

宗教と倫理

第19号

第19回学術大会公開講演

2018年10月6日 学術大会 京都外国語大学 1号館 R171

講演

- 佐々木 閑（花園大学 教授）仏教の修行者はなにを目指すのか・3
小田 淑子（元関西大学 教授）（コメント）・・・・・・・・・・15

研究論文

- 入江 祐加：ディルタイにおける経験と学の関係
—宗教的体験と宗教学の関係を題材として—・・・・17
- 南部千代里：J・ヒックの宗教多元主義における
仏教理解についての一考察・・・・・・・・・・33
- 鬼頭 葉子：『人間知性研究』におけるヒュームの宗教論
—奇蹟および摂理に関する論考を中心に—・・・・51
- 林 研：ウィリアム・ジェイムズの自由意志論
—科学的であるとはどういうことか—・・・・69
- 山本栄美子：和辻哲郎における真理の実践と哲学・・・・・・・・85
- 徳田 信：会衆主義ピューリタンにおける
信仰的確信と自己相対化・・・・・・・・・・101

宗教倫理学会

2019年（令和元年）12月

Religion and Ethics Vol. 19

Public Lecture at the JARE Eighteenth Annual Congress

- Kyoto University of Foreign Studies, October 6th, 2018

Lecture: What Are Buddhist Practitioners Aiming to Accomplish?

SASAKI Shizuka, (Professor, Hanazono University) 3

Comment

ODA Yoshiko (Former Professor, Kansai University) 15

Articles

Experience and Science in the Thought of Willhelm Dilthey: Religious Experience and the Science of Religion as “eine Geisteswissenschaft” IRIE Yuka 17

The Understanding of Buddhism in J. Hick’s Religious Pluralism NAMBU Chiyori 33

Hume’s Argument of Religion in *An Enquiry Concerning Human Understanding*:
Focusing on Miracle and Providence KITO Yoko 51

William James’s Free Will Defense: What Is “Scientific”? HAYASHI Ken 69

The Practice and Philosophy of Truth in Tetsuro Watsuji YAMAMOTO Emiko 85

Religious Convictions and Self Relativization in Congregational Puritans • TOKUDA Makoto 101

**Japan Association of Religion and Ethics
December 2019**

宗教倫理学会第19回学術大会
公開講演
2018年10月6日(土)
於 京都外国語大学・一号館 R171

講 師

佐々木 閑 (花園大学 教授)

演 題

仏教の修行者はなにを目指すのか

レスポンス

小田淑子 (元関西大学 教授)

司 会

杉岡孝紀 (龍谷大学 教授)

仏教の修行者はなにを目指すのか

佐々木 閑（花園大学教授）

本日はテーマを大きく八つの項目として配布資料に挙げておりますが、特に仏教の世界観、倫理観がどのような構造でできているかをお伝えしたいと思います。日本の仏教は大乗仏教ですので、お釈迦さまがつくった仏教とは、かなり変容しております。日本の仏教だけを見て、そこから倫理観を抽出しようとしても一方的な狭い、釈迦と違う世界観が出てきてしまいますので、それでは不十分であります。そこでまず、古代インドの釈迦の後継者たちがつくった宗教倫理の中での仏教を見ていく必要があると思っています。

どのような世界観で仏教が成り立っているか。元になりますのは四法印すなわち「諸行無常」「諸法無我」「涅槃寂靜」「一切皆苦」の四種の認識です。その中で最も基本となるのは「一切皆苦」の世界観です。「一切皆苦」は、すべてが苦しみの上に成り立っているということであり、苦しみのベースは生きていること、生存していることが＝苦しみであるという「一切皆苦」という考え方です。生存は＝生老病死、この四つが必ずベースにありますので、生きること＝生老病死を体験していくことであると。それはどれ一つとっても安楽なものではない。すべては苦しみの元でありますから、したがって生きることは苦しみであるということになります。この当時のインドの世界は、「輪廻」をベースとした世界観でありますから、「一切皆苦」は終わらない。「輪廻」は生きかわり、死にかわりを永遠に繰り返す現象でありますから、そのうちの一つの「生」が苦であれば2番目も3番目も「苦」であるということで、無限の過去から無限の未来まで我々は苦しみの中で生き続けるというのが「一切皆苦」の考え方であります。

大事なのはこの中に「救済者はいない」ということです。外部に頼って救済を求めて、それによって「一切皆苦」からの離脱を望むことは不可能なのだ。なぜか。外にはそういう者はいないからです。仏教以前の宗教、バラモン教においてはバラモン教の最高神であるブラフマン、梵天が最高神の立場として世界を司る神とされていましたが、仏教はそれを否定しました。「バラモン教の世界観は錯誤である」といったわけで、したがって、それまでの人たちが頼りにしていた梵天は我々の救済には一切役に立たないという立場に立ちました。これをよく表すのは「梵天勧請」というものであります。お釈迦さまが悟りを開いた時、お釈迦さまはそのまま楽に死んでいこうと思った。悟った内容を人々に説き示そうなどは全く考えず「私はもう悟りを開いた

佐々木：仏教の修行者は何を指すのか

ので輪廻をしなくなったのであるから、悟りの喜びを感じながら寿命がくるまで生きて、そこで死ぬ」と考えた。輪廻しなくなった人間が死ぬば、それは完全消滅の道であるから最も安楽な状態になる。完全消滅が仏教の目的なのです。悟りを開いた釈迦が、そのような生き方をしようとした時、天から梵天が降りてくるのです。お釈迦さまの前で手をあわせて「それでは困ります。あなたが悟りの道を抱え込んで死んでいったら、その悟りの道を誰も聞くことができません。どうぞ、みなさんにそれを説き広めてください」といって布教をすすめるわけでありました。それで釈迦は、しづしづ自分の悟りの道を人々に説き広めるために立ち上がった。そして残りの45年間、布教活動に身を捧げた後、涅槃に入って消滅する。このエピソードで降りてくるのは梵天でないのだめなのです。他の、三流の神さまが降りてきたのではだめで、バラモン教の最高神が降りてくる場所に、この話の眼目がある。「梵天では救えないものを仏陀が救う」という話が、この裏に設定されているわけでありました。「一切皆苦」というのは外部の何者にも頼ることができない状態で我々は苦しむ続けねばならないということです。そして、この世が苦しみであることの大きな原因は「諸行が無常である」ということ、刹那ごとに、一瞬のうちに我々の世界が消滅していくということです。我々が本能的に持つ願望は「生き続けたい、もち続けたい、今の状態を保持したいという思い」。これが「諸行無常」の原理によって全部否定されるわけです。

「諸法無我」。私はここに存在するに違いない。私だけは絶対に間違いのない存在の根拠である。他のものはいくら頼りなくても「私」というものは絶対にここにはいるではないかという自覚が、全部、錯誤であることが「諸法無我」であります。

このように苦しみばかりの世の中。そこからの離脱を目指すのが「涅槃寂静」、これが仏教の目的なのであります。

さてそこから倫理観の話に入りますが、まず釈迦は、こう考えました。我々が「一切皆苦」の世界から離脱して涅槃に入る道は「仏道」という道しかない。だから、この世界からの離脱を望む者は私が説く道を追体験せよ。私はすべての自分の体験を弟子に教えるから、一つ残らず隠し事なく教えるから私についてきたい人は皆、ついてきなさい、と言って布教活動をします。もちろん釈迦の教えを聞く人もいれば、全然、聞かない人もいます。わからない人は「一切皆苦」がわかってない人です。「世の中には楽しいこともある」と思っている人は来ないわけで、一方、「一切皆苦」だと思っている人、心が閉塞状態の中で苦しんでいる人は釈迦のところに来てくる。それを釈迦は全部、丸抱えにして引き受ける、釈迦をリーダーとして、釈迦の教えの追体験をするグループができる。これを仏教では「サンガ」という、仏教僧団ですね。サンガの人たちはすべて生産性を放棄しなければなりません。仕事なんかしているようでは本当の離脱

を望む人間のあり方は完成しません。すべての生産活動を捨て、それ一筋にすべての人生を自分の「悟り」という目標にかけなければ、この目標は達成できないと考えましたので、釈迦は自分の弟子たちに「生産するな。生産活動に携わってはならない」と義務づけました。したがって釈迦の周りに集まった人たちは全員、無職であります。家族制度の中で誰かを養うとか、社会活動するとか、そういう世俗の人間関係を捨てて集まれと言ったので全員が自分の家を出てきたのであります。全員が住所不定・無職なわけです。伝説では1250人いたらしいので1250人の住所不定・無職の集団を抱えた釈迦が、そこにいるわけであります。

そして弟子は釈迦にこう言う。「お釈迦さま、あなたの教えにしたがって私たちは生きていきたいと願ってここに集まりました。どうぞ仏道を教えてください。ただ、一つ問題があります。無職の私たちはどうやってご飯を食べていったらいいのですか?」。生産性がない人たちが集まったのでご飯を食べる方法がない。ここが釈迦と麻原彰晃が同じように背負った課題があります。生産活動をやめた弟子たちが1000人単位で集まってきた時、その弟子たちをどうやって食べさせるのが集団のリーダーの腕の見せ所なのでありますが、その時、釈迦はこう言ったのであります。「この組織を最も長く維持するための方法として社会からの恩恵で生きよ。ただし社会にそれを強要してはならない」。強要することによって社会との間に波風が立ちますから、結局、その組織のサステナビリティを減少させることになる。「社会との間に一切の波風を立てない、軋轢を起こさない形で社会からの恩恵を受けよ」と言いました。その具体的な方法として採用したのが「布施」であります。世間さまに強要せず生きていくための生き方であります。四つあります。一つ、「ご飯は托鉢でもらえ」。托鉢は回ってみるとわかりますが、声を出さずに回る。日本の禅宗では「オーイ」と声を出しますが、本来托鉢では声を出しません。静かに家から家を回ります。もちろん気がついて何もなく家だっただくさんある。そういう時には次の家に回る。一切、強要することなしに、残り物や余りものをもらって暮らす。これが托鉢です。二つ目は衣です。生産しませんからどこにも衣を買うお金はないわけで、衣は道端に落ちている雑巾の切れ端を集めてきて、自分でつないで糞虫のお化けのような格好をして着る。「汚い衣」というのをインド語では「カシャーヤ」という。そのカシャーヤが音写されて袈裟になります。

次に住まい。生産しないので家などあるわけがない。本来的に住む場所は木の下か洞窟。「自然の中で雨風が凌げるところで暮らせ」。そして薬です。自然にある薬用物ということでインドでは牛のおしっこ。牛はすべてきれいなものとなっていますから、牛のおしっこを飲み、薬に使い、塗り薬にも使う。これが僧侶の基本的な生き方であります。ただし条件がついていて、信者さんがそれ以上、もっとよいものをくださった場合は、ありがたく受け取れと言います。受け取

佐々木：仏教の修行者は何を指すのか

ることによって修行が、よりスムーズにできればいい。ここに仏教独自の「善」の概念が現れてくるわけです。

仏教修行者にとって「善」とは何か、それは修行が進むことであります。修行の進展に役立つことが善であり、修行の阻害要因になるものは「悪」であるという、ここに修行者の世界だけの「善悪観」が現れてくる。さて、こうして支えられる側としての修行集団、サンガが登場し、それを支える側の一般信者の世界が設定されるのですが、その一般信者の人たちはどんな気持ちで布施をするのか。彼らは布施することによって輪廻から解脱したいと考えているわけではありません。輪廻から解脱したいのであるならば、その人は出家しなければならない。一般の人たちはお坊さんにならずに、それでもお坊さんに布施をする。この目的は解脱ではない。世俗の中での善行です。その当時は、仏教とは別の、一般のインド人の通念としての「善悪観」がありました。それは「業」に基く善悪観です。「業」の基本は「善因楽果・悪因苦果」であります。善なる行為を行なうと、その結果、楽がくる。悪を行うと苦しみが来る。

在家の人たちの考え方は原則としてこの業の世界の中での幸せを求めるわけです。そして、業の世界の中で、よい結果をもたらしたいと願う人たちにとって一番やりやすい善行は布施です。自分も持っているものを他者に与える行為は善行です。一般の人々はお坊さまに布施することによって布施の果報として将来の自分の楽を求めるわけです。

この前、私の2番目の息子が「タイで結婚したい」と言い出しまして、奥さんはタイ人ではないのですが、タイで結婚式をやりたいと。家族全員集まってタイで結婚式をした最初、朝7時にバスがやってきてそのバスからお坊さんが9人降りてくる。結婚式にはお坊さんを9人呼ぶと決まっている。そして結婚式場に9人並んだお坊さんに最初にご飯を出す。新郎と新婦がご飯をつぎます。するとお坊さんはご飯を食べて、さっさと帰ってしまいます。お坊さんの仕事は、布施としてのご飯を食べることなのです。これを「福田思想」という。布施をする時には布施の対象が立派であるほどリターンが大きいというのが福田思想です。お坊さんは福田ですから、布施をする時に一番効率のいい触媒です。来てくれないと困る。しかし男女が結びつく結婚式の場にいてもらうわけにはいかない。だからご飯だけ食べて帰ってもらうわけです。同じことがお葬式でも病院でも、一般の人々が自分に福があって「いいことがありますように」と願う場所には必ずお坊さんが顔を出すわけです。

ただみんながみんな将来金持ちになるとか、健康になるとか、そういったことばかり願っているわけではない。在家者の中には「私も悟りを開いて涅槃に入りたい」という人もいる。家のしがらみがあって「今は出家したいが、できない」という人たちもいる。そういう人たちはどう思うか。

今ここにあるお布施の力によって「将来、出家できる場所に生まれますように」と出家への間接的な願いを込めて布施をします。そういう人たちが混ざった形でお坊さんの出家世界を支えるという「二重構造」になっているわけでありませぬ。

一般の世俗の社会の中で「善」だといわれているものが、出家者の世界では「善」にならないことが起こってくる。それは何か。「輪廻」に益してしまうもの、「輪廻」に資するものは世俗の中では「善」だといわれていても、出家の世界から見れば「悪」だということになるのです。世俗で「悪」だといわれているものは出家世界でも「悪」です。殺すとか盗むとかウソをつくとか。しかしながら善に関しては、世俗の中で善だといわれているものでも、将来の輪廻を引き起こすような善であるならば、お坊さんの出家の立場から見れば、それは善ではないことになるわけですね。たとえばボランティアに行く。人助けする。これは世俗での善ですが、僧侶はボランティアに行きません。いってほなりません。そういう人助けをしてはいけません。なぜならその果報が戻ってきてしまうから。どこかいいところに生まれてしまうから。輪廻を止めるという究極の仏教の立場からいうと、これは「悪行」ということになる。仏教の僧侶は極めて世俗的な意味からみると善から遠い、もっというと冷たい人間に見えるところがあります。

僧侶は一切の善行を禁止されているのかということ、そういうわけではない。何が問題なのかということ、「善行を行なっている」という意識であります。「私は今、善なる行を積むための意識をもって善行を行なう」と。それが善行になります。僧侶が世俗的な善行を行なうこともありうるが、その時に求められるのは「自分が今、善行を行なっているという自覚をもたないこと」です。なかなか難しいけれど、そういう心でやれということです。ここに「仏教の善の二重構造」が現れてくる。しかしながら、今申し上げているのはお釈迦さまの時代、阿含経に基づく古い時代の仏教です。これが大乘仏教になりますと、この善悪構造にズレが生じてきます。世俗の善行は本来ならば、そのまま世俗の幸せにつながるだけです。悟りとは一切関係しないといわれていたその世俗の善行も「特別な智慧の力を使うことによって悟りの方向に向けることができる」という新しいアイデアが出てくるわけですね。こうなると日常的な善行を行なっている、それが悟りへの一歩になっているという新しい考えの修行構造が登場してくる。これによって出家をしていない人たちにも「悟りへの道」が開かれるという、極めて広い悟りへの門戸が開かれることになり、大いに在家の信者たちを取り込んでいきました。このような世俗の善行の方向を転換して、世俗の幸せに使うのではなく、それが悟りに使われる方向に変わっていく。「業」の原因と結果が変わる。この変わるという言葉は仏教用語では「回向」と申します。方向転換です。

方向転換ができる人間にとっては、日常的な活動が、そのまま悟りの道へ広がる。それがで

佐々木：仏教の修行者は何を指すのか

きない人とどこが違うのかというと、方向転換をできることを知るための智慧があるか、ないかです。その智慧のことを「般若波羅蜜多」という。般若波羅蜜多という智慧がある人は方向転換できるので、釈迦が言ったような厳しい世界ではなくても、悟りは開かれていくことになる。その場合、どんな日常的な行為を行なうと、それが方向転換によって悟りの方向にいくのか。最初期は世俗の良い行い、方向転換可能なものの代表は「利他」であると考えられていました。自分と同類の者たちに救いの手を差し伸べるボランティア行為、人を助ける行為です。本来ならば悟りに結びつかなかったものが、方向転換によって悟りと結びつくようになると、仏教の初期の段階ではその「利他」が勧められていたのですが、やがて善行のインスタント化が次第に進むようになって、人を助けるという、実際に活動しなければならない行為よりも、もっとインスタントな善行はないかということで、やがてとって代わる形で次第に有力になっていくのが「崇拝する」という行為であります。何を崇拝するのか。たとえば仏陀の遺骨を崇拝する。経典を書写する。経典を読むという崇拝行為が善行だと考えられる時代がきました。極めて極端に進んだ形が「念仏」や、「題目」です。回向する行為が「利他」から、より簡略な善行へと進んでいくパターンです。大乘仏教の経そのものの中に「経典を書写せよ。この経典を唱えよ。それは何者にも勝る」と書いてある。やがて「経典崇拝」が大乘仏教の中では善行のチャンピオンになっていき、そして今の仏教のさまざまな様相を生み出してきたのです。大乘仏教の流れを語る事が今日の目的ではありませんが、仏教の倫理観が二重構造でできていることを知っておいていただきたいと思います。

次に、仏教の組織論についてお話します。悟りという人間個人の向上に関する話から、もう一つ別の、仏教で欠くことのできない社会とのかかわりにおける善悪観に「サンガ」の活動があります。一人ひとりが仏道修行の中で業を消すための仏道修行をし、心がけをよくして生きていかなければならないという、修行者としての規範を仏教では、「戒」と申します。「戒」は一人ひとりの人間が自己向上のために守るべき規律規範です。「戒」は数が少ない。「五戒」とか「十戒」とか。心だけの規範ですから大枠で囲めばいい。「殺すな、盗むな、ウソをつくな」程度の具体性で十分です。しかもこの「戒」には一切、罰則はありません。心がけだから。その人の向上するペースが落ちるとい、自分に対する害はありますが、外の人にとっては何の関係もない。ですから、「戒」に関しては破っても社会的に何の問題もありません。これに対して仏教サンガという組織の問題を考えると違う話が出てきます。

修行の場である一つひとつのサンガが維持されていくことは、仏教にとって絶対に必要なことです。仏教の定義は「仏・僧・法」ですから、仏教は必ず、サンガという組織がなければ成り立

たない宗教です。そのサンガが成り立つためにはサンガを支えてもらわないといけない。社会に依存しながら暮らす状態が維持されなければならない。しかも人からご飯がもらえなくなった段階で仏教は滅びる。人からご飯をもらう時に「ご飯ください」というのはいけない。無言で社会からの好意を待つ形でサンガが運営される。サンガが維持されていかなければいけない。その場合、もらう側とあげる側が、どっちが強いのか。あげる側が強いに決まっています。布施はあげる側が絶対的に強いのです。したがって、仏教サンガは社会との軋轢が生じる事を行なうてはいけない。したがって仏教サンガのメンバーには厳しい生活の規律が要求される。その眼目は「世間さまから後ろ指を指されない」ということです。しかし1000人のお坊さんに朝、訓示をして「今日も1日、社会の人々に迷惑をかけずに正しく生きていきましょう」といっても意味はない。1000人の人たちは生まれも育ちもばらばらな人たちが集まってきている。価値観が皆、違う。ある人にとっては行儀のいい行為でも他の人からみると行儀が悪いことになる。それぞれの生活の状況が違う人たちが集まってきていますから漠然とした言葉で「行儀よくしましょう」といっても意味がない。そこで日常の一挙手一投足を統率する具体的で詳細な生活規律が必要になる。その目的は「戒」とは関係ない、その人が立派になるための規則ではありません。サンガが、社会から後ろ指を指さされないようにするための最低ラインを決めていくものです。その規則が膨れていって200、300近くになる。細かいものを集めると600近くある。それを全部まとめた本を「律」と呼びます。戒と律、あわせて「戒律」です。キリスト教、イスラム教の世界でも「戒律」という言葉を使いますが、この言葉は、よくよく気をつけて使わないといけない。イスラム教やキリスト教で意味する「戒律」という言葉は「戒」です。「律」ではない。イスラム教にはサンガ集団はないでしょう。出家者集団はない。本来なら仏教以外の宗教の規律を指す場合には「戒」という言葉しか使うべきではなく、「戒律」と言ってしまうと、出家集団がそこにあることを意味してしまいます。

「戒」と「律」は似てはいますが、本質は全然違う。「律」の特徴は罰則があることです。「律」の目的は個人の向上ではなく、サンガの維持です。サンガという組織を維持するための法体系が「律」ですから、法律と同じで、法体系をおかすということは、その組織に害を与え、組織を危険にさらすことです。組織から罰則が与えられます。「律」の規則には全部、サンガが主体となった罰が与えられることとなります。酒を飲む行為は「戒」でも禁止され、「律」でも禁止される。酒を飲むことは「修行」という個人の資質向上の妨げになりますから、戒として禁じられる。一方、「律」の中にも「酒を飲むな」と書かれている。修行者が酒を飲む姿を社会の人々に見られると強く非難されることになる。「律」は常に社会からその組織がどう見られているかが判断基

佐々木：仏教の修行者は何を指すのか

準となって設定されている。そこが基本的に違うのです。

「律」の中にこんな規則があります。「僧侶は植物を伐ってはならない」。木が生き物だから、衆生だから有情だから殺生になると考えるかもしれませんが、そうではありません。仏教は本来、植物には命があるとは考えていません。仏教は植物を有情の中を含めません。我々は輪廻しても植物になることは絶対ないのです。では仏教の「律」の中で植物を伐ってはいけないというのはおかしいじゃないかと思われるでしょう。そこには次のような因縁があります。仏教ではない、他の宗教では植物に命があると考えた宗教もある。典型的なのはジャイナ教です。植物は生きていて考える。ジャイナ教の僧侶は植物を大切にしている。その横で仏教の僧侶が平気で木を伐っているのを見たら世間の人はどう思うか。「ああ、ジャイナは立派で仏教は墮落しているなあ」。そう思われてはいけないので原理的には植物を伐ることに問題ないが、世間からいわれた時に仏教が非難的になるのを避けるために「木を伐るな」と決まったのです。

出家してお坊さんになれない人がいます。身体障害者や重病人は僧侶になれません。なぜそういう人たちがお坊さんになれないのかというと、当時のインドにおいてはハンセン病の患者とか身体障害のある人は社会から差別され、食べていくことのできない立場におかれていました。そういう人たちをサンガが僧侶として受け入れると、どう思われるか。「サンガは修行者の集まりだというのは口ばかりで、本当は食うに困った連中が托鉢でご飯をもらえるというので集まっている吹き溜まりだ」という印象になる。そういう人たちをサンガに入れることによって仏教全体の評価が下がり、お布施の道が絶たれて壊滅する危機がある。だから入れないわけです。もちろん今は逆で、そんなことをいったら仏教も潰れますが、仏教の律を守っている世界では今でも、そういうのです。例えば東南アジアは「律」を守っていますが、律の中には「身体障害者は僧侶になれない」と書いてある。それをどの程度だと考えるかは分かりませんが、それを守っている僧団はありますから、「律」の規則を厳密に、時代を超えて守っていくことには大きな危険性があることも注意して理解していただきたいと思います。

「戒」と「律」という二つの生活規範を重ねて両方を僧侶は守る。在家の人たちに対しては「戒」だけ。在家の人たちはサンガという組織に属しませんから「戒」だけでいい。その人たちが次の段階で僧侶になって出家した時、どうなるか。「戒」を守りながら上乘せで「律」も守ることになる。今の私たちと同じで道徳を守りながら法律を守っているのと似ています。「二重構造」の仏教が出家者の世界に現れてくる。日本の場合、仏教が導入された奈良時代から、すでに仏教は「律」を、あえて放棄させられてしまいました。日本の仏教では「律」を守って暮らしているサンガは存在しません。ということは二重構造の「律」がない出家者がいる。日本の出家者は

「戒」だけで生きている。他の仏教国とは異色の仏教が存在しているわけです。そのことを理解していないお坊さんたちが、日本にはたくさんいて、タイやミャンマーへツアーで行って、バスの中で缶ビール飲み始めるわけですよ。全然、悪いことだと思っていない。「律」という別個の規則があることを知らずにいくもんだから、ビールを飲むことに抵抗がない。それを運転手やガイドさんが見るとびっくりするわけです、犯罪行為ですからね。日本から犯罪行為をやっている集団がきたということで、それがSNSで広がってえらいことになる。学生にも「向こうにいつてやっちはいけないことがいっぱいあるから、ちゃんと勉強していつてくれ」と教えています。

以上で仏教の倫理観の基本構造の話を終りまして、「ネットカルマ」の話をしたと思います。先ほど仏教には「業の思想」があると申しました。「善因楽果・悪因苦果」。この業には大枠、原則があります。一つ。我々の倫理的行為は絶対に消えることなく、記録されている。記録され、業のパワーとして残ります。たとえ数十億年、数百億年たっても行なった行為の結果は必ずや戻ってくるのであると仏教では言われていますから「業」は我々の倫理的行為を一つも残さず、見逃すことなく、記録しているシステムなのです。もう一つはその「業」の報い。どんな結果がくるか、いつくるかは全く未知であります。不可知であります。今かもしれない、死んだ後かもしれない、100回死んだ後になって、今行なった行為の結果として地獄に落ちるかもしれない。インターバルの長さは全く未知であるのが「業」の基本原理です。もう一つ、どんな形で結果がくるか分からないのも、「業」の基本です。「人を殺したので私も殺されました」という単純な因果則ではありません。「人を殺す」という行為と「地獄に墜ちる」という行為は全然、類似性がない。業の因果則の規則は自分にどんな報いがくるかは予め予測できないのです。このような「業」を今の日本人に「信じろ」といつても誰も信じません。みなさん「輪廻」を信じていますか？「輪廻」を信じてない証拠は、お墓をつくることです。「輪廻」を信じていたらお墓なんかつくるはずがない。次、どこかに生まれて行くわけだから。それなのに火葬して残した骨を骨壺に入れて墓を立てる。お墓をつくる人たちは「輪廻」を信じていないわけです。日本人は、みんな「輪廻」を信じていない。私も信じてない。

私は釈迦を信じていますが、「輪廻」も「業」も信じていません。そんなものは嘘だと思っています。けれども嘘だと思っていた「業」が今、蘇りつつあります。それは、インターネットによる「業」と同じシステムの出現です。我々の行なっている行為がすべて記録されていくという「業」の原則をネットに当てはめてみますと、今は過渡期ですが、我々の日常の一挙手一投足がすべて監視され、ネットの情報としてビッグデータの中に入っていき時代がきています。分かりやすいのはドライブレコーダーです。その発達によって互いの車を監視しあうことになり、道路上

佐々木：仏教の修行者は何を指すのか

で行なっている我々の行為が全部、残るようになりました。今は道路上で済みますが、ドライブレコーダーはどんどん縮小されてミニサイズになって、間違いなく、ボタンやメガネにつくようになる。人間が互いにドライブレコーダーをもっていて、すべてが監視され、声も映像も全部その瞬間にネットに上がっていくようになる。ここにいる人たちの全部の情報が残る。「人と人が顔をあわせている対面だからそうなるのであって、ひとりぼっちの時なら大丈夫だろう」と思うと大間違い。IoTが発達し、すべての電子機器が我々を監視し、それに応じてさまざまな反応を起こす装置が今、どんどん発達しています。冷蔵庫にIoTがつくと冷蔵庫の中のIoTの機械が中にどんな食品があるか監視する。私の中からレタスとハムとトマトを取り出すと冷蔵庫が自動的に店に注文してレタスとハムとトマトを補充してくれる。そして、私はこの3種類が好きだと認識しますから、それに類した食品もどんどん買ってくれるようになる。冷蔵庫が私の味覚の嗜好から日常の行為まで全部、把握するようになる。冷蔵庫、洗濯機、自動車、マイクまであらゆる電子機器がIoTになりますから、人がいようがいまいが、日常生活のすべてが監視され、何をしているかがわかる時代がくるのです。しかもその情報の一つひとつにタグがついています。タグで個人を特定することができる。顔認識もできる。この前、中国にいきましたら中国は至るところに顔貌認識のカメラがある。ウイグル族は全員、顔認証が終わったそうです。ウイグル族は今後、政治活動をするのが難しくなります。どこの誰が何をしたかを全部把握されている。今、中国は全中国人にまで拡大しようとしています。もちろん日本もやるでしょう。それをやると犯罪発生率が下がりますから。そんな時代が間違いなくきます。その段階では怖くも何ともない。なぜならその情報は断片だから。しかしその情報にタグがついていますのでタグごとに集めると個人のやったことが一連の流れとして現れてきます。「佐々木」というタグのついた情報を全部集めると私がやったことが出てくるわけです。それがネットに乗りますから世界中に配信される。それでどうなるか。炎上してクビになるかもしれないし、とんでもない悪い評判になって道を歩けなくなるかもしれないということです。しかもこの操作は釈迦の時より怖いのです。釈迦が考えた「業」というのはメカニカルなシステムなので、そこには人間の邪悪さは含まれてこない。やったことがそのまま結果として現れてくる。公平で公正です。ところがネットではその情報を操作するのは人間ですから人間の邪悪な心が混ざってきます。その人の悪い面だけを集めて「私」というものを構成することもできる。「私」というものが「こういう悪い人間である」と扱われることになる。すでに私たちはそういうものをいっぱい見えています。アイスクリームのケースの中に入って遊んでいる店員の顔が出てきて日本中に配信され、「とんでもない奴だ」と名前から全部明かされて炎上して批判されるけど、考えてみたらあんなの、子どものいたずらですよ。みな、

やりますよ。狭いところに入るのは子どもの癖だ。ましてアイスクリームだったら面白くて仕方がないに決まっています。昔なら子どものいたずらで親が叱って、先生が叱って「なんていうことをするの」と怒って「バケツもって立っとれ」で終わった。それを糧にして、その子は大人へと成長していったはずですが、ネットになりますと、それがその人の全人格として配信され、「その人はそういう人なのである」と決定づけられて広がっていく。あの若い店員がどうしているか知りませんが、明日は我が身ですよ。我々の将来の姿であります。これが「ネットカルマ」の原則です。

釈迦の時代は親の因果は子に報わない。「業」は、やった本人にその結果が報われる。親がやった因果が子に向かうことはない。ところがネットの「業」では、それがありません。なぜなら情報が消えないから。報いがきた後も、その情報はネットに残ったまま。親がやった行為、じいさん、ひいひいじいさんがやった行為が自分に振りかかってくることもある。就職しようと思っていいたら名前で調べられた。「あなたのひいひいおじいさんは昔、盗撮したんですね」といわれる。「あなた、そういう家庭ですか？」といわれる。親の因果が子に報う「業」であります。もう一つ、ネットの「業」は結果が繰り返します。報いがきて、みな忘れても10年たって、また同じような事件を誰かがやった時、リンクが張ってあるから同じような事件を調べたら「昔、これと同じことをやった人もいたんだね」と名前が出てくる。「それって君じゃないの？」という話になり、繰り返し、その結果はきます。実際、いろんなところでニュースでネットの中で批判されている人たちがたくさんおられると思います。そういう人たちの気持ちはお釈迦さん時代に「業」の閉塞感の中で、どうにもならなかった、逃げ道がなくなった人たちと考え方も近いものではなかったかと思っております。

そういう人たちをこれからどうやって救うことができるかはまだ誰も考えていないし、方策の手掛かりさえ掴んでいませんが、しかしながら同じ閉塞感で生きていたのが釈迦の時代のインド人であると考えた場合、釈迦が残した教えに、新たな「ネットカルマ」から逃げ出す、まさに「輪廻」から解脱するように「ネットカルマ」から解脱する道筋が、ありうるかもしれないというのが、私の提言であります。

時間がきましたのでこれで終わります。ご清聴ありがとうございました。

レスポンス

小田 淑子（元関西大学教授）

私はイスラームを研究していますが、特にイスラーム法は日本人にとって分かりにくい。私も日本人ですから、分かりにくかった。シャリーアというイスラーム法には、儀礼規範の他に、家族や相続、商取引に関する法規範も含まれています。仏教が嫌う世俗の話と食べ物の話も全部一括管理しているわけです。「なんでそんなことが宗教の問題になるのか」と日本人は問いますが、逆に「イスラームでは、信仰者はお祈りもするし、結婚もする、商売もするのだから、全部一括管理することが当然だと考えている」、と理解できたとき、イスラーム法のもつ一貫性に気づき、「イスラームは合理性のある宗教だ」と納得できました。佐々木先生は、戒は心の規範で、律は出家者集団サンガの維持に必要な規範だと説明されています。イスラームは出家を認めず、全員在家の宗教です。イスラーム的共同体をウンマと言い、それは宗教共同体であると同時にムスリムの生活共同体、世俗社会でもあります。シャリーアはムスリム全員が順守すべき規範で、戒と律の双方を含むものと言えらると思います。イスラームと比較して、日本ではどうなっているのかという問いが生じ、調べ始めました。

今日、佐々木先生は、ものの見事に「仏教の二重性、世俗と出家者」の話をしてくださいました。出家すること自体、世俗からすると、とんでもないことです。親を捨てる、責任を負うことをやめたというわけですから、とんでもない悪にあたる。ある意味、出家することはそういう悪を選ぶという生き方になるのですが、仏教的世界観の中では、その生き方が意味づけられている。儒教社会、日本社会のように親孝行が大事な社会では、出家すること自体が悪であることを背負わなければいけない。佐々木先生が、世俗の世界の話とは悪も善も違うのだとクリアに説明してくださった。インド仏教では、世俗の話も古代インドのカルマを中心に考えられていたので、「善因楽果・悪因苦果」もすんなり説明されました。けれど、佐々木先生の説明で抜けていたことがあります。日本や中国の社会では、先祖や墓を大事にする。これは「輪廻」を信じてないことであり、インドの「輪廻思想」とは違う世俗の倫理があることを意味します。にもかかわらず、佐々木先生の説明だけでは、日本の仏教が仏教だけで成り立っているような語り方にな

小田：レスポンス

っていたと思います。

日本人は家を信じて家として存続することを大事にする。日本の社会には神道をベースに、あるいはそこに儒教を加味した、仏教とはある意味、相入れない倫理がある。そういう中に日本人が生きている。日本では、中国ほど厳しく出家者を咎めなかったのに、日本で実際に出家者がいなくなってしまったのとは不思議といえば不思議です。大乘仏教になったからだというけれども、イスラームから見れば、真宗の親鸞が妻帯を認めたにもかかわらず、真宗の信仰者がどう結婚するか、また農業などをどう営むかを定めなかったことは不十分なのです。真宗門徒同士で結婚して、門徒の家では「先祖崇拝はしない。また、農作業をする場合も神道儀礼をしない。もし豊穰祈願と豊作感謝が必要なら、真宗の仏教儀礼を創出して行う」と決めていれば、先祖崇拝に陥らなかったし、神祇不拝を徹底することもできたと思います。だけど、神道の伝統が強い日本社会で、いろんな仏教宗派の人が自由に結婚していれば、どの家でも先祖崇拝と暮らしに関わる神道儀礼が残り、長子相続が残るわけです。

日本仏教に関しては、古代インドとは違う、儒教や神道のような世俗倫理のところで「出家がとんでもない悪行になることを、どう説明するか」ということを考えることも必要で、あるいは日本仏教がどのように、この二重性を生きてきたのかについて、説明が必要だと思います。その説明はインド仏教の場合と説明が違ってくるのではないかと考えます。

ディルタイにおける経験と学の関係

—宗教的体験と宗教学の関係を題材として—

入江 祐加

(和文要旨)

本稿の目的は、宗教的体験をひとつの人間の経験として分析的に扱い、そうした宗教などの経験をディルタイが学としていかに経験的に捉えようとしたのかを明らかにし、彼の学の基礎づけの仕事が最終的に倫理の構築に向かって進むことを考察することである。たとえば人間と宗教の関係は神話、神殿と聖地、墓、殉教者の記念碑、神像と礼拝の道具、宗教音楽と宗教絵画等の生活に反映されている。そういった互いに一致しない多くの異なった経験のなかで宗教そのものの本質や定義を客観的に研究するのが「宗教学」という「学」である。宗教学は教義・歴史・思想・世界観・役割等を第三者からみて客観的に観測可能な事例で科学的に研究し、宗教そのものを規定する。ディルタイは経験と学との関係を考察することによって、人間の生が客観的な学となる地点へ人間を導く。本稿は人間にとって不可視なものの探求であっても徹頭徹尾経験に基づいていることを明らかにし、それらが諸個人の目を開かせ、諸個人の考えを深める学として普遍妥当的な理想を開示することをディルタイに沿って分析する。

(SUMMARY)

The aim of this paper is to elucidate how the science of religion as “Geisteswissenschaft” can develop from empirical religious studies in Dilthey’s thought, and to show that the ultimate purpose of his philosophical work is the construction of ethics. For example, people express their religious beliefs in various ways, such as myths, temples, sanctuaries, tombs, cenotaphs from martyrs, statues, ritual implements, religious music, religious paintings, and so on. In these fruits of religious experience, the science of religion as “Geisteswissenschaft” seeks the objective essence and definition of religion. Religious dogma, history, thought, views of the

world, and roles, which researchers do scientific and objective research on, exemplify what religion is, and the science of religion as “Geisteswissenschaft” defines the essence of religion on the basis of these examples. Dilthey, who explored the relation between experience and science, found and revealed how objective “Geisteswissenschaft” can develop from human experience and human life. This paper shows that every study of “Geisteswissenschaft,” including things that are not seen, is radically based on human experience, discloses the universally valid ideal to deepen what people think, and enlightens them.

序

19世紀の哲学者、ヴィルヘルム・ディルタイ（Wilhelm Dilthey, 1833年–1911年）は精神科学を基礎づけるという課題に生涯を費やし、人間自身や、また人間によって作られた社会や歴史を認識する人間の能力の批判（「歴史的理性批判」）を完成させようとした。彼は人間の経験をあるがままに捉えることから精神科学の学のあるあり方を明確化し、人間の時間、文化、社会、生世界、客観的精神、主観的パースペクティブを深化させることによって精神的な営みの重要かつ本質的な部分を言い表そうとした。こうした人間そのものの経験から出発するディルタイの探求を振り返ると、経験的理解の限界を越えている宗教などの問題が正面から議論されることは少ない。彼の精神科学における経験的な探求のなかで、たとえば超自然的な力や存在に対する観念の考察、あるいは神霊などの崇拜対象とそのような体験から現れるような神々しさ、清浄感、神聖感、畏敬の念、神や超越者などの問題は別次元におかれていたのかという疑問が生ずる。しかし、このことに関して齋藤は、ディルタイにおける「自然を越えたもの（das Meta-Physische）」の経験の価値に対する考え方が分かっただけで、彼自身の広範な仕事の意味も十分に理解できると述べる¹。またディルタイの系譜を受け継ぐヘルマン・ノール（Herman Nohl）、オットー・フリードリヒ・ボルノー（Otto Friedrich Bollnow）なども、ディルタイの精神科学において、人間の感情のうちに自然の支配力

¹ 齋藤智志「忘れられた問題？—ディルタイの思索における宗教と神学—」、『ディルタイと現代—歴史的理性批判の射程—』、西村皓・牧野英二・舟山俊明編、2001年、159頁参照。なお齋藤はこのことに関して Nohl, H. *Theologie und Philosophie in der Entwicklung Wilhelm Diltheys*, in: *Die Deutsche Bewegung—Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, S.311 を参照している。

によっては脅かされることのない何かがあることが確かに叙述されていると主張する。こうした論考をふまえたうえで、精神科学の基礎づけにおいてあえて「自然を-越えたもの」のリアリティーを追及するディルタイの意図を分析し、そこから彼の経験的な探求を一層具体化させなければならない。実際ディルタイは比較宗教学者であるフリードリヒ・マックス・ミュラー (Friedrich Max Müller) の「人間は不可視なもの (das Unsichtbare) を実際に見ることができるという言い方があまりにも大胆に聞こえるとすれば、人間は不可視なものの圧力に気づくということにしよう。そしてこの不可視的なものこそ、このように自然人が初めて接触するに至った無限者を表わす特別な名前にほかならない」² (GS I, S.137, 全集 I, 144 頁) という言葉を引用し、次のように言っている。

このように宗教的な心情のあり方を考察することによって、依存の経験と、自然から独立した高次の生の経験とが織り合わされている地点に、われわれはつねに連れ戻されるのである。(ibd.)

ディルタイはミュラーの言葉を考察することを通して、人間そのものの宗教的な心情のあり方を分析することの価値を強調する。人間そのものの宗教的な心情のあり方は神話、さまざまな諸民族の埋められた神殿と聖地、墓、殉教者の記念碑、神像とあらゆる礼拝の道具、宗教音楽と宗教絵画などの生活に反映されている。こうしたものを捉えることを通して、宗教そのものを規定し、自然を-越えたもののリアリティーに接近する道筋が確かに存在するとディルタイは考える。

このようにディルタイは人間の経験を越えたものや不可視なものにも経験から接近する道筋を考察する。ここから彼は宗教そのものの本質や定義を客観的に研究する「宗教学」と呼ばれるひとつの「学」を見定めようとし、そのことによって宗教そのものの本質や定義を客観的に研究する。ディルタイが比較宗教学者ミュラーの言葉に共感するのは、彼自身が生涯をかけた精神科学の探求において、こうした学と経験との密接な関係をテーマとしていたからに他ならないからである。

以上のことをふまえたうえで、本稿は宗教などの自然を越えたもの・不可視なもの

² Müller, F.M. *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens*, Straßburg 1880, S.41.

をディルタイの精神科学がいかに客観的に規定しようとしたかを、ディルタイの経験的態度そのものと結びつけながら一層具体化させる。先行研究のなかでは、普遍妥当的な理想に向かって突き進むディルタイの態度と、人間の生から出発し解釈や歴史などの方法をうちたてながら経験的探究を推し進める彼の方法論とが乖離しているのではないかという疑問が呈されてきたが、本当に精神科学の基礎づけを行おうとするディルタイの経験的態度と普遍的態度は乖離しているのかを本稿は見定める。たとえばハンス・ゲオルク・ガダマー (Hans-Georg Gadamer)³、エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch)⁴などは精神科学の基礎づけにおけるディルタイの考察の態度が一貫していないこと、またそれによって彼自身が自らの目指す学を不完全にしか考察していないことを批判する。本稿はこうした批判をふまえたうえで、ディルタイにおいて普遍妥当的な目標に向かって歩を進めること自体が、経験および歴史とともに捉えられねばならないことを宗教的体験と宗教学の関係を題材として明らかにする。

はじめに大まかな見通しを立てておく。第1節では精神科学の基礎づけの方法をディルタイの記述に従って具体化する。そこでは生内部の自己省察から歴史的-社会的現実全体の知が内在的に形成されていく過程を追う。第2節では、第1節で考察した自己省察が人間の歴史や社会を自己の経験と同様に内面的に捉えようとするもののなかで開示されることを考察する。歴史や社会、文化の日常的な構造を人間の前に可視化する客観的精神の働きを分析し、「人間とは何であるか」という問いを人間の経験的観察から明らかにできることを考察する。第3節では、第2節で述べた客観的精神の考察の延長として、芸術・宗教・哲学など人間の認識にとっての最高の形成物をディルタイに沿って客観的精神として考察し、それらが人間といかなる関係を結び、また人間に対していかなる立ち位置をもって存在するかを明らかにする。ディルタイによると、神話や宗教は可視的なものすべてを超越するものとして君臨しているのではない。個々の宗教的体験を客観的精神とともに考察することによって、人間が自分自身で理

³ Vgl. Gadamer, H-G. *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, Gesammelte Werke, Bd.1, 1986, S.222-246.

⁴ たとえば「ディルタイの構成は歴史科学・精神科学の理論を認識論的視点の下に求むるものであっても、哲学的視点に偏している」Troeltsch, E. *Renaissance und Reformation*, in: *Gesammelte Schriften* (vollständig in 4 Bänden), Mohr Siebeck, Tübingen, 1919, S.267)というトレルチの言葉にディルタイ批判が端的に表わされているといえる。ここでトレルチは、個人主義的主観主義(ディルタイ)による形而上学の解体が、再び新たな形而上学に陥る可能性を示唆している(a.a.O.266-267)。

解の限界を越えているものに経験を通して近づくことができることを考察する。第4節では人間が人間の経験のなかにさらに入り込み、経験がさらに観察されることによってひとつの普遍妥当的な理想が開示されることを明らかにする。精神科学の経験的な考察によって人間がまだ見ることのないものが教えられると同時に、人間そのものの目が開かれ、人間の本質が理解可能になる。最後に、経験的態度そのものにより深く入り込んでいくことを通して、ディルタイの精神科学の探求が人間そのものの生き方に影響を与える普遍妥当的な倫理を構築することに結びついていくことを明らかにする。

1. 「自己省察」—経験の立場を徹底させる精神科学の構築のあり様—

ディルタイは「精神科学」を基礎づけるという課題に生涯を費やした。精神科学とは日本の学問区分では人文科学と社会科学の双方を含む。1883年に彼は、『精神科学序説』第一巻（以下『序説』と略記）を公刊した。ブレスラウの地においてポウル・ヨルク・フォン・ヴァルテンブル伯（Paul Yorck von Wartenburg）と往復書簡など交流を深めながら思索を深めたこともあって、この著作もヨルク伯に勧められて刊行された。それゆえ『序説』の冒頭には、ヨルク伯への献辞とともに、社会研究と歴史研究の基礎づけの試みを「歴史的理性批判」と名付ける旨が記されている。「歴史的理性批判」とは、『序説』第一巻の刊行から最晩年の『精神科学における歴史的世界の構築』にいたるまで生涯全体を通したディルタイのテーマであり、彼の思想全体の問題であった。「歴史的理性批判」は本文中で以下のように定義される。

……課題は、まず精神科学を認識論的に基礎づけ、次いで基礎づけのさいに見いだされた補助手段を用いて、個別精神科学の内的連関、それらの精神科学における認識作用にありうる限界、それらの精神科学の真理の相互関係を規定することである。この課題の解決を歴史的理性批判、すなわち人間自身や、また人間によって作られた社会や歴史を認識する人間の能力の批判と名づけることができよう。

（GS I, S.116, 全集 I, 124 頁, 傍線は入江）

ディルタイが行おうとした精神科学の探求は、「生を生それ自身から理解する」という言葉で要約される。それは人間が考察の主体でありかつ客体でもあるという二重の在

り方で対象に入り込んでいることを意味している。自然科学は一般に自然界において本質的に重要な現象を観察し、現象の把握に有効な概念をうちたて、現象を支配する法則を発見する。自然科学の対象は人間にとって疎遠なものである場合が多く、それらが対象とする現象は把握する主体を超越している。他方で精神科学が対象とするものは、「諸個人、諸家族、構成されたさまざまな団体、国民、時代、歴史的諸運動、あるいは歴史的発展の連続、社会的組織体、文化の体系や、それら以外の人類全体からの諸断片であり—最後にこの人間そのもの」（GSVII,S.81, 全集IV,88 頁）である。精神科学は完全に主体から切り離された対象を問題としているわけでもないし、人間の外にある自然のごく限られた領域を問題にしているわけでもない。精神科学の対象は認識する当の人間そのものと深く関わっている場合が多い。従って精神科学において当の人間および認識の主体を全く度外視して社会や歴史のあり方を説明することはできない。精神科学の客観性は、把握される対象の確固とした現実性と認識する人間確固とした現実性との接触において成立する。

歴史的-社会的現実全体の認識は、われわれが直面した最も普遍的で究極的な精神科学の問題であり、認識論的自己省察にもとづく諸真理の連関のなかで徐々に実現される。その場合、まず人間の理論が構築され、その上に社会的現実に関する個々の理論が打ち立てられる。しかし、これらの理論は、個人の相互作用のなかで織り成されているありのままの歴史的現実のいくらかのものを説明するために、進歩しつつある真の歴史学に使用されるのである。（GS I ,S.95, 全集 I ,103 頁, 訳一部改訳, 傍線は入江)

ディルタイは歴史的-社会的現実のあらゆる現象を事実即したまま捉えるために、対象を主体そのものの意欲、感情、表象に即して経験的に分析する。そこで生の内的分析が推し進められる。こうした作業をディルタイは「自己省察 (Selbstbesinnung)」と呼ぶ。精神科学を構築する際に重要となることは、歴史的-社会的現実の対象を自己自身の経験にしたがってあるがままに理解し深化させていく自己省察という作業である。ディルタイによると人間は生を反省することなしに生を知ることはない。人間の理論や社会的現実に関する個々の理論は人間自身の生きた内面の反映である。精神科学は人間そのも

のの自己省察から社会や歴史の錯綜した対象や事実に接近し、記述と分析を繰り返すことにおいて自己の省察を究めようとする。

精神的世界で現れるそれぞれの自伝や伝記、諸国民、文化体系、組織の歴史は、デイルタイにおいて自然を把握するための手段であり、人間を理解するための手段であり、愛情に生き、結婚生活を送り、友人たちと生活するさいにその仕方を教えてくれるための手段であった。そうしたものは人間が自己自身を内部から理解するための道具（Organ）であった。こうした自己省察のなかで人間の理論が構築されると同時に、現存するさまざまな協働が精神科学のなかに反映される。デイルタイの精神科学は、生内部のさまざまな手がかりによって人間の自己自身を内部から観察し、完成した建造物の内的連関を発見するようにして精神的世界の組成的な全体を内部から明らかにする。

2. 社会や歴史の経験を経由することによって、人間が人間自身を再び見出すこと

前節で述べた「自己省察」は、精神的世界のうちで人間が人間を内部から理解するための方法のひとつであった。人間は人間自身の歴史や人間が作り出した思想を自己同様に内面的に捉える。また人間は歴史を通して自らの過去を認識し、社会や共同体のあり方を洞察することによって自らが何であるかを知る。

一方、こうした自己省察において個人的主体のみをその省察の出発点としたり、「自己（Selbst）」を個人的パースペクティブのなかで捉えようとするのは誤りである。デイルタイの精神科学の基礎づけにおいて個人の問題は人間全体の問題と深くかかわっている。個人はいずれもこの歴史的-社会的現実という巨大な建造物の担い手であり、共同制作者であるとデイルタイは言う。それぞれの人間は自らの個人的な体験のみに閉じこもるのではなく、社会や歴史の全体を自分の認識のうちに捉えようとする。前節で述べた「自己省察」は個人の内省や想起から遂行されるのではなく、人間が自らの経験を他者や社会のあいだで価値あるものとして固定化させることによって遂行される。

人間はつねにその環境や身の回りの他者に対する連関のなかにおかれている。個人と個人、個人と文化体系、文化体系と共同体、共同体と共同体などのあいだにはさまざまな相互関係が合流しており、そこには広大な社会的-歴史的な作用連関が存在している。こうした作用連関のなかで環境そのものが主体に働きかけ、主体がそうしたさ

さまざまな作用を受け取ることによって、人間そのものの共通の地盤が共有される。それぞれの人間は、それぞれの人間の外部にある計り知れない社会や歴史の深みを経由して「人間とは何であるか」という問いに立ち返る。人間は理解のなかでの回り道（Umweg）を通して初めて自己自身を知るようになるとディルタイは言う（vgl.GSVII,S.87, 全集IV,95 頁）。

言語、神話、宗教的な慣習、習俗、法律、外的組織において、全体的精神の産物が存在している。そこでは、ヘーゲルの言葉を借りていえば、人間の意識が客観的になっており、それゆえ分析に耐えるものになっている。もとより人間は、人間が何であるかを、自己についての沈思によってではなく、心理学的実験によってでもなく、まさしく歴史を通じて経験する。（GSV,S.180, 全集III,684-685頁, 強調は入江）

上記の引用は中期の『記述的分析的心理学についての理念』（1894年）の引用である。ここで述べられている内容は『精神科学における歴史的世界の構築』（1910年）で登場する「客観的精神（objektiver Geist）」の概念を先取りしている⁵。「客観的精神」とは、「個人相互のあいだに成立している共同性が感覚世界のなかで客観化された多様な形式」（GSVII,S.208, 全集IV,229 頁）である。具体的に人間そのものの言語、風習、生の形式、生活様式、人間の歴史や社会の遺産、文化の表現などがディルタイにおいて客観的精神とされる。それらは人間の精神や人間の考え方をひとつの形として人間の前に表現しており、またそうした生の客観的な表出は人間の全体的精神そのものを捉えている。それゆえにそれらは客観化された精神であり、事実の因果関係を超えて人間そのものの精神を表現している。

客観的精神は、生のなかで人間の生そのものをひとつの形として「客観化する（objektivieren）」。そのことを通して、客観的精神は歴史や社会の深みを人間の前に開示する。たとえば言語、風習、生の形式、生活様式をディルタイは客観的精神と呼ぶ。それらが客観的精神と呼ばれるのは、それらが実際に人間そのものの歴史や社会、文化の日常的な構造を如実に反映しており、同時にそうした歴史や社会、文化の日常的

⁵大野篤一郎・丸山高司編『ディルタイ全集第三巻 論理学・心理学論集』、法政大学出版局、2003年、1006 頁参照。

な構造を人間の前に可視化させているからである。それゆえ客観的精神は生を客観的に映し出す鏡である。またそれぞれの客観的精神は人間が人間そのものを理解するための迂回的手段となっている。客観的精神を捉えることにおいて、人間にとって「人間とは何であるか」という問いのもつ厚みと意味が人間そのもののなかで吟味される。客観的精神を捉えることにおいて人間の本質についての考察がひとつの知として人間そのものに還帰され、自らの自らに対する理解が人間そのものに対峙していくようになるのである。

3. 経験科学から最高の形成物を客観的に考察すること

前節でみた客観的精神の考察において、ディルタイは人間そのものの言語、風習、生の形式、生活様式などを客観的精神と捉え、そうした客観的精神を捉えることによって人間とは何であるかという問いに徐々に近づいていく道筋を考察する。もともと「客観的精神」はヘーゲル哲学において精神の発展におけるひとつの段階を言い表すものにすぎなかった。ヘーゲルは精神を主観的精神、客観的精神、絶対的精神に分類し、芸術、宗教、哲学を絶対的精神に分類した。一般に、芸術、宗教、哲学は、日常的な知覚や表象作用によっては遂行できないことを成し遂げ、日常的な営みとは一線を画す最高の形成物として人間の前に現れている。ヘーゲルはそれらを絶対的精神の一部とみなし、それらのなかに自己と絶対者の統一をみた。一方、ディルタイはそれらを産出されたもの・歴史的なものと考え、客観的精神のひとつとして分類する。両者の見解の違いを明らかにすることにおいて、最高の形成物が人間といかなる関係を結び、また人間に対していかなる立ち位置をもって存在するかが明らかになる。

実際、ヘーゲルが絶対的精神と呼んだこれら最高の形成物は、ディルタイにおいて以下のように客観的精神として開示され、経験的・歴史的に見定められる。たとえばギリシア人の叙事詩の時代から学問が登場するまでの期間、人間は自らの生きた経験のなかで自分にとって特別に意味があると考えた現象を信じていた。それは神話であった。しかし神話は可視的なものすべてを超出することのなかで生み出されたり、宗教の超越的な考え方のみに基づいて君臨しているわけではなかった。神話は実際に当時の人々の現実の接し方によって条件づけられていた。それらの経験は表象のうちに吸収されることは決してなかった。また神話だけでなく、古代から近代までにさまざまな諸民族の埋められた神殿と聖地、墓、殉教者の記念碑、神像とあらゆる礼拝の道具、

宗教音楽と宗教絵画があった。それらは見えないものを絶対化したり観念化する手段として人間の前に現存するのではなかった。それらは人間そのもののあり方を客観化し、超越者との関係を通して人間に自己そのものを教える道具（Organ）であった。

ディルタイによると人間にとって不可視なもの・自然を越えたものでさえ、経験そのものと無関係に位置づけられるわけではない。人間の全歴史を通して、不可視のもの・自然を越えたものは人々の現実の接し方によって条件づけられている。そしてそれらは生内部の素材や人間の心的生の表象とともにある。それゆえに宗教など人間の認識にとっての最高の形成物は、人間にとって生として現に存在し、生であり続ける。ディルタイの精神科学の探求は経験科学から最高の形成物を思弁的に考察する領域に入っていくかのようにみえるが⁶、実際はその思弁は徹底して生内在的なもので、人間の生の経験から見出される。ここから最高の形成物に関する人間の意識は、人間が自分自身で理解の限界を越えているものに経験を通して近づいた過程とともに捉えられることが明らかになる。

このようにして、体験、理解、詩、歴史から、生についての一つの直観（eine Anschauung）が現われてくる。この直観はつねにこれらの内に、これらとともにある。省察は、この直観を分析的な明確性と明晰性に高めることにほかならない。世界と生についての目的論的な考察は、生についての、一面的な、偶然的ではないが部分的な見方に立脚した形而上学であることが認識されている。生の客観的な価値についての教説は、経験可能なものを越える形而上学である。（GSVII,S.291, 全集IV,329 頁，強調は入江）

ここでディルタイは、「生の客観的な価値についての教説は、経験可能なものを越える形而上学である」と述べている。一般に形而上学は「自然を越えたもの」という名称を与えられ、それを探求するものは現象的世界を超越したものや絶対的な存在者を思弁的思惟や知的直観によって探求する。しかしディルタイにおいて、形而上学はひとつの経験の過程である。実際、彼の自己省察は人間そのもののあり方を客観化し、そ

⁶ たとえば Gadamer, H-G. *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, *Gesammelte Werke*, Bd.1, 1986, S.230f. S.241, S.243 参照。ガダマーは『真理と方法』のなかで、ディルタイの思弁的態度をヘーゲルの形而上学的態度と重ね批判している。

の省察を個人の前に際立たせることによって、人間に自己自身の目を開かせ、自己自身の考えを深めさせる役割を果たしていた。こうした自己省察から見定められる生の客観的な価値についての教説 (die Lehre) は人間そのもののあり方を如実に表し、またそうした教説は人間の自己自身に対して自覚的に対峙する。それは見かけ上経験可能なものを越える形而上学として人間の自己自身を導く役割を果たすのである⁷。

4. 人間そのものの生の経験を反映しながら人間に向き合っている知性

経験的な自己省察そのものから生そのものを如実に表現するひとつの知性が生み出される。これを前節でディルタイは「経験可能なものを越える形而上学」と呼んだ。ここから分かる重要なことは、ディルタイ自身が精神科学の基礎づけにおいて、人間の自己自身を内的に省察しながら人間自身に向き合い、人間自身に適合する体系を構築することを課題としたということである。ここでも自己省察が重要な役割を果たしており、彼の精神科学の基礎づけは自己省察が経過していくのに伴って内部から具体化される。人間自身の過程に追従することを通して、体系の変化に富んだ多種多様性のなかに構造や連関、配列を内的に発見する歴史的な自己分析の方法を彼は「歴史的自己省察」と呼ぶ。たとえばディルタイは歴史における宗教の発展と呼ばれるものが、宗教研究のための材料であると考え、歴史からそれに接近していく道を開く。すなわち宗教の表象それぞれが歴史をもっており、宗教と関わってきた人間の全過程を分析することによって、宗教の共通の本質が明らかにされる。そうすることによって生じる明証性に、判断の客観性を含んでいる確信感情が加わる。あらゆる知識にとって、ということは宗教学にとっても第一に必要なのは、自らの思考を意識化したもののなかで自らを解明することである。こうして学は人間の自己省察から生み出され、自己省察は人間そのものを如実に

⁷アルフォンス・デゲナー (Alfons Degener) は哲学的に問うことが形而上学的になり、この重みが問題のもつ最終的に到達可能な広がりや深みに迫り、非合理的な深みと解きがたさに肉迫すると考える。デゲナーの考察から、ディルタイにおける不可視なもの探求は哲学することに備わる経験的な性格であることが明らかになる。それゆえ、ここで言われる「生の客観的な価値についての教説は、経験可能なものを越える形而上学である」とは一般的な形而上学とは異なり、人間が覆いやヴェールを身につけていない自然過程そのものの認識を認めることに成功したときに、人間精神の探求におけるひとつの終着点として人間自身の前に現れるものであると考えられる。Vgl. Degener, A. *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, Bonn/Köln 1933, S.16-21. またデゲナーの考察を用いてディルタイの形而上学批判を考察している次の論文も参照。大石学「ディルタイの『形而上学』批判—その再解釈の試み—」, 『ディルタイ研究』, 2005年, 第16号, 126-151頁。

表現したものを長い歴史的過程において普遍妥当性にまで高める。そのことにおいて学は人間自身をも制約するような価値段階を産み出していくとディルタイは述べる。

最後に、われわれが行為の根拠を普遍妥当的な理想のなかに、つまりわれわれの念頭に浮かぶ完全性のなかに見つけることによって、われわれの生存がわれわれに向かい合う。それは、芸術家が大理石から形づくるよう強いられている像が、芸術家に向かい合うのと同様である。(GSX,S.110, 全集VI,185 頁)

ここで「普遍妥当的な理想」とは、経験的な探求のなかで精神科学がその都度人間そのものに開示してきた人間そのもののあり方に関する理想である。生のなかでは互いに支え合い、道徳的世界のなかでは互いに戦い合いながら、歴史のなかで理論が理論に対立して、知的総合が果たされる。現実の異なったものすべての制約された事実が自己省察から見出された学のもとでその統一をなす。こうして生まれた「まったく欠けることのない実在」が人間自身の生活に影響を与え、人間に向かい合って存在し、人間を自律に導く。

体系哲学を基礎づけるのは自己省察である。つまり意識の諸条件の認識であり、いかなる精神の高まりのもとでも普遍妥当的な規定および普遍妥当的な認識や普遍妥当的な価値規定や目的行為の普遍妥当的な規則に従って自律 (Autonomie) に至ることである。(GSVIII,S.188f. 全集IV,610-611 頁, 強調は入江)

ここで言う「自律」とは、人間そのものの自己省察から見出された普遍妥当的な認識や規則にしたがって、他からの支配・制約を受けないで行動すること、また自己自身で立てた規範に従って行動することであると考えられる。この条件は人間が自らの意志で行為し思考していくための究極的な条件となる。芸術家が大理石から形づくるよう強いられている像が芸術家に向かい合うように、経験から出発して最終的に学がいかにして人間に向かい合うかを分析することによって、学の真の認識が人間そのものの自己自身に対して鋭い要求を突きつけることが分かってくる。ここからディルタイの精神科学は最終的に倫理的な要求を人間に開示することが明らかになる。重要なことは、こうした普遍妥当的な理想は目的志向的な思想のなかにはなく、人間の自己経

験を捉えることのなかにあるということである。普遍妥当な理想は人間に自覚的に向き合い、それは生そのものを如実に表す教説として人間そのもののあり方を人間に教えている。

ディルタイにおいて精神科学の体系は、人間の経験の表現であるとともに人間から独立に存在する大いなる実在の表現であった。人間は自らの経験によってそうした大いなる実在に到達し、それを確証する。重要なことは、ディルタイにおいて体系は、経験の範囲内で目に見えるものすべてを表すのみでなく、包含してもいないし到来していない経験のすべてにも対応するようなものでなければならないということである。彼において学は、人間が自分自身で理解の限界を越えているものに経験を通して近づいた過程とともに捉えられる。

以上のことより、経験的な探求のなかで人間が振り返って自分自身に視線を投げかければ、人間が自らの意志で知覚、快、衝動、そして享受の連関を打ち破り、その人間がもはや安住することさえもしなくなったところに、ある時点で人間から独立したひとつの生の実在が見出されることが分かる。ここで実在とは、われわれがそう思うからそこにあるように見えるというものではなく、人間自身と離れて別に客観的に存在し、人間そのものを導く教説となるものである。ディルタイが精神科学のなかで見出す「自然を越えたもの」のリアリティーはこうした実在であると考えられる。重要なことは、経験的な探求のなかで人間の生の理解が人間そのものを超えて客観的になるところまで深められていくということである。精神科学がひとつの「教説」として人間そのものに関係し、倫理的な役割を提示する成り立ちがここに説明されている。

以上のことより、人間の宗教的心情のあり方を考察し、宗教の教義・歴史・思想・世界観・役割等を第三者からみて客観的に観測可能な事例で研究する方法をうちたてることにおいて、此岸の世界にひとつの知性として人間に向き合うものが構築されることが分かる。そして、そうした知性によって人間の自己自身が超克されていく過程をディルタイは確かに捉える。ディルタイの精神科学において、経験的な探求のなかであえて超越性へ眼を向けること、また心のなかの彼岸によって自分自身の心を満たすことそのことが、この世界を受容し、この世界を克服し、この世界に向けて行動することと結びついていく。ディルタイの精神科学において、経験から捉えられた真の認識そのものが人間自らを制約し、人間自らを解放する。これが彼の精神科学の構築の実践的な意義の内実であるといえる。

結語

本稿は、精神科学の客観性は諸事物そのものとの交わりをあるがままに観察する自己省察のなかで導かれることを考察した。こうした精神科学という学のあり方を考察していくことに従って、経験として与えられているものを正しい方法で哲学的に理解するというところに大きな難しさが発見される。しかし、ディルタイは生を生そのものから捉えることを通して歴史や社会の深みを人間の前に開示する。芸術、宗教、哲学といったものでさえも客観的精神であり、それが人間の経験とともに捉えられることにより、人間が人間の日常の経験を超えているもの・不可視のものの圧力に気づくことが可能になる。そして、そこから人間そのものの普遍妥当的な理想を構築する道が開かれる。

本稿はディルタイの精神科学の基礎づけにおいて最高の形成物が人間に対していかなる立ち位置で存在し、人間に対していかなる役割をもって存在するかを考察した。彼は最高の形成物でさえもひとつの客観的精神として分析し、それらに客観的に近づいていく道筋を発見しようとする。そうすることのなかで、人間そのものの普遍妥当的な理想に至る道が開示され、生の自己省察が人間自身を制約するような価値段階を産み出していくことが明らかになる。普遍妥当的な理想は、ディルタイにおいて経験的態度の深化と拡大によってより強固に規定される。それは人間の最高の意識状態の反映として人間そのもののあり方を人間に開示していくのである。

一方、ディルタイのそうした普遍妥当的な理想の追求を、ガダマーが「検証可能性が欠如した非方法的な帰納法」⁸と言って批判したことも事実である。しかし、そうした批判は人間自身の経験のなかで自然を越えたもの・不可視のものが響きつづけている事実を一切無視し、そうしたものに近づいていく道筋を一切認めないことにもつながるのではないか。そうした考察は経験そのものの可能性を矮小化することにつながるであろう。本稿では、ディルタイが経験的な観察から自らの精神科学の目指す方向を規定していく過程を考察した。実際、彼のそうした経験への信頼が宗教などの超自然的な力や存在に対する観念を学的に考察させることを可能にさせた。こうした彼のオプティミスティックな態度や経験への信頼を今後さらに検証し、整理し、意義づけることが求められる。

⁸ Vgl. Gadamer, H-G. *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, Gesammelte Werke, Bd.1, 1986, S.246.

凡例

『デイルタイ著作集』(Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1913-2006)からの引用箇所や参照箇所の指示にさいしては、巻数をローマ数字で、頁数をローマ数字あるいはアラビア数字で表わし、()に入れて本文中に示す。さらにドイツ語の引用箇所のあとに邦訳のページ数を付す。翻訳は法政大学出版局『デイルタイ全集』全11巻を参考にし、必要に応じて入江が改訳した。

キーワード：

精神科学、宗教学、客観的精神、自己省察、形而上学

Keywords:

human science, the science of religion, the objective spirit, self-reflection, metaphysics

J・ヒックの宗教多元主義における 仏教理解についての一考察

南部 千代里

(和文要旨)

本研究は、ジョン・ヒック (John Hick, 1922–2012) の宗教多元主義 (Religious Pluralism) における問題を、日本仏教の視点から検討する。しかしながら、宗教多元主義はキリスト教文化圏から発せられた思想である。それゆえに、仏教文化圏に生きる私たち日本人においては、その構造的 content そのものを把握することが肝要となる。したがって、最初に、宗教多元主義という概念が、キリスト教神学界に提示されるに至った状況を述べ、次に、宗教としてのキリスト教の本質が何であるかを明らかにする「三つの類型」についての議論を概説することによって、筆者は、救済の仏教思想に関連して、宗教多元主義によるヒックの教義で理論的に説明することは困難であることを考察する。

(SUMMARY)

This study explores the problems in John Hick's (1922–2012) notion of “religious pluralism” from the perspective of Japanese Buddhism. However, religious pluralism is an idea originated from the Christian culture sphere. Therefore, it is important for us Japanese living in the Buddhist culture sphere to grasp of the structural content of religious pluralism itself. Consequently, first by representing the intellectual situation in which the idea of religious pluralism was presented to the theological world, and then by surveying arguments about the “Three Patterns” which define what Christianity as a religion considers itself to be, the author examines theoretical difficulties in Hick's doctrine of religious pluralism in connection with the Buddhist idea of salvation.

1. はじめに

本研究は、(1)宗教多元主義という現代「思潮」¹が出現した経緯を述べ、(2)その構造を分析していくにあたって、伝統的キリスト教の自己理解が明瞭に反映されているだけでなく、諸宗教に対しても宗教多元主義の立場を解りやすくさせていることから「三つの類型」²の特徴を示し、(3)その代表的立場にあるジョン・ヒック（以後ヒックに統一）が提唱した理論において、仏教がどのように理解されているのかを、日本仏教の視点から考察するものである。『聖書』は「新共同訳」を使用する。

2. 宗教多元主義の出現

宗教多元主義はどのような史的背景から出現したのであろうか。その要因についてはさまざまな説があるが、本研究ではキリスト教的視点から論じられている二つの説を紹介する。そして「強力な福音派の、しかも根本主義的^{ファンダメンタル}なキリスト教徒」³であったヒックが、自由主義神学を奉ずるリベラリストとなった経緯についても簡略に述べる。

2.1 間接要因—自由主義神学の台頭—

17・8世紀のヨーロッパにおける啓蒙主義運動を経て、19世紀ドイツを中心として自由主義神学（Liberal theology）と呼ばれる変革運動が起った。これは伝統的キリスト教神学に対抗して、理性的な認識を尊重した自由な発想、つまり『聖書』と教会とその伝統からキリスト教の教義を合理的に捉えようとする試みとして、当時主流であったヘーゲル哲学⁴がキリスト教神学と更には歴史学的研究方法と結びついでの変革運動であった。これの代表がヘーゲル左派で、汎神論的な観点から神話的部分の削除を提案して『聖書』批判を試みたダーフィット・シュトラウス（1808–1874）と、イエスの実在性を否定したブルーノ・バウアー（1809–1882）である。その後彼らは旧自由主義

¹ 岸根敏幸『宗教多元主義とは何か—宗教理解への探求—』晃洋書房、2001年、1頁。

² Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press Ltd, Second edition, 1993), pp. 10–105.

³ ジョン・ヒック、間瀬啓允訳『神は多くの名前をもつ』岩波書店、1986年、4頁。John Hick, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism* (London: Macmillan Press Ltd, 1980), p. 2. 以後、ジョン・ヒックの著作に関して、前掲書はヒック・和訳主タイトル・和訳頁・原著ページ、同上書は和訳頁と原著ページに略記。

⁴ ヘーゲルの抱いた考えは汎神論と呼ばれ、神は善と悪を越えているという考えである。C.S. ルイス、鈴木秀夫訳『キリスト教の世界』大明堂、1994年、43頁。

と呼ばれるが、旧と新の違いは、新自由主義がキリスト教の絶対性を否定した点にある。その代表が、キリスト教の神秘性を排除して公然と三位一体論とキリスト論⁵を非合理的なものとして否定したアルブレヒト・リッチェル（1822–1889）である。

このように自由主義神学の台頭により、結果的に、キリスト教神学はキリスト教が諸宗教と異なる絶対的な存在であるという主張を放棄する、という発想をもつに至る。伝統的キリスト教の弁証家 C.S.ルイス（1898–1963）は、自由主義神学を「水割りのキリスト教 (Christianity-and-water)」と呼んでいる。なぜなら「天には善なる神がいます、万事めでたく何も言うことなし—こう言って、罪や地獄や悪魔や、それに救いといった問題にかかわる厄介な、恐ろしい教義はすべて素通りしてしまう考え方である」⁶からである。

以上から、人間が中心となって神を考えるという神学的在り方である自由主義神学の台頭は、直接的要因とは言えないが、宗教多元主義が出現するに至る遠因と言えよう。

2.2 直接要因—第二ヴァチカン公会議とエキュメニカル運動—

近代までのキリスト教にとり諸宗教は克服されるべき存在であった。ある地域に根付いた如何なる宗教も駆逐して、キリスト教がそれにとり代わることが宣教の目的であった。しかし第一次世界大戦以降からは、キリスト教にとって脅威になって来たのは諸宗教ではなく、神を否定するマルクス主義や無神論といった、宗教そのものの終わりを意味する世俗主義 (Secularism) への高まりであった。

「^{フルーダリスム}多元主義と寛容は世俗化の落とし子」⁷であると言ったハーヴィー・コックス（1929–）が、世俗化 (Secularization) とは「宗教的支配や閉鎖的形而上学的世界観から自由にされるという、もうほとんど後に戻ることをできない、一つの歴史的過程である」⁸と宣言しているように、後戻りできないのであるならば、諸宗教と対立するのではなく協調しあって、宗教的世俗化問題に対処しようとする動きが伝統的キリスト

⁵ キリスト論とはイエスが如何なる存在であるかに関する神学上の定義。伝統的キリスト教において、キリスト教を諸宗教との一線を画する「絶対的な存在と位置付ける根拠」が三位一体論とキリスト論である。前掲書、根岸敏幸、64頁参照。

⁶ C.S.ルイス、柳生直行訳『キリスト教の精髓』新教出版社、1983年、77頁。C. S. Lewis, *Mere Christianity* (London: Collins, 2012), p. 40.

⁷ ハーヴィー・コックス、塩月賢太郎訳『世俗都市』新教出版、1971年、16頁。

⁸ 同上書、40頁。

教から出てきた。それが1962-65年の第二ヴァチカン公会議「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」⁹における新しい態度である。これが諸キリスト教会間の一致協力、所謂エキュメニカル運動の実質的な幕開けであり、伝統的キリスト教の新たな変革運動の展開である。わが国においては、これによる影響の成果が1987年に刊行された『聖書』の「新共同訳」である。

哲学や史学などと連動して大きく変化を遂げた自由主義神学者たちの変革運動と、カトリック教会と伝統的プロテスタント神学者たちの変革運動との相違は、キリスト教と諸宗教との協調、つまり「対話」を通して諸宗教への理解を深める積極的な姿勢にある¹⁰。

以上から、宗教多元主義出現の直接要因の一つと考えられるのは、キリスト教とは異なる諸宗教の存在と、それらの救済の道への可能性を真剣に考えなければならなかったキリスト教自身の変化にあったと言えよう。もう一つが、第二次世界大戦後、交通網や情報のシステムが急速に発展したことによって、キリスト教と諸宗教との接触体験、つまり非キリスト教文化圏における土着宗教への深い理解から、世界を一共同体（地球村）とみるグローバルな意識が、宗教多元主義出現への直接要因と考えられよう。

2.3 ヒックの略歴

1922年英国スカボローで生れたヒックは、両親と共に英国国教会に属す。父親が弁護士であったことから、彼もハル大学の法科に進学する。ところがヒックの著作『自伝』によると、一回生の時に霊的回心¹¹を体験したことから長老派教会に籍を移す。大学も1941年にエジンバラ大学に移籍し¹²、1948年まで在籍して哲学士を取得する。その間1942-45年にわたり兵役拒否者として救急班に加わる。1948年オックスフォード大学大学院に入学、1950年に哲学博士号を取得する。その後ケンブリッジ・ウェストミンスター神学大学に在籍し、1953年牧師資格を取得、3年間ベルフォード教会にて牧会活動を務める。

⁹ 南山大学監修『公会議公文書全集 VII』中央出版社、1967年、355頁。

¹⁰ 古屋安雄『宗教の神学』ヨルダン社、1985年、188-191頁。

¹¹ ジョン・ヒック、間瀬啓允訳『ジョン・ヒック自伝 ―宗教多元主義の実践と創造―』トランスビュー、2006年、51頁。

¹² 間瀬啓允「ジョン・ヒック年譜」、ヒック『神は多くの名前をもつ』、213頁。

1959年米国プリンストン神学校の哲学教授として招かれる。ところが、1962年に米合同長老教会の教職者としての信仰告白を余儀なくされ、その場で彼は『聖書』に記された六日間の天地創造やイエスの処女降誕などに関して「自分はこれを肯定できない」¹³と発言した。それがため教会の会議にかけられる。教会側が出した結論は、牧師と教会の管轄下にある神学校の教授資格との削除¹⁴であった。

この事件後ヒックは本国に戻り、1964年からケンブリッジ大学に務め、次にバーミンガム大学に移籍する。そこで彼が目にしたものは、英国第二の都市バーミンガムにおける宗教の多元化現象であった。当時のバーミンガム市内には、キリスト教徒やイスラム教徒（人口の二割を占めていた）のほかに、ヒンドゥー教徒、シーク教徒、ユダヤ教徒、仏教徒も居住していた。そのような市内でヒックは「人類の一致を目指す多くの信仰（All Faiths for One Race）」という活動体の議長を務め、諸宗教への理解を深めていく。その傍らで宗教多元主義の理論を構築し、彼は「キリスト中心主義（Chistocentrism）」からキリスト教以外の宗教の中にも神の啓示は現われていると「神中心主義（Theocentrism）」のリベラリストとなる¹⁵。

3. 三つの類型

ヒックをはじめとして宗教多元主義者が好んで使う類型が、英国のキリスト教神学者であり宗教多元主義者でもあるアラン・レイスが救済をどのように考えるかによって区分した、第一類型の宗教排他主義(Religious exclusivism)、第二類型の宗教包括主義(Religious inclusivism)、第三類型の宗教多元主義 (Religious pluralism)の「三つの類型」である。これ以外にも、たとえばリチャード・ニーバーが提示した「五つの類型」¹⁶があるが、これに関しては古屋安雄が「神学内の諸学科の研究の成果が必要であって、そのためにはもっと時間が必要と思われる」¹⁷と述べ、また小田垣雅也も「三つの類型」を提案しているが、これも小田垣自身が「未だ展開が不十分」¹⁸と述べている。よって

¹³ 前掲書、ヒック『ジョン・ヒック自伝』、179頁。

¹⁴ 同上書、179頁。

¹⁵ 西谷幸介「宗教多元主義は日本人の無宗教的現状を肯定するイデオロギーではない」、間瀬啓允編『宗教多元主義を学ぶ人のために』世界思想社、2008年、60頁。

¹⁶ 第一類型「文化と対立するキリスト」、第二類型「文化のキリスト」、第三類型「文化上のキリスト」、第四類型「矛盾の中のキリストと文化」、第五類型「文化の変革者キリスト」。H・リチャード・ニーバー、赤城泰訳『キリストと文化』日本基督教団出版局、1967年、75-287頁。

¹⁷ 前掲書、古屋安雄、318頁。

¹⁸ 「i キリストないしキリスト教中心主義」、「ii 神中心主義」、「iii 救済論中心主義」。『ロマン

本研究は、キリスト教の自己理解が明瞭なことから、先行研究の多くが共通の了解事項のように認識していることからレイスの類型を用いて、ヒックの著作から三類型の特徴を示し、彼が宗教多元主義を三者間においてどのように位置づけたのか、考えてみたい。

3.1 宗教排他主義

宗教排他主義は、救済を「一つの特定の伝統に限定する」¹⁹。したがって「他（他宗教：筆者挿入）は救いの領域からはずす、あるいは明らかに排除する、ということが、一つの信仰箇条になる」²⁰。これの典型が、カトリック教会の「教会の外に救いなし（Extra Ecclesiam nulla salus）」であり、伝統的プロテスタント教会の海外宣教における「キリスト教の外に救いなし」である²¹。したがって救済は、諸宗教の神・神々によって成し遂げられることはなく、唯一神の子イエス・キリストによってのみ(使徒4:12)可能となると考える²²。

3.2 宗教包括主義

宗教排他主義と同じく宗教包括主義も、救済はキリスト論に基礎づけられている²³。しかし宗教包括主義は「救いを人間的生の漸進的な変革として理解し、これをキリスト教の歴史のなかだけに限らず、他のすべての偉大な世界宗教の伝統のなかにも生じる出来事として見る」²⁴。つまり、如何なる宗教でもそれなりに真理性を保有しているのでキリスト教の神に近づける可能性があるから、救済は信仰を放棄しない限り成し遂げられるという理解である。但しこの場合の救済は、聖霊が普遍的な効力を持っているがゆえに信仰に生きる人すべてに施される²⁵という意味である。したがって、自宗教だけが救いの場であるとする宗教排他主義と、自宗教が救いのなかに他宗教に生き

チズムと現代神学』創文社、1992年、161-173頁。

¹⁹ ジョン・ヒック、間瀬啓允訳『宗教多元主義—宗教理解のパラダイム変換—』法蔵館、1994年、65頁。John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, (London: the Macmillan press Ltd, 1985), p.31.

²⁰ 同上書、65頁。原著、p.31.

²¹ 同上書、65頁。原著、p.31.

²² 同上書、70頁。原著、p.34.

²³ 同上書、68頁。原著、p.33.

²⁴ 同上書、68頁。原著、p.33.

²⁵ 同上書、67頁。原著、p.32.

る人びとを包括するという宗教包括主義とは「対照をなす」²⁶。

3.3 宗教多元主義

多元主義という言葉は、価値(倫理・道徳)多元主義、文化多元主義、民族多元主義などと多方面で使われている。これは単に多数の価値、文化、民族が在るということではなく、善悪の価値観などは民族・文化によって異なるという多元的見方である。宗教においても一元的にみることをやめて、救済は多数あるということをもそのまま認めようではないかという主張が宗教多元主義である²⁷。

宗教多元主義は、世界的にも宗教の世俗化、多元化現象が進む現代にあつて、自己の立場だけが真理であると主張する伝統的キリスト教の独善的な態度はすでに通用しないという認識に立つ。したがって一方ではグローバルな意識に示唆される方向で伝統的キリスト教の絶対主義を内部から解体し²⁸、他方では伝統的キリスト教徒が「天の父」と呼ぶ「神」を「超越的な究極リアリティ (the ultimate transcendent Reality that we call God)」²⁹としての「実在者 (the Real)」、あるいは「神の実在 (the divine reality、以後神の実在に統一)」³⁰と呼び換えて、宗教とは「いずれもが神の実在に対するそれぞれの歴史や風土を踏まえた経験であり応答である」³¹と定義し、どの宗教にも真理性は存在していると説く。これの代表的立場にあるのがヒックであり、日本でのその立場の代表は八木誠一³²であり、遠藤周作の小説『深い河』にも宗教多元主義が表現されている³³。その特徴は以下の通りである。

(1) 宗教的統合論³⁴

²⁶ ジョン・ヒック、間瀬啓允訳『宗教がつくる虹』岩波書店、1997年、280頁。John Hick, *The Rainbow of Faiths* (London: SCM Press Ltd, 1995), p. 148.

²⁷ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、70頁。原著, p. 34.

²⁸ ジョン・ヒック、間瀬啓允／本多峰子訳『宗教多元主義への道』玉川大学出版部、1999年、195頁。John Hick, *The Metaphor of God Incarnate* (London: SCM Press Ltd, 1993), p. 152.

²⁹ 同上書、3頁。原著, p. ix.

³⁰ 同上書、173頁。原著, p. 134.

³¹ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、64頁。原著, p. 31.

³² 「八木は第一類型からはっきりと第三類型へ転向した」、前掲書、古屋安雄、327頁。

³³ 遠藤周作『『深い河』創作日記』講談社、2000年、23-24頁。

³⁴ ヒックは「統合的な信仰をわれわれは持つべきだということ一、これが私の願いなのである」と述べている。前掲書、ヒック『宗教多元主義』、120頁。原著, p. 65.

宗教排他主義と宗教包括主義が救済においてキリスト教の優越性を主張するのに対して、宗教多元主義は救済への道は多数あることを主張する。なぜなら「諸信仰の宇宙では神が中心に来るのであって、キリスト教でもなければ、他のどの宗教でもない」³⁵、「どの宗教も唯一無二ではなく、数あるうちの一つ」³⁶に過ぎないからである。よって宗教多元主義は、宗教とは「一」なる「神的実在に対する人間のさまざまに異なる応答である」³⁷ から、どの宗教も「本質的に同一 (essentially the same)」³⁸であると規定する。

(2) 非神話化

宗教排他主義と宗教包括主義は、イエスはキリストであり、キリストは「神の子」と同意語であり、三位一体論の「子なる神」を表わすという堅い信念に立つ。これに対して宗教多元主義は、ナザレのイエス³⁹はあくまでも「偉大な人間預言者」⁴⁰、「中国の孔子、インドのゴータマやマハーヴィーラ、ペルシャのゾロアスターや、パレスチナのヘブライの預言者たち、そしてまた、ギリシアのピタゴラスやソクラテスやプラトンなど」と同じ「精神的教師」⁴¹であって「神であったとは受けとめない」⁴²信念に立つ。よって宗教多元主義は、伝統的キリスト教が説く三位一体論やキリスト論は、イエスの死後、人間による「労作」⁴³であるから、十字架に関する神話は「メタファー」として解釈する⁴⁴。

³⁵ 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、110頁。原著、p.52.

³⁶ ジョン・ヒック、間瀬啓允 渡部信訳『もうひとつのキリスト教—多元的宗教理解—』日本基督教団出版局、1989年、164頁。 John Hick, *The Second Christianity* (London: SCM Press Ltd, 1994), p.91.

³⁷ 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、11頁。原著、p. 6.

³⁸ 同上書、97頁。原著、p. 63.

³⁹ ヒックは、三位一体論の子なる神の位置にあるイエスと「人類史に多大な影響を与えてきた」イエスとを区別して、後者をナザレのイエスと呼ぶ。前掲書、ヒック『宗教多元主義への道』、15頁。原著、p. 5.

⁴⁰ 同上書、195頁。原著、p. 152.

⁴¹ 同上書、127頁。原著、pp. 95-96.

⁴² 同上書、209頁。原著、p. 163.

⁴³ 同上書、38頁。原著、p. 25.

⁴⁴ 同上書、24頁。原著、p. 12.

(3) 汎神論的立場⁴⁵

宗教多元主義は諸宗教を同格扱いする⁴⁶。なぜなら諸宗教は「独自の色形をしたレンズ」⁴⁷を通して、唯一なる神的実在を「人格的なアドナイとして、天の父として、アッラーとして、ヴィシュヌ、あるいはシバとして、あるいはまた、非人格的なブラフマンとして、タオ(道)として、ダルマカーヤ(法身)として、あるいは空」⁴⁸として具体的に「覚知」⁴⁹するよう神的実在によって導かれているからである。つまり人格的神であっても非人格的原理であっても実在は「一者」⁵⁰であって、ただ各宗教はこれを「それぞれ異なる名前」⁵¹で呼んでいる、あるいは「神は色々な顔を持っておられる」⁵²だけである。ここにおいて神を立てない仏教が包含される⁵³。

3.4 宗教多元主義の位置

ヒックは、宗教排他主義を古代ギリシアの天文学者プトレマイオスが唱えた天動説に譬えて「古くて粗末なプトレマイオスの神学」⁵⁴と呼び、宗教包括主義はこれと比べるならばまだ優っている、と考える。なぜなら、宗教包括主義は非キリスト教徒であっても信仰に生きる人すべてを「無名のキリスト教徒」⁵⁵として神の恵みに与っている、と考えるからである。だがそれでも自宗教の優越性を前提としていることから、ヒックは宗教包括主義を「古いドグマの内容がまだ十分には骨抜きされていない」⁵⁶と非難している。

ヒックは、時代遅れで「粗末な」宗教排他主義と、「古い排他主義的ドグマを拭い去っていない」⁵⁷宗教包括主義との「両者に代わるのは、多元主義である」⁵⁸と断言し

⁴⁵ ヒックは、森羅万象の「根源であり根拠」が神的実在であると述べている。同上書、210頁。原著, p. 163.

⁴⁶ 同上書、174頁。原著, p. 135.

⁴⁷ 同上書、182頁。原著, p. 141.

⁴⁸ 同上書、182頁。原著, p. 141.

⁴⁹ 同上書、182頁。原著, p. 141.

⁵⁰ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、79頁。原著, p. 40.

⁵¹ 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、161頁。原著, p. 74.

⁵² 遠藤周作『深い河』講談社、2000年、196頁。

⁵³ 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、16頁。原著, p. 8.

⁵⁴ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、99頁。原著, p. 53.

⁵⁵ カール・ラーナー、稲垣良典訳『人間の未来と神学』中央出版社、1975年、93-100頁。

⁵⁶ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、69頁。原著, p. 33.

⁵⁷ 同上書、69頁。原著, p. 33.

ている。そして「これ（多元主義：筆者挿入）は包括主義の指し示すものよりも一層すすんだ結論を受け入れるものとみなしうる」⁵⁹と評価している。つまり、地球を中心としてみたプトレマイオスの天動説から、今では誰もが認める太陽を中心としてみた地動説を唱えたコペルニクスの宇宙観の如く、三者間において段階的に進化したものが宗教多元主義であると位置づけている。だからヒックは、「一つの伝統だけにたよる絶対主義か、それともグローバルな宗教的状况についての純正な宗教多元主義的解釈かの、どちらか一方を、私たちは本当に選択しなければならない」⁶⁰と、二者択一を迫ることができたのである。

4. 宗教多元主義と仏教

宗教多元主義が「日本仏教における教学・宗学の課題として、仏教教団の公的な議論のなかで主題的に論じられた事例を、私は寡聞にして知らない」⁶¹と氣多雅子が述べているように、宗教多元主義はこれまで極少数の仏教学者が、個人的に、関心を示している程度であって、日本人の宗教意識からしても、仏や菩薩は人びとを救済するために神々という仮の姿をとって現われたと理解されている、所謂本地垂迹説といわれる神仏習合思想から、課題となりにくい傾向にある、と言えよう。

これに対して稲垣久和は、宗教多元主義は「日本の少数キリスト教徒が受け入れる理論ではなく、宗教的多数者が自己相対化のために発展させていく理論ではないか。〔中略〕仏教者が真剣に取り組むテーマではないか」⁶²と問いかけている。つまり、日本における信仰者に自宗教を尋ねた場合、85.6パーセント⁶³が仏教と答えた、その者たちに、宗教多元主義は何が仏教信心の真髄なのかを見極めさせるのではないかと問うているのである。だが稲垣は、自身がキリスト教徒であるがためか、日本の仏教徒が宗教多元主義をどのように考え取り組めばよいのか、具体的な方向性は語っていない。よって本研究は、ヒックが提唱した宗教多元主義が仏教をどのように理解してい

⁵⁸ 前掲書、ヒック『宗教多元主義への道』、116頁。原著、p. 88.

⁵⁹ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、69頁。原著、p. 34.

⁶⁰ 前掲書、ヒック『宗教がつくる虹』、77頁。原著、p. 3.

⁶¹ 氣多雅子「宗教の多元的状况と仏教」、芦名定道編集『多元的世界における寛容と公共性—東アジアの視点から—』晃洋書房、2007年、3頁。

⁶² 稲垣久和『公共の哲学の構築をめざして—キリスト教世界観・多元主義・複雑系—』教文館、2001年、97頁。

⁶³ 前掲書、濱田陽「インターレリジラス・エクスペリアンスの学」、間瀬啓允編、251頁。

るのか、考察してみたい。

4.1 宗教多元主義における仏教理解

ヒックは「神はキリスト教の教会や礼拝堂のなかだけでなく、ユダヤ教の会堂、イスラム教寺院、シーク教寺院、ヒンドゥー教寺院のなかでも、異なりはしても重なる心像を介して礼拝されているという事実を知ることは、その神がまさしく人類全体の神 (he is the God of all mankind⁶⁴) であって」⁶⁵、すべての宗教は救済においては「同一」⁶⁶であると断言している。また「キリスト教における神の像」が「阿弥陀信仰の仏教徒たちによっては真に礼拝されることがありえないと仮定する必要はない」⁶⁷とも断言している。換言するならば、阿弥陀信仰の仏教徒がキリスト教の神を真に礼拝することが「ありえる」ということである。つまり仏教徒が「南無阿弥陀仏」と称えている対象は、実は、「私たち (キリスト教徒：筆者挿入) が神と呼ぶ超越的な究極リアリティ」⁶⁸である「一」なる神的存在であるから、ありえないと仮定する必要はない、という意味である。

そしてヒックは、読者に以下のことを「忘れてはならない」⁶⁹と言う。

もしもキリスト教の福音が西方のローマ帝国ではなく、東方のインドに伝わっていたならば、イエスの宗教的重要性は、おそらくヒンドゥー教の文化の中であればイエスを「神の権化」と讃えることにより、また当時インドに発展しつつあった大乘仏教の中であればイエスを「菩薩」—究極的実在との合一に達したが、人類に向ける慈悲のゆえに此岸にとどまり、人々に生きる道を説く者—と讃えることによって表現されたであろう。⁷⁰

このようにヒックの救済の論理構造においては、キリスト教の神と阿弥陀仏、ある

⁶⁴ ヒックは He ではなく小文字を使用。前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、viii 頁。原著、p.viii.

⁶⁵ 同上書、viii 頁。原著、p.viii.

⁶⁶ 同上書、97 頁。原著、p. 45.

⁶⁷ 同上書、122 頁。原著、p. 58.

⁶⁸ 前掲書、ヒック『宗教多元主義への道』、3 頁。原著、p. ix.

⁶⁹ 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、151 頁。原著、pp. 70-71.

⁷⁰ 同上書、151 頁。原著、pp. 70-71.

いはイエスと菩薩とは「同一の霊的実在 (the same spiritual reality)」⁷¹と捉えるため「代替」が可能となる。だから彼は、将来、諸宗教は「自由に互いの礼拝を訪れ」、やがて「礼拝場所の共有に踏みきる」、「聖職者の交換説教」を行なうようになる⁷²と言明できたのである。

では、如何にすれば上述のような見解に至ることができ得るのであろうか。ヒックは、インドの寓話「群盲、象を評す」⁷³を引用してそれへの道を示している。彼は「われわれは象の足を木に、鼻を蛇に、尾を縄に解するような、おかしな^{ピクチャー}像を思い描いてはいないだろうか」⁷⁴と問うている。その真意は、キリスト教徒、仏教徒、イスラム教徒、ヒンドゥー教徒も象の一側面を捉えて「これが象だ」と評しているに過ぎない、と言いたいのである。したがって象の立場である「人類全体の神」、すなわち神的実在と、視覚障害者の立場である「われわれ」との関係全体を見渡せる立場に立つならば、キリスト教徒も仏教徒も神的実在の一側面を捉えて、それを神・仏と呼んで拝している、その限りにおいて両者は正しいのであるから、キリスト教の神と阿弥陀仏は「代替的な救いの「場」、あるいは救いの「道」とみなすことができる」⁷⁵と説いている。

以上のように、ヒックが提唱した宗教多元主義は、信仰者の心理を度外視した救済の論理を展開している。しかし宗教とは、親鸞が「たとひ法然聖人にすかされまひらせて、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」⁷⁶と、また使徒パウロがユダヤ教の立場⁷⁷を認めた上で「十字架の言葉は、わたしたち救われる者には神の力です」(一コリン1:18)と語ったように、客観的知の立場以上に主体的・献身的信の立場を第一とする。救済される者にとって救済する者への帰依は、東西を問わず「一途」⁷⁸である。信仰とは、生死の問題としてこの道しかない「一本の筋金」⁷⁹

⁷¹ 同上書、151頁。原著, p. 70.

⁷² 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、121頁。原著, p. 58.

⁷³ ヒックはこの古い譬を用いた理由は語っていない。だが文脈から、すべての宗教は一に帰するという概念の万教帰一／同根を説明するために引用したと思われる。前掲書、ヒック『宗教多元主義』、74頁。

⁷⁴ 同上書、74頁。原著, pp. 36-37.

⁷⁵ 同上書、74頁。原著, pp. 36-37.

⁷⁶ 金子大栄校注『歎異抄』岩波書店、1931年、40頁。

⁷⁷ 「申命記」第21章には「木にかけられた者はすべて呪われる」と記されている。

⁷⁸ 北森嘉蔵「神はあるか」、『現代宗教講座第1巻 人はなぜ宗教を求めるのか』創文社、1954年、53頁。

⁷⁹ 奥村一郎『奥村一郎選集 第2巻 多文化に生きる宗教』オリエンズ宗教研究所、2009年、27頁。

のようなものである。高田信良が「親鸞の選択的・排他的な姿勢は法然にしたがっているのである」⁸⁰と述べたように、自宗教を信じることは他宗教を信じないことを同時に選択しているのであるから、どうしても独善的・排他的な態度をとるようになる。

したがって、たとえヒックの救済の論理構造においてキリスト教の神と阿弥陀仏は代替が「可能」であろうとも、阿弥陀信仰の仏教徒においてはキリスト教の神は「摂取不捨」⁸¹ではないゆえに、代替は「不可」である。キリスト教と仏教は救済の目的、つまり他力による万民救済においては相似するが、救済の論理においては相違している。すなわち二者の思想構造を直視するならば、信仰の対象である「摂取不捨」の無量の大悲である阿弥陀仏と「仏教徒たちが根本的に拒絶する、人間的主体と神とのあいだの二元論を前提にしている」⁸²善なる創造主であり、義（出 20：5-6）であり、十字架上でイエスを見捨てた（マタイ 27：46）キリスト教の神とは、同一視することはできない。各宗教は他のものに代替できない固有の救済の論理構造をもっているからである。よって、キリスト教文化圏から発生したヒックの宗教多元主義は、本質的に仏教とは異なる論理を用いている、ということにならざるを得ないのではないだろうか、と思われる。ヴォルフハルト・パネンベルクは、ヒックが考案した神的実在概念の曖昧さを以下のように指摘している。

ヒンドゥー教徒やシーク教徒が神に祈る時、彼らがキリスト教で礼拝される神と同じ神に祈ろうと思っているかどうかを、われわれはどのようにして知るのであるだろうか。このことは、敬虔なイスラム教徒の場合でも明快ではない。というのは、われわれも部分的には同じ「伝統の蓄積」を共有しているとは言え、イスラム教徒が神に向かう態度は、ムハマンドを信ずる彼の信仰に規定されているからである。それでもなおこれは同じ神なのであるだろうか。〔中略〕同じことは、他の道を歩む人々の宗教生活についても言い得るであろう。⁸³

⁸⁰ 前掲書、高田信良「仏教研究から見た宗教多元主義」、間瀬啓允編、150頁。

⁸¹ 「摂取（おさめとり）して、捨てることがない」、前掲書、金子大栄校注、41頁。

⁸² ジョン・B・カブ・Jr、延原時行訳『対話を越えて』行路社、1985年、88頁。

⁸³ ヴォルフハルト・パネンベルク「多元主義と真理主張—宗教の神学の諸問題—」、G.デコスタ編、森本あんり訳『キリスト教は他宗教をどう考えるか—ポスト多元主義の宗教と神学』教文館、1997年、162頁。Wolfhart Pannenberg, Gavin D'Costa editor, *Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims, The Problem of a Theology of the World Religions: Christian Uniqueness Reconsidered* (New York: Orbis Books, 1990), p. 103.

4.2 仏教の位置

ヒックは「偉大な世界宗教の信仰者たちは、事実上、この唯一の神（神的实在：筆者挿入）を礼拝している」⁸⁴と宣言した。しかし、今日に至ってもキリスト教神学者たちの大半は「包括主義的立場にとどまっている」⁸⁵のが実状である。そこで彼は、なぜ彼らが宗教多元主義へ踏み出せない、所謂「ルビコン渡河」⁸⁶できないでいるのかを、宗教排他主義と宗教包括主義の教理に原因があることを指摘した。これによって、宗教包括主義が宗教多元主義へと「たとえばコペルニクス革命の場合のように、地球中心から太陽中心に世界像をきりかえるというような一つのパラダイム変換が起こる」⁸⁷前形態であることが理解されるならば「われわれを包括主義から多元主義へと向かわせないではおかないだろう」⁸⁸と提言した。つまり、今私たちに必要なのは、宗教理解におけるルビコン渡河のためのコペルニクスの転回であるというのである。なぜなら「われわれの究極的な救い・解放・悟り・完成」⁸⁹は、「自我中心から实在中心への人間存在の変革」⁹⁰、すなわち「一者(神的实在：筆者挿入)に対して全面的に自分を捧げること」⁹¹によって成就されるからである。

したがって、ヒックの主張に従うと「偉大な世界宗教」である仏教は、宗教多元主義的救済の論理を展開しなければならないこととなる。しかしながら仏教では「一切衆生悉有仏性」⁹²、仏は仏性に基つき「あらゆる人間」⁹³に慈悲を注ぐと説く。人間や動物ばかりでなく草木国土の類⁹⁴においても、生命あるものすべてに慈悲を注ぐと説く。よって、仏教を三つの類型の内のどれかに当て嵌めるとしたならば、救済においては、

⁸⁴ 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、103頁。原著、p. 48.

⁸⁵ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、70頁。原著、p. 34.

⁸⁶ 前掲書、ヒック『キリスト教の絶対性を越えて』、42頁。原著、p. 16.

⁸⁷ 前掲書、ヒック『宗教多元主義』、99頁。原著、p. 53.

⁸⁸ 同上書、77頁。原著、p. 39.

⁸⁹ 同上書、78頁。原著、p. 39.

⁹⁰ 同上書、62頁。原著、p. 29.

⁹¹ 同上書、78頁。原著、p. 39.

⁹² 古田和弘『涅槃経—「わたし」とは何か—』真宗大谷派宗務所出版部、2008年、49頁。

⁹³ ミルチア・エリアーデ、柴田史子訳『世界宗教史4』筑摩書房、2009年、031頁。

⁹⁴ 草木国土の仏性の有無に関して石上善應は「有仏性と見る立場が有力である」と述べている。石上善應「仏教の根本理念の普遍性と現代」、平成7年度科学研究補助金研究成果報告書 石上善應編『仏教の現代的意義に関する基礎的研究』大正大学、1996年、8頁。

石上善應が「仏教は人間と自然との共生を説くことに至る」⁹⁵と述べているように、仏教は万民救済論的な意味における宗教包括主義的立場⁹⁶に留まる、と考えられよう。

だが先述の 3.4 においてヒックが位置づけた宗教理解の序列からすると、もし仏教が宗教包括主義的立場に留まるならば、時代錯誤な宗教排他主義よりはまだ優っているが、宗教多元主義と比べると「古い教理の諸前提を踏み越えてはいない」⁹⁷、劣った位置にあると見做される、こととなろう。しかし仏教から宗教包括主義的救済の論理を排除すると、仏の慈悲は限定されたものとなる。すなわち、仏は仏教徒しか救済しない救済者となる。ゆえに、たとえ宗教多元主義者から仏教は「古くて粗末」なものと位置づけられようとも、仏教は民族と言語を超えた十方の衆生を仏の子としてみる救済の論理構造から、どうしても宗教包括主義的立場に留まらざるを得ないのではないだろうか、と考える。

以上のように、人間の内面性における「苦」、すなわち煩惱を無くすことによってそれを克服し、すべての人が平安な日々を送ることができ得る「道」を釈迦によって生み出された仏教は、確かに、国境や民族、言語、文化の壁を越えた世界宗教ではあるが、かといってヒックが提唱した宗教多元主義を「無条件」で受容するものではないのである。

5. おわりに

ヒックは、まず宗教の在り方は宗教排他主義・宗教包括主義・宗教多元主義の三類型に分かれるという立場に立って、宗教多元主義が三者間で最も優れた宗教理解であることを主張した。つぎに根源から宗教を捉えるならば、すべての宗教は「一」なる神的存在を拝しているのであるから救済は「本質的に同一」であると断定して、宗教の平等を説いた。これゆえに宗教上の偏見と差別を払拭させ「寛容に至らせる」⁹⁸、「宗教間の誤解と闘争に終止符が打たれる」⁹⁹、世界平和実現のためには必要な論理であると、ユニテリアン¹⁰⁰をはじめとして、わが国のような習合宗教の徒には馴染みやすい

⁹⁵ 同上書、石上善應、8 頁。

⁹⁶ 岸根敏幸は、レイスの三つの類型は「キリスト教の立場に限定する必然性は何もない」と述べている。前掲書、12 頁。

⁹⁷ 前掲書、ヒック『神は多くの名前をもつ』、107 頁。原著、p. 51.

⁹⁸ 前掲書、ヒック『宗教多元主義への道』、189 頁。原著、p. 147.

⁹⁹ 前掲書、ヒック『もうひとつのキリスト教』、163 頁。原著、p. 91.

¹⁰⁰ ユニテリアンとは「三位一体の教義を否定し、イエス・キリストが求めたものを自らの生活

側面から、たとえば信楽峻麿が「私は基本的には、浄土宗、浄土真宗においても、この宗教多元主義の主張に対しては、賛意を表すべきであると思う」¹⁰¹と発言しているように、賛同する人は少なくはない。

しかし、すべての宗教が神の実在を拝しているのであるならば、仏教徒であることの必然性は「どこ」で見出されるのであろうか。また救済を「自我中心から神の実在中心へ人間存在の変革」と捉えるということは、救済を現世的・人間的に捉えることに繋がり、大乘仏教が説く浄土思想とは根本的に対立するのではないだろうか。そして「インドのゴータマ」は、古代ギリシアの数学者ピタゴラスや哲学者ソクラテス、プラトンと等価の位置におかれた「精神的教師」の一人に過ぎないのであろうか、といった疑問は残る。それは、ヒックが仏教を仏教自身の自己理解に適正な方法で理解しようとしたのではなく、彼の実在中心主義（Realocentrism）¹⁰²に神を立てない仏教を組入れて理解しようとしたからである。だからウェスレー・アリアラジャは「神中心的理解とはしたがって、他の人々に押しつける新しい枠組ではない」¹⁰³と明言している。

したがって検討される課題は、現実における宗教の世俗化、多元化現象を認めた上で、諸宗教が救済において自身が果たすべき社会的役割と価値とを、他者との比較ではなく自身が定義する、すなわち諸宗教を「同一」視するのではなく、各々が「唯一」であることが重視されなければならないのである。よって本研究は、仏教が宗教である以上自己の奉ずる教学を最高と見る宗教排他主義的立場¹⁰⁴をとらざるを得ないが、しかし仏教は、仏性にに基づき「誰もが仏になりうる、と説く」¹⁰⁵ことから、救済においては特定の民族に限定しない世界宗教として宗教包括主義的立場に留まらざるを得ないのではないかと考える。

において実践しようとする」者たち。斎藤謙次「平和を求める宗教間対話の実践と課題」、星川恵慈ほか5名『現代世界と宗教の課題』蒼天出版、2005年、82頁。

¹⁰¹ 信楽峻麿「宗教多元主義と浄土教」（『比較思想研究』第22号、比較思想学会、1995年）、16頁。

¹⁰² 前掲書、ギャヴィン・ドウコスタ「ヒックと宗教多元主義—さらなる転回へ—」、間瀬啓允 稲垣久和編、16頁。

¹⁰³ ウェスレー・アリアラジャ、中嶋正昭訳『聖書と他宗教の人びと』日本基督教団出版局、1987年、138頁。

¹⁰⁴ 梅津光弘は宗教排他主義を「専心的な宗教的信念の積極的側面」として捉えることを提案している。前掲書、間瀬啓允 稲垣久和編、111頁。

¹⁰⁵ 竹村牧男「諸宗教の共存への道を求めて」（宗教間対話研究所、2018年）、3頁。

以上から、今後の諸宗教は、自身の宗教信念を全うしながら、他宗教の真理性と意義、つまり固有の歴史や文化、聖典、儀礼、信条などを尊重し合えるような、学的探究の地平を追及していくことが重要となろう。

キーワード：

救済、三つの類型、神的実在、キリスト教の神、仏

Keywords：

Salvation, Three Patterns, the Divine Reality, God, Buddha

『人間知性研究』におけるヒュームの宗教論 —奇蹟および摂理に関する論考を中心に—

鬼頭 葉子

(和文要旨)

本稿は、デイヴィッド・ヒュームの『人間知性研究』における宗教に関する思索について考究する試みを行う。特に『人間知性研究』セクション10「奇蹟について」およびセクション11「特殊摂理と来世について」の二論考を包括的に捉え考察する。ヒュームが「奇蹟について」で論証しようとしたのは、奇蹟の不可能性や啓示宗教の否定ではなく、宗教体系を確立するために奇蹟についての証言を用いることへの批判である。またヒュームは、「特殊摂理と来世について」において、当時の「理神論 (deism)」を批判しようとした。ヒュームは、摂理や魂の不死性の教説が人々の道徳観を醸成するとは考えておらず、また人間の経験から神の存在を論証することは不可能と考えている。ヒュームにとって神は「存在」という範疇ではなく、心動かされる経験によって我々に感得されるのみである。ヒュームの宗教論は、摂理や来世の状態についての宗教的枠組みを超えて、他者への道徳や公德心の源泉について論考する理論的基盤として提唱されている。

(SUMMARY)

In this article, I examine David Hume's religious thought in *An Enquiry Concerning Human Understanding*. In particular, I consider Hume's ideas regarding religion and how they relate to morality using Section X "Of Miracles" and Section XI "Of a Particular Providence and of a Future State" in his *Enquiry*. In "Of Miracles," Hume is not attempting to demonstrate the impossibility of a miracle or a denial of revealed religion. Instead, he is offering a criticism of using testimony about miracles to establish a religious system. Hume also criticizes deism as represented in "Of a Particular Providence and of a Future State." Hume did not believe that the doctrines of providence and of the immortality of the soul create the morality of the people. He

also believed that it is impossible to demonstrate the existence of God based on human experience. For Hume, God is known not through the category of existence but through inspired experience. Hume proposed his religious argument as a theoretical basis for discussing personal morality toward others and the origins of public morality, beyond merely the religious framework of providence or “the future state.”

はじめに ヒュームの宗教論に関する研究の意義

18世紀の哲学者デイヴィッド・ヒュームは、経験論また感情主義 (sentimentalism) に立つ思想家として知られる¹。彼の主著である『人間本性論』(1739–40年)は、第一巻「知性について」第二巻「情念について」第三巻「道徳について」からなる三部作であり、特に宗教に関する直接的な言及は見取れない。しかしこれには事情があった。ヒュームは批判を恐れ、『人間本性論』から宗教に関する記述を注意深く抜いたのである。ヒューム自身は、むしろこの措置が『人間本性論』を骨抜きにってしまったと述べている²。にもかかわらず、『人間本性論』の刊行により、ヒュームは世間から無神論者とのレッテルを貼られることになる³。

その後『人間本性論』は、第一巻「知性について」を書き直し圧縮した『人間知性研究』として刊行された(1748年)。¹『人間知性研究』は単なる縮約版ではなく、ヒュームが『人間本性論』に取り入れるはずだった宗教に関する論考が含まれている。『人間知性研究』第10節「奇蹟について」および第11節「特殊摂理と来世について」の二論考である。このように慎重を期したヒュームの姿勢を踏まえても、彼が発表した宗教論について研究する重要性は高く、ヒューム哲学の理解を進めるためにも決して無視できない意義があると考えられる。また『人間知性研究』刊行以後の1750年代において、ヒ

¹ ヒュームの著作については、以下の通りに表記する。『人間知性研究』(*An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp (ed.) Oxford University Press, 1999)からの引用はEHUと略記し、節・部・段落の数字を表記する。『人間本性論』(*A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), P. H. Nidditch (revised), Oxford University Press, 1978)からの引用は、Tと略記し、巻・部・節・段落を表記する。また幾つかの訳語・訳文については、神野慧一郎・中才敏郎訳『人間知性研究』京都大学学術出版会、2018年を参照した。

² R. Klibansky, E. C. Mossner (eds.), *New Letters of David Hume*, (Oxford University Press, 2011 (1954)), p. 2. 中才敏郎『ヒュームの人と思想 宗教と哲学の間で』、和泉書院、2016年、74-75頁。

³ 中才、2016年、75頁。

ュームは『宗教の自然史』（1757年）『自然宗教に関する対話⁴』など、宗教に関する思索に多くの労力を費やしている。

ヒュームの宗教論に関する研究状況について簡単に確認しておこう。1980年代までは、A. フルー⁵、J. C. A. ガスキン⁶らによる包括的研究が存在する。その後、1990年代終わりから2000年代にかけて、J. A. ハート⁷、P. ラッセル⁸、T. ヨーダー⁹など、ヒュームの宗教論に関する充実した研究が次々と発表されてきた。ハートの言葉を借りれば、初期に多く行われた認識論的研究は、ヒューム思想を断片的に捉えてしまう傾向があり、その全体像をとらえるためにはヒュームの哲学的論考以外にも注目することが重要である¹⁰。そのような観点から日本の研究状況を見ると、ヒュームの宗教論に関する研究はまだ不十分である¹¹。なかでも『人間知性研究』における宗教に関するセクション、すなわち第10節「奇蹟について」および第11節「特殊摂理と来世について」の二論考については、従来、奇蹟論の解明に研究の重点が置かれており、摂理に関する論考と併せて包括的に理解する試みをした研究は見当たらない¹²。

⁴ 本著作はヒュームの死後にあたる1779年、甥の手によって刊行されたが、原稿自体は1750年代から準備され、その後1760年代に二度の修正が加えられている（中才、2016年、126-127頁）。

⁵ 代表的な著作として、次を参照。Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*. (Routledge and Kegan Paul, 1961)

⁶ 代表的な著作として、次を参照。J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (2nd edition). (Humanities Press International, 1988)

⁷ Jennifer A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. (Cambridge University Press, 1997)

⁸ Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Scepticism, Naturalism and Irreligion*. (Oxford University Press, 2008)

⁹ Timothy S. Yoder, *Hume on God: Irony, Deism and Genuine Theism*. (Continuum International Publishing Group, 2008)

¹⁰ Herdt (1997), xii. 近年ではヒューム哲学の現代的意義を見出す論者も多い。特にヒューム哲学の中心的概念である「共感」について、当時の宗教的党派対立を避けるため、多様性・普遍性を持つ倫理として提唱されたとみるハートや、ヒュームの「共感」概念について、文化的多様性を確立する試みと捉えるJ. A. テイラーなどの研究がある。

¹¹ 斎藤繁雄『ヒューム哲学と神の概念』法政大学出版局、1997年、中才敏郎『ヒュームの人と思想 宗教と哲学の間で』和泉書院、2016年などがある。他に奇蹟論に注目した研究としては、中西貴裕「ヒュームの奇蹟論の研究」（『人文研究』第67巻、2016年、105-122頁）、『自然宗教に関する対話』に注目した研究としては、富田規武「デイヴィッド・ヒュームの宗教論—『自然宗教に関する対話』における宗教と道徳—」（『東海女子大学紀要』第12巻、1992年、67-77頁）および小林優子「ヒューム哲学における神の信念—デザイン論証批判と、人間本性からの信仰論」（『イギリス哲学研究』第29巻、2006年、69-85頁）などがある。

¹² 中才は『ヒュームの人と思想 宗教と哲学の間で』において、「奇蹟論は、…「特殊摂理と来世について」と関連付けて読まれる必要がある」と述べてはいるものの、奇蹟論と摂理との連

そこで本稿では、「奇蹟について」および「特殊摂理と来世について」の二論考を包括的に捉え考察する試みを行う。他にも宗教についてのヒュームの著作は、『宗教の自然史』や『自然宗教に関する対話』が存在するが、本稿では『人間知性研究』におけるヒュームの宗教に対する立場を明らかにするために、これらの論考については更なる考究の機会を待つことにしたい。はじめに「奇蹟について」で表明されたヒュームの宗教理解を把握し、次いで「特殊摂理と来世について」を扱う。さらにヒュームの時代における宗教的状况について考察した上で、ヒュームが目指したものは何であったのか、ヒュームにとって「宗教」とは何を意味したのかについて考究を進める。

1. 奇蹟に関するヒュームの理解

ヒュームの奇蹟に関する議論に入る前に、ヒュームがいう人間本性の根本にある因果推論のしくみについて押さえておく必要がある。以下『人間知性研究』の記述、必要に応じて『人間本性論』の記述を参照してみよう。

ヒュームによれば、人間の心の知覚は、力 (force) と生氣 (vivacity) の程度 (生き生きとしているかどうか) の違いによって二つに区別される (EHU 2.3)。力と生氣において劣る方の知覚は「観念 (idea)」と呼ばれ、生き生きとした知覚の方は「印象 (impression)」と呼ばれる。観念は印象の写しや再現であり、印象の摸写として記憶や想像に現われる。観念は不鮮明で不明瞭であるため、人は語 (term) に確定的な観念が付随すると想像しうるに過ぎない一方、すべての印象、すなわち感覚は力強く生き生きしたものだとされる (EHU 2.9)。

上記のような理解によると、現在において感覚器官で知覚することや、過去に経験したことの記憶以外に、何らかの实在や事実を認識することはどのようにして可能になるのだろうか。ヒュームによれば、事実に関する一切の推理は、原因と結果の関係に基づいており、この因果関係によってのみ、われわれは「記憶と感官の証拠を越えて進むことができる (EHU 4.4)」という。現前する事実と、そこから推測される事実は、原因と結果として結びつくことによって関連性を持つからである。しかも原因と結果は、理性によってではなく経験によって発見されうる (EHU 4.7)。例えば、事実の反対、「太陽は明日昇らないだろう」という命題と、「太陽は明日昇るだろう」という命題とは、常

関については十分に議論されておらず、奇蹟論に関する記述が中心の議論となっている。

に無矛盾で可能である。また我々は、玉突きのボールが別の第二のボールに衝突すれば、運動が伝えられることを推測するが、結果は原因と全く異なっており、原因のうちに結果を発見することはできない。したがって第二のボールの運動は、第一のボールの運動とは全く異なっており、「結果をアプリアリに最初に捏造したり思い抱いたりすることも、まったく恣意的なことである (EHU 4.11)。」

上記のようなヒュームの因果推論は、「奇蹟について」および「特殊摂理と来世について」の検討を行う上でもきわめて重要であるため、まず確認しておくこととした。それでは次いで奇蹟論の内容に入っていこう。

ヒュームは「奇蹟について」の冒頭で、「広教主義者 (Latitudinarian)¹³」の一人として知られるジョン・ティロットソンの名を挙げ、彼の議論を紹介している。ティロットソンは、物質としてのパンがキリストの体へ変容するという「化体説」に反論する立場をとる¹⁴。ヒュームはティロットソンの「反化体論」を援用し、聖典 (scripture) も伝承も証言者の証言に基づいており、そのため「感官の直接の対象に対するような信」、すなわち感覚器官において知覚するような強い証拠性を生むことはないと述べる。ヒュームによれば、ティロットソンの議論は、迷信を沈黙させうるもので、ヒューム自身も同様に迷信を追放するような議論（「奇蹟について」の論考のこと）に思い至ったという。また 1741 年に刊行されたヒュームのエッセイ集『道徳・政治論集』に収録された「迷信と熱狂について」の冒頭でも、ヒュームは、自分のみが啓示を受けたと思ひ込むような宗教的熱狂 (enthusiasm) も、迷信 (superstition) と同様に宗教に対する誤った理解であるとみなし、迷信と熱狂への批判的姿勢を明らかにしている¹⁵。

ヒュームによれば、奇蹟は、「人々の証言や目撃者と観察者の報告から引き出されるような種の推理」であって、この種の推理は「人間の証言の誠実性の観察と、事実が目

¹³ 「広教主義者」とは、ケンブリッジ・プラトニストらに当初与えられた名称であったが、その後の 17 世紀後半の彼らの後継者で、自由主義的・合理主義的な人々を指す (J. R. H. ムアマン『イギリス教会史』八代崇・中村茂・佐藤哲典訳、聖公会出版、1991 年、333 頁)。ティロットソンの他にはグランヴィル、スティリングフリート、テニソンなどが挙げられる。彼らの考え方の共通点は、宗教上の教義を簡単なもの限定することによって、それ以外の教義や礼拝形式については不問に付し、幅広い統一を維持しようとする立場であった (浜林正夫『イギリス宗教史』大月書店、1987 年、181 頁)。

¹⁴ ヒューム『人間知性研究』神野慧一郎・中才敏郎訳、京都大学学術出版会、2018 年、85 頁。あるいはビーチャム版の注解参照。

¹⁵ David Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.), Liberty Fund, 1987, pp.73-74.

撃者の報告と一致することの観察」から確証を得ることがある。「しかし証人と人間の証言に由来する証拠は過去の経験に基づく（EHU 10.1.6）」ため、「何らかの特定の種類の報告と何らかの種類の対象との間の連関が恒常的であるか、変化しやすいものであるかに応じて、確証（proof）とみなされるか、あるいは蓋然性（probability）とみなされる（EHU 10.1.6）。」先に確認したヒュームの因果推論において、事実に関する理論については、経験が唯一の指針であるが、この指針は不可謬ではなく、確信の程度は「最高度の確実性（certainty）から最低度の精神的証拠（moral）（EHU 10.1.3）」に至るまでの段階がある。そのため賢明な人は自らの信念（belief）と証拠（evidence）とをつりあわせる。対立する実経験を比較し、より多くの実体験によって支持されているかどうかによって、あくまで蓋然的な判断を下すのである（EHU 10.1.4）。

またヒュームは、奇蹟とはまず「自然法則の侵犯」であると措定しつつも（EHU 10.1.12）（EHU 8.25）、奇蹟そのものの生起を否定するわけではなく、議論を展開していく。ここで問題となるのは、自然法則に反するような奇蹟があり得るかという問いではなく、奇蹟についての証言の信頼性、すなわち蓋然性ないしは確証に至るような奇蹟証言がありうるのか否かである。したがってヒュームは、奇蹟が生起する可能性について否定はしておらず、自然法則を超える奇蹟が生起し得るかについてはオープנקエストションのまま議論をすすめている。奇蹟を証言者の問題と捉えることによって、ヒュームは奇蹟のアプリオリな否定を回避するのである¹⁶。

それでは証言の信頼性という問題についてみていこう。例えば死者がよみがえるのを見たという証言をする人に対して、この人が欺いている、あるいは欺かれていることが蓋然的であるのか、死者の復活が蓋然的であるのかを熟考する。ヒュームはこのような場合、人は「二つの奇蹟」を比較考量し、いずれが優勢であるかとみるに応じて判断を下すが、「奇蹟的な方を常に拒否する」という。よってこの場合は、証言者が嘘を言っていることが、死者の復活以上に「奇蹟的」で驚きに満ちたことであるならば、「死者の復活」もありうることになる。

さらにヒュームは証言の信頼性について、その理由を四つ示す。第一は、十分な数の信用に足る人々がおり、彼らが偽証する可能性もないという状況を想定できないことが理由となる。第二に、驚きや不可思議といった要素は、人間の情念にとって快い要素で

¹⁶ Cf. 中西、2016年。

あるため、自然にそちらに向かう傾向があること、第三には、無知で未開な社会ほど超自然的で奇蹟的な物語に事欠かないという歴史的状況が挙げられている。さらに「奇蹟の権威を減少させる」第四の理由として、世界の他宗教について言及されている。「それが帰属する特定の（宗教）体系を確立する（establish）こと」が直接の目的であると限定された限りの「奇蹟」は、多元的な宗教状況においては、他のあらゆる体系を覆す同じ力をもっている（EHU 10.2.24）。人が他宗教における奇蹟を否認するとき、その否認は自らの宗教における奇蹟に対しても向けられることになるからである。

次いでヒュームはいくつかの有名な奇蹟物語の事例を挙げつつ、歴史的な事実に関する証言ですら対立することがあり得るため、証言者によって語られた奇蹟間の対立も生じ得ることを述べる（EHU 10.2.28）。ここからヒュームは、「いかなる種類の奇蹟についての証言も、蓋然性に達することはないし、まして確証に達することはない（EHU 10.2.35）。」したがって「人間の証言は、奇蹟を証明し（prove）、いかなる宗教の体系の正当な基礎となるような力を持ちえない（EHU 10.2.35）」との結論に至る。

このようなヒュームの奇蹟理解について、それを啓示と同一視する見解もみられる¹⁷。しかし啓示に関しては、ヒュームの以下のような記述がある。「われわれがこれまで奇蹟について述べてきたことは、そのまま変えずに、預言（prophecies）にも適用されるだろう。実際のところ、全ての預言は本当の奇蹟である。そしてそのようなものとしてのみ、何らかの啓示の確証としても認められうる（EHU 10.2.41）。」

筆者は、ヒュームが奇蹟論で論証しようとしたのは啓示宗教の否定ではなく、自然法則を逸脱した奇蹟についての証言を、宗教体系を確立するために支持することへの否定であると考えている。これは、以下のようにヒュームがつけた但し書きからも読み取ることができよう。「私が、奇蹟は宗教の体系の基礎となるようには決して証明（prove）されえないと言う際、ここでつけた限定に留意していただきたい（EHU 10.2.36）。」そしてそれ以外の場合であれば、「人間の証言からの確証を許すような種類の奇蹟」や、自然法則の侵犯もあり得るとヒュームは言う。本章の冒頭でも述べたように、ヒュームの目的は迷信に対する批判にあり、奇蹟によって確立されたり、確証されたりするような宗教には迷信が入り込む要素がきわめて大きい。さらに言えば、宗教体系の確証として奇蹟

¹⁷ 斎藤、1997年、103頁。

を標榜するような「宗教」に対するヒュームの批判的態度を見て取ることもできるだろう。

2. 特殊摂理と来世について

日本の研究状況では、奇蹟論への注目が高いのに対し、第 11 節への関心は低い。中才の解釈によれば、第 11 節におけるヒュームの最終目的は、宗教（信仰）が科学や常識（知性）と相容れないものであることを示すことである¹⁸。しかしこのような理解は、ヒュームの論駁対象を「宗教（信仰）」一般という漠としたものにしてしまいかねない。第 11 節も 10 節同様、特定の相手を批判する内容であるが、ヒュームがどのような対象を想定しているのかを明確にしなければ、ヒュームの宗教論についての正確な理解が難しくなるだろう。筆者の見解は、ヒュームが第 11 節で論難する対象は当時の「理神論（deism）」であるというものである。以下、筆者のこの仮説について典拠を挙げつつ、第 11 節の内容を把握していく。

第 11 節は、「懷疑論の逆説を好む友人」と「私」との対話形式をとっており、「友人」がエピクロスに扮して、「私」を「アテナイの人々」と想定し演説をするという複雑な構造となっている。この設定におけるエピクロスは、摂理や来世を否定する立場をとったため、道徳による束縛を弱め、社会の基礎を危うくした人物として非難されている。演説をはじめてまもなく、「宗教を理性の原理の上に確立しようとしている宗教的な哲学者ら（religious philosophers）」に言及される（EHU 11.10）。彼らによれば、宇宙の秩序や美が単なる偶運（chance）によって生み出され得ることはない。しかし自然において現われた知性と計画のしるしという結果を見れば、その原因を単なる偶然と捉えることは難しいため、偉大な知性や計画が存在するはずだという彼らの論法は、「結果から引き出されて原因へと至る議論」である。つまり因果推論でいうところの原因から結果の推論とは逆に、結果から原因を導き出す推論である。

演説を終えた友人に対して「私」は、いくつか反論を試みつつ、最終的には、人々は「友人」とは異なり、神の存在の信念から多くの帰結を引き出し、神は悪徳を罰し、美德ある人に報いを与えるという摂理を想定していることを指摘する。「私」によれば、

¹⁸ 中才、2016 年、105 頁。

この摂理そのものの是非はともかく、多くの人がそれに影響されて節度ある生活を行っていることは否定できないという (EHU 11.28)。

この第 11 節では、そもそもヒュームが誰の立場をとっているのかが議論の対象となっている¹⁹。ヨーダーは、従来「懐疑論の逆説を好む友人」をヒューム本人ととる解釈がなされがちだったが、むしろ「私」と「友人」の対話全体をヒュームの考えととるべきだと主張する²⁰。筆者も、ヒュームは第 11 節全体で、「私」による「疑問」を挿入しながら、自らの考えを述べたものだと理解する。というのも対話形式を取ることで、摂理の否定につながりうる議論から、ヒュームが注意深く距離をとることができると同時に、主張に対する反論をも盛り込むことで内容をより生き生きとした説得力あるものにすることができるからである。ヒュームは当時普及していた宗教状況を意識し、一方では摂理を、もう一方では理神論的な神認識を取り上げつつ、どちらにも疑問を付すことで議論を深めようとしていると思われる。

それでは、ヒュームが第 11 節全体を通じて批判しようとした相手は、本当に理神論者だったのだろうか。筆者の見解を先取りしておくとして、ヒュームがいう「宗教を理性に近づけることができるか探究しようとしている宗教的な哲学者ら」が、17 世紀～18 世紀に隆盛したイギリスの理神論を指しているとしても矛盾はないと思われる²¹。

D. A. ペイリンによれば、当時の人々にとって「理神論」という語は蔑称として用いられた。「理神論者」のレッテルを貼られた人々は、批判者たちから、理性の規範をあまりに極端に適用しており信仰心が足りない、とみなされていた²²。サミュエル・クラ

¹⁹ Yoder, 2008, pp. 115-116.

²⁰ Yoder, 2008, p. 16.

²¹ 「理神論」の語そのものは、多くの研究者が指摘するように、概念内容や対象範囲が曖昧であり、きわめて定義が困難である (Wayne Hudson, *The English Deists* (New York, NY: Routledge, 2009), pp.1-28. ギリー、シールズ編『イギリス宗教史 前ローマ時代から現代まで』指昭博他訳、法政大学出版局、2014 年、273 頁。芦名定道『自然神学再考』晃洋書房、2007 年、121 頁、137 頁)。たとえばハドソンは、従来の研究で理神論とは「神が世界に介入しないことを想定する」と理解されてきたが、実際にはその範囲のみにおさまるような「理神論」を見出すことはできないと指摘する (Hudson, 2009, p.29)。しかし、ヒュームと「理神論」との関係を確認することは無意味ではないと筆者は考える。当時の人々の間では「理神論」と呼ばれるものが存在しており、当時の人々は、不正確であるものの一定程度それを定義づけていた。また、ヒューム自身も「理神論者」というレッテルを貼られたことも確かである。以下の論考では、18 世紀当時の理神論理解を考慮しつつ、ヒュームの立ち位置について解明することとしたい。

²² D. A. ペイリン「第 11 章 イングランドでの理性的宗教」(『イギリス宗教史 前ローマ時代から現代まで』所収、法政大学出版局、2014 年、274 頁)。

ークは、1705年のボイル・レクチャーで「理神論者」を次のように定義している²³。クラークによれば、「理神論者」は以下四つの区分に分類され、四番目のカテゴリのみが「真の理神論者」にあたとされる²⁴。一) 神自身は「世界の統治には関わらない」と考える者。二) 「神の存在 (Being)」と「神の摂理」は認めるが、「神は人間の活動の道徳的な善悪には関知しない」と考える者。三) 神に帰されるべき事柄と神の全てを統治する摂理を正しく感知し、神の道徳的な完全さを認めるが、人間の霊魂の不滅という考えを疑問視する者。四) 「神についての正しい考え」をもっているが、あらゆる啓示を否定し、「自然の光によって明らかにされたことのみ」を信じる者。

クラークの分類に従えば、ヒューム自身も一)～三)の分類に当てはまる「理神論者」ということになるが、「真の理神論者」ではないと考えられる。一)と二)の分類に関して言えば、摂理を否定し、人間の道徳的行為と神は無関係と見る点で、それは確かにヒューム自身の立場に共通する内容となる。ヒュームはエピクロスの口を借りて、聴衆に対して次のように述べているからである。「君たちが言うには、私は摂理を否定し、世界の至高の統治者を否定する。その統治者は、できごとの行く末を導き、人々が企図するすべてのことについて、悪徳者を汚名と失望で罰し、有徳者を名誉と成功で報いる [と言われる]。(EHU 11.20)。」ヒュームの経験論、また感情主義の立場を考慮すれば、「物事の現在の情景 (EHU 11.21)」こそが考察の唯一の対象とみなされるべきであり、経験し得ない将来の状態 (来世) から神の摂理を推論することは不可能である。この点からも、ヒュームは摂理そのものを否定しているといつてよい。

三)の分類については、本稿で詳しく扱うことは紙幅を超えるが、ヒュームはエッセイ「魂の不死性について」の中で、一般的に流布している魂の不死性という教義について疑義を呈しており、また『人間本性論』では「旅行家や歴史家の証言から引き出されるような、真実で確立された判断をもって、魂の不死を信じる者は数少ない (T1.3.9.14)」

²³ ヒューム自身がクラークの説をどこまで採用したかどうかを確かめることは難しいが、クラークの説が当時の定評ある学識として流布していたことは間違いのないため、本説を参照することには十分意義がある。Hudson, 2009, p.81. ペイリン「イングランドでの理性的宗教」『イギリス宗教史 前ローマ時代から現代まで』273頁。

²⁴ Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God: The Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, printed by W. Botham, for James and John Knapton, 1728, pp. 157-168.

とも主張している。そのわけは、我々の行動が、「将来の状態」ではなく、今現在の快や苦痛、報酬や罰を念頭に置いて導かれているという事実があるためである (T1.3.9.14)。

それではヒュームが四) の分類「真の理神論者」にあたるかと言えば、これには当てはまらない²⁵。ヒューム自身は「自然の光」すなわち理性によってのみ神についての知識を得られるという解釈をとらないからだ。第11節の中にも以下の記述がある。「われわれが自然の行程から論じ、最初に宇宙の秩序を与え、なおその秩序を維持しているある特定の知性的な原因を推論する」ことは不確実である。それは人間の経験の範囲を越えているからである (EHU 11.23)。したがってヒュームにとっては、宇宙の存在または秩序の作者としての神が想定されるとしたら、神は「その作品に現れている、まさにその程度の力能、知性、慈愛をもっている (傍点筆者) (EHU 11.14)」に過ぎないことになる。したがってヒュームはクラークのいうところの「真の理神論者」ではなく、摂理や魂の不死性について、理性による推論や、実際に経験できるかのように考えて振る舞うことを糾弾していると考えられるのである。神格 (Deity) は人間に経験される、さまざまな事物の属性や性質からの類比から推論されるもののうちにとどまるものではない (EHU 11.27)。

3. ヒュームの宗教論の形成背景

3-1 理神論と宗教的状况

ここまで本稿では、「奇蹟について」「特殊摂理と来世について」におけるヒュームの立場は、迷信と熱狂に対する批判および理神論に対する批判であると捉えて考察してきた。この筆者の説は、ヒュームの時代における宗教史的状况について把握することにより裏付けられる²⁶。ヒュームが『人間知性研究』を執筆した当時、生活の拠点としていたイングランドでは国教会と非国教徒 (Dissenters) との対立があり、国教会内部でもハイチャーチ派とロウチャーチ派が争っていた²⁷。またクエーカー、レヴェラーズ、信仰

²⁵ ガスキンによれば、ヒュームの神観は「希薄な理神論者 (attenuated deist)」と捉えられている (Gaskin, 1988, pp.6-7)。他方ヨルダーのように、ヒュームを理神論者と捉えない見解もある (Yoder, 2008, pp.15-20)。筆者自身は、ヒュームは理神論と共通する要素を持ちつつも、理神論に対して批判的であると解釈する。

²⁶ 近年の海外のヒューム研究では、ヒューム思想の宗教史的背景の重要性が指摘されている (ハート、ヨルダーら)。なかでもハートの研究では、宗教的な党派 (faction) の状況から、ヒュームの道徳哲学の形成へと至る思想的背景が論じられている。

²⁷ ムアマン、1991年。

復興運動としてのメソヂストなど、ある種の熱狂を含む宗教運動もあった²⁸。これに対し、合理的かつ自由主義的な広教主義者 (Latitudinarians) や、自由思想家 (free-thinkers)、ユニテリアンの立場で知られるソツツィーニ派など、多様な党派も林立していた²⁹。これらの宗教的な対立や抗争を加速するように、18 世紀のイングランドは政治的にも混乱していた。1714 年にホイッグ党が政権の座に着くと、トーリー内閣がハイチャーチ派擁護のために制定した「仮装信徒禁止法」と「分派活動禁止法」を廃棄した³⁰。一方、ヒュームの生まれ故郷であるスコットランドでは、1690 年に長老主義教会が国教会に制定されたが、その後も啓蒙主義をめぐる教会内部での論争、ジャコバイトの反乱などが続き、ヒューム自身もこれらに巻き込まれていった³¹。18 世紀の英国における宗教状況は、理性に対する信頼と宗教的熱狂が混在していたとも言える。

さて理神論は、熱狂に対して反対の立場をとった。イギリス理神論 (English Deism) についての研究で知られる W. ハドソンは、英国 (イングランド人でない論者も含まれる) の理神論者として、チャーベリーのハーバート卿、チャールズ・ブロウント、ジョン・トーランド、アンソニー・コリンズ、マシュー・ティンダル、ピーター・アネットなどを挙げている³²。特にチャーベリーのハーバート卿による一連の著作は、信条・儀式・司祭制度に妨げられない自然宗教への関心と呼び起こし、理神論の起源ともみなされている³³。イギリス理神論は、それぞれの党派において教義や典礼などの点で相容れなくとも、理性という共通項で神について説明しようとする試みであり、当時の宗教状況および自然科学の発展という時代状況から生まれたと言ってよいだろう。

ペイリンは、理神論 (理性的宗教) とは、信仰の最終的権威を理性に求めるようになった流れとみる。人々が理性に訴えるようになった背景としては、一) 宗教的熱狂や偏

²⁸ ウォードはこれらの運動の中に、理性を軽視し情熱を追求する傾向、信仰の違いによる反乱勃発の可能性、一種の敬虔主義などを確認する。W. R. ウォード「18 世紀イギリスにおける福音主義の復活」313-338 頁 (『イギリス宗教史 前ローマ時代から現代まで』所収)。

²⁹ ムアマン、1991 年、318-353 頁。ここに挙げた各宗教運動の詳細は、ムアマン (1991 年)、ギリ他 (2014 年)、リヴィングストン編『オックスフォード・キリスト教辞典』木寺廉太他訳、教文館等を参照。

³⁰ ムアマン、1991 年、365 頁。

³¹ ヒュームは、1745 年のジャコバイト蜂起におけるエディンバラ占領について、友人であった当時の市長を擁護する論陣を張っている (中才、2016 年、15 頁)。また、ヒュームの破門宣告が可決されかけたこともあった (『イギリス宗教史 前ローマ時代から現代まで』183 頁)。

³² Hudson, 2009, p. 2.

³³ ムアマン、1991 年、359 頁。

狭な考えを統制しなければならないという考えが浸透してきたため、二) 懐疑論と無信仰からの挑戦に対抗する必要性などが挙げられている³⁴。

しかし理性による信仰の理解と、理神論とを同一視することはできない。ジョン・ロックによる『キリスト教の合理性』は、キリスト教信仰を理性・単純性・道徳性という三つの要素へと読み解いたことで知られる³⁵。ロックは事物を「理性に従うもの」「理性に反するもの」「理性を超えるもの」と措定しており、「神の存在 (Existence) は理性に従い、一つ以上の神は理性に反し、死者の復活は理性を超えている³⁶」という。芦名定道はロックと「理神論者の典型」とされるジョン・トーランドの比較を試みているが、トーランドは啓示の内容も理性の範囲内にとどまるものとみなし、「理性を超えるもの」を認めない³⁷。

先述したように、ヒュームにとって理性によつてのみ信仰の真理が得られる「真の理神論」は批判すべき対象であつて、トーランドの見解はヒュームから見れば受け入れがたい。熱狂にも理神論にも与しないのがヒュームの立場なのである。

3-2 ヒュームにとって「宗教」とは何であるのか？

第1項と第2項において筆者は、ヒュームが『人間知性研究』において、宗教批判の体を取りつつ、「宗教」が何ではないのかを語っていることを明らかにした。ではヒュームは、「宗教」とは何であると語っていたのだろうか。『道徳・政治論集』においてヒュームは、迷信と熱狂は「本物の宗教の腐敗・墮落」と述べている³⁸。つまりヒュームは、当時の実定宗教としてのキリスト教や、理神論とも異なる「本物の宗教 (true religion)」を想定していたことがわかる³⁹。ヨーダーもまた、ヒュームの宗教への関心は、

³⁴ 『イギリス宗教史』262-263頁。ペイリンはここに挙げた二項の他に「16世紀の宗教戦争が、事柄を決する際に伝統的な権威に依拠していた確信を揺るがせたため」という理由も挙げている。

³⁵ ムアマン、1991年、335頁。

³⁶ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (The Clarendon Edition of the Works of John Locke) Peter H. Nidditch (ed.), 1979 [1690], p.687. 芦名、2007年、121-122頁。

³⁷ 芦名定道、2007年、123-124頁。John Toland, *Christianity not Mysterious. A Letter in Answer to Christianity not Mysterious*, with a New Introduction by John Valdimir Price, Routledge/Thoemmes Press, 1995, p.6

³⁸ David Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.), Liberty Fund, 1987, p.73

³⁹ 「本物の宗教 (true religion)」についてヒュームは、『人間知性研究』の約10年後に刊行された『宗教の自然史』においてさらに議論を展開している。本稿は『人間知性研究』におけるヒュームの宗教論を明らかにすることが目的であることと、紙幅の関係上、「本物の宗教」につい

宗教の有害な影響を批判することにあっただけでなく、宗教において真実で正しいことを識別することにも関心を寄せていたことを指摘している⁴⁰。

ヒュームが奇蹟や摂理について、一貫して経験主義の立場から捉えていたことは先に述べたが、それでは「経験できる事柄」としての宗教をいかに語りうるだろうか。ヒュームは、奇蹟論の終盤となる第 40 節でこう述べている。自身の思考は「キリスト教を人間の理性の原理によって擁護しようと努めている、キリスト教にとっての危険な友人や変装した敵を打ち破る」ものである。というのも「われわれの最も聖なる宗教は信仰に基づいており、理性に基づいていない (EHU 10.2.40)」からである。

さらにヒュームは、モーセ五書を引き合いに、聖書に語られている奇蹟について説明している (EHU 10.2.40)。ここで持ち出されるのが、いかなる証言も、もしその証言の虚偽であることが、それが確立しようとしている事実以上に奇蹟的であると言えるような種類のものでないならば、奇蹟を確立するのは十分ではないというロジックである (本稿第一章で述べた、「死者の復活」についての証言のロジック)。ここでは、奇蹟によって確立されるような「宗教」ではなく、心を動かされる宗教上の経験について述べられている。すなわち聖書の記述が虚偽であることが、そこに語られている奇蹟以上に奇蹟的であると言えるほど、聖書自体が「奇蹟的なもの (奇蹟のように心驚かされ、動かされるもの)」であることをヒュームは言う。「この書物を読むと、われわれはそれが不思議さと奇蹟で満ちているのを見出す。それは現在とは全く異なる世界の状態や人間本性についての説明を与えている (EHU 10.2.40)。」

このような奇蹟理解は、最後の第 41 節からも明らかである。「キリスト教は最初から奇蹟を伴っていただけではなく、今日においても、奇蹟なくして合理的な人によって信じられることはありえない。単なる理性はキリスト教の真実性 (veracity) をわれわれに確信させるには、不十分である。というのは、誰であれ信仰によって動かされて、それに同意する者は、自分自身の人格において絶えざる奇蹟を意識していることになる。それは彼の知性の原理のすべてを覆し、習慣と経験に最も反することを信じようとする決断を彼に与える (EHU 10.1.41)。」

ヒュームの奇蹟論に関する研究では、「宗教的奇蹟の証言は宗教体系を確立し得るか

ての議論はこれ以上扱うことができない。

⁴⁰ Yoder, 2008, Ch.5

どうか」といった問いの分析に集中するものもあるが⁴¹、ヒュームは端的に「奇蹟」が「宗教体系を確立」したり、宗教が奇蹟によって権威づけたりするようなことを批判するのである。しかしヒュームは同時にすでに心を動かされる経験として生じている「信仰としての奇蹟」こそが真の「奇蹟」であるという。ここにヒュームの奇蹟理解の本質がある。すなわち人間は神について完全に不可知なのではなく、神の「はたらき」の一部を自身が「驚き」をもって経験する限りにおいて、感得しうるという理解である⁴²。

4. まとめ ヒュームの宗教論と道徳との関わり

それでは、ヒュームの宗教的立場についてどのようにまとめられるだろうか。まずヒュームは無神論者ではない。また「理神論者」という当時のレッテルも正しいとはいえない。さらに単純な有神論者でもなく、いくつかの限定をつけることが必要となるだろう。ヒュームの宗教論について、ガスキンは「希薄な理神論 (attenuated deism)」⁴³と、ヨルダーは「無道徳的有神論 (amoral theism)」⁴⁴と、またラッセルは「非宗教 (irreligion)」⁴⁵とそれぞれ位置づけている。ただどれもがヒュームの宗教論をその思想の全体像から捉えた研究であり、『人間知性研究』に限定して論じた本稿においてこれらを論評することは適切ではない。しかし、『人間知性研究』の記述を追っていけば、ヒュームは撰理や魂の不死性の教説が人々の道徳観を醸成するとは考えておらず、また人間の経験から神の存在を論証することは不可能と考えていることがわかる。ヒュームにとって神とはその存在を論証する対象ではない。神は「存在」という「範疇」として理解されるのではなく、神の「はたらき」の結果生じる「心動かされる経験」として我々に感得されるのみである。

一方当時、無神論の立場や、撰理の教説を否定する立場に対して、人々の道徳や公德

⁴¹ 中西、2016年。

⁴² 『人間知性研究』の訳者である神野と中才は、41節の訳注として、ケンプ・スミスによる1947年の論考を引いて以下のような解説を付している。「信仰そのものが奇蹟であるということは単なるヒュームの皮肉ではなくて、カルヴィニズムの教えでもある。」筆者は、41節がヒュームの皮肉ではないという点には賛同するが、ヒュームがこの箇所でカルヴィニズムに対する護教論的な態度を示しているとは捉えない。『人間知性研究』においてヒュームは、理神論にも宗教的党派にも与しておらず、奇蹟理解において重要となる41節においてのみカルヴィニズム的結論を導き出した、と解することは不自然と思われるからである。

⁴³ Gaskin, 1988, p. 223.

⁴⁴ Yoder, 2008, p. 43.

⁴⁵ Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise*. (Oxford University Press, 2008), pp. 267-278.

心が失われることが危惧されていた。ボイル・レクチャーの講師をつとめたリチャード・ベントリーは、無神論がイギリス中に行き渡ったら、友情や名誉、忠誠といったあらゆる道徳と決別することになるだろうと述べ、無神論への警鐘を鳴らしている⁴⁶。ヒュームの同時代人ハチソンもまた、人間の道徳的な行いが摂理と密接に関連していることを前提とし、人間が慈悲深い神の意匠に頼るのでなければ道徳的行為が不可能であることを指摘している⁴⁷。たしかにヒュームの言う「宗教」においては、摂理が道徳的な規制になることは想定されていない。しかしヒュームは、他者への道徳や公共の形成過程について、摂理を持ち出さずに論じている。それこそ、『人間本性論』で主要なテーマとなった「共感 (sympathy)」や「仁愛 (benevolence)」といった概念であろう。すなわち「共感」や「仁愛」とは、ヒュームが、将来を約束する摂理の代わりに、今現在において経験可能な感情に基づく道徳（すなわち、当時の有神論的神も理神論的神も必要としない道徳）のあり方について追究し体系づけようとした概念ではないだろうか。

このようにヒュームの宗教論は、迷信と熱狂でもなく、理神論のような理性偏重でもないあり方を追究したものであり、さらに摂理や来世の状態についての宗教的枠組みを超えて、他者への道徳や公德心の源泉について論考する理論的基盤として提唱されていると考えられる。

ここまで論考を進めてきて、さらなる課題が見えてきた。「共感」や「仁愛」を基盤とした道徳には、「共感できない相手に対する道徳」は生まれにくい。ヒュームのいう「真の宗教」には「共感できない相手に対する道徳」を生み出す可能性があるのだろうか。「共感」や「仁愛」と宗教の関わりについては、宗教と倫理との関係をめぐる現代の研究課題として、意義ある内容を有していることが予想される。

付記： 本研究は、科学研究費補助金・基盤研究（C）（課題番号 17K02199）による研究成果の一部である。

⁴⁶ Richard Bentley, collected by Alexander Dyce, *Sermons Preached at Boyle's Lecture; Remarks upon a Discourse of Free-Thinking; Proposals for an Edition of the Greek Testament; etc. etc.* F. Macpherson, 1838, p. 25.

⁴⁷ Herdt, 1997, p.56.

キーワード：

デイヴィッド・ヒューム、『人間知性研究』、宗教、奇蹟、摂理、理神論

Keywords:

David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, religion, miracles, providence, deism

ウィリアム・ジェイムズの自由意志論

—科学的であるとはどういうことか—

林 研

(和文要旨)

自由意志の有無という議論において、近年脳科学の成果を用いて決定論を主張する意見が多くなっている。しかし科学実験の解釈には問題もあり、実際に証明がなされたとは言えない。決定論は科学的な装いによって支持を集めているものの、実際のところは理論というよりも世界観である。逆に、ジェイムズは機械的な反射説を受け入れていたにもかかわらず、そこに自由意志が介在しうるモデルを考えていた。科学的な人間理解と自由意志は両立しうるのである。

ジェイムズのプラグマティズムはもともと科学的な真理論として構想されており、証拠の得られない仮説を信じて試してみることを検証と考える。自由意志を信じることは物事を改善する意欲となる。そして、その結果としての善の実現は意志の自由を支持するのである。脳科学が証拠を提示できない以上、自由意志の問題は哲学の問題であり、そうであれば信じて確かめるプラグマティックな方法が科学的であるとも言える。

(SUMMARY)

In the argument of whether our will is free or not, deterministic opinions have gradually increased owing to achievements of brain science. There are, however, many unclear points in interpretations of scientific experiments. So, it cannot be said that critical evidence has been presented. Although determinism is favored because of its "scientific" appearance, it is in fact a worldview rather than a theory. In contrast, James supposes, in spite of his acceptance of mechanical reflex-theory, a model in which free will can intervene in the reflex. A scientific

understanding of human beings can be compatible with free will.

James's pragmatism, originally envisaged as a scientific theory of truth, regards attempts to believe in hypothesis without evidence as verification. Believing in free will gives rise to the willingness to improve things. Realization of good as a result supports the freedom of will. Because neuroscience has not been able to give evidence, the free will problem should be a philosophical issue. Then, the pragmatic method of believing and verifying can be thought of as scientific.

1. 序

意志の自由というものが本当にあるのか、というのはよく知られた哲学上のテーマである。人は常識的には自分の意志に従って行動しているつもりである。しかし近代以降、万物は物理法則に支配されており、人間の思考も行動もすべて決まっているという機械的決定論がしばしば説かれ、一定の支持を集めてきた。

近年この議論は盛んになっており、とりわけ脳科学の成果を参照して自由意志を否定する見解が喧伝されているようである。しかし、意志の自由は道徳的責任の根拠ともみなされるものであり、決定論を認めれば現実生活にも大きな影響を及ぼすことになる。例えばアメリカでは、殺人の弁護に「脳内物質の状態のせいだ」という主張が大真面目になされる事態も起こっている¹。こうした見解は、「科学的」という装いに大きく影響されていると思われる。およそ妥当とは言い難いこの状況については、科学的言説の信頼性について吟味すると同時に、科学の意味を再考する必要もあるだろう。

本研究では、自由意志をめぐるこうした問題状況に関して、ウィリアム・ジェームズ (William James, 1842–1910) の哲学を用いて考察を行いたい。ジェームズはまとまった形で自由意志論を著述してはいないが、意志の自由が彼の根本的なテーマのひとつであることは広く研究者に知られている。また、ジェームズはもともと科学者とし

¹ エリエザー・スタンバーグ 『〈わたし〉は脳に操られているのか』 インターシフト、2016年 (Eliezer J. Sternberg, *My Brain Made Me Do It: The Rise of Neuroscience and the Threat to Moral Responsibility*, Prometheus Books, 2010)、13–16頁。この例は、なんら病的な診断がなされていない容疑者についての弁護である。

での訓練を受けており²、特に心理学の研究においては、心の仕組みを脳の構造や生理学を考慮して記述しているため、自由意志の問題が科学的にも哲学的にも熟考されていることが推察できる。

そこで本稿では、前半でジェイムズの科学的な側面を取り上げ、現在の脳科学の成果も検討しながら、自由意志の問題を精査する。後半では哲学的な側面から、自由意志を信じる正当性を吟味するとともに、科学とは何かという問題を見直すことにする。

2. ジェイムズにおける科学と自由意志

心理学時代のジェイムズは科学的志向が強く、経験的事実にもとづく科学的心理学の構築を目指していた。この頃の著述においてジェイムズは、自由意志の問題は科学によって結論できないと判断している。

まず「意志」という主題についてであるが、ジェイムズ心理学では拮抗する選択肢のうちひとつを選ぶ決断の場面が注目される。選択肢が同等の条件や魅力を持つ場合、そのひとつが選ばれることは必然ではない。選択を行うのはまさに主体の意志なのである。より具体的には、選択は選択肢の一方に「注意」を向け続けることによってなされる。このとき、もう一方を捨てることには逡巡が生じるため、心理的な「努力」が必要だとされる。

したがってジェイムズによれば、「注意の努力が意志の本質的現象である」(PB 418)ということになる。この場合、もし意志の自由を科学的に観測しようとするならば、内的な努力の量がデータとして必要になるが、これは事実上計測不可能である。このことから、ジェイムズは自由意志の問題を保留する態度を示す³。

自由意志の問題は厳密に心理学的基盤に立っては解決できない……仮に私たちの意志が自由であっても、[心理的な]努力の量は計算しえないものであり、科学的心理学はこれを扱わない……科学的心理学は自由意志の存在を必ずしも否定することなく自由意志を無視するのである。(PB 423-424)

² ジェイムズはハーバード大学ローレンス科学学校に入学して化学を専攻し、その後生理学に転じ、医学の学位を取得している。教員としての最初のポストも生理学講師であった。

³ ただし、第6節で述べる青年期の抑鬱と回復のエピソード以来、ジェイムズ自身は自由意志を信じていたはずである。この保留の態度は、科学としての心理学という枠に誠実であったためと思われる。

証拠が示せないのであるから、決定論の立場が選ばれることもない。この問題はまったく中立に放置されるのである。機械的決定論者は一般に、生物が物質から成り立っていてメカニカルな基盤を持つことから、すべてを機械的に理解する。生理学に通じているジェイムズもちろん生物の機械的性質は熟知しているが、それがすべてだとは考えないのである。

例えばジェイムズは、当時の生理学の大きなトピックであった「反射」説を全面的に受け入れている。動物の行動は感覚の入力があり、中枢で流れが反転し、運動という出力に至るものであり、人間の心理や思考もその流れに則るというのである。ただし、中枢は思考を行う場であって、ここには意志の働きが含まれると見るのがジェイムズの理解である。

神経系の構成単位は事実として三つ組であり、そのどの要素も独立の存在ではない。感覚の印象は中枢の反省過程を呼び覚ますためにだけ存在し、また中枢の反省過程は最終的な動作を呼び起こすためにだけ存在している。このようにすべての作用は外部世界への反=作用である。(WB 541-542)

この第二段階における思考が、その後の行動に因果的に作用するという見解を明確に示しているのは次の箇所である。

その〔生命の〕流れが内部に生じている間、思考⁴の唯一の効用は、現実に目の前にある状況のもとで、これら〔目、耳、手足、唇などの〕どの器官もが全体として私たちの幸福にもっとも都合がよい仕方ではたらくように、その方向を決定することである。(WB 542)

つまり、反射である限り、感覚から作用へと「流れ」が進むことは必然的であるが、その間で思考による方向づけ、いわば舵取りが可能だというわけである。これは反射作用の中に心的因果が介在するモデルとなっている。

この理解には、自由意志を擁護する上でのメリットもある。それは、思考という機

⁴ これは「思考」についての記述であり、「意志」に言及されていないが、次節で述べるように自由意志の議論は心的な働きが行動に因果的に作用するかどうか为核心であり、ここでの記述は心的因果の主張という意味で自由意志を肯定していると言える。

能が存在することの理由を進化論的に説明できることである。単に機械的な反応だけなら、反射は入力と出力だけでよいかもしれない。しかし実際は、神経系の構造からしても感覚神経と運動神経の他に中枢部分が存在し、人間ではとりわけ大きく発達している。そうであれば、中枢が行動を変化させるために存在するという蓋然性は高い。刺激に対する反応が複雑で多様であることが生存に有利であるからこそ、主体的な選択能力が進化してきたとジェイムズは考えるのである。

私たちの意識⁵は存在している……意識が効用を持たないということは、アプリオリに、まずありそうにない。その効用は、選択ということのように見える。(PB 109)

より原始的なレベルでも、例えば快や苦の感覚は、生き延びるのに有利な行動を選ぶのに役立つと考えるのが普通である。進化上での快苦の因果的有効性は生物学者も前提と考えるほどに信憑性が高い考えだと言える⁶。

3. 自由意志をめぐる現代の議論

現在、自由意志の問題については様々な見解がある。この問題は「意識とは何か」あるいは「物理的な脳からどのようにして意識が生まれるのか」といった諸問題と重なり合っているため、かなり複雑な様相を示しているが、ここでは意志の自由という点にのみ絞って大枠での分類を示すことにする。

まず、機械的決定論の原理にそのまま従い、意志の自由は存在しないと断定する決定論の立場がある。この立場によると、人間の行動はすべて物理化学法則に従うということになる。旧来この思想は偶然の存在をも拒否していたが、量子力学によって物質存在の基盤にランダム性が認められたため、ランダムな偶然性は許容されることになった。しかしランダムであっても、人間の選択的な意志は否定されることになる。反対に、意志は因果的に作用して行動を変えることができるというのが自由意志論の立場である。これはまったく常識的な考えであるが、その原理が科学的に説明できな

⁵ ここでは「意識」の語が用いられているが、この記述は決定論に基づく自動機械説への反駁の文脈であり、自由意志論を肯定する意図であることは間違いない。

⁶ William James, "Are We Automata?" (1879), *The Works of William James: Essays in Psychology*, Harvard University Press, 1984, pp.55–56.

いという難点がある。

そして、哲学上の立場として一定の支持を集めているものに、両者を折衷した両立論がある。両立論は行動について機械論的な解釈を取るのだが、因果ではなく状況が自由であるかどうかを問題にする。つまり、意志と行動は結びついていないのだが、状況に選択肢があつて、何の強制力もなくどちらを選ぶことも可能な中でひとつの行動が選ばれ、それを意識が承認するならそれは「自由」だと言うのである⁷。ここで想定される意識の理論は典型的な「随伴現象説」である（この説は厳格な決定論でも採用される）。この見解は、意識を単に脳活動から派生的に生じたものと捉える。脳が行動を自動的に決定しているにもかかわらず、意識はそれを意志によって決めたもののように錯覚するというのである。

自由意志に関する立場は大きくこの三つに分けられるが、両立論はバランスが良い一方で根本的な解決になっていないとも言える。というのも、哲学的に意識と自由の意味を分析することに意義があるとはいえ、一般人にとっての問題は意志が因果的に作用するかどうかだからである。両立論は「自由」の定義をずらしているのであり、因果の点から言うと決定論でしかない。結局問われるべきは、意志は因果的に働くものなのか、あるいは因果作用のない随伴現象なのか、ということである。

さて、こうした状況のもとで、現代の議論では脳科学が決定論を支持するという見解が広まっている。この傾向は、有名なリベットの実験に端を発すると見てよい。1980年代、神経科学者のベンジャミン・リベット（Benjamin Libet, 1916–2007）は、次のような実験を行った。脳波を計測されている被験者に、任意のタイミングで手首を曲げることが指示される。被験者は円状に回転する光を見ながら手首を曲げ、曲げようと意志したときに光がどこにあったかを報告することで、その時点を特定できるようにする。その結果を見ると、実際の行動の0.5秒前に脳で準備電位が発生しており、意識的な決断のタイミングは準備電位の発生よりも0.35秒後、行動の0.15秒前であった。つまり、時系列は準備電位の発生、意志の発生、動作の順であり、意志が行動を起動していないということがわかったのである⁸。この結果を知った多くの論者が、因果関係から見て意志は原因ではなく随伴現象にすぎないと判断し、決定論や両立論が

⁷ スタンバーグは次のように説明している。「両立論者は……自由意志は意識の能力ではないと主張する……思考や行為のコントロールとは無関係で、選択権の有効性と関係がある」（『〈わたし〉は脳に操られているのか』、41頁）。

⁸ スタンバーグ、『〈わたし〉は脳に操られているのか』、102-103頁。

正しかったと主張するに至っている。また、このリベットの実験以外にも決定論を支持するとされる科学実験は数多くなされており⁹、科学は決定論を証明しつつあるかのように思われているのが現状である。

しかし実のところ、リベットの実験を含めてほとんどの実験は、その解釈に問題あることが指摘されている。批判の論点をまとめると、まず第一に、実験はどれも単純な行動を扱っていて、熟慮の上での行動にまで一般化できるのかという問題がある。決断には、ほとんど無作為にできるものもあれば、悩み苦しんだ末に行うものもある。ジェイムズが内的な努力の量を計測できない限り科学的に結論できないと言ったのは、熟慮の場合を視野に入れているからであろうし、意志の力はこういった場合にこそ表われるとも言える。

第二に、実験はしばしば「意志が行動を決定していない場合」の具体例を見つけ出すのだが、自動的な行動が存在することと、自由がまったくないこととは当然異なる。実際われわれは無意識の行動というものがあることを承知しているし、状況に流されて不適切な行動をしてしまう経験もあるだろう。だからと言ってそれは自由意志の否定にはならない。

そして第三に、実験の構築から解釈まで、いたるところに決定論への先入見によるバイアスがかかっている。例えばリベットの実験については、行動の「起動」こそが意志の表われとみなされがちであるが、そのことは自明ではない。実際、リベット自身はこの実験結果を決定論の証明とは解釈していない。リベットの主張は、意志が生じたのちの 0.15 秒のうちに行動を止められる可能性に意志の自由を見るという「拒否権仮説」なのである。

以上の問題点を考えると、結局のところ現時点での脳科学実験は意志の自由に関する証拠を提示できていないと言うべきであろう。

4. 科学的人間観と心

こうした実験について、ジェイムズの見解を照らし合わせれば、何が見えてくるだろうか。まず、ジェイムズの立場からすれば、リベットの实验は全く問題を生じない

⁹ こうした実験は、スタンバーグの前掲書や、アルフレッド・ミーラー『アメリカの大学生が自由意志と科学について語るようです』春秋社、2018年(Alfred R. Mele, *A Dialogue on Free Will and Science*, Oxford University Press, 2013)に数多く紹介されている。例えば、スーンの実験、ウェグナーの実験、ミルグラムの実験、スタンフォード監獄実験、ガザニガの研究など。

と言える。反射が行動のベースであり、意志は方向を変えるものという舵取り仮説は、ある意味リベットの拒否権仮説を先取りしている。むしろ、リベットの説がゴー/ストップというダイナミックな制御を想定するのに対し、ジェームズの説は流れを左右に振り分けるような形であり、より柔軟でスマートであるように思える。いずれにせよ、ある程度人間を機械的に捉えても、自由意志の仮説は可能なのである。

また、ジェームズが言う「反射」は個々の「刺激－反応」の単位だけではなく、それが多数複合した大きな反射システムの意味も持つと解釈される。例えば「私の用語法では、主体に反応を生じさせる〈対象〉とは、状況全体のことである」¹⁰という記述があり、これはある状況がひとつの反射を引き起こし、それによって何かひとつを付け加えられた状況全体が、次の反射を引き起こすというモデルを示唆している。これは反射のループが再帰的にフィードバックを繰り返して、状況を次々に改訂していくという世界観である。こうしたヴィジョンにおいては、「心」は実体的なものでも固定的なものでもなく、環境と相互作用しながら生成するものと見ることができるだろう。

このような見解に近いものとして、河野哲也の言う「拡張した心」という考え方がある。河野は、心を外部環境を含めたトータルなシステムの中に成立しているものとするのだが、これはジェームズの見解にかなり類似している。そしてこの見地からすれば、自由意志の働きも状況全体の中に生じるものとみなすことができる。河野は次のように言う。

行為の動機は、時間的にも空間的にも広がりをもって醸し出されていく。行為の動機となるような文脈や背景が徐々に形成され、その文脈における自分の内外のさまざまな事柄がきっかけとなって、ある行為が生じるのである¹¹。

また、「意志するとは、行為を発する決意のことではなくて、ある目的を達成するように（あるいは、理由に沿うように）自分の行動を調整すること」¹²とも言われており、これはほとんどジェームズの舵取り仮説のような見解である。

¹⁰ William James, “The Physical Basis of Emotion” (1894), *The Works of William James: Essays in Psychology*, p. 301n.

¹¹ 河野哲也『暴走する脳科学』、光文社新書、2008年、160頁。

¹² 同書、166頁。

ジェイムズも河野も、科学的な事実を否定するわけではなく、あくまでも物質的な脳機構の上に自由意志論を乗せている。つまり、「心」の理解の仕方によっては、科学と自由意志はなんら衝突することなく、調和しうるのである。

5. 決定論と科学

科学的な見方と自由意志は両立しうる。そして科学実験は何も証明できていないというのに、なぜ決定論が優勢に見えるのだろうか。それは、決定論が物理法則を根拠にした理論であり、科学的な装いをまとっていることが大きいだろう。しかし決定論は本当に科学によって支持されるものなのだろうか。

物質が物理法則によって決定論的にふるまうのは観察の結果明らかである。しかし、人間が決定論的にふるまうという考えは観察の結果ではない。そして物質の特性をそのまま敷衍するには、人間はあまりに性質が違う存在ではないか。改めて考えると、決定論は帰納的推論ではなく、むしろ演繹的推論から導かれているように見える。

そもそもデカルト以降の近代哲学的思考は、精神について屈折した状況を作り出しているように思われる。精神と身体を分離して対立状況を作りあげ、心と脳が矛盾すると指摘した上で、それを解消するために心の機能を消去しているのである。こうしたことは、決定論が科学理論である以前に哲学的世界観であることを示しているとも言いうるだろう。

ここで再び、意志の自由は科学によって判断できないというジェイムズの見解に戻ろう。例えばジェイムズは次のように言う。

〔決定論と非決定論という〕互いにはっきりと否定し合うこれら二者のどちらが正しいかを語るために、科学が呼び出されうるだろうか……他の事実によって証明されうるのは事実だけである。可能性であって事実ではない事柄と、事実とは関わりを持たない……可能性を支持する者と可能性を否定する者を分けるのは、信仰または公準—合理性の公準—の違いなのである。(WB 571)

つまり、決定論と自由意志論の対立は、どちらを合理的と感じるかという心理的傾向によるとジェイムズは見るのである。哲学上の立場の理由を論者の気質に求めるのは極めてジェイムズらしい見方なのだが、それはともかくとして、ここでは〈決定論

が科学的な見解であり、これと自由意志論とが対立している」という構図が誤りであり、〈決定論を含む自然主義が自由意志論と対立しており、科学は中立〉という構図が実態だということが指摘されているのである。

ジェームズはもともと科学に大きな信頼を寄せているが、同時に自然主義を批判する態度を取っている。「科学は、その本質においてとりあげられる場合、ひとつの方法をのみ意味するものであり、いかなる特別な信念をも意味しないはずである」¹³と云うように、ジェームズにとって科学は基本的に仮説と検証という方法論なのであって、「特別な信念」としての自然主義と必ずしも結びつくものではない。

自然主義は、世界を構成するものはわれわれの知る自然的なもののみであるという考え方であるが、ジェームズの経験主義は、常にいまだ経験されていないものの存在を想定する謙虚さを持つ。例えば、「真理についてのすべての基本的構想はすでに科学によって発見されている、という教師がこの大学にも一人ならずいるが……彼らはあまりにも科学的想像力の欠如を顕わにしている」(WB 496)と云うように、いまだ発見されていないものを「ない」と判断することは、科学的ではないとさえ言われているのである。

この見方は、自由意志論を支持する上でも有用である。自由意志論の旗色が悪いように見える最大の原因は、脳という物質が意識という非物質と相互作用しうるメカニズムが説明できないことである。しかし、原因が未発見であることがその現象を否定する理由にはならない。材料が揃っていなければ、正しい説明ができないのは当然なのである。

ところで、ジェームズ哲学と言えばプラグマティズムが有名であるが、この理論はそもそも科学的方法による真理論として提示されたものである。ジェームズは次のように言う。

私たち〔プラグマティスト〕の観念や信念における「真理」は科学において真理が意味するのと同じものを意味する。すなわち……観念は、私たちが私たちの経験の他の部分と満足な関係に入る助けになってくれる限りにおいて真となる……観念は道具として真なのである。(PR 512)

¹³ William James, "Address of President before the Society for Psychical Research" (1896), *The Works of William James: Essays in Psychical Research*, Harvard University Press, 1986, p.134.

また別のところでは、「もっとも真に近い科学的仮説はもっともうまく〈はたらく〉仮説」(WB 450)とも言われており、科学的真理もまた、他の経験と満足な関係にあることだと捉えられている。つまり、科学とプラグマティズムはどちらも有用性と整合性の検証なのであって、その違いは単にスパンの長さや対象の広さだということになる。この見解の評価は科学をどう理解するかにも左右されるが、少なくともプラグマティズムが方法論的に科学性を含んでいるという点は否定できないであろう。

6. 「信じる意志」と自由意志

ジェイムズのプラグマティズムは、行動することで真理に参画するという能動性を特徴としているが、この傾向はプラグマティズム提唱前の論文「信じる意志」でも認められる。「信じる意志」は信仰擁護の学説であるが、この議論はジェイムズの中では自由意志の問題と結びついている。ジェイムズは、宗教についても自由意志についても、直接その主張を論証しようとはせず、それを信じるのが正当であるという論じ方をする。

「信じる意志」で展開される議論は、「証拠のない事柄を信じるべきではない」という意見への反論であり、そこでの主張は、「命題間の選択がその性質上、知的根拠に基づいては決められない正真正銘の選択である場合にはいつでも、私たちの情的本性がその選択を決定するであろうことは合法的であり、またそのように決定するのだからなければならない」(WB 464)というものである。このテーゼの詳しい分析はここでは行わないが¹⁴、注意すべきは、事実に基づいて知的に検証することは大前提であり、これはそれでも証拠の得られない場合、それも実践的な切羽詰まった場合にのみ適用される主張だということである。

そしてさらに「信じる意志」には二段階目の主張があり、ある特定の種類の命題においては、信じるのが真理にとって不可欠であることが示される。その命題とは、「ある事実に対する信仰が、その事実を生み出す助けになりうる場合」(WB 474)と表現されている。これは、信じることで初めてその事実が実現するようなシチュエーションであり、人間の行動が内に含まれているため行動によって結果が変わってくる

¹⁴ 筆者の「信じる意志」理解については、拙論「信念の倫理とプラグマティズム—ウィリアム・ジェイムズ〈信じる意志〉をめぐって—」『宗教研究』第381号、日本宗教学会、2014年を参照されたい。

性質を持つ状況である。これを先行研究にならって「自己立証的 (self-verifying)」な状況あるいは命題と呼ぶことにする¹⁵。ジェームズによれば、道徳や宗教の問題というのはこれに該当する。そして、この命題はもともと自由意志の問題がテーマであったとみられる。

ジェームズについての伝記的な書物¹⁶には必ず記されているエピソードとして、青年期の抑鬱状態とそこからの回復の話がある。その回復のきっかけはジェームズの日記によれば、フランスの哲学者シャルル・ルヌーヴィエ (Charles Renouvier, 1815–1903) の自由意志論に強い感銘を受けたことだという。ジェームズの記述では、ルヌーヴィエによる自由意志の定義は、「他の考えもある中で私がそれを選ぶがゆえに、私はその考えを持ち続ける」¹⁷というものであり、自由意志の存在を信じるか否かの選択も自由意志によるのであり、自由意志を自由に信じることで意志の自由が実現するとジェームズは受け取ったようである。例えば次のような記述がある。

もし私たちが自由ならば、私たちの最初の自由なる行動は、私たちが自由であることをすべての内的態度において断言することであるべきである。このことは、自由意志の側から、問題を無理やり論証する望みを除外すべきであるように思わせる。私としては、まったく喜んで論証なしですませるのである。(WB 566-567)

このように、ジェームズの自由意志論は、最終的には「信じる意志」に依存する。意志の自由は証拠の得られない人生の切羽詰まった問題であり、信じなければ真理であると示せないものだからである。

もちろん、信じることをせず、間違いを避けることを重視して疑い続けることも正当と認められるが、それは普遍的規則としては不適當である。なぜなら、自己立証的命題において、「真理を得る」「救われる」といった結果を得ようとするならば、信じる必要があるからである。「証拠がなければ信じるべきではない」という規則の

¹⁵ self-verifying はジェームズ自身の語ではないが、欧米のジェームズ研究ではよく用いられる表現である。

¹⁶ 例えば、榎田啓三郎によるジェームズ『宗教的経験の諸相』岩波文庫、1970年の「解説」、408-411頁、伊藤邦武『ジェームズの多元的宇宙論』岩波書店、2009年、42頁、レイ・メナンド (野口良平・那須耕介 訳)『メタフィジカル・クラブ』みすず書房、2011年、218-220頁などにこのエピソードが語られている。

¹⁷ *The Letters of William James, vol. 1*, Atlantic Monthly Press, 1920, p. 147.

提唱に抗してジェイムズは言う。

もしある種類の真理が本当に存在するなら、その種類の真理の認容を完全に妨げることになる思考の規則は不合理な規則であろう。(WB 477)

そしてこの論理は、ほとんど同じ形で自由意志に関しても適用されている。

私自身は自由意志論者に同意する……なぜなら、もし自由意志が真であったならば、宿命論への信念を宿命的に受容させられることは不条理だからである。¹⁸

自由意志を信じるということは、宿命を打破できるということであり、それは物事を改善する意欲につながる。実際、経験の上から見る限り人間は主体的に行動することで善を生み出すことがあるように見える。この現象は自己立証的である。しかし善は判断の基準となりうるだろうか。

7. 自由意志と善

ジェイムズのプラグマティズムでは、信じて行動することは実験的検証であり、結果が善いものであれば、それは真理とみなされる。しかし、善いということは価値の判断であって、事実の真偽判断とは異なるという反論が当然起こってくる。これは検討を要する難しい問題なのだが、少なくとも宗教や自由意志については、それがもともと価値を含んだ概念であるという点からの議論が可能であろう。

宗教は普通、何かしら善い結果がもたらされることを説くものであり、一般に神は善の属性を持つ。ジェイムズ流に言えば、善を説かない宗教は信じられることはなく、歴史の中で生き残ってこられなかったであろう。したがって、宗教の真偽をプラグマティックに考えれば、善がもたらされるかどうかによって蓋然的な判断が可能であり、善の出現は少なくとも宗教の確からしさを増すデータだと言える。

¹⁸ William James, *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (1899), *Writings 1878-1899*, p. 820.

では、自由意志はどうだろうか。プラグマティズムは、形而上学上の論争を実際的な効果のもとに捉えなおそうとするので、自由意志についてもジェイムズは言い換えを行う。

自由意志とは、プラグマティックには、世界における新しさ (novelties) を意味する。(PR 538)

新しさとは、既に起こっている出来事の連続から外れた出来事の出現であり、つまりは決定論の否定である。では、新しさのある世界とない世界とでは何が異なるのか。何も異ならないなら、新しさの有無は意味のない問いである。逆に言えば、この問いが切実であるのは、新しさが多数の人に要求されているからである。ジェイムズは、その要求が生じる大きな理由が悪の問題だと指摘する¹⁹。われわれの生きる世界には実際に悪が存在しているのであり、われわれはそれを改善したいのである。

すでに完璧な世界においては、「自由」は悪くなる自由しか意味することができない……人が合理的に要求しうるのは、もちろん、物事がより善くなるだろうという可能性だけである……自由意志はかくして、救いの説である以外にはなんの意味ももたない。(PR 539)

つまり、自由意志という概念は、物事がそのままであるのではなく、より善くなる可能性の希求なのである。

自由意志はこうして、ちょうど絶対者、神、霊、設計などと同じように、普遍宇宙的な約束の理論である。(PR 538-539)

こうして、宗教や自由意志は、その概念の内に善への希求が含まれていることが見出された。これは言い換えれば、それが真理であれば物事がより善くなることが期待される仮説だということである。したがって、宗教の真理性が善の訪れによって支持

¹⁹ 本稿では扱っていないが、ジェイムズは『信じる意志』所収の「決定論のジレンマ」でも悪の問題を中心として、決定論の持つ弱点を突く議論を行っている。

されるように、自由意志の真理性も善の訪れによって支持されてよいことになる。自由意志の存在を信じて行動し、それが善い結果を生むことで検証が可能というプラグマティズムの論理は、方法として理にかなっていると言える。

つまり、宗教についても自由意志についても、通常の科学実験が通用しないなら、試してみることに科学的態度だというのがジェームズの見解になる。宗教的救済や善、自由意志などは世界に新しさが存在することと不可分であり、新しさは未来にしか証明できない。だからこそ試した結果、救済や善が生まれることこそが科学的検証だとみなせるのである。

8. 結

現代の自由意志の議論は、脳科学の成果によって決定論が優勢に見えるものの、実は個々の実験の証拠能力は決して高くない。従来の科学的方法で証明できないのだとすれば、それは哲学の問題であり、プラグマティックな方法はひとつの選択肢となる。そしてプラグマティックな方法は合理主義的な方法よりも科学的なのである。

決定論が科学的であるというのは近代哲学的思考による一種の錯誤であり、本来科学の活動は試してみることを奨励するものである。ジェームズは、間違えるリスクを負いつつもあえて信じる方に踏み出す「信じる意志」の態度をしばしば「冒険」と呼ぶ²⁰。この冒険の姿勢は近代の閉塞を乗り越えるきっかけになるとは言えないだろうか。ジェームズの心理学的人間観からすれば、主観的なバイアスのまったくない判断というのは不可能であり、理性の純粋な働きというものは現実的ではない。むしろ、主観的バイアスを認めた上で、リスクを負いつつも現実との整合性を検証していくというのが、プラグマティズムの「真理に参画する」生き方である。こうした姿勢は今風ではないかもしれないが、だからこそ、冷笑的な気分から決定論を支持する現代人への処方箋となりうるように思われるのである。

²⁰ 例えば、「人々の様々な過剰信念、各々の信仰上の冒険 (faith-ventures) は、実際、証拠をもたらすために必要とされるものである」(PR 619) など。これは典型的に自己立証命題の指摘である。

凡例

本稿で引用したジェイムズの著作のうち、主なものは以下のとおりである。

Psychology : Briefer Course, 1892. (PB): *Writings 1878-1899* (New York: The Library of America, 1992).

The Will to Believe, 1897. (WB): *Writings 1878-1899*.

Pragmatism, 1907. (PR): *Writings 1902-1910* (New York: The Library of America, 1988).

上記著作に関しては、引用・参照部に略号とそれぞれの頁数を示した。引用文の翻訳および引用中の強調は筆者によるものであり、〔 〕内は筆者による補足である。

キーワード：

自由意志、脳科学、科学的方法、近代合理主義、プラグマティズム

Keywords:

free will, brain science, scientific method, modern rationalism, pragmatism

和辻哲郎における真理の実践と哲学

山本 栄美子

(和文要旨)

本論文においては、体系的な思考を目ざした日本近代の哲学者と評される和辻哲郎の根底にある独特の「宗教」へのまなざしに注目し、和辻による哲学的理解と真理解釈の捉え方の特徴について考察する。和辻にとっての普遍的かつ根源的な真理は、未だ具体化された姿をもって世に現われてはいないとする一方、歴史的に出現した既成宗教は、「普遍的なもの」からの派生として出現した「特殊性」に過ぎないと見なす。それは、和辻にとっての「哲学」が、「宗教」を含むあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理として普遍的なものとして抽出する真理探求の営みとして、「宗教」よりも、より高次の次元に設定されていることに呼応する。真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」の特徴として、和辻は捉えていた。道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近の仕方が、和辻の仏教解釈の軸となり、和辻倫理学の根幹となる「間柄」の発想につながることを明らかにしたい。

(SUMMARY)

In this paper, I examine the characteristics of the concepts of philosophical understanding and interpretation of truth of Tetsuro Watsuji, a modern Japanese philosopher who aimed for systematic thinking, by focusing on his unique perspective on religion, which underlies his thought. For Watsuji, universal and fundamental truths are yet to be manifested in the world in a concrete shape. He, thus, regarded the existing religions that have appeared historically as mere "particulars" that are derived from "universals." For Watsuji, philosophy is a quest for truth, in which universals are extracted as truths from all particularized phenomena and representations, including religion. In other words, he understood philosophy as being on a higher level than religion. Furthermore, he considered the self-power practice of searching for

truth to be “philosophy,” while other-power practice of relying on an absolute other were “religion.” The goal of the paper is to show that his approach to truth in which “people realize the Law”, modelled on Dogen, was the crux of his interpretation of Buddhism and eventually led to the development of the idea of “relatedness,” which is the basis of his ethics.

はじめに

西田幾多郎による「西田哲学」と比して、和辻が展開した倫理学の体系は「和辻倫理学」とも呼ばれている。倫理学者として著名な和辻が、生涯にわたり宗教に大いなる関心を寄せ、最晩年に至るまで執筆に取り組んでいたのが仏教哲学の思想的展開であったことは、学術研究においてあまり着目されてこなかった。

和辻が「倫理」の根源に据えたのが、人間どうしの関係性を示すところの「間柄」である。「間柄」の発想が生み出された背景に、仏教で説かれてきた「空」の概念があることはたびたび指摘されてきたが、近年では、和辻の『倫理学』の構想の出発点において「空」の発想はないとの主張もなされており¹、和辻倫理学と「空」概念との影響関係について見解が二分している。確かに、間柄を直接「空」として言及する箇所は『倫理学』の初稿においては無いが、『人間』の存在の仕方は「本来共同志向」たる『間柄に於ける我』を前提に「間柄に於て把捉せられねばならぬ」として、人間の存在構造を把握するには、その「理解の根柢に存する間柄にまで遡る」必要があることを和辻は主張していた²。後に、「人間の関わり合いの根柢」としての「絶対無」であるところの「空の立場」に言及し、「実際に空の立場に行き着けば、非常な大慈悲

¹ 和辻を研究対象とした博士論文（後に『光の領国 和辻哲郎』として創文社（2005年）、岩波現代文庫（2010年）から刊行）を執筆した日本政治思想史研究者の苅部直は、和辻の「空」をめぐる考察が、初稿『倫理学』においては「まったく登場していないことに注意されたい」と強調する。苅部は「しばしば、同じ仏教流の「絶対無」を説く西田幾多郎の哲学、また京都哲学一派の亜流として、和辻倫理学を位置づけるような解釈が行なわれるが、構想の出発点において「空」は登場していない。むしろ浮かびあがってくるのは、（中略）アリストテレスの存在の大きさであり、また儒学思想の再発見である」と主張している（和辻哲郎著、苅部直編『初稿 倫理学』、ちくま学芸文庫、2017年、268頁）

² 『初稿 倫理学』にて「間柄」については、第二章『人間』『人間の存在』及び『人間の学』の意義」と第三章「人間の学としての倫理学の方法」で主に論じられている。（引用部は、『初稿 倫理学』102,120,153頁）

が、そこから湧き出して来る」とまで述べている³ように、和辻の思考における「間柄」と「空」は等値概念として扱ってよいと思われる。

本稿においては、体系的な思考を目ざした日本近代の哲学者と評される⁴和辻哲郎の根底にある独特の「宗教」へのまなざしに注目し、和辻による哲学的理解と真理解釈の捉え方の特徴について考察し、宗教や仏教、哲学と「真理」の関係性をいかに捉えていたかに迫る。後に提唱される「間柄」の発想につながる前提として、道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近を和辻が「哲学」の実践として捉えていたことを、明らかにしたい。

1. 「倫理」と「宗教」の関係

「倫理（学）が宗教の根底にある」という見解は、古くはヘルマン・コーエン（1842-1918）⁵にさかのぼることができるが、和辻も、このスタンスで倫理と宗教を捉えていた。和辻にとっての普遍的かつ根源的な真理は、未だ具体化された姿をもって世に現われてはいないとする一方、歴史的に出現した既成宗教は、「普遍的なもの」からの派生として出現した「特殊性」に過ぎないと見なしていた。

現代において、「倫理（学）が宗教の根底にある」との志向性を示す代表的な見解としては、倫理学者の佐藤正英の著書『日本倫理思想史』における「倫理学は、道徳や行為の規範や宗教の根底に、道徳や行為の規範や宗教を基礎づけ、存立させているところの、私たちの営為の対自化である⁶」という論述が挙げられるであろう。一方、仏教学者や宗教（学）関係者は、世俗レベルの倫理に比べて宗教をより高次元のものとして、超越的にとらえる傾向がある。「宗教はこの世界の合理的な秩序の問題を超える問題と関わるということである」と主張する仏教学者の末木文美士は、「科学はもちろん、倫理もこの世界の中の人間関係を問題とする限りは、その中で完結しており、宗教と直接には関係しない。しかし解決のつかない問題に突き当たったとき、合理的に

³ 和辻哲郎・務台理作・高坂正顕・西谷啓治「実存と虚無と頽廢」『初稿 倫理学』所収、212頁。戦後に組まれた出版企画であった、上記4人による座談会における和辻の発言で、その座談会は『実存と虚無と頽廢』（アテネ文庫、弘文堂）として、1949年に出版されている。当時、高坂と西谷は公職追放中であった。

⁴ 熊野純彦『和辻哲郎』岩波新書、2009年、232頁

⁵ ヘルマン・コーエン『純粹意志の倫理学』村上寛逸訳『ヘルマン・コーエン哲学の体系』第2巻、第一書房、1933年

⁶ 佐藤正英『日本倫理思想史』、東京大学出版会、2003年、20頁

検証できる領域を超えなければならなくなる。それが宗教の問題である」とも述べている⁷。また、合理的に検証できる領域である科学や、言説化された思想のレベルである倫理よりも、深層の「宗教」を捉えることの重要性を、末木は主張しつつ、「倫理」を「表層の思想」と見なして、伝統の古層にあるものを検証し蓄積された言語化できなかつた心情を読み解いていくためには、倫理思想史ではとらえきれない「宗教」の問題に踏み込んでいくことが大事だとしている⁸。

和辻は、表象化、すなわち文字化され「言葉」として発せられたものから「ロゴスを読み取ること」を自身の研究に臨む基本的態度に据えており、「超越」も可能な限り言語化され、「宗教」という表象として歴史上に出現してきた以上、その「ロゴス」、すなわち真理たる「倫理」を捉えることができるという立場をとっている。倫理学者としての一側面の他に、自ら「門外漢」を標榜しつつ、原始仏典をはじめとした経典や宗教書もあえて扱い、いわゆる「宗教」のロゴスを従来の教学・神学の立場とは別の角度・視点から研究した態度は、従来の和辻研究ではあまり指摘されてこなかった視点と言ってよい。宗教の実践面への関心は薄かった一方、和辻が「宗教」を捉える際には、教学や宗学からは距離を置いて宗教を客観視して比較するという、宗教学による分析と極めて近い手法をとっていた⁹。

2. 真理の特殊性としての宗教

和辻が捉えた「宗教」は、永遠性を求める人間の探究が歴史的に文化的特殊性を帯びて表象されたものであるが、真理の全てが宗教として体現されたわけではない。和辻が本格的に宗教に関連した研究を開始したのは大正9年頃からであり、その成果として著された「入宋求法の沙門道元」という論考が雑誌『新小説』に掲載された。ここでは、宗教として世に現われた以上、歴史的変化を免れず、宗教を文化史的に理解する上で必要なのは、「既成の宗教をすべて特殊な形と見、その宗教の内に歴史的開展を認めることは、畢竟宗教を歴史的に取り扱う」態度であり、我々はこの態度ゆえに「いずれかの一つの宗教に帰依することはできぬ」と主張している。ただし、「いずれの

⁷ 末木文美士『日本宗教史』岩波書店、2006年、7頁

⁸ 末木文美士『日本宗教史』岩波書店、2006年、7-8頁

⁹ 和辻の文化研究に臨む姿勢とその手法の特徴については、拙論の第一章「学際的な人文学研究者としての視座」（「和辻哲郎の仏教哲学における信念構造」博士学位論文、東京大学、2019年）を参照されたい。

宗教に対してもその永遠にして神的なる価値を看過しようとはしない」し、「一切のものの根源たる究竟の真理を文化体系に服属せしむるのではない」とする。既存の宗教が真理の部分的、特殊な現われであることは認めつつも、未だ「そのいずれにも現わしつくされていない「ある者」を求め」、「宗教の歴史的理解によってこの「ある者」を慕い行く」ことを「人類の歴史の巨大なる意義として感ずる」とも述べている¹⁰。永遠性を求める人間の探究が宗教という形で現れてきたことに積極的な意義を認めると共に、今までの歴史における宗教が真理の全てを表しているわけではないと、和辻は感じていたのである。

後述するように、和辻にとっての「哲学」とは、「宗教」を含むあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理として普遍的なものとして抽出する真理探求の営みとして、「宗教」よりも、より高次の次元に設定されている。和辻は、真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」の特徴として捉えていた。そのスタンスは、後世の研究者によって、「宗教の哲学化」をはかった¹¹、あるいは、哲学としての仏教を追究し「仏教を非宗教化した」人物と和辻が称される¹²ことにつながる。また、和辻が解釈した道元をさして「彼（和辻）の解釈した限りの祖師は、「真理を探求」する哲学者へと堕ちてしまっている¹³」と指摘され、一方では、「道元は和辻の論によって事実上はじめて、ひとりのすぐれた哲学者として認知された¹⁴」と評価されてもいる。

自身が真言宗の僧侶でもある仏教学者の廣澤隆之は、伝統教団を離れては「修して知る」ことが不可能であると主張している。和辻が『沙門道元』において、当時の伝

¹⁰ 「沙門道元」（『日本精神史研究』所収）『和辻哲郎全集』第四巻、岩波書店、1962年、165-166頁。以下、和辻の引用文については、『和辻哲郎全集』を『全集』として、本文中に表記する。

¹¹ 菊川忠夫「和辻哲郎後半生の宗教研究」『幾徳工業大学研究報告・A、人文社会科学編』10号、幾徳工業大学（現、神奈川工科大学）、1986年、114頁

¹² 末木文美士「仏教の非宗教化—和辻哲郎」『福神』第14号、福神研究所、2010年、92-95頁。末木は、和辻が「沙門道元」で展開した道元の世界体系を「世俗を超えるものではなく、世俗の論理で理解できる」と捉えた時点で、「こうして道元は禅の実践者ではなく、理論哲学者となる。（中略）道元はもはや宗教者ではなく、完璧な哲学者に生まれ変わった」と見なす。しかも、そうした和辻の解釈が継承されたごとくに、袴谷憲昭（『批判仏教』大蔵出版、1990年）と松本史朗（『縁起と空—如来蔵思想批判』大蔵出版、1989年）を中心とした近年の批判仏教の主張においても、「坐禅実践者ではなく、純粋な批判理論家」として道元が扱われている現象は興味深いとも指摘している。

¹³ 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』春秋社、2014年、iv頁

¹⁴ 熊野純彦『和辻哲郎』岩波新書、2009年、91頁

統教団を批判し、総本山における修行より、書齋において道元の著と向き合うほうが祖師の真意をくみ取れると断言したことについて、教団内部にいなければ、師資相承が授けられず、和辻のような「自己の哲学的解釈による仏道」では、道元が目指した「自己を忘れる」境地に至れず、「万法に証せられる」こともないと批判している。そして、たとえ師資相承が形骸化した伝統に過ぎないとしても「修して知る」ことは外部においては困難で、教団伝統的な実践の重みは、「哲学者の宗教」とは決定的に異なることを強調している¹⁵。こうした廣澤の記述からは、「仏教は哲学ではなく、哲学的解釈では仏道は修せない」ことを主張したい意図が看取できる。

仏教学者の中村元は、「仏教」・「宗教」・「哲学」といった、現代日本ではすでに日常語と化して流通している語が、「必ずしも本源的な概念を包括するものではなく、また表現しきっているものでもない」と強調する。明治以降に使用された基本的かつ抽象的な語彙が日常語化したことによって、誤解が増幅されて伝達していく危険すらはらむ典型的な語が「宗教」であり、「仏教」なる語であると指摘している¹⁶。

仏教を「哲学」であると大いに称揚したのは、日本においては、原湛山にさかのぼると言える。明治維新の廃仏毀釈後の仏教復興の走りとしてされてきたのが、原坦山による東京帝国大学での『大乘起信論』の講義（明治11年）である。アメリカ南北戦争時の北軍の英雄であり、スリランカの仏教僧グナーナンダの影響を受けて仏教信者となった神智協会¹⁷の創設者、オルコットの説が逆輸入された形で、日本における仏教復興の原動力にもなった¹⁸。その後の仏教界では、仏教を西洋近代的な「宗教」の枠組みに

¹⁵ 廣澤隆之・宮坂宥洪監修『近代仏教を問う』、iv頁

¹⁶ 日本でも明治初期まで、仏教の諸宗は「わが宗教」と称し、現在の「宗派」と同様の扱いで用いていた。「仏教」の用語使用例は存外に新しく、明治期の日本が欧米「近代」の移入を図った時と軌を一にし、以降、日本において伝統的に「仏法」という語で称していたものを「仏教」という語に置き換えて、一般的に使用されるようになった。同時期に、「哲学」なる語が新しく造語され、「宗教」もそれまでの意味が改変された形で用いられるようになった。中村元による「序文」中村元・三枝充恵『バウダ』講談社学術文庫、2009年（原本は1987年、小学館から刊行）、6-8頁

¹⁷ 神智協会は1875年にニューヨークで設立され、インド・セイロンなどにおける仏教復興運動の原動力となった。

¹⁸ 中村は、原坦山による講義が仏教復興の走りのように言われてきたが、原にそのような確信を起こさせたのが実はオルコットの書であったことを明らかにしている。（中村元「アメリカ精神と仏教思想」『正論』1998年（『新装新版 中村元 生誕一〇〇年（河出書房新社、2012年）』所収）原は、オルコットの影響で、仏教を印度哲学と呼ぶことにむしろ積極的であった（原湛山「印度哲学要領」『哲学会雑誌』第一冊第三号、1887年、105頁）。

沿わせようとしつつも、仏教を合理的・科学的な教えとして見なしたい意向も強かった故に、原の見解を継承した仏教学者や和辻のように、仏教を「哲学」と称して論じるものも少なくなかった。

「宗教」と「倫理」の関係と同様、明治期以降、「仏教」と「哲学」の関係性や範疇についても、捉え方は多様であり、コンセンサスがある状態からは未だほど遠いと言えるだろう。

3. 「哲学及び芸術の根本問題としての自我」

和辻による「表象」の捉え方には、研究者初期の頃からの哲学的理解が反映されている。「哲学及び芸術の根本問題としての自我」と題された論考¹⁹には、ベルグソンの生成的見解に共感を示しつつも、独自の哲学観が述べられている。

和辻は「直覚」が「凡ての表現の原形」であるとする。「直覚」において、「無限の複雑が渾然として感じられる、活動態としての生活全体の「感じ」を、リアルに感受して把握することが重要であるとして、感覚重視の姿勢を示している。「知能が分析すれば非常に複雑な要素に分れることも、直覚に於ては瞬間的に把握せられる」とも述べており、「知る」という認識の獲得よりも、実際に感じ取って「生きる」ことのほうが重視される。知ることは分析や選択によって成り立つものであって、知能によって分析された細分化や専門分化よりも、直覚による包括的かつ瞬間的な把握を重視するのである。「無限の複雑が渾然として感じられる、活動態としての生活全体の「感じ」とは、思惟の分析や認識の対象とはならない複雑さが絡み合っている、容易に「抽象化」して表象され得ない日常性を、人々が生きる生活状態をそのまま全体像として感じ取ることを表現したのであろう。

さらに、この直覚が「思惟の作用を使役しつつ更に明瞭な形を獲得する所に哲学がある。それ故哲学は内生の認識に努むるものではなくして、内生の表現なのである(『全集』別冊二、282頁)」とも述べている。この「内生」とは、「根本実在であるが、この根本の実在は永久不変な同一物ではない。刻々として実現形成せらるる所の活動そのものである。...それはわれわれが純粹に生きる時の状態に外ならない(『全集』別冊二、282頁)」とも表現している。ここでは、一所に固定化されずに刻々と生成する活

¹⁹ 未定稿「哲学及び芸術の根本問題としての自我」『和辻哲郎全集』別冊二に所収(岩波書店、1992年)、268-283頁

動的な真理なるものを「根本実在」とみなし、それを「内生」と称している。直覚によって思惟の作用が発動されて、自己の意識下のもとに「内生」を対象として認識することが哲学なのではなく、「内生」をリアルに表現することが哲学であるとする。言い換えると、直覚によるロゴス化を経て、根本実在が表現を獲得する所に哲学があり、根本実在を知るといった「認識」の獲得に励むことが哲学なのではないということになる。そして、人々が純粹に生きる時にこの「内生」の表現に参入することができるとしている。

真実の存在と人間の内生との関係については、和辻は次のように説く。

真理への努力は即ち真実の存在への努力であるといふ。これには異議がない。真実の存在がわれわれの内生であり、不断の活動であるならば、これに向っての努力は、迷いを斥けてこの境地に生きんとする努力か、もしくはこの内生を表現せんとする努力でなくてはならぬ。(『全集』別冊二、282頁)

加えて、「真理を認識しやうとするのは愚である。真理は体得せらるべきものである」とも述べており、和辻にとって、真理は把握や認識の対象ではなく、「体得せらるべきもの」との捉え方がなされていることは注目に値する。

哲学と真実在との関係について更に、「哲学は根本の実在、即ち不断に建立せらるる内生の表現である。哲学が真実在の建立に努力するのではなく、建立せられた真実在の象徴が哲学である(『全集』別冊二、283頁)」とも表現している。哲学とは、真実在の後付け的な擁護や正当化に専心する営みではなく、流動性を帯びて刻々と不断に生成される活動的な主体であるとして、内生たる根本実在の象徴が哲学であると、和辻は定義づけている。そこには、哲学を、思考に専念するような静的なものではなく、生きた活動全体を表現するといった動的なものとして捉えようとする姿勢がある。和辻にとっては、認識することを目的とした思惟の次元ではなく、五感を用いてリアルな全人的な把握を通じて表象することが「哲学する」ことなのである。ここで和辻は、無常に変化する根本実在を「内生」と呼んでいるが、後年に主張するところの無我であるところの「空」を示すものにほかならないとも考えられる。

4. 道元を介した「真理」解釈

和辻は、自力信仰における「自己を空しゅうする」ことの重要性を次のように解説している。

我々は、自己を空しゅうして仏祖（道元）に乗り移られることを欲する。（中略）
我々がなし得、またなさざるべからざることは、ただ自己を空しゅうして真理を要求することに過ぎない。（『全集』第四巻、186頁）

修行においては、自身を空しゅうして、「真理」を追究の対象として臨むことが大事であり、「真理」の要求を修行の目的に据えることが促されている。自力にしる、他力にしる、信頼を寄せる何らかの対境が必要である以上、「自力他力の考え方の相違はむしろ「自己を空しゅうする」ことの意味にかかっている」として、その対比を以下のように分析している。

他力の信仰においては、自己を空しゅうするとは吾我我執をさえも自ら脱離し得ない自己の無力を悟ることである。この無力の自覚のゆえに煩惱具足の我々にも絶対の力が乗り移る。従って我々の行なう行も善も、自ら行なうのではなくして絶対の力が我々の内に動くのである。それに反して道元の道は、自ら我執を脱離し得べきを信じ、またそれを要求する。すなわち世間的価値の無意義を観じて永遠の価値の追求に身を投ずることを、自らの責任においてなすべしと命ずる。ここに著しい相違が見られるのである。（『全集』第四巻、186頁）

信仰の立場の違いによって、同じ「自己を空しゅうする」行為も異なってくるというのである。他力の信仰においては、自己の無力を自覚して絶対他者に依拠して、すべての行為を絶対他者の力を介して我々が動くというように捉える。一方、道元に代表される自力を重んずる立場では、自発的に我執を離れて、あらゆる行為は自己を根拠に為すものと引き受ける。「空しゅうする」という行為は、他力信仰の場合は、自己の無力をわきまえて自身に依拠することを放棄することであり、自力信仰の立場では、自己の我執から自らを離すことになる。

同じく、他力と自力の観点から、親鸞と道元の宗教的性格の違いを、以下のように

論じている。「親鸞が説くのは弥陀の人に対する慈悲であって、人の人に対する愛ではない」として、あくまで弥陀と人との関係性を重視する観点から、悪への「許し」や人への「慈悲」を与えるのは弥陀であり、人はその弥陀にすぎるといふ他力の態度をとる。一方、「真理のための真理探求」を求める道元の場合は、「衆生の悩みをいかなる程度に「助け遂ぐる」かよりも、衆生の救済の仏意をいかなる程度に「自己の内に」体現し得るか」を問題とする。真理にせまる立場から自他共の衆生救済の仏意を自己において現わす救済を自己が顕現すべきとする自力重視の姿勢で、「悪そのものを許すのではなくして人を憐れむことを忘れない」として、人と人との関係性を重視する。そこから、「親鸞は人の善悪と弥陀の慈悲との関係を説くのみであるが、道元は人と人との間の関係に深く立ち入っている」と違いを指摘する。

さらに、両者の人生を対照させて、親鸞は、「民衆に直に触れる形で、人々の生活を直接に動かしたが、対弥陀への「信」ゆえに、「人間の道を説く」徳に関する言説はきわめて少なかった。それは、「道徳への関心は、絶対者との合一を目ざす宗教にとって、第一義のものではない」からであり、「親鸞に道徳の言説が少ないのはむしろその絶対者への情熱の熾烈を語るものであろう」と述べて、すべてを弥陀という絶対者に帰着させるが故に、人間に対する道徳への関心が薄いというのが親鸞の説く他力信仰の特徴とする。一方、「山林に隠れてただ真理のために努力した」道元は、その「行」のゆえに人間の道を探求し、「人間の慈悲を説く」道徳の言説を多く残したとする。道徳への関心の示し方に対する違いから、「弥陀の浄土を現世のかなたに置く教えと、この生をもって直下に絶対の真理を体現しようとする教えとの、必然の相違も認められる」といった死生観にかかわる比較的考察も行っている。そして、その死生観の違いは、煩悩の扱い方にも現れることを、次のように示している。

親鸞においては人はその煩悩のままに「浄土」に救い取られる。(中略)しかし道元においては煩悩の克服が真理体現の必須の条件である。(中略)前者は僧に肉食妻帯を許して僧俗の区別を緩やかにし、後者はこの間に最も厳格な区別を立てる。前者はただ悪の許されることを説き、後者は戒律による力強い自己鍛錬を力説する。(『全集』第四巻、203-204頁)

比較に際し、両者の特徴を並列的に比較しようとする姿勢は伺えるが、道元を「真

理探求者」及び「真理体現者」と見なして、自己で解決に臨む自力重視の姿勢をより価値的と評するような態度は隠しきれず、親鸞との比較を通して道元の価値をより賛美するような和辻の論理展開が明らかである。後に人と人との「間柄」の倫理の重要性を提示していく和辻が、絶対者ではなくあくまで人間の次元で人を対象として道徳や慈悲をとらえている道元に親和的な見解を示しているのはもっともといえよう。

5. 和辻にとっての「宗教」と「哲学」

道元にとって修行の目的は、「自己の救済」を目指すのではなく、「真理王国の建設」を目的としていたと、和辻は解釈した。その理由を以下のように説明している。

もとより自己は真理の王国において救われる。しかし救われんがために真理を獲ようとするのではない。真理の前には自己は無である。真理を体現した自己が尊いのではなく、自己に体現せられた真理が尊いのである。真理への修行はあくまでも真理それ自身のためでなくてはならぬ。(『全集』第四卷、190頁)

真理への修行は、先述したように、「自己を空しゅうする」といった自己を無にすることによって成され、自己において真理が体現されるとは、自己において真理が特殊化されて表れることであろう。それは自己目的のためではなく、真理そのものための修行である。真理に生きる人間による社会を理想として、和辻は「真理王国の建設」と称していると思われる。そのことを「仏法のための仏法修行」と表現し直して、真理を目指した修行が「日本人たる道元において顕揚せられたことは、我々の驚嘆に値する」として、「真理それ自身のために真理を求めることは、必ずしもギリシア文化のみの特性ではなかった」と述べている(『全集』第四卷、190-191頁)。つまり、真理のための真理探究はギリシア発祥の哲学潮流の占有だったのではなく、日本にも存在した、そのことの意義は大きいというわけである。

以上のような「真理を求道する者」である道元に関する和辻の記述と、「宗教」についての彼の分析を照らし合わせると、和辻にとっての「宗教」及び「哲学」について、次のようなことが言えそうである。「宗教」は真理が時代によって歴史的に特殊化されて表象されたものである。一方、「哲学」はあらゆる特殊化された現象・表象の中から真理を真理として普遍的なものとして見出す、あるいは、捉えようとする真理探求の

営みである。ここに、和辻にとっては、「哲学」が「宗教」よりもより高次の次元に設定されていると推察できる。

自力と他力との比較を通して、真理を求める自力の修行を「哲学」として、絶対他者に依拠する他力の修行を「宗教」として捉えているようにも見受けられる。和辻の博士論文である『原始仏教の実践哲学』のタイトルにしても、和辻は原始仏教を「哲学」という修行の実践形態として捉えていたのではないかと考えられる。そもそも、彼は終生にわたって「仏教哲学」という呼称を多用し続けた。少なくとも、ロゴスによって仏教の思想構造を把握するのが「仏教哲学」であると和辻が捉えていたには違いない。伝統的な教説として説かれた「縁起」を輪廻思想から切り離して合理的に再解釈し直し、「空」に帰る反省的思考を繰り返す「哲学的実践」を引き出すことに取り組んだ和辻²⁰には、「宗教」という範疇に埋もれた「仏教」からその根底にある「哲学」を救い出すという意図があったようにも推測できる。仏教哲学の解釈の延長線上に、やがて和辻倫理学における根幹概念である「間柄」を提唱した和辻の学問的実践は、自力に基づく哲学的思考をはたらかせて「よりよく生きる」ために、相依相関的に依拠すべきものとして仏教由来の「無自性—空」のはたらきを想定していくことになる。その試みは、「宗教」に依らずとも、「哲学」の実践において「倫理的な生き方」が可能であることを説こうという和辻の挑戦的取り組みであったように思われる。否、近代的知識人である和辻自身が、宗教に依らない哲学的な信念構造を必要として、伝統的な仏教思想の再解釈を試みようとしたのかもしれない。

6. 「ロゴスの自己展開」を読み解く「哲学」

道元の「漠然たる神秘主義を避ける」姿勢について、和辻は次のように評価している。

仏の真理は面授面受によらずしては把捉されないが、しかも面受された真理はすでに仏々祖々の言葉によって表現されているものであって、それ以外の不思議な

²⁰ 和辻による「縁起」の合理的再解釈、「空」に帰る反省的思考を繰り返す「哲学的実践」を行じた和辻像、「空」のはたらきを根底に据えた人間の存在構造である「間柄」の発想についての言及は、拙論「和辻哲郎の仏教哲学における信念構造」（博士学位論文、東京大学、2019年）を参照されたい。

何ものでもない。もとより道元は、諸仏諸祖の言説を説くとき、常に彼自身の解釈によって新しくその内容を開展させる。しかもその開展には気づかない。従っていかに新しく開展させられても、それは常に仏祖の言説である。が、まさにこのところに、彼が概念の固定を破した趣を看取すべきであろう。古き概念は絶えず新しく改造され、そうして常に仏法を開示する。ただ彼は仏法よりいつる「開展」に着目せずして、すべての開展がいでくるところの「仏法」に着目するのである。(『全集』第四巻、235-236頁)

つまり、真理なるものは、「仏々祖々の言葉」によってすでに言語化され表現されているがゆえに、不可思議な目に見えない神秘的なものではない。しかも道元の手法によれば、諸仏諸祖の言説が伝統的に伝授されてきたまま受容するのではなく、「仏法」に直接向き合って自分が再解釈することになる。伝承されてきた言葉を自分のフィルターを通して理解する過程の中で、その内容には無意識的に新たな展開が加えられ、そのために常に新鮮な解釈が起こり、概念の固定化を防ぐことになる。このような、伝統的な「読み方」に準拠せずとも、直接的に「表現された言葉」に向き合うことで個人が直に把握することができるという考えは、個人の主観的な読み込みや独自の自己解釈の正当化に陥る危険性を大いに伴うが、「概念の固定化を破す」絶えざる仕方として和辻が着目するこの観点こそが、後の「否定」を媒介とする自己展開的運動の発想につながることになる。「否定」による反省的思考を適用させて、既成の禅宗を批判して、書齋においてひとりテキストに向き合うことでも真理に迫れると考え、哲学的探究を実践していた和辻は、まさに「哲学」修行者と称することができるだろう。

道元の仏祖の言説に向かう見地は、『正法眼蔵』の33巻「道得」において十分示されていると、和辻は言う。「道得」の語義について、道元自体は何も語っていないので、あくまで和辻の推測に過ぎないとも言えるが、「道得」という語を道元が用いた意図について、「真理」と「言葉」にも言及して、和辻は次のように解釈している。

彼(道元)の用語法から見ると、この語の意義はかなり大きい振幅を持っている。道とはまず「言う」である、従ってまた言葉である、さらに真理を現わす言葉であり、真理そのものである。菩提すなわち悟りの訳語としてもこの語が用いられた。道元はこれらのすべての意味を含めてこの語を使っているらしい。その点で

この語はかなり近く Logos に対等する。道得とは「道い得る」ことである。進んでは菩提の道を道い得ることである。従って真理の表現、真理の獲得の意味にもなる。ここでも道元は、これらのすべての意味を含めてこの語を使った。（『全集』第四巻、236-237 頁）

続く文章においても、「道う」という語を選んだ」意義を説明し、道元がいかに言語表現、すなわち Logos を重んじたかを強調している。ここからも、真理が決して神秘の領域でしか把握されないものではないとして、ロゴス化された真理を、その表現された言葉・文言をたよりに読み取り把握することができ、その Logos 把握を通して菩提＝悟りを得ることに通ずるといった「道」を、道元が示してくれているのだという解釈が付されている。

さらに、道元の「かの道得のなかに、むかしも修行し証究す、いまも功夫し弁道す。仏祖の仏祖を功夫して仏祖の道徳を弁写するとき、この道得おのづから三年八年三十年四十年の功夫となりて尽力道得するなり」（『正法眼蔵』の 33 巻「道得」）を引用して、和辻は次のように解説する。

すなわち一切の修行は道得のなかに動くのである。道得が功夫として活動し、努力して道得するのである。道得自身の自己道得である。修行者（その修行が道得のなかにある意味においてすでに仏祖である）が数十年の修行は、道得がそれ自身を実現する過程にほかならない。ここに道得は、何人かが道い得る道得ではなくして、主格を抜き去れる道い得ること、すなわち道の能動的な活動として立てられる。ロゴスの自己展開である。（『全集』第四巻、238 頁）

もはや修行でさえも、修行者による実践によって人が体得するものではなく、真理の表現たる「道得」の中に人格が包含され、「道得」自身が能動者として活動し修行するかのような主体となる。ここに、修行とは、人にとっては真理の体現を為すことであるが、真理にとっては人を介してのロゴス化あるいは表象となる。「道得」自体の主體的なはたらきを「ロゴスの自己展開」と称していると思われる。

「沙門道元」において、最終的には、真理を捉えようとする「哲学」はもはや人の営みですらなく、真理自身によるロゴスの自己展開と解釈されるに至る。信仰者の表

象に迫るという行為には、主体である解釈者が、宗教者であろうとなかろうと、「何を、絶対的なもの／真理／根源的なものと捉えるか（信じるか）」について、解釈者個人の信念構造の表出を伴うということが、和辻の道元解釈を通じて看取できる。こうした道元を手本とした「人が法を実現する」という真理への接近の仕方が、この作品とほぼ同時期か直後に書かれたと思われる和辻の講義ノート『仏教倫理思想史』における主に竜樹の哲学を中心とした一連の仏教解釈の軸になり、さらには和辻倫理学にて提唱される「間柄」という発想へと展開されていくのである。

キーワード：

和辻哲郎、仏教哲学、宗教と哲学、真理、道元

Keywords:

Tetsuro Watsuji, Buddhist philosophy, Religion and Philosophy, Truth, Dogen

会衆主義ピューリタンにおける 信仰的確信と自己相対化

徳田 信

(和文要旨)

今日、民主主義は多数決の原理として理解されることが多い。しかし英国の政治哲学者 A.D.リンゼイは、多様な声に耳を傾けることが民主主義の本来的精神であると主張した。彼はそれを「集いの精神」と名付け、その歴史的メルクマールを、ピューリタン革命時のオリヴァー・クロムウェルに導かれた「パトニー討論」に見出した。さらに、この集いの精神が涵養されたのは会衆主義ピューリタンの教会生活においてであったと理解した。そこで注目すべきは、彼らの多くが、聖書に至高の権威を認めると共に、千年王国の到来が切迫していると信じていたことである。そしてかかる信仰的確信が、翻ってある種の自己相対化の契機を生み出すことになる。ひとは終末以前に生きているゆえに、誰であれ真理の全体を把握していると主張したり、聖書を完全に正しく解釈していると主張したりすることはできない。ジョン・ミルトンの言葉やバプテスト派の信仰告白において、その諸契機を読み取ることができる。

(SUMMARY)

Today, democracy is often primarily associated with, or understood as, a principle of majority rule. However, A. D. Lindsay, the English political philosopher, claimed that intrinsically the spirit of democracy was to listen to multifarious voices, terming it the Sense of the Meeting, and he saw the Putney Debates, led by Oliver Cromwell during the Puritan Revolution, as its milestone. Lindsay considered that “the sense of the meeting” was cultivated in the church-based lives of Congregational Puritans, many of whom, recognizing the supreme authority of the Bible, believed in the imminent coming of the Millennial Kingdom. Their convictions were solid, and yet at the same time their faith led them to moments of self-

relativization. For them, it was precisely because they were living in the time before the coming end of the world that there was no way anyone could claim to grasp the whole truth or to be inerrant in their interpretation of the Bible. Such moments of self-relativization can be read in some Baptist confessions of faith as well as in John Milton's remarks.

1. はじめに

英国の政治哲学者 A.D.リンゼイ¹はかつて、ピューリタニズムにおける「集いの精神 (Sense of the Meeting)」が近代民主主義の淵源の一つであるというテーゼを提出した²。今日、民主主義はしばしば「多数決」と結びつけて理解されている。その場合、少しでも多数派となって自分の意見を通すことが大切となる。しかしリンゼイは、民主主義の精神をまったく逆の姿勢に見ている。すなわち、少数派にこそ耳を傾けようとする精神として捉えた。「民主主義は意見の不一致や批判を許すだけではありません。むしろ、それは不一致や批判を容認し、かつ要求しているのであります」³。

リンゼイはかかる精神のメルクマールを「パトニー討論」(1647年10月)に見出す。この討論では、強固な身分制社会であった17世紀革命期のイングランドにおいて、一兵卒から士官に至るまで、それも異なる教派に属する人々が、国難にあたり神の御心を求めて互いの声に耳を傾け合ったことが記録されている⁴。そこでは、富める人の中にも貧しい人の中にも、自教派の人の中にも他教派の人の中にも、政治的立場が同じ人の中にも違う人の中にも聖霊なる神が働いているゆえに、互いの声に耳を傾けるべきである、という確信が共有されていた。

¹ Alexander Dunlop Lindsay (1879-1952). オックスフォード大学のベイリオール・カレッジ学長や全学副総長(事実上の総長)を務めた。

² 英国の政治家や政治思想家、歴史学者の多くは自国の民主主義の歴史的遺産として「名誉革命」を賛美してきた。しかし『イギリス革命講義』(1867-1868)においてT.H.グリーンは、クロムウェルやミルトンなどの思想と行動を取り上げ、「ピューリタン革命」の意義を英国史上はじめて明らかにした(田中浩『『ピューリタン革命再考』に寄せて』『ピューリタニズム研究』第6号、2012年、17頁)。なお、「ピューリタン革命」という呼称自体、ホイッグ史観と呼ばれる特定の史観に基づいている。

³ A.D.リンゼイ『民主主義の本質 イギリス・デモクラシーとピューリタニズム〔増補版〕』永岡薫訳、未来社、1992年、71頁。

⁴ 大澤麦・澁谷浩訳『デモクラシーにおける討論の生誕 ピューリタン革命におけるパトニー討論』聖学院大学出版会、1999年。本書の訳者序論(大澤麦)には、パトニー討論の歴史的背景や研究史が含まれている。

一般にピューリタンは固く融通の利かない印象を持たれることが多い⁵。しかし彼らの内面的論理を辿るならば、強固な信仰的確信と共に、それに裏打ちされた自己相対化の姿勢が見いだされる。その諸契機を掘り起こすことは、信仰的確信を薄めるよう要求することなく、むしろ深めることで他者に開かれていく道を示すことになる。そしてリンゼイは、かかる精神がパトニー討論に参加した人々の宗教生活、すなわち会衆主義的傾向の強いピューリタンの教会生活において涵養されたと主張する⁶。

本稿ではまず、ピューリタンの歴史的諸相をその黙示的終末観（歴史意識）に着目しつつ明らかにする。次いで、その終末意識が「聖書のみ」の態度と結びつくことによって、信仰的確信と自己相対化を同時に生み出す契機となったことを明らかにする。その際に注目するのはジョン・ミルトンの言動や信仰告白諸文書の文言である。

2. 革命を喚起する切迫した終末意識

かつてヨーロッパ中世は、トマス・アキナスの思想に代表される社会構造を持っていた。それは「自然」と「恩恵」の二元論であった。自然に関してはアリストテレス哲学、恩恵に関してはアウグスティヌスの聖書的伝統に依拠しており、ひとは神の助けによって自然の領域から恩恵の領域へと引き上げられる。それは天的な上方への志向であって、現世に対する反定立としてもたらされる歴史的¹前方の終末を見る余地はない⁷。この世界観によって支えられていたのがコルプス・クリスティアーヌム（中世

⁵ 17世紀末に起こったセイラムの魔女狩りやホーソーンの『緋文字』（1850）は、ピューリタニズムの一端を明らかにしたと同時に一面的な印象形成にも寄与した。

⁶ A.D.リンゼイ『キリスト教諸教会とデモクラシー』山本俊樹・大澤麦訳、聖学院大学出版会、2006年、19-21頁。

⁷ 「この体系は天にそびえる壮麗なゴシック建築の教会堂に似ている。その円天井（ドーム）は天的世界を象徴する。そして人々の思いを天へと上昇せしめる。トマスがみているこの『動き』は、人間の魂の天的世界をめざす上昇である。・・・あのヴァチカンのサン・ピエトロ会堂の壮大な円天井を仰ぐと人々に天国の錯覚をいだかせる。・・・人間は上を仰ぐと立ちとどまるが、そのように人間は中世教会の中で、民族大移動をもふくめあらゆる人間の放浪を終わって、安住の地を見だし、天を仰ぐようになるのである。教会は、中世世界をそのような仕方

で包摂し、人類に定着をもたらした」（大木英夫『終末論』中央公論、1972年、108-109頁）。
このように壮大な「非歴史的」世界に安寧していた中世キリスト教世界が、フィオーレのヨアキム一派の終末論的熱狂による「歴史化」の動きに激しく抵抗したのは理に適う（カール・レーヴィット『世界史と救済史』信太正三ほか訳、創文社、1964年、188頁）。独特な三位一体論に基づき、ヨアキムは自らの時代（12世紀末）を聖霊の時代の始まりであると考えた。それは救済の完成としての終末の時代であり、現存の教会のあり方は、乗り越えられるべき終末以前の不完全なものとなされた。

キリスト教社会) であるが、それは 16 世紀のプロテスタント宗教改革を契機に崩壊を始めた。

宗教改革はヨーロッパ各地で同時多発的に巻き起こった運動であり、ルターやカルヴァンがその代表として注目されてきた⁸。しかし歴史意識（終末意識）の点で注目すべきは彼らではない。何となれば、彼ら改革主流派は黙示的終末論に概して慎重な姿勢を保ったからである⁹。その姿勢を形成した一因は、一括して再洗礼派と称される様々な草の根的改革諸運動に対する危機感である。

その危機感をもたらした最大のきっかけは、トーマス・ミュンツァーの一派によるミュンスター占拠事件である。再洗礼派の大部分はミュンツァーとは対照的に平和主義者であったが、この事件を半ば口実に、カトリック陣営のみならず改革主流派陣営からも弾圧の対象となった¹⁰。それは、改革主流派の改革が「行政宗教改革 (magisterial reformation)」の様相を呈していたからである。

ルターの改革は領主の庇護のもとで進められ、カルヴァンの改革はジュネーブで神政政治の形を取った。彼らから見れば、幼児洗礼を否定して自覚的な信仰者に洗礼を施し直す再洗礼派は「危険分子」である。当時、幼児洗礼は現代における役所での出生届の役割を果たしており、各パリッシュ（教区）は幼児洗礼に始まり、堅信礼や結婚、そして終油の秘蹟を通して、教区民の生活全体を管理した。教会はこのような仕方ですべて世俗的権威と結びついていた¹¹。しかし再洗礼の実践はその社会秩序を崩壊に導くことになる。

⁸ ルネサンスの古典復興から聖書復興の気運も生じ、聖書の言葉が広く触れられるようになった。かつて壮麗なサン・ピエトロ寺院を見上げることで魂の救済を確信できなかったルターは、聖書研究に打ち込む中で「信仰による義」を発見するに至る。ルターの実存的情熱と封建領主の政治的思惑とが相まって、改革運動は急速にドイツを席卷していった。まもなく国外にも飛び火し、スイスではカルヴァンが改革原理を『キリスト教綱要』にまとめあげた。その最終版は各国語に翻訳され、理論化されて普遍性を持つに至った改革原理が英国など各地に「輸出」された。

⁹ ルターもカルヴァンもヨハネ黙示録に対して否定的だった (J.モルトマン『神の到来 キリスト教的終末論』蓮見和男訳、新教出版社、1996年、232頁)。ただし主流改革者たちがヨアキムの終末論の影響下にあったとする見解もあり、議論は続いている (参照、吉田隆『カルヴァンの終末論』教文館、2017年、25-26頁)。

¹⁰ ミュンツァーの一派は、武力を持ってしても自分たちの手によって千年王国を地上に実現させることを目指した。この事件はヨーロッパ中の人々を震撼させ、再洗礼派全体に対する憎悪を刻み付けることになった。そして、かかる過激主義を含めた草の根的改革運動が、一括して再洗礼派運動 (アナバプティズム) と理解された。

¹¹ 改革主流派がこの体制から抜けきれていないことは、ルターが農民戦争の鎮圧を行政に勧告

再洗礼派のような「異端的」分派は、しかし、中世のほぼ全体にわたって存在していた。それがなぜ16世紀初頭になって、俄然大きなうねりとなって社会の前面に現れ出てきたのか。その理由をエルンスト・トレルチは、聖書復興による宗教改革運動の一環として捉えると同時に、彼ら以前の分派には欠けていた終末的雰囲気を見いだしている。

墮落した大衆教会を捨てて、キリスト教をそうした小さな共同体に解消してしまうことは、ただ次のような前提においてだけ、世界を支配するキリストの主権という思想と一致しえたからである。その前提とは、黙示録に予言されている大衆の墮落と、数少ない忠実な者たちへの全キリスト者の召還とが、今や開始したのだという前提である¹²。

終末意識は人々をして歴史の変動に思いを至らせ、社会の変革へと突き動かす。大陸の再洗礼派運動はその後下火になったが、終末論的エートスは海を渡り、ついに英国で噴出する。中世の終焉としての「歴史化」は、17世紀半ばのピューリタン革命で頂点に達した。

ピューリタン革命に千年王国思想の果たした役割が注目されるようになって久しい¹³。概略的に言えば、千年王国（神の国）が漸進的に到来すると考えた長老派を中心とした議会と並び、千年王国が突発的に到来すると考えた諸派（分離派やバプテスト派など）が存在していた¹⁴。漸進的な千年王国論に基づくならば、社会は徐々に改良

し、カルヴァンも異端者セルヴェを行政に引き渡して火刑に処したことに表れている。後のアウグスブルク宗教和議、さらには三十年戦争の結果もたらされたウェストファリア体制も、コルプス・クリスティアーヌムの地理的分割に過ぎず、質的变化がもたらされたとは言い難い。“Cuius regio, eius religio (宗教は、支配権を持つ者の宗教に)”の原則がそれを示す。

¹² エルンスト・トレルチ『著作集9 プロテスタンティズムと近代世界2』芳賀力・河島幸夫訳、ヨルダン社、1985年、21頁。

¹³ 例えば、田村秀夫編著『イギリス革命と千年王国』同文館、1990年。

¹⁴ 主流のピューリタンは概して16世紀大陸の宗教改革主流が宣明した「信仰のみ」、「恩恵のみ」、「聖書のみ」の教理的立場を保持しており、特にカルヴァン主義の影響が色濃い。その中でも信徒の主体性を重んじたのが会衆主義者たちであり、幼児洗礼を否定したバプテスト派もそこに含まれる。しかし、恩恵論においてカルヴィン主義を採らないバプテスト派（ジェネラル派）が存在していたり、宗教改革主流の教理的立場から外れたクウェーカーや水平派が勃興したりしていた（John Coffey and Paul C. H. Lim, eds., *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge University Press, 2008, pp. 1-7）。

されていくことになる。それに対して、突発的な千年王国論に基づくならば、終末としての新しい世界の到来は切迫したもの、すなわち革命として捉えられる。その際、真の信仰者は「神の道具」として神に用いられると考えられた。

後者のグループを中心として形成されたのが、オリヴァー・クロムウェルのニュー・モデル軍であり、これが革命を主導した¹⁵。1642年に始まった内戦はパトニー討論を挟み、49年の議会軍勝利で終結した。国王は捕らえられ、裁判の後に死刑が執行された。終末意識を伴うピューリタンの宗教的情熱は、こうして公衆の面前で王の首を落とすまでに至った¹⁶。

3. 信仰的主体性に生きた会衆主義

国王対議会の政治的争いは、同時にピューリタン教会体制を巡る争いでもあった。イングランドの国教会はカンタベリー大主教を右腕とした国王による支配体制であ

かように17世紀イングランドの宗教状況は複雑であるため、「ピューリタン」の範囲は歴史家によって多様である。本稿では差し当たり、バプテスト派を「会衆主義ピューリタン」の一つの典型として扱う。

¹⁵ クロムウェルは、士官や兵士の任用にあたって社会的身分には捉われず、自らを「神の道具」と見なす敬虔さを主な評価基準とした。「彼らのだれひとり、教会や国家における革命家になりたいと望んではいなかった—彼らの一部は不本意ながら革命家になりはしたが。しかしながら、すべてのピューリタンは、罪からの転換が求められている所ではどこにおいても、効果的な変化をもたらす働き手となることを切望していた」(ジェームズ・I・パッカー『ピューリタン神学序説』松谷好明訳、一麦出版社、2011年、28頁)。

¹⁶ ピューリタン説教者は、政府の圧力に晒されている信徒たちに、契約に基づく神の守りを信頼することや共同体として相互の誓約を固くするよう促した(大木英夫『ピューリタニズムの倫理思想』新教出版社、1966年、229頁)。その中で発達していったのがピューリタン流の決疑論(カズイストリ)であり、その中の「聖日厳守主義」と「契約結婚」が、ピューリタンをして革命に進ませた要因の一端を担った。

聖日厳守主義の目的は、日曜日に娯楽や遠出を否定し、聖書を読んで祈るために時間を使うように促すことであった。これはピューリタンの説教運動を後押しするため、ジェームズ一世は「スポーツの書」(1617年)を發布して対抗した。その意図は、人々をして娯楽に時間を使わせることによる説教運動の抑制である。しかしこの命令はピューリタンによって神への反逆と見なされ、革命の意志を固めさせた。

そして契約結婚とは、結婚における相互の同意を意識化した思想である。それは結婚を秘跡の一つとする中世的理解からの近代的転換である。ピューリタン説教者たちは、契約神学に基づいて、結婚には相互の同意が必要であると教えた。ミルトンは『離婚論』(1643)の中で、契約違反は結婚だけでなく、人々と政府との関係においても契約破棄につながると主張した。ジョン・ロックがロバート・フィルマーの『家父長論』(1680)を否定したように、契約結婚と離婚の論理は革命の正当化につながる。こうして、国王を絶対不可侵の「父」と見なす王権神授の理解が打破された(同書、242-262頁)。

る¹⁷。国王に対する戦いは、この主教制に基づいた国教会体制に対する戦いでもあった¹⁸。それゆえ議会は、国王に対する戦いと平行し、神学者と議員を中心としたウェストミンスター宗教会議（1643-49）で将来の教会体制を議論させた。

この会議では、カルヴァン以来の長老制を主張する長老派と、信徒の平等と自発的参与を重視する会衆派との間で激しい議論となった¹⁹。しかし結局、数に優る長老派主導で進められた。この会議によって生み出されたのが「ウェストミンスター信仰告白」（1647年）である²⁰。会衆制が各個教会のゆるやかな連合のみを認めるのに対し、長老制は長老会という形で各個教会よりも上位の権威を認める。会衆制から見れば、長老制は主教制に準ずる強権体制であった。

こうして、会衆制をとる諸派は長老派の影響下にある長期議会の統治に不満を募らせていった。国教会に対する改革の筆を振っていたミルトンもその一人である。当初ミルトンは長期議会を歓迎していた。しかし彼らが寛容政策を覆し、次第に言論統制を強めていったことに失望する²¹。そして『アレオパヂティカ』（言論・出版の自由）を著し、長期議会による新たな言論弾圧を鋭く弾劾した²²。言論の自由、すなわち良心の自由の敵としては、主教制も長老制も本質的に変わらないと見たのである。

ミルトンは述べる。「人は真理においても異端者であり得る。そして単に牧師がそう言うからとか、長老の最高会議でそう決まったからというだけで、それ以外の理由は知らないで物事を信ずるならば、たとえ彼の信ずるところは真実であっても、なお彼

¹⁷ これは事実上、大陸の改革主流派と同様に、コルプス・クリスティアヌムの国家的規模での分割である。

¹⁸ 国王処刑に遡ること4年、カンタベリー大主教ロードが同じく処刑されている。

¹⁹ バプテスト派やクウェーカーなど、会衆主義をよりラディカルに主張するグループは招聘されなかった。

²⁰ 「ウェストミンスター信仰告白」はピューリタン各派の諸信仰告白のスタンダードとなった。しかし会衆派の「サヴォイ宣言」（1658年）、さらにバプテスト派の「第2 ロンドン信仰告白」（1677年）と受け継がれるにしたがって、教会論における会衆主義の要素が強くなっていく。なお、バプテスト派には、救済論においてカルヴァン主義を採るパティキュラー派と、アルミニウス主義を採るジェネラル派がある。「第2 ロンドン信仰告白」はパティキュラー派の告白。

²¹ 長期議会ははじめ、チャールズ1世とカンタベリー大主教ロードによって言論統制の手段として再設置された星室庁と、そこから出された検閲令を廃した。しかしほどなく星室庁さながらの検閲令を再公布した。

²² 「つい最近までは説教を禁ぜられたも同然であった一部の人が、今度は彼等の気に入ったもの以外は我々に読むことを禁ずるようになれば、・・・僧正と長老とが名実ともに我々にあって同一のものである」（ジョン・ミルトン『言論の自由 アレオパヂティカ』上野精一ほか訳、岩波書店、1953年、48頁）。

の信ずる真理そのものが異端となるのである」²³。こう述べるミルトンは、会衆制を採用しつつ幼児洗礼を否定するバプテスト派に近い考えを持っていた。

再洗礼派と同様、バプテスト派は信仰告白者のみに洗礼を授けた。彼らにとって教会とは自覚的信仰者の集まり、すなわち自発的結社である。信ずべき真理、すなわち信仰内容は、いかなる権威の押し付けによっても得られず、あくまで個々人の自発的意思によると理解された。「専門家」としての聖職者に頼ることなく、普通の信徒の一般的な感覚に対する信頼がここにある²⁴。

いかなる外的権威も個々人の信仰を左右し得ないという確信は、長老派の「ウェストミンスター信仰告白」と、それを下敷きにしつつ教会論に変更を加えたバプテスト派の「第2 ロンドン信仰告白」を比較することで明らかとなる。「ウェストミンスター信仰告白」第23条第3項は記す。

国家的為政者は、み言葉と礼典との執行、または天国のかぎの権能を、自分のものとしてとってはならない。しかし、一致と平和が教会において維持されるため、神の真理が純正に欠けなく保持されるため、すべての冒とくと異端がはばまれるため、礼拝と訓練においてすべての腐敗と乱用が防がれ、あるいは改革されるため、また神のすべての規定が正当に決定・執行・遵守されるため、国家的為政者はふさわしい配慮をする権威を持ち、またそうすることが義務である（傍線、徳田）。このことを更に有効にするため、彼は教会会議を召集し、会議に出席し、またそこで処理されることが一切神のみ旨に従ってなされるよう準備する権能を持つ²⁵。

これは「世俗の権威」についての条項であるが、「第2 ロンドン信仰告白」において対応する第24条第3項には、次のように変更が加えられている。

²³ 同書、50頁。

²⁴ リンゼイは、「利口な人」としての専門家ではない「善良な人」としてのプレインな人間を重視した。そして、アカデミックな言葉は人々の間を隔てるため、相互理解や討論のためにはプレインな英語が重要であると考えた（古賀敬太「2 リンゼイの人間観 プレインな人間」（永岡薫編『イギリス・デモクラシーの擁護者 A.D.リンゼイ その人と思想』聖学院大学出版会、1998年）、44-47頁）。

²⁵ 日本基督改革派教会編『ウェストミンスター信仰基準』新教出版社、1978年、83頁。

・・・彼ら（市民の行政長官、徳田注）の命ずるすべての合法的な事柄に従うことは、主にあるわたしたちがなすべき義務である。それは罰の脅威のゆえでなく、良心のゆえである。わたしたちは、王たちと権威をもつ人たちのために、神に願い求め、祈るべきである。これは、わたしたちが敬虔と忠実をつくして、静かな平和な生活を彼らの下で過ごすことができるためである²⁶。

前者では世俗の権威が信仰的真理を守護する位置に置かれているが、後者では世俗の権威を認めつつも、その信仰的領域への介入義務には触れていない。トレルチは、世俗の権威との結びつきを保った古プロテスタンティズムと、その結びつきを解除した新（近代）プロテスタンティズムとを区別するが、二つの信仰告白の違いはその境界を表している²⁷。

会衆主義を幼児洗礼において徹底させたバプテスト派は、コルプス・クリスティアーナム後の教会形態の一つの典型である。外的権威に唯々諾々と従うことのない彼らの信仰姿勢は、コルプス・クリスティアーナムを体現する国教会体制と衝突せざるを得なかった。かつて再洗礼派は一方的に弾圧されたが、会衆主義ピューリタンは体制それ自体を変革し、自らの立場を社会的に確立していった。

大木英夫は、ピューリタニズムのかかる動向を、イングランド一国に留まらない社会変動の一環として把握する²⁸。その変化とは、「地理的教会（パリッシュ）から人格的教会（コングリゲーション）へ」、「体制的プリースト（司祭）から実力的プリーチャー（説教者）へ」、「習俗的客体的宗教から回心的主体的信仰へ」、「地縁的連帯から契

²⁶ 斎藤剛毅編『資料・バプテストの信仰告白〔改訂版〕』ヨルダン社、2000年、186頁。

²⁷ 「ルター派およびカルヴァン派の生粋の古プロテスタンティズムは、反カトリック的な救済論を有したにもかかわらず、全現象としては、徹頭徹尾、中世の意味における教会文化なのである。……その反対に17世紀以来の近代プロテスタンティズムは、〔新旧〕宗教間の同権をみとめる国家、もしくは宗教にまったく無関心な国家の地盤に侵入した。そして近代プロテスタンティズムは、さまざまな宗教的確信や宗教団体が並存すること、および並存しうることを原則としては承認したうえで、宗教上の組織や宗教上の団体の結成を、自発性や個人的確信にまかせた。さらに近代プロテスタンティズムは、自分のほかに完全に解放された世俗生活を原則的にみとめ、世俗生活を直接にも間接にも、もはや国家の力を介して支配しようとはしていない」（エルンスト・トレルチ『著作集 8 プロテスタンティズムと近代世界 1』堀孝彦他訳、ヨルダン社、1984年、40頁）。なお大木英夫は、トレルチのように二つのプロテスタンティズムの違いを類型論的に捉えるのではなく、社会変動の歴史的動向として捉えるべきと主張する（大木英夫『組織神学序説 プロレゴメナとしての聖書論』教文館、2003年、118-119頁）。

²⁸ 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 上』教文館、1994年、62頁。

約的結束へ」、「農業的保守性から手工業的進歩性へ」、「教会税から自由献金へ」である²⁹。これらはコルプス・クリスティアーナム後の世界的動向を示すものであり、自発的結社としての教会、すなわち自由教会の発生はそのメルクマールである。

この事態を大木英夫は、「近代化の原動力としての聖書」と表現する³⁰。自由教会成立の背後には、信仰に基づく明確な個の自覚をもたらした「聖書のみ」の態度があったのである³¹。たとえばバプテスト派の「オーソドックス信条」（1678年）第46条は次のように記す。

・・・聖書の聖なるみ言に啓示されていず、一致しない命令または定めに服従することは、真の良心の自由を裏切ることなのである。そして、無批判的信仰や絶対的服従を要求することは、良心の自由と理性をも破壊し、それに反することなのである。たとえどんな人によってよき目的をもっているものとされていても、聖書の權威にもとづかず、根拠をもたない行為、服従、実践を正当で善であるとするとはできない³²。

かかる「聖書のみ」が、国教会体制の神学的根拠を批判する足場となった³³。国教会は、教会制度のあり方は聖書が明瞭に規定していない領域であると考え、それを英国史の伝統に基づく政治的權威の決定に委ねた³⁴。しかしピューリタンは、いかなる伝統

²⁹ 大木英夫『新しい共同体の倫理学 基礎論 下』教文館、1994年、71-74頁。

³⁰ 大木『組織神学序説』、76頁。

³¹ この「聖書のみ」は現代のファンダメンタリストのそれと必ずしも同一ではない。確かに、キリスト教ファンダメンタリズムの聖書論に大きな影響を与えてきたのはカルヴィニズムであり、神学的にピューリタニズムを色濃く継承している。しかしファンダメンタリストの逐語靈感論は「近代的な所産」である。近代啓蒙の影響から伝統的信仰を守ろうとして神学を構築したが、その神学方法論自体が、スコットランド常識哲学など近代啓蒙の影響を色濃く受けていた。その特徴は一般理性への信頼である。（参考、藤本満『聖書信仰 その歴史と可能性』いのちのことば社、2015年）。それに対しピューリタンは、「聖書を静的なものではなく動的なものとしたので、その感動的な力に大きな信頼を持っていた」（リーランド・ライケン『世俗的聖人たち ピューリタンの実像』森本真一訳、近代文芸社、2000年、162頁）。

³² 斎藤、前掲書、102-103頁。本告白はジェネラル派。

³³ この点でミルトンも聖書主義者であり、『イングランド宗教改革論』（1641）におけるコンスタンティヌス批判は激しいものがある（特に第1巻）。コンスタンティヌスを批判することは中世カトリシズム、さらには国教会の正当性を根こそぎ掘り崩すことになる。

³⁴ 英国史の伝統とはすなわち、ローマ教皇の支配がイングランドに及ばなかった時代の伝統ということであり、かつてイングランドの教会は国王の權威の下に服していたという理解。それ

よりも聖書の権威を上位に置こうとする³⁵。

16世紀の改革主流派はコルプス・クリスティアナムを破壊するには至らなかった。しかし彼らが称揚した「聖書のみ」の精神は、海を渡った英国においてその体制を転覆させる力となった。それは揺り戻しを経ながらも宗教的寛容が保証された社会体制を生み出し、さらにアメリカ合衆国の憲法修正第一条において「国家と教会の分離」を生み出すなど、世界的な社会変動に結びついた。

そしてこの信仰的主体性と結びついた「聖書のみ」が、同時に、自己相対化の契機も備えているのである。

4. 「聖書のみ」と切迫した終末意識に基づく自己相対化

聖書に唯一至高の権威を認めることが「聖書のみ」の原理であるならば、それは原理的にある種の相対主義を生み出す。なぜなら、よしんば聖書自体が誤り無く真理を描くものであったとしても、それを解釈して得る結論は必然的に多元性を帯びるからである。

聖書の指針を具体的状況に生かそうとするとき、聖書が記された時代・文化・社会的脈絡を把握し、それを踏まえた上で書かれている事柄（ザッへ）を抽出する。こうして抽出された事柄を現在の諸問題に適用しようと試みるが、その適用されるべき当の文脈は種々異なっている。それゆえ、文脈が異なれば適用された結果が異なるのは明らかである。また解釈者自身も、人間としての制約ゆえに暫定的な解釈を為し得るに過ぎない。それゆえ聖書を権威としつつも、導き出される神学や信仰的主張は何であれ暫定性を免れない。

かかる暫定性の認識は切迫した終末意識によって強められる。その典型が次のように述べるミルトンである。「その日には、永遠にいまし、いますぐにでも再臨の期待される王、あなたは、雲間を押し分けてでてこられ、世界の国々をそれぞれに審きたも

が英国国教会設立の正当性の根拠となっている。すなわちヘンリー八世の改革は、聖書への復帰ではなくイングランドの過去への復帰であった。英国国教会はナショナリズムとの結合で成り立っている（大木英夫『ピューリタン 近代化の精神構造』中央公論社、1968年、44-45頁）。

³⁵ 「ウェストミンスター信仰告白の制定・・・は、聖書正典を規範として受け入れることであり、この制定をもって、教会が聖書の上に立つのではなく、その逆で、下に立つということ承認するのであります」（大木『組織神学序説』、226頁）。

うことでありましょう。そして信仰あつい、義なるコモン・ウェルスにたいして、名誉と報酬をたまい、地上の暴政すべてに終止符をうたれ、あなたの普遍的にして優しい王国の到来を、天と地に宣言なさることでありましょう」³⁶。

革命に参加した多くのピューリタンと同様、ミルトンにとってキリストの再臨は間近なものであった。「地上の暴政」は未だ止まず、「信仰あつい、義なるコモン・ウェルス」は未だ完成していない。しかし終末が間近であることを思うとき、そこに希望が生まれる。自らを「神の道具」と見なし神の務めに勤しむ信仰者の働きを、神は無為にすることなく、終末に来るべき神の国建設のために用いてくださる。

かかる心理的駆動力が革命の原動力となったのであり、筆をもって戦列に加わったのがミルトンであった。そのミルトンには、真理認識の終末論的暫定性を表現した文学的文章がある。

真理は実際一度はその聖なる主キリストとともにこの世界を訪れ、見るもいと輝かしき完全な姿であった。然るに、主の昇天し給い、使徒ら主の後を追って死の眠りに就くや、直ちに欺瞞者らの邪悪の群が起り、エジプトのタイフォンが一味の者とともに善良なオサイアリスを殺した物語にある通り、真理の処女を捉えて、彼女の美しい姿態を千々に斬り刻み、四方の風に撒き散らしたのであった。そのときよりこの方、真理の味方として立現れたほどの人々は悲しみながらも、アイシスがオサイアリスの寸断された体を心配して捜し求めた例に倣い、手足を一本一本見つけるに従って集めようとして方々を歩き廻った。貴衆両院議員諸君、我々はまだそれを悉く見つけては居ない。また真理の主の再臨までは決して全部を見つけないことであろう。主はすべての関節や手足を合して、それを美と完全との不滅の姿に作り成し給うであろう³⁷。

キリストは神の真理を表すためこの世界に現れたのであるが、十字架刑と復活の後、天に帰って行った。その後、キリストの讐咳に接した弟子たちによって神の真理が広められた。しかし彼らの死後、さまざまな思想・哲学の中で真理の内容が拡散していった。ピューリタンはその真理が聖書の中に保存されていると信じ、聖書の中に真理

³⁶ ジョン・ミルトン『イングランド宗教改革論』原田純ほか訳、未来社、1976年、127頁。

³⁷ ミルトン『言論の自由』、55-56頁。

を求めた。しかし一部の人間が聖書を解釈して知りうる「真理」は真理の全体ではない。

真理の全体が明らかになるのは、キリストが再び来臨する時である。それまで各々は、全体から見れば一部に過ぎないにもかかわらず「真理そのもの」であるところの、それぞれ異なった「真理の欠片」を持っている。それゆえ、キリストの初臨と再臨との中間時に生きる人間に許されていることは、各々の持っている真理の欠片をつなぎ合わせることによって、真理のより大きな部分を知ることだけである。

かかる終末論的暫定性の認識は「集いの精神」につながる。一部の聖職者が真理を独占しているのではなく、信徒各人が「真理の欠片」を持っているならば、互いの声に耳を傾け合う必要があるからである。それは会衆主義的な教会のあり方を要請する。

そして、ピューリタンの主体性を確立した信仰とは、ルター以来の「信仰義認」であった。ひとはこの信仰によって、ある相対化され得ないものを「自己の外」に持つことになる。ピューリタンにとって「相対化され得ないもの」は聖書であり聖霊であった。聖書に絶対的權威を認めるがゆえに、翻って、解釈者の側は絶えず相対化される。しかしその聖書を解釈する者に内住する聖霊、及びそれを与える救済は、信仰者にとって相対化され得ない³⁸。

「信仰義認」がもたらす救済は、神の恩寵により自らが罪の深みの中にあることを認識すると同時に、その罪が恩寵によって赦され、罪の深みの底に落ち込むことのないよう神の御手に支えられていることを認識せしめる。罪とは自己絶対化であり、この自己絶対化に気づかせるのが救済によって与えられる聖霊である。ひとがいかなる罪の中に墮ちたとしても、神の絶対的恩寵はそのひとを手放すことはない。これは16世紀宗教改革が宣明した「義にして同時に罪人」の弁証法的関係である。

この救済論を受け入れつつ、切迫した千年王国理解を持っていたバプテスト派は、「第1 ロンドン信仰告白」（1644年）を次の言葉で閉じている。

またわたしたちは一部を知っているにすぎず、多くのことを知らないのです、ぜひそれを知りたい、と告白する。わたしたちが知らないことを神の言から好意をも

³⁸ 大木『新しい共同体 上』、219-281 頁。ひとが相対性の深淵をのぞむためには命綱としての聖霊が必要である。聖霊は救済によって与えられるものであり、その救済とは「信仰による義」である。自己を含めた徹底的な相対化はこの信仰体験に支えられる（同書、243 頁）。

って教えてくださる方がいれば、わたしたちは神とその人々に感謝するつもりである。だが、主イエス・キリストによって命じられていないと、わたしたちには思われるものを無理強いする者がいれば、わたしたちはキリストの力によって、人々のあらゆる非難と拷問をも受けいれようし、あらゆる外的慰めを奪われてもよい。そして、神の真理の権利に少しでもさからい、あるいは、自分たちの良心に反するよりは、できることならば、千度死んでもよい³⁹。

ここでは、他者の持っている真理に対する尊敬と、それを支える強固な信仰の決意が分かち難く結びついている。彼らの自己相対化を支えるのは救済体験に基づくキリストへの信仰である。既存の慣習や伝統に捉われることなく、聖書に照らし誤謬であると判断したらそれを捨て、正しいと判断したらそれを受け入れようとする⁴⁰。この姿勢の背後には、終末以前に生きる人間として、真理把握の暫定性の認識とそれゆえに他者を必要とする認識があった⁴¹。

5. まとめ

以上、リンゼイが会衆主義ピューリタンに見出した「集いの精神」の歴史の実体を、ピューリタン革命時の終末意識と「聖書のみ」の態度との結びつきによって例証したことになる。それはしかし、ピューリタンの言動をそのまま是認すべきことを意味しない。「聖なる共同社会」の形成を目指し、パトニー討論を導いたクロムウェルは、その後一種の独裁者となった。それは、彼や彼に連なるピューリタンが否応なく巻き込まれた歴史の悲劇であった。しかし、よしんば暴力的革命や独裁政治は批判して捨て

³⁹ 斎藤、前掲書、403頁。

⁴⁰ 「彼らは真理探究者であり、永遠の求道者である。死より甦り、今も生きて働き給う主イエス・キリストによってのみとらわれて生きることを願い、その真の自由の中で、自分の教派に自由にこだわり、しかも自らの属する教派を絶対視せず、他教派神学にいつも心を開き、そして対話し、学ぶことを忘れない」（同書、425-426頁）。

⁴¹ 大木は、聖書を正典として読むピューリタンの態度を踏まえて次のように述べる。「聖書正典の中で言われていることは、正典の『中』で、正典の『外』の啓示の可能性を容認する態度を可能にするのであります」（大木『組織神学序説』、286頁）。かかる認識は、耳を傾けるべき他者が原理的に非キリスト者も含むことを示している。

るべき産湯だとしても、彼らに備わっていた自己相対化の諸契機という赤子まで捨ててはならない⁴²。

とまれ、リンゼイの民主主義論と暴力の関係は今後も検討すべき課題である。リンゼイ自身は暴力（戦争）を正面から扱うことはなく⁴³、それはリンゼイを重視する多くの神学者においても同様である⁴⁴。その点で、再洗礼派系神学者ジョン・ハワード・ヨルダーは少数の例外であろう⁴⁵。非暴力倫理を称揚したことで知られるヨルダーは、リンゼイの「集いの精神」についても、価値ある教会的実践として評価する⁴⁶。ヨルダー神学における「集いの精神」の位置づけは今後の検討課題である。

キーワード:

A.D.リンゼイ、集いの精神、ピューリタン、自己相対化、終末論、聖書のみ

Keywords:

A. D. Lindsay, Sense of the Meeting, Puritan, self-relativization, eschatology, *Sola Scriptura*

⁴² 「オリヴァー・クロムウェルほど自分の果たしている役割を不本意とし、またできるだけことは権力によらず合意によって行いたいと願った独裁者は、ほとんどいなかった。・・・たとえイギリスが剣を手にした聖徒たちに支配されなければならなかったとしても、指揮をとった聖徒が神の真理をすでに見いだした者としてではなく、ただその探求者として自分を考えていたことは非常に幸福であった」(A.シンプソン『英米におけるピューリタンの伝統』大下尚一他訳、未来社、1966年、132頁)。

⁴³ A.D.リンゼイ『現代民主主義国家』紀藤信義訳、未来社、1969年、256-268頁。

⁴⁴ 日本でリンゼイを重視する神学者として例えば大木や近藤勝彦がいる。特に大木はその師ラインホルド・ニーバーの下でピューリタニズムを研究した。後期ニーバーは、その「キリスト教現実主義」と言われる立場を通し、暴力（戦争）を是認する傾向が強い。

⁴⁵ 参照、徳田信「ジョン・ハワード・ヨルダーの非暴力倫理 その教会論および終末論的構造」(『宣教学ジャーナル』Vol.13、2019年、125-147頁)。ヨルダーはニーバーに対する批判によって自らの非暴力倫理を明らかにしている。

⁴⁶ J.H.ヨルダー『社会を動かす礼拝共同体』矢口洋生ほか訳、東京ミッション研究所、2002年、107-119頁。

学会誌『宗教と倫理』投稿規定

1. 投稿応募者は、宗教倫理学会の正会員であること。
2. 原稿の種類は、「研究論文」と「研究ノート」および「書評」とする。「書評」に関する規定は別途定める。
3. 「研究論文」は、40字 30行（横書き）の10～13ページとし、「研究ノート」は、40字30行（横書き）の5～7ページとする。
また、400字程度の和文要旨、200字程度の英文要旨と、5語程度のキーワード（和文・英文）とを付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より2名の査読委員に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読委員の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由を投稿者に通知する。
6. 本規定の変更は、評議会の議による。

（2001年4月1日施行、2001年7月23日改正）

学会誌『宗教と倫理』書評投稿に関する内規

- 1 投稿規程第2条に基づき、書評投稿に関する内規を定め、書評の投稿については本内規に従うものとする。
- 2 投稿応募者は、次のものとする。
 1. 学会の正会員
 2. 編集委員会からの執筆依頼者
- 3 取り上げる書籍等は、原則として正会員の研究成果、会員が監修・編集に関わったもの、宗教倫理学会が発行主体となったものとする。
 2. 学会の講演などで招聘した講師の研究成果も可とする。
- 4 書評は、原則として批評が加えられているものとし、単なる新刊紹介は掲載しない。またオリジナルな原稿とする。
 2. 学術研究の向上に資する内容のものとし、自己宣伝的、個人攻撃的な内容は避けること。
- 5 原稿の採否決定は編集委員会がこれを行う。
- 6 書評内容について、対象となった研究成果の執筆者・著者から、応答機会の希望がもたらされた場合は、編集委員会がこれを判断し、その原稿の採否を決定する。
- 7 「書評」は、40字30行（横書き）の3～5ページとする。英文原稿も可。
- 8 投稿の申込・原稿の締め切りは、論文投稿に準じて行なう。

（2008年5月16日施行）

宗教と倫理 第19号

2019年12月30日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 芦名定道

発 行 所 〒520-2194

大津市瀬田大江町横谷 1 番 5

龍谷大学 瀬田キャンパス内

「宗教倫理学会」事務局

<http://jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499