従関係）を、国家（国家／市民）、企業（使用者／労働者）、家族（家長／家構成員）の三つの基本的連関として取り出し、それぞれに応じた「法的社会制御」の制度化がなされる様式を論じている。この点は、後述する渡辺論文が戦後日本の権威的支配構造の原基的形態をすぐれて企業の労働者支配にみすえていることとかかわらせてみると興味深い。

名和田氏が法の一般理論の問題として権威的関係を論じたとすれば、加藤哲郎氏は「現代資本主義の国家形態」で、「大衆民主主義のもとでの権威主義的支配」を、現代資本主義の政治的支配形態の特徴としてとらえ、一九七〇年代後半以降の中心・中核国家（先進資本主義国家）の「危機管理国家」としての政策展開と係わらせて論じている。とはいえ氏の中心的モチーフは、現代資本主義国家の「国家形態」を規定する諸要因を解明し、その過程に内在する諸矛盾と諸階級及び人民諸階層の闘争による媒介のダイナミズムをとらえ、それらの諸闘争の今日的な課題と意義を一般理論的レベルで示そうとするところにある。加藤氏の主張によれば、「権威主義的支配」とは、「民主主義的」国家形態における、「権威主義的要素ないし傾向、すなわち、政治的民主主義の限定性」をいいあらわしている（94頁）。

ところで、ここでの議論は、われわれのみるところ「市民社会」の構造的な支配の諸連関（cf. 名和田論文、渡辺論文）に着目した「権威主義的支配」の分析というよりは、「大衆民主制」を階級闘争・人民闘争の力関係の凝集として位置づける理論作業により注意が向いているように思われる。氏は、そこで「政治的代表」の過程に介在する様々な政治的・社会的諸要因の動態連関に着目する。権威主義的支配の傾向は、この「政治的代表」の過程に内在するある種の乖離、代表するものならびに統治者の自立化に根拠を持つものとされている。評者の理解では、権威主義的支配のいわばこうした形式的条件を実質化し階級的利害とのかかわりで内容的に規定している要因として、諸政治勢力の勢力関係を社会的に条件づけている階級的連関、階層的連関ならびに性や世代、地域などの社会的連関等々の「集団形成のカテゴリー的基礎」が指摘されている。つまり、様々な政治勢力の社会的権力関係は、このカテゴリー的基礎のレベルで既に規定されているのである（cf. 96頁）。そこで、「基軸的権力関係」は、「生産過程における指揮監督機能と剰余価値の私的資本家的独占」であるといわれている。とはいえ、加藤氏の強調は、市民社会における政治勢力の

カテゴリー的基礎における「権力関係」の構造に置かれているわけではなく、むしろそうした前提条件にもかかわらず、なお蓄積と正統化との矛盾のうちで展開される諸勢力ならびに社会的諸条件の動的連関（力関係）による凝集過程のもつ可能性の指摘に置かれているようである。要するに、『『大衆民主制のもとでの権威主義的支配』のありかたは、……資本蓄積と階級闘争・人民闘争の水準、国家の制度的枠組と『権力ブロック』を構成する支配的勢力の構成、経済と国家を媒介する市民社会自体の自立性などとともに、……世界システム的連関によって……規定される」（101頁）。そこで氏は、「権威主義的」傾向性が必然的であり、やがて「権威主義体制」へ移行するという決定論的考えを退ける。

さて、評者としては、加藤氏の主張それ自体には異論がないとはいえ、その議論があまりに網羅的一般的であり、すべてが「多面的重層的」な諸要因の動的力関係に還元される傾向に、率直に言ってある種の欲求不満をもった。論文の意図に伴う制約であろうが、より踏み込んで、氏の挙げる諸要因が現在どのような具体的連関をつくりだしているのか、権威主義的支配を特徴的に構成している今日的な環はなにかについての分析と一般理論との接合が求められるところである。

加藤論文が一般理論のレベルで指摘していた、市民社会において成立する権力関係の具体相についてのより詳しい分析はある意味で、第2編の渡辺論文が引き継いだかたちになっている。渡辺治氏の「現代日本社会の権威的構造と国家」は、現代日本の支配構造について非常に啓発的な分析を提示している。渡辺論文の主題は、その大筋だけを示せば極めて明快な次のような主張にある。「現代日本国家の権威的構造を規定している社会的支配の構造の原基的形態は、企業の労働者支配にある」（188頁）。氏の見るところ、企業の支配は戦後日本社会全体を統合する社会的支配構造となった。こうして今日では、「戦後『民主主義』の胎内に、全く新たな形で極めて権威的な社会ができあがり、やがてそれが『民主主義』をも喰い破りはじめた」（217頁）、しかし、渡辺論文の真価はこうした特徴的な事実を単に指摘し、論じているところにあるのではない。渡辺論文の優れた特色は、こうした事実認識の背景に常にインプリシットに問われている理論問題、（たとえば日本社会の権威主義的構造をうみ出している歴史的、文化的要因、戦後労働

運動をみちびいた価値観は何かといった問題に関連する）について含蓄豊かな「判断」を積極的に提示しているところにある。その点で渡辺氏のこの論文はまさしく、現代を読み解く解釈枠組を鍛えるためのトレーニングとして必読にあたいすると思われる。

渡辺氏のみるところでは、日本社会の権威的秩序の支柱をなす企業による権威的支配の機制は、一言でいえば「能力主義的競争秩序」である。戦後高度成長以後二段階にわたる歴史的過程を経て形成されたこのメカニズムは、I・Eなどの職務分析、職務給制度や昇進制度、職制制度の「近代化」、QC・ZDなどの小集団活動、等の労務管理政策の展開、また日本企業における下級職制の特殊な位置、批判的労働者や組合に対する差別抑圧の機構、企業内福利厚生施設による労働者支配などの機能、さらにはこれらの政策の成功を条件づけた高度成長や技術革新、オイルショック後の不況と企業間競争などの歴史的な経緯に支えられている。なお、田畑博邦氏の論文「現代日本の労使関係と国家」は、労使関係の構造が国家形態を規定づけている側面を重視し、戦後の先進資本主義諸国家を比較し、こうした日本的な労使関係の構造の特殊性をさぐっている。ところで、渡辺氏が分析の注意を向けるのは、こうした一連の事実連関の背後にあるより内的な（主体的文化的な）諸要因、つまり、上記のような企業支配の形成に有効に対抗できず、それどころか積極的に協力するような特殊日本的右派労組のヘゲモニーをゆるした日本の労働者階級の側の問題点の解明である。この点について氏は、日本の労働組合にあった「能力主義競争と矛盾しない特殊な平等観」、日本における「労働社会」の脆弱さ、日本の右派組合の特質、生産性向上への積極的協力の姿勢を挙げ、本論文の結論部でも次のように主張する。「このような現存日本社会＝国家の変革の途は、被支配人民をとらえている権威的＝競争的秩序を批判し、その超克をめざす主体の形成をおいてない」（224頁）。氏は、現代日本では競争秩序にくわえて「貨幣秩序」とも呼ぶべき原理が権威的支配を補強しているとみる。いまこそ、日本の労働者文化の固有の弱点を批判的に解明したうえでその改革をめざす新たな労働者文化の形成が権威主義的支配に対する対抗戦略とならねばならない。

渡辺論文は見たように極めて実践的な問題関心で貫かれているが、なお理論的にも重要な問題点を提示している。それは戦後日本社会の権威主義的構造をうみだしている文

化的要因の歴史的評価にかかわる論点、端的に言えば日本の天皇制的支配構造ならびにその文化伝統が現代の企業支配を中核とする権威主義的秩序とどのように関係しているかという問題である。渡辺氏はこの点について、慎重な表現ながら次のように主張する。「現代日本の権威的構造を形づくっている個々の要素の幾つかは、天皇制国家以来の伝統的なものであることは間違いないが、それら諸要素の存続という点だけをとって現代の権威制を天皇制国家からの『連続』として摑むことは誤りである……伝統的権威制の個々の要素は残っても、それらの諸要素のどれを捨てどれを残すかは、また、それら伝統的制度・関係と、戦後新たに形成された制度とをいかなる形で一個の構造に編成するかは、もっぱら現代社会の支配の在り方に規定され……ていると思われる」（187頁）。評者は、この論点は現代社会の分析にとって本質的な視角を与えるものと考えている。いわゆる「市民主義」を批判原理とする現代批判は、否定的要素をすべて過去の「非市民的」（前ブルジョア的）諸関係の残存とみなす傾向があるが、それでは、現在の現実的構造の批判にはどこまでいっても至らない（評者はかつてこのような批判をブルジョア的啓蒙主義の特徴として論じたことがある「〝啓蒙主義〟批判とマルクス」『科学の方法と社会認識』汐文社）。渡辺氏が、「『市民社会』は地上の楽園ではない」（同上）いうのも、実践的理念と歴史的必然を混同する「市民主義」的批判の問題点を指摘していると思われる。これと関連して、本書、安田浩氏の論文（「近代天皇制国家試論」）も戦前の天皇制の支配構造について、天皇専制性を重視する絶対主義天皇制論のある種の一面性を指摘し、それが近代的な資本蓄積を導き得た要因についても正当な分析を可能とする理論枠組を構想しているが、同様な歴史的同時代的構造論の観点からの分析となっている。また、戒能通厚氏の論文（「資本主義の諸段階と権威的秩序」）も「市民社会論（市民主義）」の視座の現代社会の分析におけるある種の制約について考察している。この論点は、さらに一般に文化（上部構造）が時代の全社会構造のなかでどのように他の諸領域と接合されるのか、伝統といわれる現象を社会構造論上どのように処理すべきか、といった問題につながっていくが、指摘にとどめておく。要するに我々が日本の現代（戦後）を批判するときには、前近代を批判しているのではなく、すぐれて日本的近代を批判しているのだということを常に念頭に置くべきである。

渡辺論文は、日本の批判的精神を領導してきた思考伝統に深刻な反省を迫るものである。

さて、渡辺論文が、新しい労働者文化の必要を説いているとすれば、ある意味でこれに直接答えているのが、第4編の中西論文をはじめとする諸論文である。中西新太郎氏の論文「権威的秩序の内面化と主体形成」は、渡辺氏が「能力主義的競争秩序」と「商品＝貨幣秩序」の結合として析出した権威的秩序原理が、個々の労働者の内面においてどのような世界および自己了解の構図を描くのか、イギリスで進められているこの種の研究成果を咀嚼しながら、氏独特の鋭い感覚できわめてリアルに分析している。氏は、「幸福の現在主義」の打破を可能とさせる労働社会の文化形成における「理想主義的契機」、「倫理的モメント」を、現実体験の内面的なレベルに接合する方途の探究の必要を示唆しているが、今後の展開が大いに注目される。

竹内章郎氏の論文（「能力と平等についての一視角」）は、近代的「平等観」に内在していた差別をよびこむ二面性を乗り超える方向として、いわばこの「理想主義的契機」の具体像を提示する試みと読むことができる。しかも氏の「理想主義」は、「人間存在と能力（差）との媒介的（分離的）結合」として慎重に構想されたものであり、理想主義の悪しき抽象性を実践的に乗り超える方向性を示唆している点で注目される。後藤道夫氏の論文「『共産主義』理念の再検討」は、中西論文でいう「理想主義」の一形態として、エコロジー運動の提示する要求の性格、現代の「能力主義秩序」に対する対抗価値としての現実性に着目する。氏の主張は、従来「共産主義」思想で考えられていた「メリトクラシー」の位置付けや、「共産主義の高次段階」の実現課題とされて先送りされていた諸価値の今日的現実性と有効性を正当に評価し直すべきだということにある。評者の見るところ、後藤論文の意義はすこぶる大であり、日本のマルクス主義が、この点において鈍感な対応に終始するならば、近代的価値の二面性（例えば平等主義の抽象性と差別主義への反転という二面性への無自覚が、現代日本の「権威主義秩序＝能力主義的競争主義」に有効に対処できないという弱点を生み出している）に奔弄され続けることになるだろう。

さて最後の問題群は、現存社会主義の評価についてである。第3編「権威的秩序と現存社会主義」の諸論文は、藤

田論文をはじめどれも充実した内容のものであり、そうとうに突っ込んだ分析と判断を示していて極めて興味深い。藤田勇氏は、論文「現存社会主義体制の歴史的位置」で現存社会主義を「初期社会主義」とみなす立場から、それらが初発の歴史的諸条件に規定され、「ソビエト型社会政治体制」ともいうべき特有の制約と構造的矛盾を抱えた体制として形成され、後発社会主義諸国に移植されたとみなす。この体制の特徴は、個人独裁等のスターリン的な現象を除いて考えても、きわめてモノリスティッシュな体制であり、経済の全一的な社会化と計画化、階級階層関係の存続と官僚制、党による社会諸団体の一元的指導、マルクス・レーニン主義による思想・文化の一元化、国民代表制的形態および集団主義的代表・参加原理と集権的統合原理との結合、党と国家との癒着、体制保障＝制約の論理による法治、が主なメルクマールとなる。この体制は、それ自体の構造的矛盾によって、また社会主義諸国の条件の違いとこの体制の矛盾によって、あるいはその後の生産力発展によって、様々な改革を呼び起こすことになったが、藤田氏の判断は、これら改革の大筋は、ほぼ共通の方向を志向しており、その方向に向かうことは、歴史的に必然的な課題である。すなわち、市場メカニズムの応用、経済主体の自律制の拡大、労働者自主管理、社会的・政治的自由の保証とプルーラリズム、党と国家の癒着の解消など、がそれであり、その方向での変化のみとおしは、現実的なものであると結論づけている。評者は、社会主義論については、専門外でもあり責任ある論評はできないが、藤田論文は、ともすれば混迷状況にさえ陥りかねない私達に、今日の社会主義の歴史的位置について極めて明瞭な視点を与えてくれるものと理解される。ソビエトのペレストロイカの動向もこの視点からみることができよう。

さて、上記の藤田論文をいわば総論として、本書にはなお現存社会主義の諸矛盾ならびにその改革の試みの現状と困難、真の民主制への展望について、詳しい分析をおこなった諸論文が納められている。小森田秋夫氏は、「労働組合と労働者評議会」で、現存社会主義における両者の制度的位置付けの歴史的変遷をたどりつつ、自主管理が課題となった場合でも、経済の論理と人間労働の論理とは分離し合う関係にあり、特有の矛盾が存在するのであり、矛盾を顕在化させ、紛争を「紛争」として処理することに習熟し、それを制度化する必要を説いている。竹森正孝氏は、「現

存社会主義における国家体制と人民代表性」で、ソビエト型の「人民代表制」の実態の検討を踏まえて、それをエタティズムあるいは、「党＝国家体制」と称すべきような構造を持つことを明らかにしている。氏は、社会領域の諸社会団体の自律性の確保、最高機関としての実質を有する議会制の確立等の必要を主張している。早川弘道氏の論文「現存社会主義社会における政党制の諸問題」は、社会改革において最も中心的な焦点となり、またもっとも困難な性格を有する政党制の問題にきり込んでいる。氏は、ソビエト型モノリシズム（複数政党制の廃絶、社会諸団体の党による一元的「指導」、党と国家機構の癒合）は、歴史的な状況による非常時体制として形成されたものであり、複数政党性はむしろ前提であったと考える。しかしこの体制が、一党制合法則性論、党の指導的役割論として普遍的原則にされ、ソビエト体制＝プロ独裁＝一党制のシェーマが仕上げられたのは、スターリンによってであった。その後のソビエト型社会体制の改革運動は、一党（指導）制の問題に帰着する。氏は、社会主義諸国の改革運動の歴史を見渡しながら、形式上の多党制ではなく、「政党の政治独占」の拒否、社会諸団体の自律性、市民的公共圏の創出、社会自身のイニシアチヴの形成による政治的疎外の克服を展望している。小口彦太氏の「現代中国における裁判の性格」も同様な党による「審批制度」の非法的な存在が、司法の独立を妨げている現実を取り上げている。

「真の民主制」を基準的視覚として、現代社会の権威的構造をグローバルに論じた本書の意義は、以上の要約から自ずと明らかとなったと思われる。現代を読み解くための標識を捜している人にとって、本書は様々な論点によって読者を刺激してくれ、期待を裏切らないであろう。

（さとう　はるきち　東京唯物論研究会会員）

もう一つの思想家像

大杉栄私記

清　真人

「ぼく」という主語をもって文章を書くことの魅力、それを痛感させ、同時に「自分もまた」とぼくたちのなかに「ぼく」という主語をもって文章を書く欲望を喚起する文章、それが大杉の文章だ。かつてぼくは彼の文章に関してこう書いたことがある。

――大杉栄はとてもうまく書いている。

「長せりふは昔の芝居の特徴で、新しい芝居では短い対話が続く。芸術は社会の鏡だ。世間が芝居という鏡に写ったのだ。人間の長話を黙って聞いているのは、音頭取りすなわち上の階級の人に対してだけだ。同じ階級の人の間では、長セリフがなくなって、短い対話が続く。長い独白から短い対話へ、これが会話の進化だ。人間の進化だ。」

異議なし！　とぼくの心が歓声をあげる。たちまちぼくは理解する。大杉の文体の意味を。短い簡潔なセンテンスのリズミックな積み上げ。「僕」という主語はエモーショナルな主語なのだ。生の感情が心に満ちてきて、その情動がリズムをたくわえ、そしてそのリズムのせきを切るのが「僕」という主語なのだ。そして短いということはいわばひとつのモラルなのだ。リズムは合の手を待っている。リズムは実はひとりでは成り立たない。相手あってのもの。

句点は自分に終止を打つことでつねにそこに相手が入りこむ場所をさしだす。ようするに掛けあいだ。

「僕等は今の音頭取りだけが嫌いなのじゃない。今のその犬だけが厭なのじゃない。音頭取りその者、犬その者が厭なんだ。そしていっさいそんなものはなしにみんなが勝手に踊って行きたいんだ。」……[1]

ぼくはこの文章を「ぼく」という主語をもって書こう。それが、大杉を論じる時の一番正しい態度とぼくには思えるから。

一

大杉という存在あるいはその物語、それはひとつの〈神話〉だ。それは日本の民衆が常に語り継ぐべき〈英雄伝説〉だ。ぼくはなんらの皮肉もこめずにこう言いたい。

大杉は〈社会主義の夢〉が育まれた時代に生き、その時代が創造し、その時代の夢を一身に結晶化して死んでいった人間だ。彼の死は彼の存在の神話性にふさわしく象徴的だ。まさに彼の死とともに彼を創造した時代も終わる。たとえ彼が関東大震災の時憲兵に虐殺されずにその後生きのびたとしても、その後の時代は彼の存在を彼が自分に期待した革命運動の指導者としては許さなかったにちがいない。彼の死後急速にアナルコサンディカリズムは全世界的に没落する。そして、その後世界的に形成されたファシズムとマルクス主義（しかもスターリン主義に指導された）の激烈な闘争という時代の陣形のなかで、たとえ生き残ったにせよ、彼は〈歴史〉によって疎外された孤独な存在でしかありえなかったと思う。

大杉の思想は本質的に〈反軍〉的である。彼のアナキズムは、彼が幼年期から親しく見知っていた〈軍人的なるもの〉への本能的反逆をいわば「気分」的母胎として形成されたものだが、彼の死以降時代はすべからく〈軍事化〉してしまうのだ。敵は敵を規定する。ファシズムはいわばスターリン主義を招来するのだ。

既に死の直前彼は、アナキストとして、ボリシェビズムないしはそれに体現されるマルクス主義に非和解的な戦闘の宣言をおこなっていた。この態度決定が、仮に生き残ったとして、彼にどういう事態を招来させることになるかは、一九二〇年代以降少なくとも一九六〇年代までの左翼の運動史をふり返るならば、明らかなはずだ。非マルクス主義的な革命的左翼の運動的な形成余地、ないしはそうした潮流とマルクス

主義との政治的共同の余地は、非スターリン主義的マルクス主義の運動的な形成余地が存在しえなかったと同様、世界的に見てもこの期間まったく存在しない。そこには、ローザ・ルクセンブルクの死の持つ悲劇性に相通じる問題が横たわっている。

だが、にもかかわらず、否だからこそ、大杉の存在はマルクス主義と非マルクス主義とを問わずすべての左翼的精神にとってひとつのかけがえのない〈神話〉となる。〈社会主義の夢〉のひとつの人格化が彼をとおして生じるのだ。社会主義がどういう人間を創造する思想であるかが、一人の人間の人生態度のうちに一つの証を得るのだ。「あの人の生きたように」という生きた呼びかけが心に響いてきて、はじめてぼくたちはその思想の人間にとっての意味を理解するのだ。そして大杉の思想の最大の魅力は、それがいかなる意味でも大杉という一個の人間の存在と切り離せないということなのだ。その文体と、その物語と。

大杉は大杉という存在を可能にした時代と切り離せない、そこに大杉の〈神話性〉がある、とぼくは言った。そしてまた、大杉の存在をいわば無効化し〈不在化〉してしまう長い歴史が、彼の死後左翼の歴史のなかで生みだされもするのだ、と。アナキズムやサンディカリズムなどは既にお倉入りの「一九世紀のロマンチックな古い夢」だという訳なのだ。

だが、はたしてそうか。思想がもともと歴史における人間の投企（プロジェ）としてある以上、思想に敗北はつきものだ。ということは、敗北即無価値とはならないということだ。その敗北にもかかわらず、次の時代の生きんとする人間にとって継承に値するものを秘めているものが、思想だ。

たとえば大杉を読めば、ぼくたちは次のことにただちに気がつかされるはずだ。一方において、彼の思想は、現代マルクス主義の極めて有力な活性剤として登場してきているグラムシの思想と、グラムシの思想がもともとサンディカリズム出自のものであるという点で、それに本質的に通底し交叉する一側面を持つということを。また他方、大杉のアナキズムがニーチェならびに彼いうところのフランスの反逆的「心理的個人主義」を媒介にした「社会的個人主義」として形成されたものである点で、その思想的モティーフにおいて後のサルトル的な実存主義的マルクス主義の試みとおおいに重なる側面を持つということを。

一言でいえば、大杉の思想形成は、たとえばスチュアート・ヒューズがその『意識と社会』（みすず書房）で見事に叙述し

た一九世紀末から二〇世紀初頭のヨーロッパの「反実証主義」的思想動向――まさにそこから固有に二〇世紀的な哲学的＝文化的思考が成長してくるところの、だがスターリン主義的マルクス主義が長きに渡ってそれとの生産的対決をネグレクトしてきたところの――を母胎にしてはかられるのであり、実にこの点で彼の思考はその文化的センスにおいて極めて先駆的なのだ。大杉の思想には、とりわけてマルクス主義者を、その〈長き不在〉を飛び越えて、現在という時点においておおいに反省させ、また触発する問題の契機が宿っている。ぼくはそのことについて今から語りたい。

二

ぼくの経験した範囲では、マルクスの資本主義批判において〈個人の自己確証〉という問題の視角が――いいかえれば疎外論という問題視角が――いかに本質的な意味を持つかということに関して、大方のマルクス主義者の間でほぼ共通理解が確立したのは一九七〇年代半ばであったと思う。それ以前は、ぼく自身の経験に照らしても、こうした問題の視角の意味について論じようとするだけで、ただちに「マルクス主義の実存主義的修正」云々という条件反射的反発が飛びだしてきたものであった。

そういう事と次第にあったわけであるから、大杉がマルクス主義を専ら念頭にしながら、「社会主義はこの社会的周囲を過重するの結果、その社会論から個人的要素を除き去ってしまった」[2]と論断しつつ、マルクス主義に対抗して彼の立場を「社会的個人主義」と規定し、「社会的個人主義とは、各個人の個性の多種多様なる自由な発達が社会組織の第一条件であり、社会進化の第一要素であるべきことを主張する、一社会学説である」[3]と主張したとしても、マルクス主義は、それを自分に対する誹謗中傷であって、その理念においてはマルクス主義も大杉の「社会的個人主義」も変るところはないと、簡単に反論はできなかったはずである。

いや、実のところ問題はまだ全然片がついていないのだ。というのも、マルクス主義のなかで疎外論のテーマが復権され、〈個人の自己確証〉という問題視角が正当化されたとしても、そこから一歩突っ込んで、この〈個人の自己確証〉という概念の意味内容がさらに探られる時、そこにはまだ随分と曖昧かつ問題的な内容がはらまれていることがわかるからだ。

ここでぼくはいささか突拍子もないが、そのことの一つの傍証として丸山真男の発言を引こう。彼は「西欧的個人主義に内在する矛盾」として次の問題を指摘している。すなわち、伝統的な個人主義をいわゆる原子的な個人主義としてみれば、それは実はすべての人間に備わっている普遍的理性というようなものによって括られてしまうのであり、そこには「啓蒙の個人主義をつきつめていくと類的人間になる」という逆説が潜んでいる。他方、この類的人間に括られてしまわない、「世界に同じ人間は二人といないという個性の自由は、むしろ、啓蒙的個人主義に抵抗したロマン主義が依拠した個」である。ではマルクス主義が個人の疎外からの解放をいう場合に想定している個人とは、この二つの系列のどちらに属するものなのか。丸山はこの点で、マルクス主義の解放理念において想定されている個人は明らかに啓蒙の個人主義の伝統から出てくる「類的人間」としての個だとするのである。（この点、実はぼくは丸山の区分に疑問なしとしないが、今は問わない。ここでの問題は個／「類的人間」／理性という観念連関のもつ問題性の指摘にある）。同時に彼は、その議論の文脈のなかで明らかにロマン主義的個人を念頭にしながら、次の極めて興味深い指摘をおこなっている。すなわち、個という場合そこにはいわゆるエゴとしての個と、他方、「自分を自分たらしめている究極的なもの」としての個があり、この二者は必ずしも同じではない。また後者をそれでは「理性」といってよいかというと、それでは他に還元不可能な個という契機が消えてしまう、だから「自分を自分たらしめている究極のものは普遍的理性と言い切れないものがある。かと言って、もちろんそれはエゴそれ自体ではない」[4]と。

ぼくの見るところ、マルクス主義はここに丸山が指摘している問題にまだ本格的に取り組んだことがない。それは、マルクス主義が「社会主義」思想の形成に果たすロマン主義的個人主義の役割の考察をこれまでほとんどネグレクトしてきたこととともおおいに関係がある。が、まさにこの点で、大杉の「社会的個人主義」は真正面からこのマルクス主義の問題意識の空隙に挑みかかるものとして成立している。というのも、彼の「社会的個人主義」は、フランス革命の衝撃の下に生まれ、またその後堰を切って進行する西欧社会の「ブルジョア社会」化に対する反措定として形成される、一九世紀のロマン主義的個人主義の全展開に関する、彼なりの総括の帰結として導きだされるものだからだ。[5]

個人、自己、自由、こうした一連の言葉はなににもまして

ヴィジョンの言葉だと、ぼくは思う。ということで、ぼくが言いたいのは、これらの言葉がもつ意味内容は、その豊かさやそのダイナミズムにほかならぬ矛盾性によって、常にそれに与えられる概念規定を溢れでてしまうということだ。だからこれらの言葉に関しては、それがそれを口にする人間のなかにどんな生のヴィジョンを触発し、彼がこれらの言葉にどんなイメージ（全体直観）を抱いているか、要するに彼がそれをどんな風に生きているかを見ないことには、少しもぼくたちは、それが彼にとって真実なにを意味しているかは捉えられないのだ。

大杉にとって〈自由〉はなににもまして美的なヴィジョンの相の下で了解されている。芸術家の創作体験のなかに宿る〈創造〉というものへのある直観がそのヴィジョンの支柱だ。それはいいかえると、人間を創造という場へと押しだす上で否定性の契機の持つ決定的意義にたいするセンスという問題だ。大杉の〈自由〉観、それはとりもなおさず彼の〈自我〉観だが、それを理解する上では『自我の棄脱』という小品が重要だ。

「われわれが自分の自我――自分の思想、感情、もしくは本能――だと思っている大部分は、実は飛んでもない他人の自我である。他人が無意識的にもしくは意識的に、われわれの上に強制した他人の自我である」(6)

これが大杉の自我論の大前提だ。自我の逆説は自我は「自我の棄脱」の果てにしかやってこないということだ。「ついにわれわれの自我そのものの何にもなくなるまで、その皮を一枚一枚棄脱して行かなくてはならぬ。このゼロに達した時に、そしてそこからさらに新しく出発した時に、初めてわれわれの自我は、皮でない実ばかりの本当の成長を遂げて行く」(7)。

このサルトルの「脱自」としての実存的自由観とよく似た大杉の自由のヴィジョンは、繰り返しいえば、ぼくには芸術家の創作体験にその支柱を降ろしているように思える。この自由のヴィジョンを指して、それではアナーキーではないか、そこに理性なり法則なり科学なりがなければ、自我のゼロ点はまさにゼロ点として、たんなる錯乱的カオス以外のなにものも生まないではないかと非難すること、それは〈創造〉の自律性、いいかえれば〈生〉の自律性を信じる芸術的直観にとっては、肩をすくめて「お前はなにもわかっちゃいない」というしかないものであろう。大杉の名文句、「美はただ乱調にある。諧調は偽りである。真はただ乱調にある」は、まさに乱調のなかに美と真との新たなコスモスの誕生を見出し

ているのであって、ただそのようないったんの自己解体を必然的契機として含む創造的＝冒険的な試みを通してのみ美と真に到達しえるとする直観は、芸術家に固有なものなのだ。

三

さきにぼくはこう言った。大杉の思想はサンディカリズム――ヨーロッパ労働運動の革命的伝統がまさにそこで自生的に育まれた――を共通の源とすることで、マルクス主義者のなかではとりわけてグラムシの思想とおおいなる共鳴関係をもつのだ、と。そのことについてここで少しぼくは考えてみたい。

端的にいえば、問題とは、「労働者階級の解放は労働者自身の事業でなければならぬ」という宣言を文字通りに引き受ける、つまりそれをおのれの思想の立場とするということは、運動に対するいかなるセンス（全体感覚）ないし精神を獲得することなのか、という問題なのだ。この点でぼくはまず次のことを、それ自体はほぼ常識に属することではあるが、あえて強調したい。第一に、この宣言は歴史的由来からすればなにもマルクス主義のおはこという訳では全然なく、マルクス主義を有力であれあくまで一潮流として含んだところの「第一インター」総体の、つまり、一九世紀の革命的争乱を通じておのれをまさに「労働運動」として「自立」させてゆくヨーロッパの革命的労働運動の諸潮流が、その自生的な実践そのものを通じて確認するに至った――あくまでも運動の経験的岩盤に立脚する――共通真理の再確認にほかならない、ということ。第二に、そのようなものとして、この宣言は理論から演繹された一理論的命題としてではなく、むしろ理論が繰り返しそこに立ち戻ることによって自分を再創造する、いわば汲めど尽きせぬ労働運動の経験的宝庫として問題にされねばならないということ。

ぼくはここで経験の総体を独占できる〈理論〉などというものはないということ、もし〈理論〉がそうした傲慢な身振りで現われるに至るや、既にその時〈理論〉は経験に対して抑圧者となっているということを強調しつつ、この「経験」という観点を繰り返し強調したい。

そして第三に、この点でこうつけくわえたい。それゆえに、この宣言のはらむ思想的豊穣さを我がものにしようと思うならば、その思想形成史的観点からは、われわれはヨーロッパ労働運動史のなかでも自生的な革命的労働運動の経験が豊か

に積み重ねられてきた場所、つまりドイツでもなくロシアでもなく、なかんずくフランスを中心とするラテン系諸国の一九世紀から二〇世紀初頭にかけての労働運動の経験と、そこで育てられてきた労働運動のエートスのありようにこそ注目しなければならないのだ、と。

大杉が現代のぼくたちにとって蘇るのはまさにこうした視点のとり方が開く地平においてだ。

フランスのサンディカリズムに最大の関心を大杉が寄せていたという場合、その関心を貫く彼の観点の特徴とはなにか。彼は常に「理論屋」的問題感受性の貧しさと的外れぶりを嘲笑って、あくまで視点を運動の「経験」に、その大衆の生きた創造的実践に据える。

「一体サンディカリズムは、理論よりも実行を尚ぶのだから、そして理論は長い間の実行の結果として生じたのだから、この主義を本当に理解するには、その運動の歴史を一歩一歩研究して行かなければ駄目なんだ。しかるに大概の紹介者は、その理論のみを説いて、運動の歴史はまったく閑却しているものが多い。[8]」

またこの点で、サンディカリズムとベルグソンやソレルあるいはプラグマティズムとの関係、その哲学的意味について深い関心を示しながらも――ひとしくグラムシもその哲学的意味について注目していた――、大杉はこう言うことを忘れない。「ベルグソンはサンディカリズムの『知力的本尊』じゃない。もっともソレルなどはしきりにベルグソンを担いでいるが、サンディカリズムそのものとその一理論家ソレル輩との間に、明白な区別をして貰いたい。サンディカリズムは労働者が日々の生活と闘争の経験から、自ら一歩一歩築き上げてきた思想である、理論である[9]」。

では、大杉はこのサンディカリズムのなかにどのような「労働運動の精神」を見出すのか。彼は、その「社会的個人主義」――一九世紀の反ブルジョア的な反抗的「心理的個人主義」がおのずと開拓した人間についての諸洞察の成果によって新たに武装された――をみずからの哲学的基礎として、労働運動の哲学的＝人間学的基礎を「新しい労働者の気分の根本[10]」たる〈自由〉への欲求の上に発見する。

大杉にとって労働運動において真に賭けられているものは決していわゆる経済的利害ではない。まさにそれは資本主義体制の打倒とその社会主義的変革だが、この場合〈たんなる経済闘争にとどまる限り労働者は資本主義のくびきから解放されない〉という命題は、たんに理論的演繹の帰結として与

えられるのではない。この命題は理論の明確な論理の言葉によって未だ把握されてなくとも、労働者の新しい根本的な「気分」のうちに直観的に感得されているのであり、まさにその事情が問題なのだ。そのことのはらむ意味を労働運動がどこまで引きだすことができ、我がものとすることができるか、一重に問題はそこにかかっているのだ。

大杉は言う。「しかし、僕はまた、まだはっきりした理論にならない気分にも『非常な興味』を持たない、いわゆる理論屋ではない」[11]。つまりこういうことだ。「理論屋」はその自分の主知主義的な観念論的な存在仕方にすべてをあてはめて見る。カニはおのれの甲羅にあわせて穴を掘る。だが、人間を観察すれば、「理論で負けてもまだ気分が許さない、というのが普通なのだ」[12]。そしてむしろこの点では理屈は後からついてくるのだし、気分によって理論は容易に変えられてしまうものだ。他方、「しかし気分はそう容易に作りかえられるものではない。この点では理論よりもむしろ気分のほうが大事だ。そしてこの気分については十分な解剖をしてみる必要がある」のだ[13]。

ここで大杉が言う「気分」とは、グラムシの「民衆の知的＝道徳的変革」という問題提出がそこにこそ照準をあわせている民衆のエートス的基礎、生活＝行為の暗黙的前提として存立している、いわば無意識化され身体化された暗黙的世界観、あるいは後に現象学的存在論が照明を当てることになる、当該の人間あるいは集団の存在仕方（＝世界関与）を根源的に方向づけている、世界観的働きをもつ「気分」のことに他ならない。気分は気分によってしか変革されない。旧来の気分を次第に圧倒し征服してゆく労働者の「新しい気分」、そこにこそ、新しい社会と文化の獲得を可能にさせるエートス的母胎がある。そしてこの「気分」は気分であるがゆえに、ただ労働者自身の生活仕方と闘争の実践的展開を通じてしか発展してこないものなのである。

では、その「新しい気分」とはなにか。それがなんであるかについては、労働者のストライキ闘争の「自己教育」的意義を強調してやまない次の大杉の言葉が、実に生き生きと語っている。

大杉によれば、資本家と労働者の闘争は、突き詰めれば資本の論理を人格化した「資本家の人格」と、自由を求める「労働者の人格」との喧嘩だ。そして労働者はこの喧嘩で、「負けることはよく負ける」。そう述べたうえで大杉はこう言う。

「しかし幾度負けてもその喧嘩の間に感じた愉快さは忘れることができない。意地をはってみた愉快さだ。自分の力を試してみた愉快さだ。仲間の間の本当の仲間らしい感情の発露を見た愉快さだ。いろんな世間の奴等の敵と味方がはっきりして世間が見えてくる愉快さだ。そしてまた、そういったいろんな愉快さの上に、自分の将来、社会の将来がだんだんほの見えてくる愉快さだ。自分等の人格の向上するのを見る愉快だ」[14]。

まさに大杉ならではの言葉だ。この闘争の本質的にはらむ愉快さを見事に掘り当て、労働運動にこの「生の拡張」の根本気分、この「腹の虫の上に」しっかり突っ立ってゆくことを要求したというのは。

さてこうして、ぼくの目には大杉の思想は、――グラムシのことを同時に考えさせる様々な触発性をもって――その異端性においてというよりも、むしろ労働者の解放運動の正統的精神の核心を見事に体現した思想的道標として迫ってくるのだ。繰り返せばまず二つの点で。第一に、労働運動の根源的エネルギーを労働者の「人格」解放の欲求のうちに見出し、労働者の「自律」の達成を根本的な目的にもすれば運動のエネルギー的根源ともする労働運動観に立つことで、労働運動の経済主義的＝客観主義的観念を厳しく退け、労働運動を同時にグラムシ流にいえば民衆の「知的＝道徳的変革」の運動でもあるものとして捉える思想的見地を提起した点において。また第二に、これまで見てきたような労働者の根源的な「気分」に注目し、それの〈実践〉をとおしての変革なり発展にこそ運動の生きた証を見る、反主知主義的な（つまり反「理論屋」的な）実践＝「経験」主義的立場の提起において。

かつてグラムシはこう言ったことがある。「クローチェ流の言葉でいえば、新しい世界観に合致した新しい道徳を導入することに成功したとき、人はこの世界観をもまた導入し終わる、すなわち完全な哲学的改革を決定するのである」[15]と。ぼくに言わせればこの観点は大杉の観点でもある。そして次のことを強調しておきたい。ここでいう「新しい道徳」とは、まさに新しい生活の方法とスタイルを規定し導くものとして、なによりもまず民衆の「気分」のなかに根を降ろし、その「気分」から生まれるエートスとして（中国流に言えば様々の「風」として）展開するものであり、だから日々の実践のなかで、かつ実践をとおしてしか形成されてこないものとしてのそれだ、ということを。

さてそこでだ。ぼくは大杉の思想を浮彫りにする第三のモ

メントとして、「道」の思想ということを挙げたい。「道」の思想とはなにか。これは別段大杉が言った言葉ではなく、ぼくがある書物[16]に触発されて勝手に造った言葉だが、この言葉で言いたいことはつまりこうだ。――「道」はふつうある目的地へ至るためにたどり通過してゆくもの、つまり手段として意識される。そして目的―手段の位階制においては常に目的が優越的位置を占める。目的は唯一的だが、手段は、常に代替可能な従属的な存在であり、それ自身のうちからは意味を汲むことはできない道具的存在として意識される。だが「道」とははたして手段なのであろうか。「道」を行く現実の人間の〈生〉の観点に立てば、そこにはまた違った問題の情景が浮び上る。目的は、これから実現される未だ非在のものとして、常に抽象性を脱しきれぬものとしてあるが、「道」は、まさにそこでこそ現実が押し渡られてゆくものとして、実は現に生きる人間の生とその実践にとって唯一の現実的で具体的なものであり、「道」そのものが意味に満ちてあるという在り方以外に、人間の生が意味に満ちてあるということはない、という問題の連関が。そこでぼくはこう思う。「道」はなるほど目的へ至る通路として「道」なのだが、だが「道」が人間にとって真に「道」たるのは、その目的が同時に「道」そのもののうちに内在してある限りでのことだ、と。いいかえれば、「道」を意味づけるのは掲げられる〈目的〉だが、その〈目的〉なるものが真実人間にとってどんな意味をもつのかが具体的に証明されるのは、かえってその目的にむかって「道」が歩かれるその仕方によってなのだ、と。そして付言すれば、いわゆる〈政治〉的思考は、それに本来的に備わっている道具主義的性格によって、人間の生にとって「道」というものがもつ意義を歪め、たんなる道具的存在へと抽象化してしまう（そのことでまた目的それ自身を抽象化してしまう）危険を、いつも潜めているものなのだ。

だが、大杉の「運動」観こそは、社会主義運動をそうした〈政治〉的思考の疎外から防衛し解放するよすがとなるものなのだ。彼はこう言う。「社会主義は定命的生成 Le devenir fatal ではない、任意的組成、la formation volontaire である」[17]と。

このテーゼの核心は次のことだ。つまり、新しき社会を引き寄せ基礎づける新しき道徳は、新しき社会を求める運動それ自身をとおして、この運動そのもののなかに、「現在の社会のなかに創られねばならぬ」ということ。大杉にとって運動は常に同時に「新しい生活のけいこ」という意義をもつ。否、そればかりか、新しい生活それ自身の創造そのものなの

だ。「新しい生活は、遠いあるいは近い将来の新しい社会制度のなかに、はじめてその第一歩を踏み出すのではない。新しい生活の一歩一歩の中に、将来の新しい社会制度が芽生えて行くんだ」[18]というのが、大杉の根本的見地だ。というのも、新しい社会といい新しい道徳といい、その核心は、労働者が「自己の自己であることを知り、かつこの自己の中に自己によって生きて行くことを知ること」[19]、つまり「自由と創造」という価値にあるからで、この価値のなんたるかはただ〈生〉の実践のみがぼくたちに告げるのだから。ここから次の「運動」観が導き出される。

「運動には方向はある。しかし、いわゆる最後の目的はない。一運動の理想は、そのいわゆる最後の目的の中に自らを見出すものではない。理想は常にその運動と伴い、その運動とともに進んで行く。理想が運動の前方にあるのではない。運動そのもののなかにあるのだ。運動そのものの中にその型を刻んで行くのだ」[20]。

そして最後に、ぼくは、こうした「運動」観は彼の〈生〉に対する直観と切り離せないものとしてあるということを、もう一度強調しておきたい。「死にそこないの記」という短文に言う。

「死ぬって存外つまらんものさ。そしてまたその死に悩むということも存外あっけないものさ。が、生きるということは実におもしろいね。……ふだんこのいろんな能力を十分に働かしていったら、できるだけ自分の思うとおりの、わがままな生活をしていったら、生の歓楽を食っていったら、いつ、どこにどうして死んだって、たいして不足もあるまいじゃないか」[21]

こうしてぼくたちは再び確認する。社会主義の夢は人間の生のヴィジョンと切り離しがたく一つのものだ、ということを。だから、それは決して滅びることのない思想であり、大杉がかの日蔭茶屋の一件の後に書いた自伝的小説の標題を借りれば、まさにいかなるスキャンダルにもめげず、『死灰の中から』繰り返し復活を遂げる思想だということを。

この社会主義のスキャンダルに満ち満ちた今日、大杉はぼくたちの意気消沈ぶりに張り手をかます。そこに、彼がぼくたちのかけがえのない〈神話〉だということの理由がある。

（1）拙著『言葉さえ見つけることができれば』（同時代社）所収「演説会」。なお、文中の大杉からの引用は「新秩序の創造」（六八八頁）から。

（2）「生の創造」（『ザ・大杉栄』所収、第三書館。以下、大杉

からの引用頁は断りがないかぎりすべてこの一巻本でのそれを示す。）一六六頁。

（3）「最近思想界の傾向」一八〇頁。

（4）『戦後日本の革新思想』（現代の理論社）三九二～三四頁参照。ちなみにこの箇所は「付編　梅本克己の思い出」の一節である。

（5）この点に関しては「近代個人主義の諸相」（一七四～一八〇頁）がぜひとも読まれねばならない。

（6）（7）「自我の棄脱」一六四～一六五頁。

（8）「Syndicalism の研究」『大杉栄選　無政府主義の哲学Ⅰ』（現代思潮社）二六四頁。

（9）「現代思想講話」同右、二七二頁。

（10）（11）（12）（13）「労働運動の理想主義的現実主義」六四三、六四〇頁。

（14）「賀川豊彦論（続）」六九三頁。

（15）「構造と上部構造」『グラムシ選集1』（合同出版）二八九頁。

（16）『気流の鳴る音』（筑摩書房）真木悠介。

（17）「生の創造」一六六頁。

（18）「新秩序の創造」六八八頁。

（19）（20）「生の創造」一六六頁。

（21）「死にそこないの記」三六一頁。

（きよし　まひと　哲学）

唯物論と科学的精神

岩佐茂

『唯物論と経験批判論』の世界　マッハ主義という感覚論的な主観的観念論との対決をとおして、唯物論の諸原則と科学的精神を擁護したレーニンの『唯物論と経験批判論』を解説し、マルクス主義の科学性の根拠を原理的なところから明らかにする。

○内容から　マルクス主義哲学の概観／『唯物論と経験批判論』の歴史的背景／『唯物論と経験批判論』の一般的意義／マッハ主義とその源流／経験批判論と弁証法的唯物論の認識論（第一章、第二章、第三章について）／経験批判論の戦友および後継者としての哲学的観念論者たち／自然科学の革命と哲学的観念論／経験批判論と史的唯物論

定価1800円

東京都千代田区神田神保町1-28　**白石書店**　振替東京2-16824

ベンヤミンと貧しさの経験

吉田正岳

「外面的な貧困であれ、結局は内面的な貧困であれ、貧困そのものが、すっきりしたかたちであっさり公認されるような環境、貧困が恥ずかしくないことになるような環境に、むしろひとびとは飢えているのである。」

これはヴァルター・ベンヤミン（一八九二―一九四〇）のエッセイ「経験と貧困」（一九三三）の中の言葉である。この件（くだり）をはじめて読んだ時、心をうつものがあった。金満日本の大金持ちや小金持ちの粉飾ぶりを見聞するにつけ、何か寒々とした気持を抱いてしまうのだが、そんな私の心情に訴えかけてくるものがあったのである。ベンヤミンの言葉を直ちに日本の現状にあてはめて解釈するのは早計であろう。しかし、早計もたまにはいいだろう。学者の厳密さだけがこの世の真実を言い当てるものではないことも確かなのだから。

経験――ベンヤミンにとって経験の概念は様々な色合いをもったものであった。経験の概念は彼が著述を行ないはじめた最初期からあらわれている。そして、彼が年齢を加えるにつれて経験という言葉を手がかりにした想念のふくらみが増したり、他の観念と経験との関連が突然つけられたりした。ベンヤミンの経験概念には、生の途上で衝きあたった事件、友人関係、書物、そして同時代の諸相などを通じて考察を深

めていった痕跡がうかがえる。ここでは「経験」の概念的再構成、再編成をねらうよりも、ベンヤミンの「経験」の考察の仕方や展開されてゆく想念の有様の方にむしろ注目したい。

――大人の経験と青年の夢――

ベンヤミンは若い頃から経験について考えていた。彼の学生時代のものに、「経験」（一九一三年、邦訳『教育としての遊び』晶文社、所収）がある。ここでは経験は精神と対置されて否定的に捉えられている。

経験とは大人がつけている仮面である。「その手の仮面をつけた大人は、もうすべてを経験ずみというわけだ。青春、理想、希望、女。すべては幻想だった。」大人は青年達に向かってこのように言う。「君たちだって同じことさ。」諦念を伴った落着き、それは大人達の経験に裏うちされた特権であり、態度であって、沈黙のうちに青年の性急さに対して悔悛を迫ってくるのである。

しかし、現実とはそんなものさ、とも言っていられなかったこともたしかである。時代は第一次世界大戦の開戦前夜であって、ベンヤミンは青年運動、学生運動に関っていて、一九一四年にはベルリンの自由学生連合の議長となった。「経験」や「学生の生活」（一九一五年）、「道徳の授業」（一九一三年）、「新しい青年の宗教的な姿勢」（一九一四年）（いずれも『教育としての遊び』晶文社、に所収）はその時期の産物である。

ことあるごとに経験や現実というものを持ち出す大人に対して、ベンヤミンは青年期に独自の価値を認め、それを積極的に主張するのだが、その際「経験」に「精神」を対置するのである。若き青年活動家らしい仕方といえば、そうなのだが、読む人にとって感激から苦味までを感じさせる論調ではある。

ともかく「精神」は俗物となり果てた大人には理解しがたいものなのである。

「俗物は偉大なもの、意味あるものを決して仰ぎみないものだから、経験が、俗物の福音書になるのである。経験が俗物に、人生の平凡さを告げ知らせる。だが俗物には、経験とはちがう別なものがあることがどうしても理解できない。いろいろな価値――経験しえない価値というもの――があって、ぼくたちはそういう価値にこそ仕えるのだ。」

この最後の所から推測されるように、精神は経験しえない価値を探求するのである。例えば、新しいものや未来に属す

るものは経験するすべがない。そして真理は、かつてなく、いまだにないにしても、未来の中へと精神の名において探求されるべきものなのだ。そこで、この世の中がたとえ誤謬に満ちあふれたものであったとしても、その誤謬の事実（現実）を前にして、なんらそれに屈服する必要はないのである。精神の名において。「これまで考えられたことが、たとえすべてまちがいだとしても、真理というものは存在する。あるいは、これまでだれも誠実でなかったとしても、誠実さというものは守られるべきである。こういう意志を、経験は、ぼくたちからとりあげることはできない。」

意志、あらゆる誤謬にもかかわらず、真理は存在するのだという意志をもちつづけること、それが「青年時代の夢」であり、ベンヤミンの言う精神の内実なのである。

後の「経験と貧困」（一九三三年）と比べると、大人達、老人達の言う「経験」、「体験」に対する反発の姿勢は同一であるというものの、「精神」をまだ信頼している。ベンヤミンは、「生産者としての作家」（一九三四年）では、行動主義や新即物主義の「精神のエリート」の主張をきびしい非難をあびせかけることとなる。そこでは、「精神」が資本家と対立しているのではなくて、資本家と対立しているのはプロレタリアートである、精神のエリートを自認するだけでは、社会の生産機構における芸術家や芸術作品の「機能」が捉えられることはない。従って社会変革にとっては反動的な役割を果たす、という議論が展開されている。このベンヤミンの考え方はアドルノが批判するところとなった。

少し議論を先回りさせてしまったようだ。ここでは大人の「経験」（体験）に対するベンヤミンの反発を重視しておこう。考えてみれば、大人達がいう「俺の経験してきたところによると現実はこういうものなんだ」とか、「現実を考えてごらん」、「現実は無視できないからね」といった言い草をしょっちゅう聞かされて若者は育っていくし、その若者も年をとるにつれ、いつかは同じ言葉を口にのぼらせ、現実と経験を等式で結ぶことになるのだろう。

しかしながら、現在の日本では事態はもっと進んでいて、子供達は幼少期からしっかりと現実を、反発の過程もなしに、受け入れているように見受けられる。それだけ現実を見通しているのだろうし、シラケてもいるのだろう。「世の中ってそういうものさ」というのが少年たちの心根である。

現状がこれであっては、もう俗物から憎まれるべき「青年時代の夢」なんぞは存在しない。青年の夢はまわりから手厚

く庇護され、推奨されるものになり果ててしまった。そんなあてがいぶちの青春に諾々と従う青年は、俗物から憎まれている者によって憎まれることとなったのである。シラケた若者の老人くささに対置されるのが、「精神」の若さである。「精神」の若さだけは年をとらない。ちょうど四〇才近いヘーゲルやルカーチが若きヘーゲルとか青年ルカーチと言われるようなものである。

だが、経験に精神を対置しただけでは事が済まないことも確かである。もし精神が何かを産み出すとすれば、それ固有の問題群が生じてこざるをえないし、独自の歴史性をその産出されたものはもつに至るだろう。逆に言えば、大人達の経験も相対化され、歴史化されて把握され直す必要があるのである。その上で新しい経験が検討されなければならない。こうした観点からみると、一九三〇年代のベンヤミンは若き日の問題意識を格段に深化させている。二〇年に近い年月はベンヤミンにも或る経験を与えたのである。

――貧しさの経験、貧しさの承認――

一九三二年に書かれた「経験と貧困」では、ベンヤミンは経験を一概に否定的なものとは捉えずに、経験の貧困さそのものに肯定的な意味を与えていこうとしている。けれども、経験に伝承の意味や、物語の意味を与えていることには変わりはない。ベンヤミンは「経験と貧困」を次のような小話から始めている。

それは、小学校の教科書に載っていた或る老人についての寓話だが、その老人は臨終のとき息子たちに、自家の葡萄山には宝がうずめられてある、と教えた。そこで息子たちは山を掘り返してみたが宝は全然出てこない。やがて秋が来て葡萄がたわわに実った時、息子達は悟った。幸福は黄金の中にはなく、勤勉の中にあるというひとつの経験を。

こういった教訓を含んだ話を大人達がたえず子供達や青年にひけらかしたというのは、先に「経験」について見た通りである。経験の持っている意味は、金言や格言、処世訓という形をとってひけらかされることもあったし、或る時には物語という形式をとって語られる場合もあった。ところが、この金言、処世訓、物語を支えていた経験が崩れてしまったのだ。

「経験はその株価を下げてしまった。」経験の大暴落の要因の最大のものは第一次世界大戦であった。「物語作者」（一

九三六年）において、ほぼ同じ文章で叙述されている箇所で、「青空に浮ぶ雲のほかは何もかも変貌してしまった風景のなかに立っていた」世代についてベンヤミンは語っている。「戦略上の経験は陣地戦によって、経済上の経験はインフレーションによって、体力上の経験は飢餓によって、道徳上の経験は権力者の実態によって、あのころほどみごとに化けの皮を剝がされたことはない。」経験が全て虚偽と化してしまう体験をした者といえば、口は重く、むっつりとおしだまったままだ。彼らは他人に「助言」することはできない。経験に裏打ちされ、自信に満ちあふれた助言なぞできるはずもないからである。

経験が切り崩されたもうひとつの、これまた巨大な要因は技術の発展である。「技術の巨大な発展とともに、まったく新しい貧困が人類に襲いかかってきた」とベンヤミンは述べているが、ここでの技術とは、前世紀から継続している工業上の技術的発展であり、また芸術上の技術発展でもある。工業と芸術というと相反するものと捉えられがちであるから、デザインとかインダストリアル・デザインといったものを念頭におけば、技術の発展ということでベンヤミンが言おうとしたことが身近になるかもしれない。事実、ベンヤミンは、モダンデザインの建築家であるアドルフ・ロースやル・コルビュジェの名前を挙げているのである。彼らはベンヤミンにとって積極的な意味合いを具現化している人々なのであるが、技術の発展は他方では「嘆かわしい思想の氾濫」をもひきおこしている。それは、占星術、ヨガの行、クリスチャン・サイエンス、手相術、菜食主義、霊知、スコラ哲学、降霊術、等々であるが、ベンヤミンが挙げているこれらのものは今日でもなお再生したり、新生したりして、現代社会生活の必要不可欠の諸部分であると思えるまでになっている。例えば、ここ数年間における小宗教の叢生から、身近な所に入りこんでいる占いのたぐいまでを考えてもらえば十分だろう。これらは現代社会が根底から変動して出現してくるメッキの部分なのであり、消極的なものである。ところで、技術のとほうもない発展が果たしていかがわしい思想の氾濫と直結するのか、という疑問も生じるが、技術は生産メカニズムの重要なファクターを成しており、それゆえに社会の変動を誘発するという脈絡でさしあたりは考えておいてよいであろう。

さて、ベンヤミンは、戦争や技術的発展が招来した現代社会の経験の有様を、積極的な意味においても、消極的な意味においても、両方を含めて「経験の貧困」と呼んでいる。も

ちろん、この経験の貧しさはポジ、ネガ両方の意味を内包し、時と場所に応じて分節化されるものではあるが、ベンヤミンは経験の貧しさを「一種の新しい野蛮状態」と言い、その野蛮さにポジティブな意味を付与しようとするのである。

野蛮状態とは混乱、錯綜、破壊であり、旧来の価値に対して反価値の乱立の状態を指して用いられるものであろう。旧い価値観の秩序を墨守せんとする者にとってまさしく「野蛮」とみえる状況が、価値の没落を嘆くことになる貧困化現象があらわれるのである。価値の紊乱状態にあっては経験の伝達はすんなりと行くはずもなく、経験の貧しさを慨歎する声があがるのも必定である。

経験の貧しさ……こういったとき、われわれは直ちに「貧しさ」の対概念である「豊かさ」を思い起こし、対置するであろう。経験の貧しさに対して経験の豊かさを。その経験の豊かさとは、かつて存在した豊かさであり、それの喪失を嘆いているのかもしれないし、これから獲得すべき理念としての豊かさであるのかもしれない。しかし、ベンヤミンはそのような発想を拒否する。ベンヤミンは貧しさをそのまま認める方に組する。

豊かさが文脈に応じて様々なものの豊かさを示すのと同様に、貧しさも現代的な感性の「貧しさ」、逆転し、反転してとらえられるべき貧しさを示すこともあれば、文字通りの経済的な貧しさを指す場合もある。貧困を何か詩的なイメージで捉える必要はなく、物質的な、ザッハリッヒな意味が根底にあるのだ、と考えておくべきだろう。

以前アドルフ・ロース（一八七〇―一九三三）の名前を挙げたが、まず現代的感性という意味での貧しさからみていこう。ロースは世紀末ウィーンの建築家で、ウィーンのユーゲント・シュティール（アール・ヌーボー）に数え入れられて紹介されることもあるが、『装飾と犯罪』という著書をもち、建築物から装飾を排した近代建築の先駆者である。ベンヤミンはロースの「わたくしは現代の感覚をもつひとびとのためにだけ書く。ルネサンスやロココの郷愁にふけっているようなひとびとのためには書かない」という言葉を引用しているが、ここで述べられている現代の感覚とは、鉄とガラスとコンクリートで構成されるシンプルさを身上とする近代建築の感覚である。

それは、パウル・シューアバルト（一八六三―一九一五）の空想小説に出てくるガラス住宅の感覚である。ベンヤミンは素材としてのガラスに注目し、それを前世紀末のブルジョア

の室内と対比させる。一八八〇年代のブルジョアの室内はといえば、ビロードずくめで、「情緒」がむんむんと漂っているような代物である。現在の日本でもそのような部屋のレプリカ版には事欠かないだろう。そこでは私の空間の雰囲気がたちこめている。

これに対して、近代建築に使われる素材としてのガラスのイメージはいかなるものであろうか。ベンヤミンはシューアバルトの「住宅」に触れて、次のように述べている。「ガラスが硬質のなめらかな物質で、他の物体をよせつけないことは無意味ではなかった。それにまたガラスは、つめたい情緒のない物質である。ガラスで作られた物体は〈アウラ〉がない。ガラスはそもそも秘密主義の敵であり、私有制度の敵である。」この引用文の最後の部分は、ガラス素材の透明性が大いにあずかっている。透明性の反対の不透明性は、俺のものだ、という所有感と、他者ははいり込むなという排斥感と結びついている。ガラスの持つ透明性は、開放性、透視性、公共性と結びついている。公共性を帯びた建築物が今日もガラスを利用した建築物となっているのは故なしとしない。もちろんガラスが透明性を持っているからといって、それが直ちに所有制度の敵であるなどとは言えないことは確かである。むしろ素通しの中で管理の網をかけるのが今日のやり方なのである。

だがベンヤミンの意図は、人間関係の風通しの良さ、代替可能なものの支持であり、私有にこだわる代替不可能性、唯一の個性を求める生き方を排斥することではなかったであろうか。

ベンヤミンはシューアバルトの小説の登場人物について、「かれらはヒューマニズムの原理としての〈人間らしさ〉を完全に拒否している」と述べているが、それは〈人間らしさ〉の追求につきまとう私性を忌避してのことだと思われる。人間らしいまっとうな生活といったとき思い浮ぶ、小金利生活者の生活、庭つきの一軒家、抜け目のない株式投資、家庭のぬくもり、等につきまとう私性の拒否である。

ベンヤミンはまたシューアバルトの小説にふれて「決定的な特徴は、恣意的、構成的なもの（つまり有機的なものの反対）への傾向である」と述べている。有機的なものとは、代置不可能なものであり、かけがえのないものである。右の引用文から、少し飛躍するかもしれないが、ロシア・アヴァンギャルドのことを考えてみよう。彼らはロシア構成主義とも言われるが、彼らの芸術の素材は、それまでの芸術品にあり

がちな、権威を誇示するための金や銀でもっては作られていず、日常生活でありふれた材料を利用し、それの配置や構成を変えることによって新しい美を創り出している。日本でも二度にわたってロシア・アヴァンギャルド展が開催されたから、私有や権力の誇示とは逆の、労働者クラブなどの公共空間へと、ロシアの前衛たちの眼が向けられていたことが理解されよう。それはベンヤミンが支持するバウハウスのデザインと同じく「モダン」の路線である。

現在では、もちろん、素材としてのガラスの透明性が人間関係の風通しの良さを保証するものでないことは自明の事柄である。むしろ見通しの良さの中での管理メカニズムの方が問題であって、異質物がすぐさま浮び上がるシステムになっているのである。しかし、ベンヤミンが開かれた空間に見ていたものは、群衆の登場、大衆社会の到来であり、そういう「現代」社会を支える技術的発展だったことは疑いえない。この地盤を承認した上で、われわれは更に進んでいかねばならない。

つまり、経験の喪失があれば経験の獲得もある、ということである。通常は、かつて存在した経験の喪失だけが強調されやすい。だが獲得すべき経験も存在するのである。但し、獲得すべき経験は混沌の中にあり、どうでもよいものと一緒に未分化の状態にある。だからこそ貧しさの外観はいっそう鈍色を増すことになるのだろう。とはいうものの、ベンヤミンはいろんな意味での貧しさをことさらに腑分して、これこそが真の意味で「豊かな貧しさ」なのだ、とか、物質的な繁栄の中での新しい貧困などということは性急には言いたててはいない。むしろ、貧しさをそのまま率直に認めることが先決問題であった。経験との関連での貧困についてベンヤミンは次のように言う。

「経験の貧困、これを、なにかひとびとが新しい経験に飢えているかのように理解してはならない。ひとびとは逆に経験から開放されることを渇望しているのである。」

このあと本論の冒頭に引用した、ひとびとは貧困そのものがあっさりと公認され、貧困が恥かしくないような環境に飢えている、という文章が続くのである。それゆえ、ベンヤミンはブレヒトの次の言葉に同意を与えることができるのだ。

「コミュニズムとは、富の公正な分配ではなく、貧困の公正な分配である。」

コミュニズムとは、はたして富の蓄積の上に実現されるべきものであろうか。これは深読みの部類に属するだろうが、

ブレヒトの言葉にある貧しさとは物質的な意味での貧しさをも含んでいるような気がしてならない。もしそうだとするとコミュニズムのイメージも別様のものとなるだろう。コミュニズムとは、従来、豊かさ＝社会的富の公正な分配であると考えられてきた。豊かさとは、生産力の発展に支えられて増大する。人間的富や社会的富の蓄積の果てに人間性の豊かさが開花するのであって、我々はそれを目指すべきである。そのための社会的、生産力的基盤は、矛盾を含みながらも、発達した資本主義社会において準備されている、と言われてきた。

果たしてそうなのだろうか。ブレヒトの、コミュニズムとは貧困の公正な分配であるという言葉は、豊かにならなければコミュニズムは実現しないと考えるのは幻想であると呼びかけているように思える。コミュニズムは無階級社会なのであるから、貧しくともコミュニズムは実現できる。少なくとも、富の蓄積よりは貧困の蓄積の方がコミュニズムにはより近い。貧困そのものがあっさりと公認される環境というのはこの状態に近いのだろう。

以上の議論は生産力と生産機構の問題を括弧に入れた上での議論である。しかし、それはベンヤミンが言う「技術の巨大な発展」がもたらした貧困についてのひとつの考え方でもあるのだ。経験にたちもどって言えば、経験の喪失もあれば経験の獲得もある、ということなのだろう。藤田省三氏の『精神史的考察』（平凡社）は、失われてしまった経験への悲しみとノスタルジアにあふれていて感動的である。ベンヤミン的思考と手さばきが使いこなされている点でも驚かされる。しかし貧困の承認の方へは向っていないようにも思われる。つまり、喪失の経験と対をなす経験の獲得は貧しさを認め、直視することしか生れてこない。たとえその貧しさがいかに多くのまがいものに纏わりつかれているといえども、そこから始めるしか他に方法はないのであろう。ベンヤミンは静止しているかのように見える事物に違った方向の力のベクトルを見出す眼をもっていた。力のベクトルを少しかえれば静止しているかのように見える事物は過去の方に向かっても、未来の方に向かっても動き出すのである。

――衝撃と経験――

「われわれは貧しくなった。人類の遺産をつぎつぎに売りとばし、ときには、〈アクチュアリティ〉の小銭を借り出す

ために、百分の一の価格でそれを質に入れねばならなかった。戸口には経済危機が迫っており、その背後からきたるべき戦争のかげがのぞいている。〈揺るぎない精神〉など、こんにちでは少数の権力者だけの問題である。」このように「経験と貧困」の末尾で書いたベンヤミンの危惧は当たってしまった。第二次世界大戦が起こり、一九四〇年には亡命者ベンヤミンはスペインへの国境越えの途中で、自ら命を断つことになる。「経験と貧困」が書かれた一九三三年の一月にヒトラーはドイツの政権を取った。三月にベンヤミンはベルリンを離れ亡命者となった。けれどもベンヤミンはまだ新しい経験への希望を捨てなかったようだ。だからこそ「ふかい洞察と断念」が必要なのである。

「経験と貧困」という小論に長くつき合いすぎたかもしれない。しかし、ここには先に経験の喪失と獲得について触れたように、洞察とそれに伴う断念とが、技術の発展がもたらす肯定面と否定面とが、相反する方向を持った問題が提示されている。この考え方からすれば、例えば一九三六年の「物語作者」と「複製技術時代における芸術作品」は、同一の問題の陰画と陽画であり、相補うものであるとみなすことができよう。

子供の玩具や絵本を好み、街角のちょっとした事物の考察に感覚の冴えを示すベンヤミンを愛する人にとって、胸がむかつく思いをさせる「生産者としての作家」（一九三四年）も確かにベンヤミンが持っていた側面なのである。ベンヤミンはそこで文字生産者の社会的機能の面に注目したアプローチを行ない、大衆参加の文字的形式を追求している。この大衆参加の形式というアプローチは「複製技術時代における芸術作品」にも、映画という新しい芸術ジャンルに即してあらわれている。文学形式や芸術形式は激しい改造過程の途上であって、その改造過程へ大衆がどれだけ自発的に参加しうるようになるかが問題なのである。ベンヤミンは「オペレーターとしての作家」としての実践を行なったトレチャコフの例を挙げながら、プロレタリアートが参加するロシアの新聞に新しい文学形式を見出している。この考え方は映画製作に関する大衆の参加についても同じだ。けれども、他面ではこれらの新しい芸術形式の創出過程は〈アウラ〉の喪失という言葉でもって表現されるような経験の喪失を伴う過程でもあった。

経験の喪失に焦点をあわせて論じているのが「物語作者」である。物語が経験を、つまり人生の智慧を伝達する形式であったことは既に述べた。物語は語る人と聞く人がいて成立

する形式である。孤独に読書をする形式である小説が物語にとってかわり、更に断片的な情報を提供する新聞が小説をおびやかしている。新聞は二義的なものである。ベンヤミンは、新聞に大衆参加の意義を認めながら、新聞が提供する情報量の増大が人間の心の奥底にまで入りこみ「経験」を形成するものでないことを物語との対比で何度も強調さぜるをえなかった。

現代生活はいそがしく、またあふれかえる情報の中でいそがしくしていないと生きている気がしない。心が緊張を解きほぐして、心の奥底へものごとを受け容れる条件となる、ゆったりとした退屈さが現代生活から失われてしまったのである。

「退屈こそ経験という卵をかえす夢の鳥だ。森の葉むらのガサガサとなる音はこの鳥を追いはらう。鳥の巣は――退屈と内密に結びついているその活動は――都会ではとうに死にかえてしまい、田舎でも衰亡しつつある。それとともに耳をすます能力もうしなわれ、耳をすませて聞きいる者たちの仲間も消滅する。物語を語るとは、またつねに、それを語り伝える術なのであって、物語が保存されなくなれば、その術もまた失われるのだ。ひとが話に耳をかたむけているあいだに織られたり紡がれたりすることももはやなくなるので、そのような術も失われるのだ。耳をかたむけて聞くものがわれを忘れていればいるほど、聞いたことはいっそう深くかれの心に刻みこまれる。」（「物語作者」）

聞く能力が衰退すれば、語る能力も衰退する。聞く人がいなくなれば、語る人もいなくなる。モモのような聞くことができる存在がファンタジーにとって必要なのは不思議ではないであろう。

今は物語を語りえぬ時代である。それでは経験はどうやって伝えられるのだろう。それはかつて大人達の経験が問わず語りに伝えられたような仕方でなされるのではないことは確かだし、経験の内容も、もうそのまま受け取ることができなくなっていることも確かだ。新聞のような情報伝達形式も経験の貧困化を招くものであることも確かだ。「新聞の本質は、さまざまな事件を読者の経験にふれるかもしれない領域に滲透しないように封鎖するところにある」と、ベンヤミンは後に書いている。それでは大衆の経験はいかにして形成されるのだろうか。それは知識人によって導かれるものであろうか。そうではない。ベンヤミンは「知識人のプロレタリア化がほとんどひとりのプロレタリアをも生み出していない事実」を

述べて、大衆を指導する精神的エリートを拒否させるをえなかった。問題はこの貧しき時代に生きる大衆自身の経験がいかに形成されるかということであって、それは大衆社会における経験の形成と伝達可能性の問題にしぼられてくる。そうすると、ボードレールの言う近代（modernite）の問題性に突き当たるのである。「近代」の性格を明らかにする努力を通じてこそ右の問題に答えられるのである。もうベンヤミンの膨大なボードレール研究を通じて大衆の経験について探る余裕はない。「ボードレールのいくつかのモチーフについて」（一九四〇年）から、近代社会における経験形成の理論的、方法的な問題にだけ触れておこう。

文明化された大衆の規格化され、変質されられてしまった生（＝大衆社会の生）の経験に対して、真の経験をとり戻そうとする哲学による解決の試みがなされた。それはベルグソンによる生の哲学である。しかしベルグソンは自らの哲学が生れ育ってくる「大工業時代の無愛想で眩惑的な経験」を歴史的に限定していく形での研究は回避している。けれど、そこを衝いてこそ大衆の生の沈澱する経験の殻を破ることができるのである。それが出来た詩人がボードレールであり、ボードレールをフロイトの方法でもってベンヤミンは読みとこうとしている。すでに、フロイトの方法は「複製技術時代の芸術作品」においても使われている。精神分析で根本的に問題になるのは意識と無意識の関係である。意識は、外界からの刺激の防衛の動きをなし、それが成功すればする程、衝撃的事件は経験（エアファールング）に入りこむことはなく、体験（エアレーブニス）にとどまるのである。ベンヤミンは体験と経験とを区別する。意識的な反省が効果的に働けば働くこと、「ああ、それは知っていることだ」とばかりに出来事を体験の片隅に追いやってしまうのである。体験を経験に変えるには、「衝撃」、「驚愕」が必要である。ボードレールは大都市パリの群衆を目の前にして、衝撃を通じて、大都市の経験を詩に定着した。しかし、その経験とはかつて語り伝えられた経験とは違う。経験とは伝承とか伝統とかに属するものであった。今、伝承や伝統に結びついた経験が成立するものだろうか。

この否定的な答を予期させる問題に、ベンヤミンはフロイトの方法のみならずマルクスの商品の論理をも用いてたち向かっていった。パリのパサージュをめぐる論考はその試みだったのである。

（よしだ　しょうがく　哲学）

■書評

鈴木　正著『思想史の横顔』

石井　伸男

鈴木正氏の十冊目にあたる著作であり、その思想の成熟がうかがえる本である。本格的論文からなる「思想と人間」、『中日新聞』紙上に連載された日本の思想家のリレー・エッセイである「思想史のなかの顔」、書評集である「人と本と」からなっている。

日本思想を専門としない評者ではあるが、きわめて関心をそそられた本であった。なぜかといえば永田広志、鈴江言一、三木清、戸坂潤、加藤正、吉野源三郎、真下信一、古在由重そして『思想の科学』誌をあつかった第一部に、学問研究における真理性と党派性との関係はどうであるか、またどうであるべきかという、古くて新しいテーマについての著者の一貫した関心が読みとれ、私がそこから受けた刺激が大きかったからに他ならない。

加藤を論じた「加藤正の唯物論と党派性論争」が、この本のなかで熱も分量も最大の論文だと思えるので、それについて記そう。加藤が客観主義者として戦前の唯研主流派（船山信一など）から論断をうけたことはよく知られている。鈴木は、加藤が政治的党派性の立場に立つことが自動的に認識の真理性を保証するかのようにいう、スターリン・ミーチン直輸入の主流派に抗して、認識の客観性を社会領域にまで貫徹させ「客観的なるものが、いかにして主観の創意、目的行為、能動、ポイエーシスとして作用するかの形態分析」（同書69頁）に注目したことを高く評価している。「客観的認識を実践主体の主観として、政策的戦術的形態として主体の意志および構想のなかにとり入れ、その主体の意識的実践の客観性を高める問題こそ、加藤は理論と実践の本来の統一だとみた」（同頁）のであり、これは当時においてはきわめて高い水準の洞察であった。多くの「党派性論者」が実は党外の同伴者であり、そのためかえって実際の党を理想化していたのに比べ、加藤は実際の党員であったのである。……だが今、これだけで足りるだろうか、という思いもなくはない。民衆自身の、生活から発する主体的意識形成という問題は、エンゲルスを下敷きにする加藤の視野にはなく、そのテーマは加藤を正当に評価している著者にも聞きたいことである。

著者が『思想の科学』にも長く関係し、かつ唯物論にひとかたならぬ関わりをもって、いわばこの二つの思想運動を結ぶ役割をになっていることは、知る人ぞ知る事実であり、それは本書の「『思想の科学』再見」などの論文にもうかがうことができる。評者はこのことを貴重におもう一人であるが、それだけに生活者の意識や思想からものをみることと、唯物論の事柄の必然的法則をとらえようとする志向との関係について、さらには広い意味での歴史の進歩の側に立つ党派性との関係について、聞かせてもらいたく感じた次第。

（勁草書房　二二〇〇円）

（いしい　のぶお　高崎経済大学・哲学　社会思想史）

■書評
ハンナ・アーレント著
ロナルド・ベイナー編
浜田義文　監訳
『カント政治哲学の講義』

森下　直貴

現代における言葉の真の意味でのロマン的（共和主義的）な政治思想家ハンナ・アーレントの名は、『全体主義の起源』や『人間の条件』などの翻訳をとおして我が国にも広く知られ、その政治観は大きな影響をおよぼしている。彼女は晩年に哲学的三部作『精神的生』にとりくんだ。これは、前期の主著『人間の条件』が「活動的生」を論じて「観想的生」を残したことの欠を補い、しかし、単なる「観想」は斥けつつ、人間の生の全体を完結させて、もって彼女なりの政治観を総決算すべきものであった。だが、残念なことに、第一部「思考すること」と第二部「意志すること」までは纏められたものの、第三部「判断すること」は書かれざるままに終わったのである。

本書は、その書かれざる第三部をアーレントはどのように考えていたのかと我々が理解し、したがって後期の主著「精神的生」、ひいては彼女の政治についてのメッセージをいかに受けとめるべきか、をめざして編まれている。前半部は、カントの『判断力批判』第一部を彼女が政治哲学として独創的に読解したもので、彼女なりの「判断すること」の内実を伝えてくれる「カントの政治哲学講義」。後半部は編者の「解説」で、アーレントの判断観の変容を前期から後期へと辿るなかで、それを政治観全体のうちに位置づけており、まことに周到かつ啓発的な試論である。

アーレントは政治を、人々の多数性を前提にするユニークな個人の自己実現とそれを可能にする場と考える。だからこそ、ギリシア以来の哲学者の真理観（エピステーメー）に対して、弁論と行為のドクサを押し出し、そこでの判断力の重要性を強調する。（これは今日の論壇の先取りである。）とはいえ、ここまでは判断力はいまだ「活動的生」のレベルにある。それが後期にいたると、「精神的生」のレベルで問題にされ、批判的思考と自由へと運命づけられた意志とを媒介して、世界と自由（政治）との和解ないしは自由の救済を可能にする、そういう歴史における回顧的判断と考えられている。

アーレントの政治観に対しては、編者のを含めてもっとも批判が投げかけられている。評者もまた、多数性に基づくのは直接には倫理的なものであるはずだし、逆に政治には個人の自己実現以外の含みがあるべきで、いずれにせよ、共通感覚を背後で支えている倫理との関連づけの点で不満が残る。にもかかわらず、そうした疑念をこえて、人間にとっての政治的なものの意味とは何かを、否応なく受け手に考え込ませるだけの魅力に溢れているのである。

もちろん、本書をカント解釈の視点から読むこともできる。これについては監訳者の「あとがき」に適切な指摘がある。最後になったが、若手の研究者たちの訳は、生硬さは隠せないにしてもおおむね読みやすいものであった。労のみ多い訳業ではあるが、本書のような優れて思想的な著作の翻訳・紹介を今後とも大いに期待したいといえば、虫がよすぎるだろうか。

（法政大学出版局　二八〇〇円）

（もりした　なおき　浜松医科大学）

■書評

有井行夫著

『マルクスの社会システム理論』

角田　修一

一般に社会は、それを形成する諸個人の産物でありながら、単なる諸個人の集合物ではなく、現実の「主体」である諸個人の意志や行為を超えた、独立の「主体」であり、諸個人は逆に社会によって規定されている。そこから、個人を「主体」とする契約説的社会観と、社会を独立の「主体」とみる有機体説的社会観とがあたかも対立するものとして存在してきた。

著者によれば、マルクス主義にもこの二つの社会観（アトミズムとホーリズム）がもちこまれ、後者はとくに関係主義＝構造主義的マルクス主義として現れる。これにたいし著者は、労働する諸個人が形成・産出するいわば発生的過程において現実に媒介し実現するのが生産諸関係であり、現実の労働する諸個人は、自分自身の普遍性が対象化する形態として生産関係に関係しながら、完結するひとつの自立したシステムをつくる、これがマルクスの社会システム論であるとする。

さらに、この社会システム把握は矛盾論を中核とする。すなわち、(a)個別性（＝生きた諸個人）と(b)普遍性（＝aの対象化たる社会諸関係および対象的自然）とは(c)現実的人間において矛盾しながら統一されているが、このa—b—cという「現実的世界」の推論関係にたいして、A＝経験的諸個人、B＝共産主義的社会関係および自然、C＝両者の真の統一というA—B—Cの関係が「潜在的な理性的世界」として存立する共産主義社会システムである。そして、a—b—c内の主体による実践がこのシステムを自己否定し、A—B—Cという理性の世界を現実化する。

鋭敏な読者はお気づきのように、本書は「ヘーゲル—マルクス」関係を基軸にしながら、従来の社会観の一面性をするどく批判する。すなわち、マルクスの社会把握はヘーゲルの「理性的把握」を継承しており、社会とはたんなる「関係」ではなく「普遍性と個別性との統一」の形式において現実性をもつのである。著者はその端緒を「ヘーゲル国法論批判」に見いだし、それを「経＝哲手稿」の「疎外された労働」と「私的所有」の論理、「ミル評註」における私的所有の自立化の論理、「経済学批判要綱」における生産と資本の論理の把握におよぼす。疎外論と物象化論、および矛盾論は同一の把握の諸契約であり、これが本書の全体の構成にもなっている。

叙述は抽象的で難解な部分もあるが、テーマは壮大でその主張は一貫し、現代思想や経済学の状況を十分意識して書かれており（膨大な注釈に詳しい）、大変刺激的で意欲的な力作である。著者はいわゆる独占資本主義論とかかわる株式会社論について精力的に発言してきたなかで、マルクスの社会把握の根本原理について多くの誤解があることに気づき本書を意図したという。経済学のみならずひろく哲学、方法論、思想に関心ある読者に新たな示唆をあたえる著作である。

（有斐閣　五〇〇〇円）

（かくた　しゅういち　立命館大学・経済学）

〈前号批評〉

特集「アジアのなかの日本」を読む

新浪惇介

目を国際社会に向けるときに浮かんでくる今日の特徴として、アジアの国々の動向が注目されるようになったことではないだろうか。もはや日本の現実をとらえる上でも、毎日のニュースや新聞の報道で伝えられるフィリピン、韓国、中国などの情報に無関心ではいられなくなっている。しかし、同時に筆者は、アジアの国々について、とくに民衆サイドの現実にあまりにも無知であることを告白しなければならない。かつて竹内好は、日本の文化を「優等生文化」と述べたが、今こそその特徴づけを払拭しなければならないときであるように思える。そんな思いをいだいて、前号の特集「アジアのなかの日本」を読んだ。以下、そこに収められた諸論稿を素材として幾つかの点について述べてみたい。

さて、事実の問題として、日本は地理上、アジアの片隅に位置している。しかし必ずしも「アジア」ではない。このパラドックスこそ、「脱亜入欧」とされる日本の近代化を性格づけるものである。「入欧」とは残念ながら、西洋の帝国主義諸国の仲間入りでもある。では「脱亜」とは何であるか。小谷汪之、石井伸男、吉田傑俊の各氏による鼎談、「アジアのなかの日本を考える」での小谷氏の発言が参考になる。氏によれば、元来「アジア」は十六、十七世紀のヨーロッパ製概念で、非ヨーロッパ地域の呼称であった。十九世紀の帝国主義の時代になって、ナショナリズムと革命運動の高揚にともない、「アジア」に一括される国々がその名称を自己のアイデンティティーとしてとらえかえすようになる。「アジア」は「抵抗」の旗印となったとするのである。この意味において、日本が必ずしも「アジア」ではなく、「脱亜」的であったし、現にそうであることは明らかである。そしてその点に近代日本の「栄光」と過ちと、アジアの人々の悲劇も存するといえるだろう。

しかし、日本の近代史がその方向一色で塗りつぶされるわけではない。その点は、土方和雄論文、「『脱亜論』と『南海先生』」が指摘するところである。土方氏は明治期の民権運動の経緯にふれながら、福沢諭吉と中江兆民の思想の決定的差異に強調点をおく。「脱亜論」へと至った福沢において、民権は国権の手段として把握されている。これに対して兆民においては「民権の『至理』は他民族、他国家の自由をも要求する」という国際主義の視点が存在した、とするのである。もちろん、こうした兆民の思想は現在も問われつづけている課題である。周知のように歴史は「脱亜」路線を歩むことによってアジアを侵略し、民衆を抑圧する「大日本帝国」を作りあげた。敗戦を経てもこの過去に対する十分な反省がなされずにいる。そのためにまた、

「アジア」が問題として浮上してきたといえるだろう。

過去の過ちを真に反省し、「脱亜」路線から脱却する課題の前に立つとき、まずわれわれ日本人の歴史的センスの貧しさに思いを及ばざるをえない。歴史を正確に認識し、そこから教訓を学ばない者は、同じ過ちを繰返す。君島和彦氏の「日中十五年戦争と戦争責任」、小菅奎申氏の「遠いアジア」は各々の仕方でその点を鋭く突いている。君島氏は「満州国」への農業移民に関する実証研究をもとに、移民たちが現実である侵略の意識をもちにくい国家構造のなかにおかれていたとし、このことが「自らの戦争責任」を自覚できない一因であるとする。この現実は多かれ少なかれ今日にも共通するものがあろう。氏によれば、「戦争を知らない世代」も戦争や侵略の実態をよく学ばず、戦争を阻止できなかったなら、「戦争責任」を負う。これは筆者も銘記すべき点である。

また、小菅論文は、戦後から現在にいたる時代に焦点をあてる。氏は、戦後日本が「敵国」であったアメリカの文化をいともたやすく摂取し、再び「脱亜」へと向かったことの事実の上に立って「その結果アジアで日本が何をしているか」、更に、「日本人は日本で何をしているか」を問わねばならないと主張する。それはアジアで非道な行ないとしているという認識によってはじめて応えうる問だろう。これら両氏の問題意識の根底には今日の日本の現状に対する強い危惧の念がある。とくに、小菅氏の提起した問いは、日本国内における翼賛化とアジアの民衆に対する抑圧や搾取の強化が相即している点を指摘するものとして重要である。例えば、筆者の知るかぎりでは、塩沢美代子氏がアジアの労働者は日本自身の民主化をわれわれに期待している（『アジアの民衆VS日本の企業』岩波ブックレット）と紹介していることとも通ずるであろう。

とすると、「アジア」を論ずることは、単にわれわれが全くの部外者の立場でなすのではなく、われわれ自身の解放とアジアの人々の解放とが深い所で結びついていることになる。余談になるが筆者は、アジアの人々が日本への原爆投下は「神の救い」だと考えていることを聞き、複雑な心境になったことを覚えている。戦争の告発についていえば、それを被害者の立場から批判する方法と、加害者としての罪を告発する方法があるが、両方の形態の方法が一つになったかたちで、国家の論理、帝国主義の論理を批判する運動の流れができないものかと常々思っている。そのときにはじめて、日本人はアジアの人々とともに戦争に反対できるのではないだろうか。

ともあれ、そうしたことは、アジアの現実のリアルな認識に支えられてなされることである。そこでまず基本的に大切なことは、小菅論文で紹介されるように、政府や企業サイドや研究者の視点でなく、同じ人間としてアジアの人々とふれあうことだろう。そしてそれと並行して、われわれの陥っている視野の狭さを意識的に克服していく努力が必要である。小川晴久氏の「今、日本が真に目を開くべき相手は」、山田経三氏の「解放の神学の視点から見たアジアの中の日本」、前田博厚氏の「『国際化』時代の外国人労働者」はアジアと日本に内在する多様な問題を教えてくれる。

まず小川論文は、南北問題に開眼したいきさつを自省をこめて紹介している。氏は(1)構造的暴力、(2)多国籍企業、(3)先端技術と汚染、(4)オールタナティブと適正技術、(5)GNP概念、(6)新国際秩序と第三世界の人権宣言、(7)開発教育の七項目にわたって基本的視

点を提示し、第三世界への開眼なしに、真のインターナショナリズムはないと結んでいる。

山田論文は解放の神学という思想から、この問題へのアプローチとして興味深いものである。氏によれば解放の神学は教義から演繹されるようなものではなく、抑圧や貧困とたたかう実践の中から生まれた。この神学は自己中心的な立場を抜け出し、貧しく、抑圧されている者のところへと出向いていくことに核心があるとされる。したがって、日本に対してこの神学が問いかけるものは、抑圧状況を意識しにくい日本の現実を一度超越して、アジアの人々の視点から自己を再点検しなおすことだ、とするのである。

更に前田論文は詳細な資料をもとに、日本における外国人労働者の歴史的な実態にふれ、この領域における真の国際化を主張する。その指標は(1)基本的人権の尊重、(2)アジアの民衆とともに日本の「企業帝国主義」を抑えること、(3)外国人労働者のための財政負担、(4)市民レヴェルでのアジアの人々との交流の四点にまとめられるとする。

これらの論稿でも、アジアを鏡として、日本人の生活様式や社会制度を批判、点検するという視点が貫かれている。日本の「国際化」が真の国際主義かどうかはアジアの民衆への視点をもつか否かにかかるということである。もはや世界は東西関係だけで動いていないのは明白のことなのである。

最後に、これらのことが理論の営みではどうとらえられるか、という点にふれたい。残念ながら特集の中でこの点を主題に論じたものはなかった。そこで、鼎談の中で出された二つの点に注目しておきたい。まず第一に、小谷氏の歴史方法論の問題である。氏は大塚史学的な枠組を批判し、従属理論や世界システム論の有効性を留保つきながら認めている。この点では史的唯物論をめぐる最近の議論とも合わせて、より立入って議論されるべきだろう。

第二に、「アジア的なものの積極性」に関して、哲学の吉田氏や石井氏と歴史学の小谷氏との間にあるズレの問題性についてである。吉田氏はマルクスの晩年の共同体論に言及しながら、近代社会が再建すべきより高次の共同体において、「アジア的なもの」は生かしうると主張する。しかし、小谷氏はそうした立論をフィクションとして退け、「共同体」とされるものの実証的再吟味を説き、また竹内好のいう「抵抗」の立場に共感を寄せる。この鼎談で両者の差異が必ずしも鮮明になったとは言い難いが、ひき続き議論さるべき重要なポイントであることは間違いあるまい。

こうして、筆者なりに前号の特集を整理してみて、アジア問題の存在意義の大きさを感じることができた。だが、「アジアへの開眼」はまだ緒についたばかりであり、多くの難問が伏在しているであろう。理論の領域でも、日本思想や東洋思想はまだまだ未開拓な分野であり、その評価は課題だろう。だからといって、西洋近代や日本の戦後思想が無意味であるわけではもちろんないし、西洋の合理主義に対して、アジアを神秘や非合理で塗りつぶす短絡は避けたい。何よりもこの特集を契機としてアジアの個性と普遍性が、民衆運動をも含めた生活諸領域全般の中で解明されていくことを期待したい。

（にいなみ　じゅんすけ・名古屋哲学研究会会員）

こだま

国際化の倫理にまで迫ってほしかった

国際化という言葉が、古雑巾のようにすりきれるほど使われているために、余分な印象をひきずってしまうが、本来は、積極的に受け止める必要がある言葉といえる。この国際化は、当然ながら倫理というものを問われるものである。それは、人間の本質的平等あるいは人間性に根を持っている。

自国、自民族の経済、利益、文化、歴史などに対してナルシスになっている人は、国際化することはできない。ナルシストは、軍事か、経済か、文化かは別として、結局、侵略者、破壊者の役割を果たしてしまうからである。

昨今の日本では、伝統文化とか天皇制とかを掲げたり、ともかく「日本、よい国」と信じてやまないようなナルシストが充ちている。日本系多国籍企業のように大規模であったり、個人の観光ツアーのように小規模であったりしても、そうしたナルシストの「南」における行為は、国際化の倫理を見失っている。別に、外に行かなくてもそれが生活のシステムになっている。大きく言えば、実需を無視したドル安の演出によってアメリカの赤字の負担を軽減する一方で、アジア・中東など「南」の第一次産品を安く輸入して円高メリットで穴埋めする構造、小さくは、割箸のような〝ぜいたく〟という資源の浪費（略奪）などは日常のなかにある。

国際化が、キーワードならば、そのかかわりの倫理が問われていいと思うが、12号の特集では、そこにまで迫っていないように思われた。

（吉田　豊）

今後も翻訳論文を

第12号「ヘーゲルへのマルクスの負債」を興味深く読みました。

グラムシの「実践の哲学」――フォイエルバッハ等の形而上学的唯物論における「実践」の意義の無理解に対する弁証法的唯物論の優位性の強調――を批判する、昨今の一部の論者の言及（それはグラムシ理論の一面性へというよりは、むしろその積極面への批判となり、また、マルクスの言説への攻撃にさえ帰結していると思われる）に接し、あらためてマルクスによるヘーゲル弁証法の批判的摂取、フォイエルバッハ・テーゼの正確な理解の必要（弁証法・反映論を認識論に解消せず、「実践」をそれ自体、自然・全存在の一部面である主―客関係における物質運動の一形態として把握する観点）を痛感する私にとってタイムリーなものでした。

弁証法・反映論の無理解、教条的図式化は今日、不当なグラムシ批判にとどまらず初期マルクスを後期マルクスと対立させ、一部の著作を「観念論への譲歩」とみる見解として少なからず流布していると思われます。

今後もこの傾向への批判を含む、事大主義への自戒を念頭においた翻訳論文の掲載を期待します。

（河原修・32歳）

◎「こだま」に、ふるってお便りをお寄せください。
◇二百字詰原稿用紙三枚以内
◇住所・氏名・年齢・職業を明記してください。なお匿名希望のかたは、その旨お書きそえください。
◇掲載にあたっては、紙幅のつごうなどから、編集させていただく場合がございます。御了承ください。

■編集後記

◇道端を歩いていても、ちょっとした丘に登って谷あいを下りてきたときにも、地蔵さんや小さな祠がまつられていたりする。花や線香は必ずしも新しくはないけれど、誰かが熱心に参っていることは確かである。

◇若い核家族の住むこのごろの新築の家には、まして狭いマンションの中には、あまりその場所が設けられていないかも知れないけれども、おおかたの日本の家には仏壇や神棚がまつられていて、一つはサンクチャリーになっている。旧い家制度や地域共同体の崩壊によって、生活の中から宗教的なものが消えてきて、祭りでさえ地域の単なるイヴェントになってきたが、宗教的なものがまったく消えてしまったかというとそうではない。われわれの意識の中には、古い呪術的なものから人間の死を巡る存在の不可思議さにたいする畏敬まで、それらにまつわる宗教的なものはまだまだしっかりと住みついている。

◇自然や社会に対する科学的な認識が現実的な力として検証されてくることによって、呪術的な宗教はいずれなくなっていくであろうが、人間が生きるうえで、精神の内面に負荷される倫理的な重みや死の問題は、宗教になおその回答をもとめることもあるであろう。もちろん、宗教もまたその中身も形も、変わらなければならないだろうが。

◇座談会「宗教ブームをどう読むか?」の司会をして改めて感じたことは、現実の社会の提起する問題にまじめにこたえようとすると、その思想的立場が異なっていても、お互いの立場を尊重しながら、共通の目標にむけて共同行動をとりうる思想構築が可能であるということである。

◇特集論文五本のうち、はじめの二本が新・新宗教の分析、つづく二本が仏教、キリスト教に自己革新の見通し、最後の論文はマルクス主義の立場からの包括的な宗教分析の提示であり、それぞれ意欲的な論文であると思うが、如何であろうか。

◇扉の「特集にあたって」で触れた「解放の神学」については、今回の特集でもいくつかの所で触れられてはいるが、本誌前号「アジアのなかの日本」特集の山田経三氏の論文「解放の神学の視点から見たアジアの中の日本」をあわせてお読みいただければ幸いである。

◇次号特集テーマは、自然科学の現時点での発展を見据えて、その在り方を問う「自然と人間の共生——自然科学の現在」(仮)、次次号のテーマは、大会特集号として「天皇制イデオロギーを問う」を予定している。ご期待戴きたい。

(河野)

編集　唯物論研究協会
東京都小平市喜平町
三—三—一六—三〇四

『思想と現代』第13号©　1988年5月15日発行　(季刊)　定価　980円
発行所　唯物論研究協会　発行人　芝田進午
発売元　株式会社白石書店　東京都千代田区神田神保町1—28　〒101　☎03-291-7601
印刷所　東銀座印刷出版株式会社　製本所　坂本製本

出版案内

岩崎允胤編著
現代の倫理 2500

岩崎允胤著
学問・科学と青春 1500

伊藤セツ著
現代婦人論入門 1600

小林良正著
日本資本主義論争の回顧 1500

中濃教篤著
宗教の課題と実践 2200

佐藤伸雄著
文化財と歴史科学 1500

日本科学者会議編
科学者運動の証言 1500

永原慶二・松島栄一編
元号問題の本質 1700

磯村栄一・松浦総三編
国立国会図書館の課題 1500

大島博光著
レジスタンスと詩人たち 1600

谷山治雄著
一般消費税論 1700

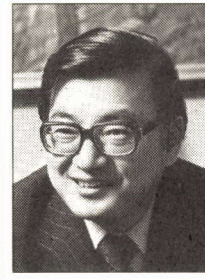
川口幸宏著
生活綴方研究 1500

新藤東洋男著
在朝日本人教師 1500

内藤功著
国会からの証言 1500

白石書店

待望の単行本化なる！



国際的にも最初の研究として話題を呼んだ論文

「資本主義の全般的危機」論の系譜と決算

不破哲三著

四六判上製／定価1200円〒250

「資本主義の全般的危機」論の誤りはどこにあったか。コミンテルンで最初に提起されてから六十年余の理論と実践を全面的に解明。大きな反響を巻き起こした論文に、新たな補論と歴史的な関連資料を加える。現代史の展開に関心をもつすべての人々に贈る知的刺激にみちた一冊。

〒151 東京都渋谷区千駄ヶ谷4-25-6 新日本出版社 ☎03(423)8402～4 振替東京3-13681

定価 980円