

[論文]

日本におけるキリスト教土着化の課題

木村 純 二

はじめに

日本では、クリスチャン人口が総人口の1%未満と言われ、キリスト教の「土着化」が繰り返し問われてきた。キリスト教の宣教が進展しない理由を一義的に確定することがそもそもできるわけではなく、その状況を一挙に打開するような方策があるわけでもない。本稿では、日本の思想史を専門とする立場から、キリスト教を土着化させる上で課題となるであろう点を、私見としてまとめておきたい。

日本におけるキリスト教の土着化を論ずる際、気をつけなければいけないのは、キリスト教を根付かせようとするあまり、かえって根付くべき土壌としての「日本人の宗教観・宗教性」といったものを一つの実体として固定的に作り出してしまうことであろう。日本人の宗教性も歴史の中で時代によって変容しており、大づかみにでもその流れを把握しなければ、土着化の議論も空転しかねない。

そこで、大きな歴史の流れを見たとき、現代の日本の宗教的状况につながる問題として、宗教が二度の大きな政治的介入を受けたことを、まずはきちんと見定めておく必要があると思われる。一度目は江戸幕府による寺檀制度であり、二度目は近代の国家神道である。それは果たしてどのような事態であり、どのような問題を残すことになったのか、順に見てゆこう。

日本の宗教の歴史事情① ～江戸時代の宗教政策

現代につながる宗教への政治的介入の一つ目として挙げた寺檀制度は、各家を仏教寺院の檀家とすることで、両者の関係を持続的に固定させた江戸幕府の政策である。そもそもはキリシタン対策としての宗門改しゅうもんあらためを寺院が請け負ったことに始まるこの制度は、最初幕府の直轄領において実施されたが、寺社奉行の設置とともに適用範囲が拡大され、島原の乱（1637～1638）のころには全国的に実施されたと考えられる。各町村では特定の寺院の

檀家であることを証明する宗門改帳が作成されたが、これに戸籍調査としての^{にんべつちよう}人別帳が統合されて、宗門人別帳という形で幕府による人民管理が浸透していった。その結果として、仏教寺院は、民衆の日常生活の統制を担う幕府の出先機関としての役割を果たすこととなる。また、江戸時代には寺院が多く設立されるが、それと並行して各寺院を宗派ごとに本山に帰属させる本末制度が整備され、幕府は本山・末寺のヒエラルキーを通じて、全国の寺院を統制できるようになった。

従来¹の日本仏教史研究においては、寺檀制度や本末制度を通じた幕府による支配が強調されていたが、近年の研究では、寺院の側でもこうした幕府の施策に積極的に呼応したことが論じられている¹。中世において経済的基盤となっていた荘園を喪失した寺院にとつて、檀家からの支援が安定的に保障される寺檀制度は大きな権益となつたし、本山の権威と末寺の収益とで互いに支え合う本末制度も全体としては寺院経営に有効に機能したものと考えられる。その意味で、これらの制度は、幕府による寺院の統制としての側面だけでなく、庇護としての側面も持っていたと言えよう。

寺院をめぐるこうした政治的状況下、近世の思想史を総括するならば、仏教界は全体として形骸化し、宗教的な力を弱めていったと判断される。かつての定説とされた辻善之助に代表される「近世仏教墮落論」に対して、近年は近世仏教の再評価が進められており、各宗派で学問所としての檀林が設置され教学研究が盛んになったことや、經典の出版事業が活発化し仏書が広く流布するようになったことなどが、その意義として論じられている²。しかし、そうした積極的活動を考慮に入れたとしても、やはり、近世の仏教が総体としては宗教的に「墮落」していたという評価を覆すものとはならないであろう³。

¹ 室室文雄『日本仏教史 近世』（吉川弘文館、1987年）44頁。

² 西村玲「近世仏教論」（『日本思想史講座3 近世』ベリかん社、2012年）参照。

³ 末木文美土は、「寺院が行政の末端の役割を果たすようになったことは、宗教が本来の役割を忘れ、権力による住民支配に手を貸したものと考えられ、近世仏教墮落論に大きな論拠を与えることになった」と総括しつつ、「しかし、そのマイナス面ばかりを見ることも、一面的であろう」と述べた上で、幕府による宗教統制には「寺院が関与しなければならなかった」点に注目すべきだとして、「幕藩制国家というものは、武士の世俗的権威による支配のみでは成立しえないのであって、宗教的権威がその支配の正当化を保証しなければ、国家として完結体となりえないような性格をもっている」という大桑齊の議論を紹介している（『近世の仏教』吉川弘文館、2010年、38頁）。しかし、仏教界が幕府の民衆支配をその宗教的権威によって補完したことそのものが「墮落」と批判されているのだから、マイナス面ばかり見るのは一面的だと言いつつ、寺院による幕藩体制への積極的な関与を論ずるのは、議論として倒錯していると言わざるを得ない。

岩田重則は、近年の研究動向を踏まえつつ、近世の寺檀関係の特質を次の4点に総括している。①「寺檀関係は、実質的には幕藩領主権力による政治支配の枠組のなかに組み込まれ……庶民支配として政治的機能をも持つ社会的存在となつていった」点、②「寺檀関係が家単位また藩制村単位で幕藩領主権力によって把握されていた」点、③寺院と檀家の固定的な拘束関係を否定するように見える「一家複数寺檀関係」の事例も、むしろ「寺檀関係こそが寺院経営の基盤であること」を証

このように、江戸時代には、幕府の統治と連動することで現代につながる「葬式仏教」が寺院によって営まれるようになった。「死」をどのように理解し対応するかという問題は人間の存在の根源をなすものであり、その意味で、「葬式仏教」の全国的な浸透を仏教寺院による宗教活動として積極的に評価する立場もあり得よう⁴。しかし、結果的に果たした機能として見ても、「先祖祭祀」としての「葬式仏教」は、法事を一元的に管理して人々を「家」に従属させることで、封建的身分制度により職業や居住地を固定させる幕府の民衆統治を宗教的側面から補完したと言わねばならない。人々が自分自身の宗教的な感性に基づいて納得のゆく「死」の対応を求めるような自由のなかった寺檀制度の下では、「死」の問題が「先祖祭祀」としての「家」の営みに固定されたことにより、むしろ「死」への対応が硬直化し、「死」という人間の根源的な問題に対する感受性も鈍化してゆく面があったのではないか⁵。

現代では、むしろ地域差はあるとはいえ、仏事として営まれる「先祖祭祀」は、全体として見た場合、その本義がほぼ失われていると思われる。元来「先祖祭祀」は、土地や職業を代々継承してゆく「家」を核に形成されており、身分の固定された封建社会と抜きがたく結び付いたもので⁶、住居も職も流動化した現代においてそのまま維持され得るものではないだろう。今の先祖儀礼において、「ご先祖」として家の「初代」が意識されることはほとんどなく、せいぜいが曾祖父母くらいまでではないだろうか。実際には直接関わり

明するものと考えられる点、④寺檀関係は家単位だけではなく村単位でも錯綜しており、「両者を関連してとらえる複眼的視点が今後必要となってくる」点（『「葬式仏教」の形成』『新アジア仏教史 13 日本Ⅲ民衆仏教の定着』佼成出版社、2010年、314～316頁）。

⁴ 例えば、末木文美士は、「寺檀制度のもとで確立した葬式仏教と呼ばれる仏教の形態は、その束縛が外されてもお生き残り、墓地を管理し、葬儀や法要を取り仕切ることで、死者との仲立ちとしての役割を果たし続けた」と述べている（『近代日本の国家と仏教』『他者・死者たちの近代 近代日本の思想・再考Ⅲ』トランスビュー、2010年、24頁）。

⁵ 松尾剛次は、死を穢れとする土着の発想に対し、それに囚われない鎌倉時代の仏教者が新たな葬送の形態を創出して、葬送儀礼を望む人々の願いに応えたことを論じた上で、中世ではそのように自由な信仰に根差していた寺院（僧侶）と信者の関係が、江戸時代の寺檀制度によって固定化されたことで、仏教者の墮落をもたらしたと論じている（『葬式仏教の誕生 中世の仏教革命』（平凡社新書、2011年、146～154頁））。

また、池上良正は、家父長的な「家」に縛られない、開かれた「死者供養」に仏教の思想的可能性を見出している（『民俗と仏教—「葬式仏教」から「死者供養仏教」へ』『新アジア仏教史 15 日本Ⅴ現代仏教の可能性』佼成出版社、2011年）。

なお、本稿では、仏教者の宗教的墮落という面だけではなく、人々の側の宗教的な意識の低下ないし感性の鈍化という面も同時に問題として挙げておきたい。

⁶ 柳田國男は、本家から独立して「家」を興し、「先祖になる」という思いには、「子孫後裔を死後にも守護したい、家を永遠に取り続けることができるように計画しておきたいという念慮」があり、それを具現したのが「家督という制度」だと述べている（『先祖の話』、『柳田國男全集 13』ちくま文庫、34頁）。

合った世代の範囲しか意識されていない家族の別れの儀礼が、「先祖祭祀」の慣習の下で執り行われ続けているということのほうに、むしろ問題があるように思われる。必ずしも家族に限られるわけではなく、親しい人との別れに際して何らかの儀礼を執り行うことには現代でもニーズがあるが、そのための新たな儀礼の形を模索するのではなく、違和感を覚えながらも慣習化された「先祖祭祀」に押し込めて継続しているというのがおおよその現状ではないだろうか。

また、仏教の問題として言えば、近世には各宗派の教学研究が盛んになったことを上に述べたが、そのことはかえって、意欲のある僧侶が専門的な学問として究める教学と、寺院が執り行う「先祖祭祀」としての葬送儀礼との間に乖離を生むことにもなった。この乖離は、「葬式仏教」がなお慣習として残る現代においても、基本的には解消されないままである。総じて日本の仏教は、こうした歴史的経緯から、本来の教学とは内容的に重なり得ないような慣習的儀礼を「仏教」という一つの名の下に抱え込んだまま今日に至っている。その状況は、ある意味で仏教が日本に「土着化」していると言い得るのかもしれないが、キリスト教の土着化を考える上で範とすべきものだとは思われない。

日本の宗教の歴史事情② ～近代の宗教政策

宗教への政治的介入の二つ目として挙げた近代のいわゆる国家神道は、中央集権国家の確立を目指す明治政府によって創出されたものである。政府は、天皇の神聖な権威を確立するため、神仏習合の伝統を解体して神仏分離を推し進め、天皇を頂点とするヒエラルキーの内に全国の神社を組み入れていった。こうした上からの政治的な宗教への介入が比較的容易に行われ得たのは、上述のように近世を通じて形骸化した仏教が、すでに民衆の心を捉えるものではなくなっていたことも作用していよう⁷。実際、上からの神仏分離政策に呼応して、民衆の側からも廃仏毀釈運動が起り、今となっては貴重な古文書や文化財が失われる結果ともなった。

こうして明治政府により天皇の神聖な権威が確立されてゆく一方で、近代国家としての

⁷ 島崎藤村『夜明け前』は、木曾馬籠の庄屋で平田派の国学者であった青山半蔵の悲劇の生涯を描いた物語で、藤村の父正樹をモデルにしているが、村で営まれる葬儀から僧侶を排除し、神葬祭を実施しようとする半蔵は、次のように考えている。「諸国の百姓がどんなに困窮しても、寺納を減して貧民を救おうと思う和尚はない。凶年なぞには別して多く米銭を集めて寺を富ませようとする。百姓に餓死するものはあっても、餓死した僧のあったと聞いたためしは無い。……葬祭のことを寺院から取り戻して、古式に復したら、もっとみんなの眼もさめよう」（第一部第六章「二」）、「この王政の復古は同時に一切の中世的なものを否定することであらねばならない、それには過去数百年にわたる武家と僧侶との二つの大きな勢力を覆すことであらねばならない」（第二部第五章「一」）。

体裁を整えるため、信教の自由を認めた帝国憲法が公布（1889年）、施行（1890年）される。日本神話に起源を持つ天皇の神聖な権威と近代的な信教の自由とはベクトルが異なっており、本来であれば容易に両立し難いものであるが、帝国憲法第二十八条の「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」との規定により、その調停が図られた。この条文において、仏教やキリスト教、ないし国家神道に属さない教派神道などは、個人が自由に選び得る宗教に数えられるが、天皇を頂点とする国家神道は、「安寧秩序」の基底をなすものとして「臣民タルノ義務」のほうに含まれることになる。要するに、神としての天皇に対する崇敬は「宗教」ではなく、日本人としての道徳的な「義務」なのだから、仏教徒であれキリスト教徒であれ、必ず果たすべきなのであり、それをしなければ国の「秩序」を妨げる憲法違反と見なされるわけである。憲法施行の翌年に起きた内村鑑三の不敬事件は、こうした経緯を背景としている。

近代の神道は、こうして仏教と分離されて権威ある地位を獲得したが、そのことは神道の側にとっても決して手放しで喜べる状況ではなかった⁸。例えば、民俗学者の柳田國男は、政府の宗教政策に対し、次のような疑義を呈している。

日本においては過去三四十年ほどの間、「神社の崇敬は宗教であるか否か」という大問題をわざと未解決のままに放ったらかしているのです。かく申しますと内務省の人々は、決して未解決ではない、神社を拜むのは宗教ではないと極っていると一応は答えるであろうと存じますが、しからば祈禱を容れ守札を出し供物を享け、神官氏子の祝詞を聞きたまう神様は何であるか。……かくのごとくしてもなお神社は単に祖先または偉人に対する尊敬の表示に過ぎぬというがごときは、あまりに根拠に乏しい断定であろうと思います。……総ての神社の信仰をもってある時代に生存していた人を祀っていると断ずるのは、学問上いたって危険な論であると存じます。……日本では、民心の基礎となすべき宗廟大社の崇拝をもって仏教の寺や基督教の礼拝堂における信仰行為と同列同種のものとするのは、復古時代の犬主主義とは合わなかった。さりとしてまたこれを日本の国教としようと思せば、日本の事情に疎い欧羅巴諸国と対等の条約を結び難い懸念があったゆえに、よんどころなく神社を全然別のものと見んとするの手段に出たものであらうと考えます⁹。

⁸ 日本の神を探究した民俗学者で国文学者の折口信夫が、近代日本の宗教政策の中で葛藤を抱えていたことについては、かつて論じたことがある。拙著『折口信夫—いきどほる心』（講談社学術文庫、2016年）の特に第一章を参照されたい。

⁹ 柳田國男「神道私見」（前掲『柳田國男全集13』）587～589頁。

ここで柳田が述べているように、「神道は宗教ではない」というのが近代の公式見解であるが、それは、欧米諸国と対等な関係を構築するために信教の自由を保障する必要がある一方で、神道を「民心の基礎」とするために仏教やキリスト教と同列に扱うこともできないというジレンマから、無理矢理にこじつけた強弁に過ぎない。日本人の信仰を探究しようとする柳田の目には、「いたって危険な論」と映る。それは、人々の心に宿る素朴な宗教心を否定することになるからであろう。

実際に近代には、国家神道を宗教ではないものとして形作るため、天皇尊崇の国民道徳が創出されると同時に、地域の神社での行事が整備されていった。初詣・節分・夏祭り等の年中行事や、七五三・成人式・結婚式などの人生儀礼は、近代以降に国民共通の行事として整備されたものである。封建的身分制度により生活が固定化されていた江戸時代には、人々は基本的に生まれた土地での生活しか知らなかったため、明治政府は「日本人」としての共通意識を持つ国民として統合すべく、「国語」や「国史」を整備しており、神社の行事もその一環として推進されたものである。

終戦により国家神道が解体された現代、神道は公式には「宗教」に分類されることとなったが、基本的には近代に整備された行事を維持・拡充して経営されている状況である。ある面では、「宗教」としてではなく「習俗」として扱われた方が神道界にも都合の良い面が残ることとなった。近年では、スピリチュアル・ブームに乗って、イベントや観光によって集客し、神社経営の安定を図ったりもしている。神道にはもともと定まった教義や経典がないので、上述の仏教のように本来の教義と実際に執り行っている儀礼との間で葛藤が生じることはさほどないが、近代にその宗教性を教派神道に譲り渡してしまった神社神道には、行事以上の宗教的な深化を見込むことが難しいように思われる。

総じて、日本人の精神的状況を土壌と見て、宗教的な教えや儀礼を植物に例えるなら、仏教伝来から戦国時代ごろまで約1,000年ほどかけて、在来種と外来種が多様に交じり合い独自に育まれてきた生態系を、ブルドーザーで切り開いてコンクリートを流しておきながら、手入れもせずそのまま放置したような状態が、今の日本の宗教的状况なのではないかと思われる。この場合、神道を純粋な在来種として保持することがそもそもの目的なわけではなく、また中世までに成長した神仏習合という生態系から在来種を選び分けること自体がすでに不可能であった。近代の宗教政策は、それを無理に引き剥がし、国家神道という人為的に作り出された品種として国民道徳や年中行事といった区画に植え替えたのである。仏教という外来種の側から見ても、在来種と交雑しながら繁殖し、鎌倉仏教というある意味では本来の種に近づくような新種を生み出したりもしていた。それが寺檀制度と

いう場に植え替えられ、近代には肉食妻帯といった戒律さえも失われて、現代では住職の子が寺を受け継ぐことがむしろ善いことであると見なされるほどの変種と化してしまった。

歴史的に見て、元来日本という場が宗教的に不毛であったわけではなかったし、現代でもなお広い意味で宗教的なものに対する関心が低いわけでもなく、土地全体として枯れて死んだのではないはずである。わずかに残った土地の栄養分（＝人々の宗教的関心）は、まずは法事や年中行事等に吸い取られているが、吸い上げる力も微弱なため、「仏教」や「神道」が年中行事や生涯儀礼という低木以上に大きく育つことは、あまり見込まれない。むしろ、神道系なり仏教系なり交雑した新たな亜種が「新宗教」として、旧来の種よりは育つことがあるが、オウム真理教のようなカルト集団が土地を枯らせてしまう（ないし、毒性を残してしまう）危険性もある。

いずれにせよ、歴史的な経緯によって、また現代の巨大化した商業主義等の時代状況によって、宗教の根付くべき土壤が相当程度に壊されており、特定の植物が深く根を広げて大きく育つことは困難であろうと思われる。

キリスト教の土着化の課題

それでは、今後キリスト教はどのように根付いてゆくべきであろうか。

近代の代表的なクリスチャンである内村鑑三は、「武士道の上に接木されたる基督教」を提唱した。このことの当否に関する議論は今ほ措くことにするが、現代では在来種としての「武士道」は絶滅しており¹⁰、“Samurai Spirit”のような変種しか残されていないので、そこに接木をすることに格別の意義は見出されない¹¹。

内村ら明治のクリスチャンは、漢学（儒教）の素養があり、武士道と言いつつも儒教的な思想の影響はかなり大きい。この背景には、日本の儒教が、科挙等によって制度的に政治と結び付いていたわけではなく、また葬祭等の儀礼を取り入れていたわけでもなく、人生

¹⁰ 菅野覚明は、「武士道」はあくまでも私的戦闘者である武士の思想でなければならないと捉える立場から、「明治維新によって、武士の時代は終わりを告げ」、「当事者である武士が消滅する」とともに、「武士道もまた過去のものとな」り、「もはや武士道は存在しない」と述べている（『武士道の逆襲』講談社現代新書、2004年、232頁）。にも関わらず、明治30年代以降に「武士道」が大流行するが、菅野はそうした「明治人が「武士」の名を借りて作った新しい日本精神主義」を「明治武士道」と名付けて、明治以前の武士道と呼び分けることを提唱している。

¹¹ 剣道や柔道などの「武道」は、武士の世が終わり、近代になってから整備されたもので、敵への敬意を教えるその精神には、儒教や武士道と習合したキリスト教の影響があったと推測される。ただ、現代において、個人の信仰のきっかけとしてはともかくとして、そうした武道の精神へとキリスト教の土着を計ることに意義があるとは思われない。

訓を説く道徳的な教養として武士階級を中心に広まったことがある。この流れの上に、近代において、道徳的な書物として『聖書』を読むというキリスト教の受容のスタイルが成立した。こうした『聖書』の受け止め方は、現代にも続いているが、道徳的な人生訓を読むという以上の関わりになかなか発展しない面があると思われる。

ところで、キリストの福音を伝える上で欠くことのできないのは、やはり「罪」の自覚の問題であろう。そして、この点が日本人の精神性としても一番難しいところなのではないかと思われる。古来、日本では、「罪」は「祓え」によって取り除くことができるものと考えられていた。もともとは「祓え」は物品等を供出することであったが、「穢れ」を洗い清める「禊」と融合し、「罪」も水で洗い清めるものと考えられるようになった¹²。「罪」を「水に流す」という慣用表現は、現代でもなお用いられることがある¹³。

仏教の受容が進む中で、特に浄土系の仏教では、法然や親鸞の思想に見られるように、人間の罪や悪の理解に関してかなりの深化がもたらされたが、それも、先に述べた近世の江戸幕府による宗教政策の中で、封建的な倫理規範に置き換えられてゆき、忠孝に励んで質素儉約な生活を守る者の往生が強調されるようになった¹⁴。国学者の本居宣長が、日本では善人悪人を問わず、すべての人が死んだら黄泉の国に行くという独自の死生観を論ずる際に、仏教との違いを強調して、「善人とてよき所へ生れ候ことはなく候^{さふらう}」¹⁵と述べているが、悪人正機の立場を採った法然や親鸞の教えからすれば、筋違いの論説と言わざるを得ない。近世には、輪廻の観念もすでに相当程度リアリティを喪失しており、世俗的な意味で、いい人が死後にいい所に往くといったイメージが定着していた。宣長自身は篤信の浄土宗門徒の家に生まれ、若い頃に法名を授かるほど深くその教えを学んでいるので、この筋違いの論述は何らかの意図があつてなされたものかもしれないが、いずれにせよ、時代の風潮に則つたものと思われる。現代では、基本的に、誰もが死ねば「仏」になるかの

¹² 『日本思想史辞典』（山川出版社、2009年）「罪穢」の項など参照。

¹³ 「罪を水に流す」ということを具体的に語っている史料としては、「六月の晦の大祓」の祝詞を挙げることができよう。この祝詞では、「天皇が朝廷に仕へまつる」人々が犯した「雑雑の罪」が、「畔放ち（田の畔を壊すこと）」「溝埋み（灌漑用の溝を埋めること）」ほか農耕に関する罪などの「天つ罪」、および「生膚断ち（生きた人の肌を切ること）」「おのが母犯せる罪」などの「国つ罪」とにまとめられ、これらの罪を川にいる「瀬織つひめ」が大海原に持ち出し、それを海流にいる「速開つひめ」が飲み干し、次に「気吹戸主」が「根の国・底の国」に吹き放ち、最後に「速さすらひめ」が持ち去るのだとされる。なお、ここで「天つ罪」に数えられている「畔放ち」などの罪が、『古事記』においてササノヲが犯したと語られる罪に重なるものであり、古代の罪観念を理解するうえで大きな意義を持つものであることについては、前掲の拙著をご参照いただきたい。

¹⁴ 圭室前掲著の「三・四 近世の往生伝にみる封建倫理」、および笠原一男編『近世往生伝の世界』教育者歴史新書、1978年）など参照のこと。

¹⁵ 本居宣長「鈴屋答問録」第十二条（岩波文庫『うひ山ふみ・鈴屋答問録』、1980年、89頁）。

ように語られているが、日本思想史全体を通じて、自分自身と向き合い「罪」を自覚するような思想は結局のところ定着せず、洗い流して済ませるほうに傾いてきたのだと見ることができよう。

ここで思い起こされるのが、ルース・ベネディクトが『菊と刀』において、キリスト教国の「罪の文化」に対し、日本を「恥の文化」と類型化したことである¹⁶。ベネディクトの分析の当否についてはこれまでも様々な議論があったし、また戦時中の日本人を論じたものである以上、現代の日本にそのまま通用するわけでもないが、日本人の行動様式が他律的で周囲の人々に依存したものであるという指摘は、今なお有効なものではないだろうか。というより、ある部分では、現代のほうが更にそうした周囲への同調主義的な傾向が強まっているようにも思われる¹⁷。

周囲に依存した同調主義的な行動様式においては、常に最後は責任を免れることになる。己れの為した行動によって何か悪い結果がもたらされたとしても、自分の意志でしたことではないから、本質的には自分のせいではないという自己弁護の成り立つ余地が残されているからである。そのような態度でいる限り、自分の「罪」は、結局は自分の内側から出たものではなく、外から附着したものとして「水に流す」ことができるはずのものと意識されるのであろう。

日本の思想史において、罪を負うべき主体的自己が屹立しないという問題は、自己を根拠付ける超越者が明確に対象化されないという問題と、実は裏腹である。

和辻哲郎は、日本神話において、世界の生成の究極が対象として把握されることはなく、不定であると論じた¹⁸。さらにそれを受けて、日本倫理思想史の分野で和辻の学を継承した相良亨が、究極の存在が対象化して把握されない日本の思想においては、すべての物事は「おのずから」なりゆくものとして理解されており、「おのずから形而上学」とでも呼ぶべき形而上的思考が見られると論じている¹⁹。そこから相良は、日本人の思考の根底にある「おのずから」に対して、どのように「みずから」の主体性を位置付けるかというこ

¹⁶ ルース・ベネディクト、長谷川松治訳『菊と刀—日本文化の型』（講談社学術文庫、2005年、ほか邦訳多数）第10章「徳のジレンマ」参照。

¹⁷ こうした日本人の同調主義的傾向に関して、日本語による対象認識自体が主客の連動した心情的体験了解として構成されていることを、すでに論じたことがある。拙論「日本における倫理学の基礎的問題—和辻哲郎・本居宣長における「知」の把握を手掛かりに—」（玉川大学人文科学研究センター年報『Humanitas No.8』2017年）。

¹⁸ 和辻哲郎『日本倫理思想史（一）』（岩波文庫、2011年）「第一篇・第二章 神話伝説における神の意義」参照。

¹⁹ 相良亨「『おのずから』形而上学」『相良亨著作集6 超越・自然』（ベリかん社、1995年）所収。

とを問題として問うた²⁰。

日本思想における「自然」「おのづから」を論ずる際には、必ず親鸞の「自然法爾」の思想が取り上げられる。そこにおいて親鸞は、「無上仏」は「かたち」のないものであるがゆえに「自然」と呼ぶのであり、それゆえに阿弥陀仏は「自然のやうを知らせむ料（＝方便、手段）」なのだと述べている。さらに親鸞は、「自然」という語に注解を加えて、「自然といふは、自はおのづからといふ。行者のはからひにらず、然はいふはしからしむるといふことばなり。しからしむといふは行者のはからひにあらず。如来のちからにてあるがゆゑに法爾といふ」と論じている²¹。阿弥陀仏崇拜によって一神教的性格を持つ親鸞にあってすらも、その阿弥陀仏が「自然」のありようを知らせる手段とされ、また「自然」という漢語が「おのづから」という和語に置き換えられている点などが、究極者を特定しない日本的な「おのづから」の思想の表れとして見やすいところなのかと思われる。

しかし、日本思想史における親鸞思想の意義を見定める上で肝要なのは、むしろ逆に、そうした「おのづから」としての「自然」が阿弥陀仏という形をとったと捉える点であり、またそこにこそ親鸞自身の本意もあるはずではないか²²。例えば、親鸞の「常の仰せ」として唯円が伝える「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」²³という述懐においては、究極者が不定なのではなく阿弥陀仏として限定されているからこそ、「それほどの業をもちける身」である「親鸞一人」が強立ち上がり、「かたじけなさよ」という両者の出会いが可能となっているのだと理解することができる。「罪」の自覚の希薄な日本の思想状況にあって、悪人としての己れの罪深さを見据えた親鸞の思想からは、阿弥陀仏という超越者との対峙において「親鸞一人」という自己意識が前面に押し出されてくるのだということを学んでおきたい²⁴。

²⁰ 相良亨『日本の思想』（ペリかん社、1998年）第六章「伝統」等参照。なお、この問題設定の枠組みは、竹内整一が継承している（『「おのづから」と「みづから」—日本思想の基層』春秋社、2010年）等参照。

²¹ 以上、『末燈鈔』（日本古典文学大系『親鸞集・日蓮集』（岩波書店、1964年）第五章）に拠る。

²² 親鸞は、いわゆる「自然法爾章」の末尾に、「この自然のことは、常に沙汰すべきにはあらざるなり。常に自然を沙汰せば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし」という断り書きを加えている（前掲『末燈鈔』参照）。

²³ 『歎異抄』のいわゆる「後序」に拠るが、佐藤正英は、現在遺されている『歎異抄』に錯簡があるとして、本来の形を独自に再構成しており、それに基づけば、「異義条々」と分けられた「歎異抄」の「序」に当たる。佐藤正英校註・訳『〈定本〉歎異抄』（青土社、2007年）参照。

²⁴ ここから先、例えば、「この上は、念仏をとりて信じたてまつらんとも、また捨てんとも、面々の御はからひなり」（『歎異抄』第二条）といった行者の側の「はからひ」が問題になるかと思われるが、こうした点についてはいずれ別稿を期したい。

いずれにせよ、究極者を特定せず、「おのずから」のなりゆきに依存する傾向の強い日本の思想においては、自己の主體的意識が希薄で、「罪」の自覚も深まらない。主体的な判断を回避する日本人の姿勢に対しては、まさにそのような姿勢が持つ罪の自覚が求められるべきだろう。武田清子は、近代日本のキリスト教の土着化について、埋没型・孤立型・対決型・接木型・背教型の五つの類型に分けて論じたが²⁵、その意味では、私個人としては「対決型」にならざるを得ないのではないかと考えている。

※本稿は、2018年7月21日に開催された東北学院大学文学部総合人文学科主催による公開講座「キリスト教と日本の宗教思想」において発表した内容に加筆したものである。当日、ご聴講下さり、またご質問をいただいた方に改めて感謝申し上げたい。

²⁵ 武田清子『土着と背教』（新教出版社、1972年）