

日本人の宗教意識に関する一考察

加藤 智見

「宗教ブーム」という語が現代の日本に定着してから、すでにかかなりの歳月が流れた。いわゆる「新々宗教」といわれる宗教が、さまざまな角度から話題になっている。

ではそれと並行して伝統的な仏教や神道も盛んに見なおされているかといえば、必ずしもそうではない。「新宗教」が同時に信者数を増やしているかという点、そうとも言えない。最近まで主として貧困・病気・争いからの救いを主題にして教勢を拡大してきたその新宗教も、行き詰まりの状態に至っている。宗教ブームといわれながらこのような状況を呈しているのはなぜだろうか。

特に若者の間で、それらの宗教を否定するような形で宗教的な関心がもたれているようである。人間の根本悪や罪への関心から彼らは宗教に関心をもっているのではない。豊かな時代に大切に育てられた彼らはいわゆる貧・病・争いからの救いを求めているわけでもない。その必要もないからである。

ところで、たとえば占いなどは空前のブームを呼んでいる。占いの店はモダンなビルに場所を占め、あるいはビル

そのものをさまざまな占いのコーナーで満たしているような場所もある。どこかひっそりと隠れて占いをするというイメージは消えつつある。実にモダンな店としてブティックなどと肩を並べている。むしろこのような状況と宗教ブームは関係がありそうである。

もちろん占いが宗教そのものであるかどうかは即断できるものではない。しかし元来、占いは神の意志を知りたいという意志から生まれたとされる。関係は深いのである。昭和六十一年一月四日の毎日新聞によれば、何らかの形で占いを信じる人は、全体の三分の一、特に二十代前半の若者は六〇パーセントの人が占いを信じているとされる。⁽¹⁾また占いを信じている人の五九パーセントの人が宗教に関心をもっているという。

占いの種類もさまざまである。血液型占い・靈感占い・六星占術・タロット占いなどがある。占い師に占ってもらうものから自動販売機タイプのものまで多様である。

いわゆる宗派的宗教といわれるものにあまり関心がなく、このような占いなどへの強い関心があることを指して宗教ブームといわれる宗教的な状況はいかなる意味をもっているのであろうか。この問題を本稿では、次のような角度から考えてみたい。

日本の近代は、たとえば仏教の合理的側面にのみ焦点を合わせ、神道の政治的利用のみを主眼にしたために、いわゆる日本的な仏教、日本神道の基層部にある素朴な、しかし根強い民間信仰的な宗教的生命を看過した点があると私は思うのである。たとえば神仏習合的な在り方は西欧合理主義の在り方からすれば非合理、不純な在り方だとし、重要な要素を見逃してきた。実はそのいわば忘れものを今、合理主義にある種の不満と不安を感じる若者たちが無意識の内に探し求めているような気がするのである。仏教のいうような悪に関心がなく、また神道と国家の結びつきを危険視しながらも、何となく宗教的なものを求め、占いなど原始的な宗教性に回帰しているような若者を見ているとどのように思えてならない。

そこで本稿ではまず明治新政府によって施行された神仏分離令発布とその発想が、実は現今の宗教回帰と、内容的には浅くとも意外に根強い宗教ブームをおこさせた原点の一つになっているのではないか、という角度から問題提起をしてみた。

二

明治新政府は王政復古を旗印にして、主として平田派の人々が中心になり、神道を国教化しようとした。祭政一致、神祇官復興の布告が慶応四年（一八六八）三月十三日に発布され、続いて二十八日太政官は神仏分離令（神仏判然令）を発した。それは、「一、中古以来、某権現或ハ五頭天王之類其外仏語ヲ以神号ニ相称候神社不少候。何レモ其神社ノ由緒委細ニ書付、早々可申出候事。一、仏像ヲ以神体ト致候神社ハ、以来相改可申候事。（以下略）」というものである。

この分離令は明治新政府の神仏分離政策の中心となったものであるが、この令は仏教伝来以来千三百年にわたって保持してきた仏教の生命に変化を迫るとともに、古来日本人の基層に生命を保ってきた神道に新たな変容をもたらす契機になったことと推察される。また、ここに神道と仏教の共存と亀裂、さらには現代日本人、特に若者のいわば原始宗教性への回帰をうながしている一つの原点があるのではないかと思われる。

そこでまず神仏交渉、神仏習合の歴史的な事実とその根拠を解明しながら、共存の論理的背景を考えてみたい。その後に分離後の両宗教のそれに対する対応と変容の実態について考察し、さらにはいわゆる神道が国家神道になり非宗教化していくのに対し、神道の中の教派神道の一つとされる天理教が日本人の基層的な信仰をさまざまな弾圧を受けながらも引き継いでいく在り方を見つつ、神仏習合的な在り方が日本人の基層信仰にとっていかに根強いものであるか、その根強さの根拠は何か、また現代もそれが求められている点等について考え、宗教ブームの原因をそこに見

いだしてみたい。

三

さて神仏習合の歴史的な過程を一瞥しておきたいが、仏教は伝来後聖徳太子の保護を受け、仏教のもつ同化性も手伝って神道と並び行なわれるようになる。時には神前で読経や写経が行なわれるなどして、次第に接触が深まり、習合の形をとるようになった。

神仏の習合は一般に三期に分けられる。

第一期は東大寺大仏鑄造の際の宇佐八幡のように、神道の神々は仏法を守るといふ護法神の考えに基づき、寺院に鎮守の神がまつられたりした時期である。

第二期は神の解脱つまり神々は宿業によって神の位置にとどまり輪廻転生の苦悩が深いため、仏教は神々の解脱を助けるという発想による時期である。

第三期はいわゆる本地垂迹の発想に立つ時期である。次第に僧形の神像や本地仏が出現し、神社の儀礼や管理を別当や社僧という僧が行なうところもあつた。このような状況が明治の神仏分離に至るまで続いた。もちろん古来の伝統を守つた神社もあつた。

そこでまず考えたい点は、なぜこのような習合がおこり得たのか、まったく異なる歴史的起源をもつ二つの宗教がこのようないわば融合をいかにしてなし得たかという問題である。習合や融合をおこすためには何らかの類似性、共通性があつたはずであるが、それは何であるかという問題である。

私は、両宗教には自然観や人間観において類似するものがあると思う。したがつてまずこの点に触れておきたい。四方を海に囲まれた日本は、いわば自然の国境をもち、地理的に孤立していたため民族的にもほぼ同質性を保ち得

た。また温帯モンスーンに属し、四季の自然の美しさと恩恵に浴した。このような風土に育まれた人々はたとえば人間と断絶し人間に復讐するといった神ではなく、血のつながりのある祖神を自然にあがめるようになった。彼らは祖神に感謝し祈願した。死んだ人の霊は一定の年月を経ると個人的な霊の個性を失い、祖霊の仲間に入り、祖先の神になると信じた。ここにはたとえばキリスト教に見られる神と人間の非連続性ではなく、連続性、一体感が育まれた。またこの連続性、一体感は自然に対してもそうであった。自然と同化し自然のふところに抱かれることに彼らは神聖感と心の安らぎを得た。草も木も山も川も単なる自然物ではなかったし、客体化され傍観されるものでもなかった。大きな石に神の降臨をおおぎ樹木に神が依りつくことを願い、神聖な山そのものを神体山とすることになった。

たとえば日本書紀には、孝徳天皇が「尊仏法、軽神道」と記しているが、その理由として「斯生国魂社樹之類、是也」という。社の樹を伐採することが神道を軽んじた証拠であるという。彼らがいかに神聖な樹木を大切にしていたかわかる。彼らは木の葉の微妙な動き、風のデリケートな動きの中に神意を感じ取り、水のせせらぎの中にも神と共鳴した。

さらに異民族との激しい抗争の経験が少なく、万物に一体感を感じて育まれた人々は、神や自然との一体感を自己の内面の問題にまで展開した。あらゆるものに清明なるものを見、清らかなることを理想とするようになった。「きよらか」「さやか」「美わし」「麗わし」の境地が理想であった。本来万物は清明であるがゆえに、ちょうど水が一時的に濁ったにせよ、待てばやがて澄み清らかになるようにあらゆるものは清明となると考えた。またこの水は本来日本人にとっては単に液体としての物体ではなく、いわば神であった。禊も水を利用して清潔にするというのではなく、聖なる水によって心身が清められ、澄んだ心にされると考えたのである。

また仏教には、「一切衆生悉有仏性」すなわちあらゆる人間が仏になり得る本性をそなえているという見方があり、同時に「草木国土悉皆成仏」つまり自然物も皆成仏するという見方がある。人間も自然物も平等に仏になり得るとい

うのである。ここには仏と人と自然がその根底においては一体であるという思いがあり、やはり連続性が存在する。仏は人間の創造者でもなく、裁くものでもない。たとえば神と人間と自然をきびしく区分するキリスト教的発想とは異なる。「有情非情同時成道」とも言われるように生命のあるものないものすべて成仏するという。人間に限らず動物にも植物にも山川にも成仏の可能性は拡大される。したがって生きとし生けるものすべてを敵視することはなかった。『玉葉和歌集』には「宇治川の底に沈めるいろくずを網ならねどもすくひつるかな」という藤原道長の歌がある。「いろくず」とは魚のことであるが、魚も単なる自然の生物ではない。成仏すべきものである。また一遍は、「よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし⁽³⁾」とのべた。

仏教においても神道におけるように、人間の心は本来清浄であるという確信がその根底に存在している。「自性清浄心」といわれるのもこれである。人間本来の自性は清浄であるがゆえに、煩惱を断滅し清浄心自体を自覚するのである。そこにはある意味で人間への信頼感が存在する。一時的に濁っても、そのまま澄み清明になることをじっと待つ神道的な人間感に通じるところがある。この点は仏教が一切のものに仏性を認めることと表裏しているといえる。濁った水がやがて澄むように、煩惱の水が溶けて清らかな水のようになる時、罪は消え去ると考えるのである。「年の内につくれる罪はかきくらしふる白雪と共に消えなむ」と歌われたように、仏への清らかな信仰、自然の美わしき、清浄性の中にその罪を消し去っていくのである。この点を理解すれば、道元が「あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり⁽⁴⁾」といった点もほぼ理解できるであろう。

しかし次のような反論があるかもしれない。同じ日本の仏教者の、たとえば親鸞は自己を極重悪人としたではないかという点である。つまりそこには自然との一体感も人間の清浄感もないではないか、むしろこの点はキリスト教的であるとも言えるのではないか、という点である。なるほどそう言えなくもない一面がある。しかし彼においても究極において「一切の有情は、みなもて世々生々の父母兄弟なり⁽⁵⁾」とされ、自力にて仏性を見ることは不可能であつて

も仏性が無いというのではなく、阿弥陀仏によつて仏性を開顕され、知らしめられるのである。さらに自然法爾の境地に至つては明確にキリスト教的な発想とは異質な発想が示される。

いずれにしても、先にのべた日本古来の神道の流れの中に仏教が受容されたのも、万物一体観と清明、清浄観という点で両者が類似、共通する基底をもっていたからであると考えられるのである。あらゆるものに仏性を認め、人、草、木、虫のすべてが成仏するという仏教の思いは、人がやがて祖神となり、「復有草木威能言語」⁽⁶⁾という日本人の生命観、自然観とよく共鳴したと考えられる。以上のような点に神仏習合の根拠の一つがあると思う。

もちろん神仏習合に対しては反発もあった。ではどのような点が論拠になったのであろうか。

ここでは、仮に吉田（卜部）兼俱の『唯一神道名法要集』を取り上げてみたい。

「答吾神道者在万物不留一物即消風波雲霧動靜進退昼夜隱顯冷寒温熱善惡之報邪正之差統而莫非吾神明之所為者也故天地之心神也。仏心神也。鬼畜心神也。草木心神也。何況於人倫可哉。以意成現。以意成言。以言成手足。皆是心神之所為也。一切含靈。莫非神者。故云成仏。不云成神」⁽⁷⁾。

彼によれば、神道においては、仏教において「成仏」といわれるようには「成神」とはいわないというのである。その理由は、皆神の所為であつて一切のものがすでに霊を含み神であるから、神に成るとは言わないという。たしかに仏教においてはあらゆるものは仏に成るべきものであつた。しかしこの違いは、たとえばキリスト教における人間さらには動物、自然物は決して神にはなれないし、それらは原罪に縛られているという発想の違いほど大きくはないし、本質的な違いでもない。仏教においては、あらゆるものが悉く仏性を有し、そのまま仏であるといわないまでも仏になり得るのである。したがつて仏教と神道の間には、相違はあるにせよ、あらゆるものを神、仏と断絶しているものとは考えない点で類似性があることは否めない。この点で明治になつて権力で分離を迫られるまで、決定的な闘争と別離はなかつたのであると考えられるのである。

ちなみにキリシタンには神道、仏教との異質性を明言するところがあつた。『どちりいなーきりしたん』によれば、「此後生の道はきりしたんの御掟のみに極まる也。それによてきりしたんにならずんば、後生を扶事有べからずと分別しぬ⁽⁸⁾」とある。その教理背景をまつたく異にするキリスト教においては、「後生」という仏教用語を使用したにせよ、キリスト教だけが真であることを主張せねばならなかつたのである。

さて、以上、多少の反目があつたにせよ、長い間神仏習合が定着してきた根拠について考えてみたが、よく欧米人から習合を宗教の妥協だと指摘されることがあるが、私見によれば、この見方は疑問である。類似性を媒介にし、日本人の基層の信仰を取り入れ、仏教は日本仏教となり得たのであり、神道的なものは仏教と接することによって宗教的な形のあるものになつてきたのである。これは妥協というような消極的なものではなく、相互に生命を与へ合つたことでもある。この点をよく認識しなければ、真の意味での日本宗教の意味を見失うことになる。現代の日本がある意味で宗教ブーム的な面を見せながらも、どこか宗教的な空虚感におそわれていることもこの点を看過していることと無縁ではないと思える。神仏を分離し、それぞれの独自の宗教性を認めるべきだという一見合理的ではあるが表面的な欧米的二者択一の物差しのみで日本の宗教を考えることは不適格であるのではないか、と考えられる。

四

江戸時代になると、幕府が儒学を奨励したことによつて神儒習合の神道、神儒習合から儒教を除いた復古神道などがあつた。とくに平田篤胤の理論は神仏分離の論拠となつていく。

さて、神仏分離の法令には「今般諸国大小神社ニオイテ神仏混淆之儀ハ廃止ニ付キ」（明治元年四月四日太政官達）、「王政復古、更始維新之折柄、神仏混淆之儀御廃止被仰出候」（同年十月十八日、太政官達）といったものがある。ところによつては激しい廃仏毀釈にまで至ることになるが、本稿では、神仏習合がいかにして可能になつたのか、それ

が権力によつて分離させられた結果どのように変容したかが問題であるので、次に仏教、神道がいかにして対応したのか、その根拠はどこにあるのかについて見る。

仏教においてはまず浄土真宗の僧たちがリーダーシップを取ることになった。その代表者島地黙雷を取り上げてみる。

明治五年（一八七二）、西洋宗教情勢の視察途中にあった島地は同年教部省から発布された三条教則に対してパリから反対を表明してきた。三条教則とは「第一条 敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事 第二条 天理人道ヲ明ニスヘキ事 第三条 皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事 右ノ三条兼テ之ヲ奉体シ説教等ノ節ハ尚注意致シ御趣意ニ不悖様厚相心得可申候事」というものであった。これに対し彼は「三条教則批判建白書」を政府に提出した。その論拠は「省令の出ずるところ、臣すこぶる解せざるものあり。：政教の異なる固より混淆すべからず。政は人事なり、形を制するのみ。しかして邦域を局れるなり。教は神為なり。心を制す。しかして万国に通ずるなり。これをもって政はあえて他に管せず、もつぱら己を利せんことを力む。教はしからず。毫も己を顧みず、一に他を益せんことを望む。：和漢の従来政教を誤る、往々この二を混同するによれり⁽⁹⁾、すなわち政治と宗教はまったく次元の違うものであることを指摘しているのである。「さきに欧州新聞を得、いわく、近来日本の開花刮目驚嘆するに堪えたり。なんぞ思わん、このころ政府新たに彼此を採合し、さらに一宗を造製し、もつてこれを人民に強ゆ、顛倒の甚だしきといふべし⁽¹⁰⁾。政治権力が宗教を造製することの非を指摘しているのである。しかしここで留意すべきことは、このような思いは欧州の宗教的発想に刺激されたものであった。この発言の奥には「仏を用いんと欲せば洋教の侵入を防がざるを得ず。：これ臣の大いに本朝のために恐るるところなり⁽¹¹⁾」という思いがあった。結局はキリスト教を防ぎ、仏教を護り、国体護持宣揚をするためであった。帰国した島地は石川瞬台らとともに、真宗を大教院から分離させることに成功したが、しかし右のような限界があった。

さらに明治中期になると、たとえば井上円了は西洋に目を向け、西洋哲学の深い研鑽を積み、仏教の意味を再確認しようとする。彼は『仏教活論序論』を著し、仏教が「泰西講ずるところの理哲諸学の原理に符合するを発見し、これを世上に開示せんと欲して、ここに一大論を起草するに至る」⁽¹²⁾とし、「人もし哲眼を開きて宗教世界を一瞰すれば、容易く、公平無私の真理の仏教の範囲内に存するを知ることを得べし」⁽¹³⁾と主張した。しかし同時に井上は「護国愛理は一にして二ならず。真理を愛するの情を離れて別に護国の念あるにあらず。国家を護するの念を離れて別に愛理の情あるにあらず」⁽¹⁴⁾として国家との結びつきを強調した。江戸幕府の統制下におかれて命脈を保ってきた仏教は、神仏分離という変動の下で、国家主義に同調することによってその維持と変容を果たさざるを得なかった。

しかしここで考えておかなければならないことは、その後に出た清沢満之のような人物がとった態度であり、仏教に内在的かつ主体的な態度であると同時にその中に現代の宗教状態に問題点を生み出す態度である。したがって清沢についてはやや詳しく検討しておきたい。

五

「修養の方法如何。いわく、すべからく自己を省察すべし」⁽¹⁵⁾。

明治二十三年頃から清沢は厳しい禁欲生活に入り、結核との闘いになったのであるが、これは死まで続き、観念的な思索から有限な自己の姿の省察と凝視に進むことになる。時代の先端をいく哲学を学ぶ自信に満ちた近代的自我そのものを省察の対象に据えるようになる。「五師の高風を追慕のため、座禪、誦經、減食（布施米三合）、一食、念仏の義を按定す」⁽¹⁶⁾。

したがって彼が「実験」と言うように、理性による論理的思索ではなく、自己の有限な分限への省察に全関心が集約される。「実際は汝自らこれを実験せざるべからず」⁽¹⁷⁾。宗教を哲学的に理解しようとし、西洋的な意味で有限・無限

の概念を駆使し、有限と無限の一致に宗教の理想を置いた態度を根本的に変える。有限なる我が身の姿を省察することによって「相対は絶対なる能わず、有限は無限なる能わず、差別は平等なる能わず。絶対と相対とは別体たらざる可からず。差別と平等は別体たらざるべからざるなり」⁽¹⁸⁾という事実遭遇する。楽天的な理性主義によれば無限と有限は別体ではないが、激しく自己の実存を省察しぬくとき、有限な我が身が無限とはほど遠い存在であることに気づく。

哲学的論理で有限と無限を論じること自体を次のように指摘するようになる。「哲理はこの如き反説の両立を許さざるものなるが故に、二者を討究して終に一致に帰せしめんとし、その論弁停止する所なし」⁽¹⁹⁾。ここに至って哲学的な追究方法から離れる。したがって井上円了らとも異なる道を歩むことになる。「宗教はこれを宗教的に解決すべきのみ」⁽²⁰⁾。ややもすると哲学と混同されてきたそれまでの仏教を、純粹に宗教の場においてとらえるようになる。またこれは仏教を哲学的であるとすることによって、キリスト教に対する優位性を証明しようとする態度をも捨てさせることになる。この点は伝統の純粹性を体験を通して検証する態度となり、伝統の現代化の問題にも関係すると思われる。このような態度は、自己に対する激しい省察と実験により生まれてくるものであった。自己の姿を見つめつつ、その自己の行なう論理操作の不完全さに気づかされるのである。「道理は不完全なものなるが故に、吾人をして不安ならしむるものなり」⁽²¹⁾、「宗教上のことを知力を以って決定しようとするのは、到底充分には出来ない」⁽²²⁾。

自力的修練、省察、実験を通して次第に清沢は他力的な信仰に進む。「吾人は他力を信ぜば、益々修善を勤めざるべからず。(これ信者の胸中に湧起する自然の意念たるべし。)しかして修善を勤めんとせば、また従来の自力的妄念の紛起するを感知せん。これかえって愈々他力を信樂するの刺激なるべし。この如く信仰と修善を交互に刺激策励して、以て吾人を開發せしむもの、これすなわち絶対無限なる妙用のしからしむる所、あに讚歎に堪うべけんや」⁽²³⁾。

近世においてなされてきたように、他力の教理を無条件に受け入れるのではなく、誠実な自力の修善を通してながら

他力の在り方を体得していくのである。ここにまた独自の近代的な他力の実感の仕方が考えられる。すなわち封建的、宗教的権威への盲従ではなく、近代的自我を通して自ら把握し、自ら選択していくのである。親鸞や蓮如の言葉に対しても自ら追体験しながら「深い宗教的信念の実験から来た言葉であると、ありがたく感じているのであります⁽²⁴⁾」という態度になる。

我が身の激しく深い省察によつて次第に有限なる我が身がすでに無限なるもの、すなわち如来、阿弥陀仏に包まれているという自覚になる。概念としての無限が、深い人格性をもつ仏の姿として実感され、有限な衆生のために仏となったその仏として自覚されるようになる。「吾人の精神が無限大悲の光明懷裡に攝取せらるゝ⁽²⁵⁾」、「ただ夫れ絶対無限に乗託す⁽²⁶⁾」という自覚になる。有限な自己が無限へと接近するのではなく、すでに無限の懷裡中にあり、その光明の中に安心し、満足し、無限に乗託する態度になるのである。

ここに近代的自我の激しい自己との対決、新たな信仰の選択、自己を賭けた決断が見いだされ、実をもつての宗教的伝統精神の近代化の姿が考えられる。たとえばいわゆる死後往生について「来世の幸福のことは、私はまだ実験しないことであるから、ここに陳ぶることは出来ぬ⁽²⁷⁾」⁽²⁷⁾と言いつた言葉には、当時の人々に納得できる説得力があり、主体的な選択に裏打ちされた近代性が考えられる。

しかしこのような見方に同調したのは一部の知識人たちにすぎなかつた。その理由は、私見によれば、知識人による合理的な仏教の見直しは、仏教に日本的な基層信仰が付随することによつて日本仏教が成立した深い根柢を再考することなく、西洋的な発想と理性によつて仏教を純化し得ると考えたところにある。祖先崇拜とか崇りとかという日本的なものを排除することによつて仏教が純粹化すると考えたのである。これは仏教の純化であり得ても、必ずしも日本仏教の純化ではない。このような点を考え至るには清沢はあまりにも短命であつた。惜しまれることではあるが、この点は現代においてもややもすると無視されている点である。日本人の基層的信仰は知識人の仏教から排斥され、

しかも神道のうちの国家神道からも除外され、教派神道の中に流れこむ。しかしこの教派神道が国家から弾圧されることは周知の通りであるが、ここに日本宗教の根本問題の一つがある。次にこの点を考えてみたい。

六

明治になり、新政権は王制復古を理想とし、神道の国教化を進めた。天皇の神聖化、神祇官の再興、神社制度の確立、氏子制度を実施するなどして国家と神道の結合を深めていった。その結果は周知のことであるので、ここでは触れない。

今ここに留意すべきは、教派神道と分類される神道系の新宗教がおこってきたことである。純朴な神道信仰を基底にしたものであって、むしろ古来の神道の心情がよく生かされているし、仏教的要素も含まれており、ある意味で文化変動において神道、仏教が独自に変容された一面が考えられる。この点に触れるためにここでは仮に天理教を取り上げてみる。

よく知られているように、天理教では「あしきをはらうて たすけたまへ てんりわうのみこと」と唱えられる。⁽²⁸⁾ 悪をはらうとはもちろん神道の「ミソギ・ハラエ」の発想によるが、「たすけたまへ」は浄土教の阿弥陀仏如来への信仰心情によるものだろう。ちなみに中山みきは十九歳のとき、若妻の身で浄土宗善福寺で五重相伝を受けた。この歳で五重相伝を受けることは異例のことであった。深い信仰と知識があつたはずである。神道、仏教そして民間信仰を包みこんで人々の気持ちをつかんでいった。「三ツみづとかみとは おなじこと こゝろのよごれを あらひきる」という見方には水も神だと考える神道の発想がその基幹にある。「よろづよに せかいのところ みはたせど あしきものハ さらにないぞや」⁽³⁰⁾も同様である。「このよふの せかいの心いさむなら 月日にんけん をなじ事やで」⁽³¹⁾。「月日」とは天理教によれば神のことであるが、神と人間の間には断絶はない。中山は人間と神を次のようにとらえる。「た

んたんと なに事にても このよふは 神のからだやしやんしてみよ⁽³²⁾、「にんけんハ みな 神の かしものや なんとをもふて つこているやら⁽³³⁾。人間を含んだあらゆるものは神の借りものであるととらえるのである。そして宗教において一般に悪、罪の根源とされる「欲」も「どろみづ」ととらえられる。神道的な発想では泥水もじつとまてば澄んだ水になる。

中山は言う。「四ツよくにきりないどろみづや こゝろすみきれ ごくらくや⁽³⁴⁾。極楽という言葉と関連してここには仏教的な要素も混入している。煩惱の水、菩提の水という発想である。すでに指摘したのであるが、これは神道的な発想と類似したところがあるし、たとえば親鸞も「無礙光の利益より 威徳広大の信をえて かならず煩惱のこほりとけ すなはち菩提の水となる⁽³⁵⁾」と言った。

従来にいわゆる神道が国家神道として権力と結びついていったその中で、神道の底流に存在した民間信仰的な神道の生命は、神仏習合的な面を生かしながら自己変容し、このように維持発展した。しかも権力に弾圧されながらである。

以上のように仏教は基層信仰を排除することによって仏教本来の姿を取り戻そうとてかえって形骸化しており、国家神道は消滅しかかっている。また教派神道系の宗教は日本人の基層信仰をとらえて教勢を保ってきた。このような側面に神仏分離という変動を通して日本宗教の持続と変容の三つの形態が見られる。

では本稿の冒頭に問題提起した現代の宗教的な問題はどのように考えるべきだろうか。

伝統的な日本宗教はあまり宗教的に有効な変容と持続を果たしていないと言える。神道も仏教もその可否は別にしても神仏習合というきわめて日本的な現象によってそれぞれ日本人の心の中に生き続けてきながら、神仏分離という変動を介して、ある意味で宗教的ルネッサンスともなり得る機会を逃してしまったと言える。すなわちその時点で深く日本宗教の意味を再考し、日本宗教の生命を新たに再生しなおす機会を逃したと考えられるのである。そこに混迷

の現代、しかも宗教ブームといわれながらも内容なき宗教ブーム、宗教グッズは売れても宗教そのものを伝達しきれない状況の原点の一つが考えられるのではないかと思える。もう一度神仏分離の時点にもどり、権力と一体にならない神道の意味、国家主義に追従しない仏教の在り方、教派神道にみられる日本人の素朴な民間信仰の意味等を見なおしてみなければならぬ。先にのべた若者が幸福追求のためにブームを追いかけているのは日本人の心の安定の場を提供してきた習合的発想を忘れ、明治以降欧米的合理性のみを追求してきた結果でもある。

本稿はやや観念的な思考に流れすぎたきらいがあるので、今後これらの諸点を具体的に論究していくことが必要であると思う。

注

- (1) 前野和久『現代ニッポンを宗教で問う』（日本放送出版協会）一九五頁
- (2) 『日本書紀』巻第二十五（日本古典文学大系68）二六九頁
- (3) 『一遍上人語録』（日本思想大系10）三〇五―三〇六頁
- (4) 『正法眼蔵』第五即心是仏（大久保道舟編『古本校訂正法眼蔵全』）四四頁
- (5) 『歎異抄』（親鸞著作全集）六七七頁
- (6) 『日本書紀』巻第二（同）一三五頁
- (7) 『唯一神道名法要集』（昭和十年発行の写真版によった。頁数がないため頁は省略）
- (8) 『どちらいなきりしたん』（日本思想大系25）一六頁
- (9) 『三条教則批判建白書』（現代日本思想大系7）六一―六二頁
- (10) 同、六六頁
- (11) 同、六九頁
- (12) 『仏教活論序論』（現代日本思想大系7）七一頁
- (13) 同、七七頁
- (14) 同、七四―七五頁

- (15) 『清沢満之全集』七卷、四六〇頁
- (16) 同、五卷、五八頁
- (17) 同、七卷、四八八頁
- (18) 同、四卷、一三七頁
- (19) 同、四卷、一三八頁
- (20) 同、六卷、一七頁
- (21) 同、四卷、五一頁
- (22) 同、六卷、一六七頁
- (23) 同、六卷、三八六頁
- (24) 同、六卷、一四二頁
- (25) 同、六卷、四一頁
- (26) 同、六卷、四九頁
- (27) 同、六卷、二三一頁
- (28) 中山みき 『みかぐらうた』(日本思想大系67)、一八〇頁
- (29) 同、一八三頁
- (30) 『おふでさき』(同) 一九二頁
- (31) 同、二三七頁
- (32) 同、二〇〇頁
- (33) 同、二〇〇頁
- (34) 『みかぐらうた』一八七頁
- (35) 『高僧和讃』(親鸞著作全集) 四二九頁