

ヘーゲルの宗教論と彼岸の問題

城戸, 寛

<https://doi.org/10.15017/2328764>

出版情報 : 哲學年報. 22, pp.411-434, 1960-03-31. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

ヘーゲルの宗教論と彼岸の問題

城 戸 寛

一 序

超越的な彼岸への人間の従属を中世的とよびうるなら、無限を有限との統一にもたらしたヘーゲルの弁証法は彼岸の破壊として、これを近代的と言うことも出来よう。

ところで、この中世的なものは、もともと宗教的であったので、その克服は宗教論の地盤でなされた。

しかしヘーゲルの批判は、ただ神の「彼岸性」にたちむかい、それを神から無造作に剝取ったので、彼岸性を奪われた神は此岸的なものとして、人間との統一のうちに、再びその位置を得た。

尤も、人間に対する、この統一的な関係は決して単に内在的な関係ではなかった。そのかぎり、それは単に近代的な人間主義を超えているとも言えよう。

しかし、それにもかかわらず、人間との特異な統一関係にあった、かの無限者は、やはり結局「神」の変身であった。神はむしろ、面目を新たに、再び近代的思惟のなかに立ち現われたのである。ここにわれわれは、ヘーゲルの批判の、或る特色をみる事が出来る。

二 「運命」・「和解」

「キリスト教の精神とその運命」⁽¹⁾において、それはユダヤ教の精神を退け、イエスの精神を支持するというかたちで表明された。

審きの神に対する人間の隷属は統一ではなかった。それはむしろ、永遠化された敵対関係であり、救いのない分裂状態であった。

ユダヤ教の、このような主・奴関係に対してヘーゲルは、イエスの精神を、すなはち、神に対する自らの関係を、父に対する子の関係として言い表わしたイエスの教えを対置する⁽²⁾。そしてこの父・子関係において、ヘーゲルは、神と人との極めてユニークな統一をみようとする。

イエスの教えは、つまるところ愛〔*Love*〕の教えであった。そしてこの愛は、ヘーゲルによれば、諸々の敵対的分裂〔運命〕を統一〔和解〕にもたらしどころの⁽³⁾、それ自身神的な働らきであった⁽⁴⁾。それは分裂を統一にもたらし働らきであったが、それ自身神的な働らきであった。すなはち、運命から和解への、この過程は、それ自身、神との、ある特異な⁽⁵⁾かかわり⁽⁵⁾においてのみ、成立しうるものであった。

この⁽⁶⁾かかわり⁽⁶⁾は、運命を和解に導く必然性であり、統一を実現せしめる積極的な基盤であるが、しかしこのよ⁽⁷⁾うなものとして、それは、和解という、いわば一個の事実的統一には解消することの出来ない、ある根源的な⁽⁸⁾かかわり⁽⁸⁾である。運命および和解が、分裂および統一として、互に全く逆の関係にありながら、しかも結局この⁽⁹⁾か

わり々の相〔形態〕として、共にその現われであるほかないような、そういうウカかわり々である。

しかしこの場合、神それ自身が、すでに人間との統一であるので、このような神の二重性に対応して、これとの統一においてある人間が更に二重性をおび、したがってまた神と人間との統一がそれ自身、二重の性格をおびてこざるをえない。すなはち、人間との統一においてある神〔父なる神〕に対しては、「父なる神」との統一においてある人間、即ち人間の神的本質としての「神の子」が、そしてまた、それ自身統一である神に対しては、人間の人間的本質としての「人の子」が、それぞれ混同することの出来ない、しかし分離することも出来ない、二様の仕方で統一をなしている。

神と人間との統一の、このような二重の様相を、ヘーゲルは、生命の全一性〔Einigkeit〕において把握する。すなはち、生命〔Leben〕は、個体〔子〕でありながら、しかも同時に全体〔父〕であるような、一即一切的な統一である。人間は、一個の個体として「人の子」であるが、しかし生命的個体として、それは同時に「神の子」である。⁽⁶⁾ここに「神の子」は、「神の子」として、即ち神における人間の本質として、「父なる神」との統一をなしているが、しかし「神の子」として、即ち人間における神的本質として、それはまた「人の子」との統一をなしている。

「神の子」が、その二義性においてとりむすぶ、これら二様の統一において、「神」および「人間」の、それぞれ具体的〔統一的〕な二重構造が成立している。

ところで、神の二契機をなす「父なる神」と「神の子」との統一が生命の全一性として純粋な統一であるが故に、人間の二契機をなす「人の子」と「神の子」との統一は、同時にまた「人の子」と「父なる神」との統一でもある。

言いかえれば、「人の子」と「神の子」との統一は、「神の子」と「父なる神」との統一そのものの、「人の子」との統一である。したがって、それ自身神である純粋な統一は一次的統一として、人間がそれであるところの、いわば二次的ともいふべき統一から区別されねばならない。

しかし、この純粋な統一は、生命の全一性として、それ自身、生ける統一であり、生命のあらゆる形態に働らきかける、能動的な、意志的統一である。このようなものとして、それにとつては働らきが本質的であるので、それは同時に、事實的形態への⁽⁸⁾かかわり⁽⁸⁾たらざるを得ない。このような⁽⁸⁾かかわり⁽⁸⁾として、人間がそれである統一は、純粋な神的統一そのものの働らきである。それは、純粋な統一の働らきとしては二次的であるが、しかし、純粋な統一そのものの働らきとして、それ自身、一次的統一に帰すべきものである。⁽⁹⁾

あたかも神が、生命の全一性として、「父なる神」にとどまりえず、人間そのものを「神の子」として自らのうちに同化せざるを得なかつたように、統一としての神は、それ自身また「人の子」を、自己との⁽⁸⁾かかわり⁽⁸⁾のうちに包摂せざるをえないのである。

このような⁽⁸⁾かかわり⁽⁸⁾として、「人の子」への神の臨在は、「人の子」の自覚に依存するものではない。彼は、それを自覚すると否とにかかわらず神の手中に在る。人間がそれであるところの統一は、このような⁽⁸⁾かかわり⁽⁸⁾として根源的なものである。運命というも和解というも、分裂および統一としては、互に全く逆の性格であるが、しかし共に人間の形態として、それ自身、純粋な統一への⁽⁸⁾かかわり⁽⁸⁾の相にほかならず、このようなものとして、それは同時に神の現われである。

運命〔Schicksal〕は、諸個人の區別に執し同一を無視した行いとして、生命を引裂くものである。このようなものとして、それは、錯覚にもとずく全一性の否定〔Vernichtung〕であるが、しかし、この全一性は、犯すことの出来ない意志的統一であるが故に、その否定は完成しない。むしろ逆に運命は、否定の否定として逆作用〔Rückwirkung〕を蒙り、結局は壊滅せざるを得ないところの、絶望的な一時のあがきであるにすぎない。

すなはち、運命は分裂として全一性の否定であるが、しかしこの全一性は生命であるが故に、否定された全一性は全一性の非存在ではない。⁽¹⁰⁾ 分裂の運命は人間の負目〔Schuld〕として全一性の否定、いなむしろ否認であるが、しかし否認された全一性は、逆に人間に対して、増々強く自らの承認を迫る。このような生命自身の逆作用として分裂⁽¹¹⁾の運命は、かえってそれ自身、全一性の逆説的表現である。

運命は、このように、全一性の否認でありながら、しかも同時に、全一性の逆作用であるが故に、それは分裂自体において、統一回復〔和解〕の可能性である。⁽¹²⁾

しかしこの可能性は、偶然性とは何の関係もない。それは、全一性の逆作用として、それ自身意志的統一の働らきであるが故に、むしろ必然性である。それはただ、未だ実現されていない必然性、ないし未だ完成されていない働らきとして可能性たるにすぎない。⁽¹³⁾

しかしこの必然性は、われわれにとってであって、運命にとってではない。運命にとっては、自己自身が直接に、あるいは単に内在的に、和解の必然性であるのではない。何故なら運命は、全一性の否認、しかも結局は一個の根源的錯覚であるが故に、彼にとってこの必然性は、正しく匿されたものだからである。

運命は、一方このように全一性の否認として、それにとっては、このような働らきをそれとして把握しないことが本質的である。したがって運命は、自己自身を超えることなしには、これを把握しない。しかしまた運命は、否認された全一性の逆作用として、それ自身このような働らきであるが故に、運命は、これを把握することなしには自己自身を把握しない。したがって運命は、自己自身を超えることなしには自己を把握しない。すなはち、運命の自己把握は運命の超克である。超克であるが故に、この自己把握は自己否定である。それは運命にとって、単に内部から起こることではない。それは自己のうちからではあるが、しかし自己を超えたものとして、自己の外から自己否定的に起こるほかない。言いかえれば、運命として、自己そのものが既に否定であるが故に、それは否定の否定として、全一性の側からおこるほかない。

しかし、全一性の側から惹き起された、この自己把握は、それ自身、全一性の承認であるが故に、運命の超克は即ち和解の成立である。

和解〔Versöhnung〕は、全一性の承認として、もはやその無自覚的・否定的な現われではない、自覚的・肯定的な現われである。したがってそれは、もはや逆説的でない、対応的な現われとして、完成された現われである。運命は、全一性の否認であったので、それは個体間の敵対として現われたが、和解はいまや、全一性の完成された現われとして、個体間の和解である。⁽¹⁴⁾それはもはや、私性における敵対ではない、愛における和解として、諸個人の共同〔神の国〕である。⁽¹⁵⁾それは、根源的统一によって統一せしめられた、事実的统一である。

しかも、実現さるべき和解は、人間にとって自己自身の根源的な「さだめ」であるが故に和解は人間にとって、自

己自身になることであり、自己自身へ復帰することである。

人間はさしあたり神性の幼児として、彼にとって、その全一性は、承認されてもいなければ否認されてもいない、彼の単なる自体であるにすぎない⁽¹⁶⁾。この全一性は、自己意識に達した人間において対自的となる。しかし人間は、この段階においても、初めはかえって、この全一性が自らの自体であることを否認するので、人間は逆に、分裂の運命に転落せしめられ、最初に得ていた、全一性との無自覚的な未分の調和⁽¹⁷⁾は失われる。しかしこの分裂は、否認された全一性の逆否認であるが故に、否認は否認され、分裂は揚棄される。ところで、運命において否認された全一性は人間自身の自体であるが故に、和解において承認されるものも、人間自身の自体であるほかない。このような意味で、和解は人間にとって自己実現であり、自己内還帰である。それは「人間の発展の円環を閉じるもの」⁽¹⁸⁾である。

このようなものとして、和解は、人間のとりうる、そしてまた、とらねばならない、最後の形態である。他の如何なる形態も、結局は神にそむく人間の負目〔罪〕⁽¹⁹⁾として、安定を得ることがないので、不安と苦悩をまぬがれない。したがって和解は、人間にとって、究極の「救済」⁽²⁰⁾である。

〔註〕

(1) H. Nohl: Hegels theologische Jugendschriften, Der Geist des Christentums und sein Schicksal.

言うまでもなく、この論文だけでヘーゲル宗教論のすべてを云々することは許されない。しかし、後の諸論文においても、神を人間との統一において把握するという基本線は貫かれている。のみならず、この統一の生ける核心は過度の体系化を経していない右の論文において、かえって鮮明に表現されているとさえ言えるであろう。本稿において私が特にこの論文に即して考えを進めるゆえんである。(以下 ibid. と記す場合は、この論文のみを示す。)

- (2) *ibid.* S. 302, 1. 11—13.
- (3) *ibid.* S. 283, 1. 3—4.
- (4) *ibid.* S. 296, 1. 12—14.
- (5) 関係 (Verhältnis) といつてもよければ統一 (Einheit) と言つてもよい。しかし、後に説明するように、生命的統一の特殊性を強調する場合、ヘーゲルは全一性 (Eingigkeit) といふ言葉を用いる。ここに言う、かかわり、は、後述のように、全一性そのものの働らきとして全一性に属しているが、しかし逆に、全一性をこの、かかわり、に解消することは許されない。ヘーゲルは、この、かかわり、を示す場合にも全一性といふ言葉を用いるので (*ibid.* S. 296, 1. 12—16.) 両者の區別は必ずしも明確ではないが、しかし後に説明するように、この區別を無視することは不当である。
- (6) *ibid.* S. 308, 1. 9—s. 309, 1. 8.
- (7) *ibid.* S. 309, 1. 29—s. 310, 1. 5.
- (8) 『精神現象学』において「意識」は、いまだ「絶対者」を絶対性において把握していないかぎり「学」から区別されたが、しかし「学」への「意識」の発展は、その第一歩から「絶対者」への、かかわり、であった。しかしこの根源的な、かかわり、は、「意識」に対し「絶対者」が、ただたんに、現在している、とか、臨在している、とかいうような無関心な関係ではなくて、不断に自らの承認を迫っているといふ能動的な関係である。「意識」に対する「絶対者」のこのような、かかわり、を「意志」 (Wille) といふ言葉で示したハイデッガーは、ヘーゲルにおいて見るべきものを見ているといえよう。
(M. Heidegger : Holzwege, Hegels Begriff der Erfahrung.)
- (9) この事を彼は不手際でこの表現で表す。Der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben (das unendliche) selbst ist. (*ibid.* s. 309—s. 310.)

(10) Vernichtung des Lebens ist nicht ein Nicht-Sein desselben, (ibid. s. 280.)

(11) cf. ibid. s. 281, l. 2—6.

(12) ibid. s. 281—s. 282.

(13) 和解への運動が、全一性そのものの働らきによるかぎり、和解の成立は働らきの「完成」というほかないが、しかし、落下する物体の加速度が重力の増加を意味しないように、この「完成」は必ずしも働らきそのものの増加を意味しない。

(14) ibid. s. 269, l. 6—11.

(15) 神の国 (Reich Gottes) については後述のように、イエスに対する弟子たちの関係において説明される。なお、この共同体 (eine Gemeinde) が、諸個人の単なる集合 (eine Versammlung) から区別されることは言ひまでもない。

(cf. ibid. S. 321, l. 13—s. 322, l. 8.)

(16) 'Ansich' という言葉は未だ形成されていない。しかし、人間が「神の子」である以上、全一性は人間にとって自己である。とはいえ、逆に全一性を人間に解消することはできない。マクベスはバンクォーを殺し得たが、しかし、この殺害においてもなお、滅ぼし得なかったもの、この不死なるものは、様々な形でその働らきを示すが、すなはち、或はバンクォー（一人の人間）として (ibid. s. 309, l. 37) 、或はバンクォーの幽霊として (ibid. s. 280, l. 29) 現われるが、しかしこの不死なるものを、これら諸々の現われに解消することはできない。何故なら、ある意味で、それは世界を超えており、それを純粹に把えることは「世界の忘却」 [Vergessenheit der Welt] である (ibid. s. 319, l. 34) とやえ彼は言っているからである。

(17) 分裂以前の状態は、調和とでも言うほかないが、しかし全一性と混同すべきではない。全一性を一個の状態に解消し、運命や和解と同列に置き、生命—運命—和解というような図式を構成すべきではない。全一性は統一ではあるが、しかし状態としての運命に対しては、その前でもなければ後でもない。このような事情は『宗教哲学講義』において明快に敘述される。「楽園」を一つの状態と考へ、墮罪をその喪失として歎く俗見を、彼は Begriff, Ansich へ Existenz, Zustand との混

同上の批判を。 (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, s. 279—s. 293, hrsg. v. Glockner)

(18) cf. *ibid.* s. 318, l. 20—s. 320, l. 9.

(19) *ibid.* s. 289, l. 8—9.

(20) 救済 [Rettung] という表現については、むしろヘーゲルは批判的である。(ibid. s. 310)

三 「弟子」・「友」

ところで、罪の赦しであり、救済の成就である、この「和解」を、ヘーゲルは更に「信仰の完成」とよぶ。

「和解」は、イエスにとっては、すでに自己の現実であるが、しかし他の人々(「イエスの弟子たち」)にとっては、必ずしも直ちに、彼ら自身の現実ではない。彼らにとっては、さしあたり、それは単にイエスの教説であるにすぎない。

われわれにとっては、イエスの教説は神の教説として、それ自身、全一性の現われである。このようなものとして、教説はそれ自身、現成した神性である。しかも、この神性は、全一性として、単にイエスの自体であるにとどまらず、弟子たち自身の自体でもあるが故に、イエスの教説は、彼らにとっても自らの現実であらねばならない。すなわち彼らにとっても、イエスの教説は、すでに現成した、自己自身の自体でもあらねばならない。

しかし、弟子たちの意識は、自らを師(「イエス」)よりも低いものとしたので、イエスの現実は、同時に彼ら自身の現実ではなかった。彼らは「弟子の意識」によって、自らを弟子に転落せしめたのである。

イエスを高めることによって自らを転落せしめた弟子の意識は、謙虚とは正反対のものであった。何故なら、イエスを高めることによって、彼らは神をイエスの個体に閉じ込めたのであり、またそのかぎり、自己の存立を、神から独立のものと妄想したからである。イエスに対する弟子たちの、このような関係を、ヘーゲルは「信仰」(Glauben)とよぶ。⁽²⁾イエスの死が、弟子たちにとって躓きであったのは、イエスに対する彼らの信仰が、未だこのように、弟子の意識として、イエスの個性性 (Individualität) に依存していたからである。⁽³⁾

しかし、イエスにおいて現成した神は、同時に弟子たち自身の自体であるが故に、イエスにおける神の現成は、自体的にはまたそれ自身、弟子たちにおける神の現成である。弟子の意識は、未だそれを自己の自体としないが、しかしわれわれにとつては、それは、彼らに向つて対自化された、彼ら自身の神の現成であるが故に、彼らはその信仰において、イエスの現成を内化し、自らにおいてそれを再現すべきであった。

イエスが現存していたかぎり、信仰は弟子の意識にとどまったので、未だ自己自身における神の現成とはならなかった。しかし、彼らの信仰を弟子の意識にとどめたものは、依存すべき個体の消失において顕わにされた、個体への依存にすぎなかったので、彼らにとつて為すべきことは、ただ個性性の脱却にすぎなかった。彼らは、個性性への依存を脱却し、現成した神そのものへ向うべきであった。何故なら、イエスにおいて現成した神は全一性として、単にイエスの自体であるにとどまらないが故に、個性性の脱却は同時に外面性の脱却として、直ちに自己自身における神の現成であるほかないからである。

神は全一性として、区別において同一を保つが故に、イエスにおいて神を顕わにすることは、同時に自己自身の自

体を顕わにすることとして、直ちに自己自身における、神の現成である。したがって神が、イエスにおいて、その個性から純化されて現われる過程は、同時に自己自身において神が現成する過程である。

このような二重過程として、信仰は、いわば他在における自己認識の過程である。それは、イエスにおける神の現成を、自らのうちに内化・再現することによって、自らをイエスに同化せしめる。しかし、自らをイエスに同化せしめることは即ち、自らをイエスへの依存から解放することであるが故に、それは、イエスに対する自らを、弟子の位置から友の位置に高めることである。したがって、それはもはや、イエスへの信仰ではない。信仰は、その過程において自らを揚棄する。⁽⁴⁾ 光への信仰は、自ら光となることによって、神の国〔諸個人の共同〕を形成する。⁽⁵⁾

ところでヘーゲルは、光への信仰が自ら光となる、この過程を、信仰の「完成」〔Vollendung〕ともよんだ。このように、克服を同時に完成と呼びえたのは、信仰が「中間状態」〔Mittelzustand〕として、二面性をもっていたからである。⁽⁶⁾

信仰は、イエスへの信仰として、イエスに対する弟子の意識から友の意識に高まる過程であったが、イエスにおいて和解はすでに成就していたので、それは最初から、すでに成就した和解に立ち向っていた。弟子の意識は神性をイエスの個性性に依存せしめたが、しかし、個性性に依存せしめることは、全く個性化してしまうことではないので、弟子の意識は単にイエスの個性性に向けられていたのではない。その限り彼らは、イエスにおいてかすかに自らを感じていた筈である。言いかえれば、イエスにおいて、その個性性から純化されて現われねばならなかった神性は、最初からイエスの個性性に附着していたのであり、またそれに対応して、自らのうちに再現すべき和解は、すでに萌芽

として、最初から自己のうちに内在していたのである。

個性性への方向は、神が自己の自体であることを否認するものとして、正しく「運命」の再現であるが、しかし、それが同時に、神性への方向において自らのうちに神を感じていたかぎり、それはすでに「和解」の萌芽でもあった。信仰がこのように二面性をおびていたので、その過程は、個性性にとっては克服の過程であるが、神性にとっては完成の過程である。

信仰が自らを克服し全一性の承認（和解）に転化するこの過程は、すでに内在していた神性への方向（和解の萌芽）が、要するに個性性への依存（運命的側面）から純化される過程にすぎない。そしてこの内在的な性格において、それは運命—和解の過程から明確に区別される。運命—和解の過程は、全一性の否認から承認への過程であるが、しかし信仰の過程は、強いて言えば、すでに内在していた承認が、ただ否認との混合から純化される過程にすぎない。

信仰の過程は、イエスに対する弟子の意識から友の意識への過程として、イエスにおいて、すでに成就した和解を前提し、それに立ち向っていたので、それは最初から他在における自己認識として、対象（和解）の内化・再現の過程であった。したがってそれは、一面、和解の再現過程としては、運命—和解の過程から区別されるが、しかし和解の再現過程であった以上、その性格は、どこまでも和解を基調としていたのであり、結局は一種の認識過程であるほかなかったのである。⁷¹

は、彼岸性そのものを見捨てることではなかった。

ユダヤ教の精神からイエスの精神への移行は、このようなものとして、すでに「信仰」の放棄であった。すなはち神は、すでに彼岸性を奪われ、全一性として、人間との統一にもたらされていたので、それに対する彼のかかわりは「和解」として、もはや「信仰」ではなかった。弟子たちに対する、イエスの外面性は、再び信仰の如き形式を再現したが、しかしこの外面性は、もはや彼岸性ではなかった。イエスの和解は、弟子たちにとっては外なるものではあったが、しかし既に彼ら自身の自体として、彼らと同一の地盤に立っていたので、それに立ち向かう彼らの信仰は、直接に対象〔和解〕の内化〔再現〕であった。それはさしあたり、弟子の意識として、対象への依存であったが、しかし、その克服は、ただ対象を自らに引き寄せ、自らを対象に接近・同化せしめることによって果された。

しかし、彼岸性への信仰は、イエスへの信仰においてのように、対象を自己に引き寄せることによって、その依存性を克服するわけにはいかない。その立ち向かうところは、和解でもなければ、自己の自体でもない。それは和解に解消されることも、対象において自己をみることも出来ない。そこでは、対象の内化も、対象への同化も許されない。

彼岸性への信仰、例えば親鸞的信仰においては、¹⁾対象はただ自己との区別においてのみ把えられるので、その区別は、「神の子」と「人の子」との区別のように、統一を前提してはいない。自己及び自己存立の場は、凡夫―穢土として全体的に否定されるので、それは「規定された否定」²⁾においてのように、自己自身の成果をもつのではない。仏―浄土は、人間―世界の自己否定によって生じた自己自身の肯定的な成果ではなくて、全く別の対象である。したが

って仏—浄土は、凡夫—穢土として捉えられた人間—世界に対し、成立の基盤を成しているのではなく、ただ超越的な彼岸である。⁽³⁾

親鸞の信仰の自己把握は凡夫として、それは端的に、仏への断絶の意識である。⁽⁴⁾ この断絶において、彼岸性への信仰は本質的に依存であり、この依存に対し、仏はまた本質的に救済者〔阿弥陀仏〕として立ち現われる。⁽⁵⁾

救済者は、凡夫を穢土から浄土へ往生せしめる。しかし往生とは、往きて生れることである。それは、浄土へ往き、仏として生れることであるので、凡夫の死なしにはおこりえない。しかも人間は凡夫として捉えられており、自己のうちに仏性をみることも、仏において自己をみることも出来ない⁽⁶⁾ので、往生は人間にとって超越⁽⁷⁾であり、凡夫の死は文字通り人間の死である。したがって救済〔往生〕は、どこまでも来世的である。それは信仰にとって、すでに約束⁽⁸⁾されているが、しかし、⁽⁹⁾未だないもの⁽⁹⁾である。

彼岸性への信仰はこのように、自己の成仏を来世的救済に委ねる。それは自己の実相を、いま、ここで、自ら覚証することを断念するものとして、明らかに「和解」の放棄である。

「運命」は、自己の根源的規定を否認し、自らを単に「私」として、孤立的〔抽象的〕に捉えた。それは自己の生命⁽¹⁰⁾の規定に抵抗する私的な執心として、端的に我執であった。「和解」はしたがって、根源的規定の承認として、私の否定であり、「運命」にとっては絶望であった。しかし彼岸性への信仰は、来世的救済への依存である。それは「和解」の放棄として、我執の肯定であり、罪の赦しである。

ヘーゲルにとっては、罪の赦しは和解として、ただちに罪の事実的消滅を意味したが、⁽¹⁰⁾しかし、彼岸性への信仰に

とつては、事實的消滅は未だない。罪の赦しは、ただその消滅が救済として、すでに約束されていること、言いかえれば、その消滅が、救済者によってすでにひきうけられていることを意味するにすぎない。⁽¹¹⁾

しかし、それにもかかわらず、信仰は運命ではない。罪の赦しはその消滅でない以上、それは運命であるほかないが、しかし、赦しが未だ消滅でないのは、信仰にとってであつて、われわれにとってではない。

信仰者は自らを凡夫として把握するので、彼はその解脱を、未だない、来世の救済に委ねるほかない。それは明らかに他者への依存であり、しかも、未だない救済への依存である。

しかし、われわれにとつては、この依存は無意味ではない。何故なら、この依存は彼岸性へ向けられてはいるが、しかし自己自身のうちに、ある根源的な覚悟を要求しているからである。

依存はしたがって必ずしも容易ではない。⁽¹²⁾それは、さしあたり、赦された我執として、ただ救済の方向へ向きなおっただけの運命であるにすぎない。それは、救済へ向けられた我執として、私性への執心であるにすぎない。言いかえれば、それが救済において期待しているものは、単に個性性〔我〕の保持でしかない。しかも私性への執心として、それは救済への疑惑である。

依存がこのように我執であるかぎり、それは自らを克服しない。しかし救済は、依存に対し我執にとどまることを許さない。何故なら、救済は依存に対し、すでに約束されたものとして無条件ではあるが、しかし、未だないものとして、それは無償性を要求しているからである。

救済は、その来世的性格において、思議を許さない。⁽¹³⁾依存は、さしあたり我執として、救済への疑惑であるが、し

かし、疑惑はそこに何ら確実性の根拠を見出しえない。したがって、それにとつては、ただ絶望だけが残されている。

依存が未だ我執にとどまっているかぎり、それは無償ではありえない。しかし、無償性は我執にとつて絶望を意味するので、依存は無償性において我執を超える。だがこの事は、依存にとつて、自己自身を超えることでもある。何故なら、この場合、無償の依存は依存の廃棄であるほかないからである。

しかし、依存にとつて無償性の獲得は自己自身への沈潜である。したがってその克服は、ただ自己自身に徹することにおいて果されるのであって、対象を自らに引き寄せることによってでもなければ、自らを対象に同化せしめることによつてもない。対象はむしろ、依存の深まりにおいて、他者から絶対他者へ転じ、自らにとつて、無限の隔りを得てくるのである。他方から絶対他方への依存の深まりは、このようなものとして、反面、対象への絶望の過程である。

しかし、絶望はもはや疑惑ではない。それは、すでに決定した、自己自身の態度として、決断である。決断であるが故に、絶望は依存の克服である。¹⁰³

しかし依存の克服は、この場合、たんに人間中心的事を意味するのではない。何故なら、克服される依存性は我執として、その克服は我執の絶望であるが故に、私性への執心は、その絶望において、私における私ならぬものを覚悟するほかないからである。

以上要するに、依存において依存を超える信仰の逆理を把握しないかぎり、彼岸性への信仰は正当な評価を許さな

い。ましてその場合、信仰の対象を、信仰の座から切り離して、ただ存在論的に論じたのでは、その抽象性は覆うべきもない。

しかし、依存における依存の克服が事実上可能であったのは、信仰にとってであって、われわれにとってではない。われわれにとって、信仰は一つの幻想である。それは依存を克服するが、しかし、その克服は、無償性への、依存の深まりであるので、信仰にとって、その対象は、どこまでも真実である。しかし、証拠を求めない以上、信仰は知識ではなく、証拠を示さない以上、教義は真理ではない。したがって、われわれが知識の立場に立つかぎり、信仰はわれわれにとって最初から廃棄さるべき幻想である。

信仰にとって、対象への依存の深化は、真実への深まりであるが、しかしわれわれにとっては、幻想の深化として、その道は閉ざされている。のみならず、それはわれわれにとって奇妙な循環を成している。

「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まうさんとおもひたつころのおこる時、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。」
— 歎異抄 —

信仰は救済を前提し、救済は信仰を前提している。すなはち、依存は救済に依存し、救済は依存に依存している。⁽¹⁷⁾

[註]

(1) ここで敢えて親鸞をひきあいに出す理由は、第一に問題の焦点が、ヘーゲルのユダヤ教論でもなければキリスト教論でもなく、むしろ、ユダヤ教の精神を退けイエスの精神を支持したヘーゲル自身の精神に、すなはち彼の宗教論に在るからであり、第二に親鸞の信仰が、信仰の最も純粋な形態であると考えられるからである。したがって親鸞の信仰の敘述は、ヘーゲルの

宗教論に対する批判のみならず、キリスト教論に対する批判のいどぐちをも提出することとなるであろう。

(2) 'bestimmte Negation' (Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 68f., hrsg. v. J. Hoffmeister)

(3) 親鸞の信仰においては、浄土は諸方実相観の対象とはならない。「娑婆即寂光土」的な浄土観が、かえって法然・親鸞以前の、未だ自力的な浄土教に属していたことは注目に価する。平安朝の自力的な一実は無力な一浄土教が「厭離穢土」を軸として展開された法然・親鸞の鎌倉新仏教において、根本的に変革されねばならなかった歴史的状况については、田村教授「法然教の改革性」(「日本宗教史講座」第二卷) 参照。

(4) 正像末の史観に基づく親鸞の時代批判は即身成仏の不可能を断定する。

「信知聖道諸教為在世正法而全非像末法滅之時機」(「教行信証」化身土巻)

(5) 像末法滅の時機に対応して、阿弥陀仏の救済は悪人(凡夫)を正機とする。「五劫思惟の劬勞、六度万行の堪忍、しかしながら凡夫出要のためなり、またく聖人のためにあらず」(「口伝鈔」下)

(6) 「生死即涅槃」という見方は自力の法門に属している。「わが身すなはち弥陀、弥陀すなはちわが身」という見方は自力化された浄土教に属している(前述「法然教の改革性」)。親鸞自身はこれらの見方を退けて、こう言っている。「然末代道俗近世宗師沈自性唯心脱浄土真証」(「教行信証」信巻序)。なお、仏性に關しては、凡夫にも仏性を認め、ただその開発が出来ないだけだとする見方もあるが(釈存覚「顕名鈔」)、しかし親鸞自身の著書では、仏性はむしろ阿弥陀仏によって廻向されるものとして、凡夫には属していない。「仏性者即是如来」(「教行信証」信巻)。なお、外に「和讃」を

参照。

(7) 親鸞が「横超」という場合、それは他力の超証として、自力の超証(堅超^{じゆ})等からの区別をあらわしている。(「教行信証」化身土巻)

(8) 阿弥陀仏の誓願、とくに十八願の成就を指す。「仏は衆生にかはりて、願と行とを円満して、われらが往生を、すでにした

ためたまふなり。……弥陀のかはりて成就せし正覚の一念のほかは、さらに機〔凡夫〕より、いささかも、そふることとはなきなり。」「〔安心決定鈔〕本」。外に「持名鈔」を参照。

(9) すでに成就した往生は、信仰において決定けつじようする。この決定は現益として、いまだ成立する。しかし往生は、当益として、どこまでも現益〔往生の決定〕からは区別される(「御文章」一の五)。なお決定については註(17)に説明する。

(10) *ibid.* s. 289, 1. 8—9.

(11) 「十悪穢身のあらんほどは、たちがたく伏しがたきによりて、これをはなれることあるべからざれば、なかなかおろかにつたなげなる煩惱成就の凡夫にて、ただありにかざるところなきすがたにて、はんべらんこそ、浄土真宗の本願の正機たるべけれ」(「口伝鈔」下)

(12) 「大信心者則是：易往無人之淨信：世間難信之捷徑」(「教行信証」信巻)

(13) 「念仏はまことに浄土に生まるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。」(「歎異鈔」)

(14) 「たとひ法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。」(「歎異鈔」)

(15) 「大信心者則是金剛不壞之真心」(「教行信証」信巻)

(16) ヘーゲルが『精神現象学』で用いた, für uns, と同様の用法であり、ここに言う「我々」の立場は、信仰に優越する知識の立場を意味するかぎり、ヘーゲルの自覚の立場にも通じている。しかし、ヘーゲルは Wissen を Glauben の真理とみなしたが、我々は信仰を知識に解消できないものとみなす。für uns, につては、Phänomenologie des Geistes, S. 74, 1. 33, hrsg. v. J. Hoffmeister.

(17) 「念仏申す」とは「南無阿弥陀仏」を口称することであるが「身も心も南無阿弥陀仏になりかへりて、その領解ことばにあらはるるとき、南無阿弥陀仏と申すが、うるはしき弘願の念仏にてあるなり。」(「安心決定鈔」)。「念仏申さんと思ふ

心」は即ち南無阿弥陀仏である。ところで「言南無者即是帰命」(「教行信証」行巻)。従って南無阿弥陀仏とは、阿弥陀仏への依存(帰命)であり、信仰である。この信仰においてのみ「撰取不捨」は成立する。南無阿弥陀仏においてのみ往生は決定する。ところで、阿弥陀仏とは、法蔵菩薩の正覚として、誓願の成就である。それは十八願(設我得仏十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念若不生者不取正覺)の成就として、既に成就された「念仏往生の願」(「教行信証」信巻)である。即ち阿弥陀仏において、機法一体の南無阿弥陀仏(往生の真因)は既に成就されているのである(「安心決定鈔」本)。従って阿弥陀仏への帰命は、既に成就された念仏往生(南無阿弥陀仏↓往生)への依存である。それにも拘らず、この依存においてのみ、往生ははじめて決定するのである。言いかえれば、既に成就されたこの南無阿弥陀仏が、もう一度衆生において繰り返される(信仰にとっては、廻向される)ことにおいて、既に成就された念仏往生は、もう一度成就(信仰にとっては、はじめて決定)されねばならないのである。

五 結 び

仏教における信仰の宗教、少くともその典型とみなしうる親鸞の宗教においては、信仰の対象は文字どおり信仰の対象として、知識の対象からは明確に区別されているが、キリスト教においては、事情は幾分ことなっているかにみえる。しかし、もともと福音書の神が信仰の対象であり、キリスト教が信仰の宗教であるとすれば、神に対する形而上学的な構えを固執した中世神学が、どれほど頑固に正統派として君臨し続けたにしても、その企てはヘーゲルの企てとともに、結局は(1)じめから余計な野心であつたと言うべきであり、したがってまた、オッカムにおけるスコラ哲学の終焉は、形而上学的な神に対するルソーの不満とともに、極めて当然な帰結であると言うべきであろう。

事実、それは余りにも当然な帰結であり、少しも積極的な意義をもちえないほどに当然な帰結であると見えよう。何故なら、それは信仰を信仰として、ただ知識から區別したにすぎないのであって、信仰そのものの本質は少しも解明されたわけではないからである。また、真理性の証拠を保持しないという意味で、ドグマーがドグマーティシユであるかぎり、それへの信仰を幻想とよぶこともできよう。そしてまたわれわれが証拠に保証される以上の確信を許さない知識の立場にあるとすれば、信仰はもはやわれわれのものではないとも言えよう。しかし、知識の立場から信仰を幻想として退けることが結果としてはどれほど正当であっても、かつて信仰が保持した生ける働らきとその意義は、必ずしも正当に把握されているわけではない。本質的にいって、問題はむしろここから始まるのである。

〔註〕

(1) ヘーゲルの哲学が同時に神学であつたかぎり、この非難はまぬがれない。しかし、人間の基本的構造を「運命」から「和解」への展開においてダイナミックにとらえ、しかも信仰のもちうる有効性のすべてをそこに見出そうとした彼の着眼は恐らくいまだその意義を失つてはいないであろう。ただ彼は、信仰がこういう有効性をもちうるためには、信仰がその彼岸性への方向を、したがって実は信仰が信仰であることを放棄しなければならぬと考へた。こうして彼は、もはや信仰でないものを信仰として、信仰の対象を実際は知識の対象として敘述してしまつたのである。

(2) この種の浅薄さは、本格的にはフォイエルバッハに始まり、マルクスおよびその後継者たちに受けつがれている。しかし最も明確に表現されているのは恐らくラッセルにおいてであろう。

L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums.

B. Russell: Why I am not a Christian.

(3) この点シュヴァイツァーは、宗教論の近代化(彼によれば無力化にすぎない)に反対し、終末論の復活をとおして、かえつ

てそこに近代的な意義を見出そうとする意図において、あるユニークなものを感じさせる。しかし、イエスにおいてすでに破れた終末論的期待が如何にして近代的たりうるか、疑問なきをえない。(シュヴァイツァー『イエス小伝』)