

信仰研究序説

加藤 智見

基礎教育課程

An Introduction to the Study of Faith

KATO Chiken

Division of Liberal Arts and Science

(Received November 12, 2001 ; Accepted January 18, 2002)

1. 問題提起

岸本英夫氏は宗教学の立場から信仰について言及しておられるが、氏によれば、信仰は心の中の宗教的な「かまえ」であり、重層的な構造をもっているという。そして「奥の方の基礎的な部分を、個人的な『宗教的態度』とよぶ。もっと表面に近い行動の鋳型的な役割りをするものを、『宗教的行動原型』とよぶことにする。そして、両者を併せて、『信仰体制』と称することにしたい¹⁾とされている。さらにこの信仰体制の内容はいくつかの類型に分けて考えることができるとし、「誓願態」「希求態」「諦住態」の三つの類型にわけられる。

今、かりに氏のいう「誓願態」のみを取り上げてみるが、この類型の一例として「日照り続きで、農作物が枯れかけている。雨が降らない。どうしたら雨を降らせることができるか。これが、村の人々にとっての、当面の人間の問題になる。そこで、雨乞いの祭をいとなむ。これで、雨が降るかもしれないと考える²⁾」というような場合を「誓願態」とし、「ここでは、多くの場合に、超自然的な力をたよりに、解決しようとする。奇蹟がおりうるかどうか、問題の焦点になる。御利益信仰的な通俗信仰の基盤になる信仰体制の大部分は、これである³⁾とされる。しかし私はこのような見方には疑問を感じる。たしかに御利益信仰的で通俗的であるかもしれないが、雨乞いをしている当事者は真剣に神や仏に祈っているのであるし、もし雨が降れば神あるいは仏が自分の信仰を聞き届けてくださった、私に働きかけてくださったと思うのであり、神あるいは仏の心との交流が信じられているのである。単に超自然的な力をたよりにしているだけではないし、奇蹟がおこったのではなく神や仏が祈りと願いに応じてくださったのだと当事者は確信しているのである。こうした信仰心を汲まなければ、信仰に

ついでに公平な探究は不可能となるであろう。

さらに疑問に感じるのは、氏が「誓願態、希求態、諦住態」という三つの順序は、それ自身が、信仰体制の進展の段階を示すものとも見ることができる⁴⁾とする見方についてである。このように進化論的に解釈することも、ある意味で可能であるかもしれないが、果たして信仰に浅いとか深い、原始的とか高度であるというような価値判断ができるのであろうか。たとえ雨乞いであっても神との篤い信仰関係が結ばれている場合があろうし、たとえ高級といわれる宗教を信じていても冷たい、形式的な信仰しかもち得ない場合もある。

私は信仰というものを洞察する場合、(岸本氏からもすでに多くのものを学ばせていただいているが)基本的には別の方法で追究していきたいと思う。以下、その方法論について述べていきたいが、本稿では主として親鸞と M. ルターの信仰の内実を材料として論じていく。

2. 信仰における重層性について

さて、信仰というものは人間の側面だけに観点を置いては理解できない面があると私は考えている。信仰する人間を洞察する場合、信仰心の内においては、自身が信仰していると意識する面とともに、神や仏によって「信じさせていただいている」さらには「信心すらいただいている」といった意識が強い面が見られるからである。すなわち「自分が信じているのは、自分の力によって信じているのではなく、神や仏の力によって信じさせてもらっている、信仰すら与えられているのだ」とされる場合もあるからである。つまり信仰の主体が大きく神や仏の側におかれる場合が少なくはないのである。したがって信仰という行為を追究する場合、神や仏の側と人間の側の相互に観点を置き、両意識が常に同時に問題にされねばならないと思えるのである。ただ単に人間が信

仰するその信仰と、神の愛や仏の本願の内に仏や神によって引き起こされると信じる信仰とは、異質な場合があるからである。

そこで私は、信仰というものを扱う場合、常に重層性ともいうべきあり方に留意しなければならないと思う。私がここで使用する「重層性」という用語の意味は、岸本氏とちがって次のような意味で使用する。信仰というものの中には、神や仏と人間の間に関係と主体の動きが常に存すると思えること、これを重層性と呼ぶのである。信仰する主体と信仰させる主体が同時に相互に関係し合っただけで動きを生んでいると思えるが、角度を変えればそれが宗教として生きた生命を与えるものの一つである、と私は考えるからである。

たとえば悪人とか罪人といわれる存在が、信仰の内にあるとは即座に正定聚となり、義人となり得るというあり方も、実はこのように常に同時に二つの層を重ね合わせてはじめて理解され得ることである。さらにたとえば、苦悩の問題であっても、単に一般的、社会的な場においてのものではない。常に仏、神を意識して生まれる苦悩である。社会的基準のみを問題にするいわば単層的な構造からは理解できない面があるのである。このようなあり方をかりに重層性としておきたいと思うのである。したがって岸本氏のいわれる「重層性」とはまったく異なった意味で使用することになる。

親鸞は『教行信証』行巻に、信仰の一つのあり方である「帰命」について次のように説明している。「帰」は「帰説」^{きえち}であり、「よりのむ」ことでもある⁹⁾。であれば一面で「よりのむ」主体は衆生である。しかし同時に帰説は「帰悦」^{きえち}の意味であり、よるこんで如来の仰せに帰することでもある。なぜそれが悦であるのかと問えば、その根拠には説を「告ぐる」と読むこと、如来が衆生に告げる勅命があると受け取るあり方があるのである。招引、弥陀の計、招喚といった如来からの働きかけが存在するのであり、それゆえに生死することに逃れがたい悪を感じつつも、悦んで弥陀に帰命し得るのである。このように親鸞の帰命、信仰というものの内部には、免れがたい煩惱悪性を背負った衆生と仏との間に両者の深い「かかわり合い」があり、生きた関係を保ちつつ重層していると考えられるのである。この点をまず指摘しておきたい。

また、たとえばルターは次のように述べている。「信仰とは、若干の人々が信仰とみなしているような人間的な妄想とか夢 (der menschliche wahn und trawm) ではない。……彼らは福音を聞くが墮落し、自分の力で心の中に一つの思いつきをつくり出し、私は信じますと言ひ、それが正しい信仰であるとみなしている。しかしそれは

心の根底が決して関知しない人間的なつくり事、思いつきにすぎない。したがってそれは何もすることができないし、いかなるより良きものもそこからは生まれてこない」⁶⁾。

彼によれば、信仰は人間からのみ生まれてくるものではないし、人間がつくり出すものでもない。「信仰はわれわれの内働いてくださる神のわざ (eyn gotlich werck ynn uns) であって、ヨハネ伝福音書の第一章にあるように、われわれを変え、神から新しく生まれさせ、古いアダムを殺し、心、勇気、心情、そしてさらに聖書をも共にもたらしてくださるものなのである」⁷⁾。信仰は神のわざに他ならない、というのである。もとよりこのような発想は、親鸞のいう信仰は弥陀の廻向によるというあり方と同一であるとは思わないが、指摘しておきたいのは、親鸞においてもルターにおいても、信仰というものが、端的に人間の所業に帰せられるものではなく、神、仏の側からの働きかけによってはじめて生まれるものであり、信じる主体が人間であっても、単なる人間の所業たる信仰として規定することはきわめて危険であるという点である。この点を確認しつつ、考察の方法論が導き出されなければならない。

3. 神、仏の側から信仰について考察する場合の問題点

神や仏の側を問題にすることは、従来、神学や宗学(宗乗)に、逆に人間的側面から信仰を追究する場合には、宗教哲学や心理学などに委ねられてきた。そして両者の間にはある種の学的な断絶があり、むしろそのことによって双方の学問性が保持されてきた感がある。しかしながら信仰を扱う場合には、いずれか一方だけからではその真意は汲み尽し得ない。先に述べたように、それらは神の側と人間の側との双方からの交わりが重層する正にその接点に究極の意味があるからである。とすれば常に同時に両側面の働きと交わり自体が問題にされ、そこに真の意味を導出しなければならない。

まず、神の側に圧倒的な主体をおいて、神学を他の学からきびしく区別しようとする態度はバルトやブルンナーに見られる。ここではこの両者の発想の基盤を見ておきたいが、この点を宗教の本質を「絶対帰依の感情」(schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl) であると規定したシュライエルマッハーへの両者の批判の仕方の中に見てみたい。

シュライエルマッハーの神観を非難し、バルトは自分の立場と神観について述べる。「『この高きにいたもう』(«in der Höhe») 方⁸⁾ということは、まったく端的に、われわれを超えていたもう (über uns) 方のことであって、

われわれの最も高く最も深い感情、努力、直観を超え、またそれがどんなに高尚なものであったにしても、人間的な精神の成果を超えていたもう方のことである⁸⁾。彼は神と人間の非連続性を強調し、このような見方から直観や感情に重要性をおいたシュライエルマッハーを非難しているのである。

ブルンナーは、シュライエルマッハーについて次のように述べる。「信仰の内容を体験から再現しようとする彼の全計画は、たしかに心理主義的 (psychologisch) に把握する (fassen) ことになるであろう⁹⁾。しかしシュライエルマッハーのいう絶対帰依の感情は、人間の体験的側面のみ立っているわけではない。彼については稿を改めて論究したいが、彼のいう絶対帰依の感情は、たしかにその主体は一面では人間であるが、同時にその主体は神の側にあり、帰依の究極において、人間の側の主体は神の側に包み取られていくという宗教性が先行しているからである¹⁰⁾。このように宗教的な交わりは弾力的でしかも流動的である。親鸞においても帰依すること、帰命することは、同時に帰依せしめられ、本願招喚の勅命の下に、如来が衆生の内において衆生を帰依させていることでもある。信仰の内において、その信仰の主体は神や仏と人間の間を常に流動している。それゆえにこそ、常に信仰は生きたものとして生命を与えられるのであり、しかも持続され得るのである。したがってこのような態度を見逃し、単に人間的側面のみを出発点としていると断定することは、絶対帰依というものの本質を見失う危険を生む。逆に神の側に圧倒的に力点をおくことはたしかに大きな意味をもつが、神の愛、弥陀の本願は、他面で人間の現実の罪性、悪性をひたすら救わんとするものであると信じられているがゆえに、その信じられている人間の意識も同時に問題にされ、両側面からその信仰の事実が解明されていかなければならないであろう。

4. 人間の側から信仰について考察する場合の問題点

では次に人間の側に力点と主体をおき、信仰について追究する方法を検討してみる。

まず哲学的な立場を考えてみると、カントは一面でたしかに神を問題にするが、たとえば「恩寵」について次のように述べている。「恩寵の働き (Gnadenwirkung) があり、おそらくはわれわれの徳の努力の不完全性の補足のためにもあるにちがいないと信じるのが、われわれが恩寵の働きに関して言い得るすべてのことであり、その他に恩寵の働きの特徴に関して何かを規定したり、さらにそれを生じさせるために何かをすることは不可能である¹¹⁾。恩寵の働きについてわれわれが何かを規定

するようなことは不可能であるとするのは、彼がこの著に“innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”とした理由であろうが、今私が問題にしたいのは次の点である。

恩寵というものを徳の努力の不完全さを補足するものであると見なす見方の奥に潜む彼の発想はどのようなものか、という点である。第一に考えられる点は、神の恩寵自体よりも人間の徳自体に力点がおかれ、主体がおかれていると思われる点である。従来のように神の側の恩寵に主体をおくのではなく、人間の側に主体をおいた徳に観点と力点がおかれているのである。これは、「恩寵を受けることから徳に向かうのが正しい道ではなく、むしろ徳から恩寵を受けることへと向かうのが正しい道である¹²⁾という表現をみれば明らかである。信仰の内に恩寵を受けるのではなく、人間の徳から恩寵を受けることに向かうことが強調されているのである。したがって観点は人間自体の徳におかれ、恩寵自体には第二義的な意味しか与えられていない。神と人間の双方に共に主体がおかれ、その交わり自体の中に「恩寵」の真意を把握するという方法ではないといえる。

R. オットーが「カントは、義務の動機からゆるぎなく道徳法則に (dem moralischen Gesetz) 服従する意志を聖なる意志 (ein heiliger Wille) と名づける。……しかし聖なるという言葉のそのような使用は厳密ではない。聖なるとは、たしかにすべてのこういったものを包含してはいるが、しかしわれわれの感情にとって、ここでまず区別される必要のある明らかな超加 (Überschuß) を含んでいる¹³⁾と指摘しているが、オットーの言うこのÜberschuß というものの中には、神から人間に関わり、交わってくる意味が考えられていると思える。したがって人間のみでなく、進んで神の側からの関わりも常に同時に問題とされねばならないだろう。そしてその神の側から常に「うながされ、呼びおこされる」(anregbar, erweckbar)¹⁴⁾宗教性を第一義にし、しかもそこに内在的な信仰の真意を聞き取らねばならないと思われるのである。人間からの徳のみを前提とするのではなく、徳自体をおこしたもうと信じられている神の働きに一面で主体がおかれねばならない。すなわちオットーが、「私の『絶対帰依』の感情はかの絶対優越 (と接近不可能) の感情をその前提にもっているのである¹⁵⁾と指摘する面が看過されてはならないと考えられるからである。

心理学的な立場に立った W. ジェイムズは次のように述べる。「宗教的な愛 (religious love) とは、宗教的な対象に向けられた人間の生来の愛の感情 (natural emotion of love) にすぎない¹⁶⁾。しかしここで考えなければならないのは、信仰するその当事者において、宗教的な愛はこのように信じられているかという問題である。

心理学的な場に観点を置いた場合、なるほどこのように言い切れるかも知れないし、こう言わざるを得ないのかも知れない。一方で信仰においては人間が主体になるからである。しかし他面では、このように断定し得ない側面があるのではないか。すなわち宗教的な独自の意味内容と体験を、オットーが、「上よりの賜物」(Begabte)であって、生来の「才能」(Begabung)とは異質であるとし¹⁷⁾、ハルナックが「上からの賜物であって、自然的な生の産物ではない」(eine Gabe von Oben, nicht ein Produkt des natürlichen Lebens)¹⁸⁾というようにである。たしかに宗教においては生来的な体験が一方にはあるが、その体験自体が端的に人間の間、人間の内においてのみではなく、神との交わり、如来の本願力廻向の内になされている、と信じられている面は看過されてはならない。F. ハイラーがアウグスティヌスに関して、「アウグスティヌスの告白 (confessio) という表現は、人間の前に自己を打ち明けるといふよりは、むしろ神に向けられた讚美の祈り、感謝の祈り、懺悔の祈りを意味している」¹⁹⁾といているが、このような状況にある宗教体験の一つ一つは神の前、如来の前に対座し、神、如来の働きかけの内に生まれると信じてなされるものであって、同一のことが同時に別の意味内容を帯びてくることも考えておかねばならない。今はただ、哲学的な宗教理解と心理学的な宗教理解のみをとりあげ、この点を指摘しておく。

5. 方法論の第一段階、帰納と秩序化

ここに至り、次に信仰の考察の具体的な方法論について考えてみたいが、三つの段階とそれぞれの方法を設定してみる。

第一に、可能なかぎり何らかの哲学的規範などを先行させることなく、あるいは神学的、宗学的な方法を理解しつつも価値中立的に、まずは諸事実そのままを問題の中に取り入れ、事実に語らせ、その事実自身がもっている固有な秩序を聞き取り、把握していく方法を設定したい。

M. ミュラーは述べている。「われわれはただ、われわれが見出すままの事実を取り扱わなければならない」²⁰⁾。あるいはショルツが暗にカントに関して批判した次のような態度も考慮に入れなければならない。「彼の体系においては経験的な宗教ではなくして、理念的、哲学的な宗教 (die ideelle, philosophische Religion) が述べられているのである。それは、その内的な概念内容によって哲学の法廷に立ち得る宗教である」²¹⁾「一般的な宗教学 (Religionswissenschaft) はすべての価値判断の請求を原則的に断念し、宗教一般にこれを広げるものである」²²⁾。このような見方を適用しつつ、したがって理念的、哲学

的な規範を先行させることなく、帰納的な方法を取りながら、しかも諸事実の蒐集に終わることなく、事実自体に何らかの内的秩序を聞き取り、独自の信仰の特質を汲み取っていく態度がまず第一の段階にならねばならないと思う。換言すれば、端的な哲学的な規範づけを先行させることなく、また単なる帰納に終わらせることもなく、諸事実みずから語る内在的意味自体にみずからの秩序づけと論理化をさせたい。

この方法は、研究者自身が独断的に法則化、普遍化することを避けるためでもある。ディルタイが次のように指摘する発想も、したがって興味あるものである。「この帰納 (Induktion) は、……それらの出来事から一つの構造を、それらの出来事を部分として全体へとまとめる一つの秩序の体系が (導出される) 種類の帰納である」²³⁾。この見方は「宗教の真理を、宗教の事実から掘り出すといふか、顕はならしめる仕方を求めたい」²⁴⁾という石津照璽氏の見方とも通じるものがあると思う。特に信仰というものを考察する場合には、悪についての執拗な自覚の諸側面が問題になるが、その諸事例を探求する場合にはこのような方法が必要になると思える。つまり信仰の前提根拠をまず把握しておくために必要な方法であると考えられるのである。

6. 方法論の第二段階、神・仏の側からの検証

こうして第一の段階で諸事実に語らせ、諸事実に内在する秩序を汲み取りつつも、第二の段階ではその秩序を成立可能にする根拠を「検証」せねばならない。言い換えれば、帰納法的な経路を経ることによってある特定の秩序を導出しつつ、逆にそれが弥陀の本願力廻向とか神の愛といわれるものとどのように関わっているのか、どのようにかかわって出現しているのかということが問題になるからである。そしてこの問題は、観点を逆転し、弥陀や神の側から考えられねばならない。ここに宗学や神学との関係が出てくるが、それによってその秩序がみずから秩序づけられ、しかも単なる現象の羅列ではなく、たしかな根拠をもった信仰に内在する論理として検証される可能性が考えられるのである。

『歎異抄』には、「されば、そくばくの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」²⁵⁾と述べられるように、特に信仰の問題においては、一方において「たすけんとおぼしめしたちける」本願力が、人間に先行していると当事者に信じられている事実がある。これはルターが、信仰は「神の呼びかけ」(zusagung gottis) によるといった思いに通じるものである。このように人間の側からの信仰と本願力廻向、神の呼びかけが互いに重層している内的構造が

信仰の基盤になっている。すなわち諸事実の蒐集とそれ自体から秩序づけられてきたものが、弥陀の廻向、神の呼びかけに会う、その出会いの中に真の意味が導き出され、意味づけられねばならないと思えるからである。その場合、後者の側面すなわち神の側、仏の側の働きかけを、帰納的な諸事実の中に理解し込んでいく操作、これが第二の段階である。そこに神学、宗学的な学的態度が大きく応用されねばならないし、この点が可能になるとき、ある意味で、神学と宗教学の接点が見つかり、学際的な視野がひらけてくる。したがってこの立場は、諸事実として現象するものを外側からのみ根拠づけることなく内側から宗教性自体に根拠づけるものであり、端的な哲学的な宗教哲学でもなく、さらに心理学的な立場でもない。なぜなら神の側から転質される根拠を神の側からの働きかけと信じられている面に根拠づけようとするのであって、人間の心理的な層位に還元するものではないからである。ヤスパースが「精神（Geist）は自然現象として探究され得るものではない」²⁶⁾とした見方にも通じるように、端的に人間的な現象としてのみ観察、分析される心理的狀態に帰着させることなく、むしろ神学、宗学の側からの示唆を得つつ、諸事実自体のもつ意味とその根拠たる神、如来との出会いと交わりにそれが根拠づけられ、意味づけられるとき、生きた信仰に内在的な秩序化の可能性が生まれてくると思う。

信仰を問題にする場合、このような二面からの追究が常に必要になると思われる。「信はたしかに自己の信でありながら自己のものではない一面がある。他力廻向の信と親鸞がいったのもそこをいうのである。キリスト教でも『信仰は神のたまもの』であるという」²⁷⁾とされる見方も、以上のような見方に関係すると思える。それゆえこのような段階を経れば、諸事実自体が生き、諸事実の中に生きる信仰の意味が理解されるのではないかと思われるのである。これが第二段階である。

7. 方法論の第三段階、出会いの検証

信仰の意味を学的に把握しようとするとき、信仰を外側からのみ見る態度では、かりに客観的であったにせよ、信仰の本質的なものに対して学的な公平さをもつとはいえない。「宗教経験は『出逢い』（Begegnung）の経験である。……したがってつねに両者の緊張関係のなかで捉えられなければならないということであろう」²⁸⁾といわれるが、神あるいは仏と人間との「出会い」がなぜおこり、どのように瞬時ごとに生きた体験となり得ているかという信の意味を内在的に把握し、しかもそれが学として成立し得ねばならない。

ならばその「出会い」の内に生まれる信仰の本質はい

かにして考察され得るか、この問題を問いたずのが第三の段階である。諸事実を帰納し、それを検証し、さらにその事実を信仰として生かし、存続させている内的根拠を考察すべき方法論の問題である。

親鸞はよく「信知」という言葉を使用するが、私見によれば、この言葉に込められている発想が、実は上の問題に対して重要な示唆を与えていると思えるので、まずこの「信知」について考えてみたい。

親鸞の『一念多念文意』には次のような記述がある。「『今信知弥陀本弘誓願、及称名号』といふは、如来のちかひを信知すとまふすところなり。『信』といふは、金剛心なり。『知』といふは、しるといふ。煩惱悪業の衆生をみちびきたまふと、しるなり」²⁹⁾。元來如来の誓いというものは信知すべきものであるというのである。「煩惱悪業の衆生をみちびきたまふと、しるなり」という「知る」ということは主客の対立を固持した理性的な「知」ではない。このように親鸞においては知といっても信知であって端的な哲学的知、心理学的な観察を媒介にした知に立っているのではない点を今理解しておきたい。したがってこのような哲学的、心理学的知の枠内で親鸞の信知というものを把握しようとするとき、そこに汲み落とすものがあることは十分察せられる。こうした親鸞の信知の裏には「智」というものが伏在しているからである。「信心といふは智也。この智は、他力の光明に撰取せられまいらせぬるゆへにうるところの智也。仏の光明も智也。かるがゆへにおなじといふなり。おなじといふは、信心をひとしといふなり」³⁰⁾。信心を智であるとし、仏の慈悲に救いとられて得た智は、仏の光明の智慧と同じ智であるとする。ここに信と智と知がある意味で内在的に微妙に関連し合っていることがわかる。実はこの関連の仕方に信仰の考察に適用し得る重要な鍵があると思える。

また『正像末和讃』には、「智慧の念仏うることは法蔵願力のなせるなり信心の智慧なかりせばいかでか涅槃をさとらまし」³¹⁾と述べられている。このような智慧は、ひたすら弥陀の願を聞信し憶念する他には衆生にとっては知ることが出来ないものである。さらに『唯信鈔文意』に「『観音勢至自来迎』といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議光仏の御なを信受して憶念すれば、観音・勢至はかならずかげのかたちこそえるがごとくなり」³²⁾とあるが、この文意から、以上の点は明らかであろう。さらに観世音は大悲のあらわれであるが、智慧の名号を信受し憶念するとき、勢至のみでなく観世音も同時に「かげのかたちこそえるがごとく」というのであり、ここに智慧といっても単なる「知」ではなく、仏の慈悲と一体である人格的な信の出会いの中に

あらわれた「智」であり、そこに生まれる意味での宗教的な「知」であるというべきであろう。したがってこのような知は、仏の慈悲、誓いより生まれる「智」と、それを信じて生まれる人間の「知」が、常に同時に信の内において重なり合い重層する境地において把握されねばならないと思える。

早島鏡正氏は、「親鸞は、『ほとけの大悲心を学ぶ』(学仏大悲心)という『無量寿経』の精神をもって、念仏信仰に生きた人である」³³⁾と指摘している。信仰の本質を認識する際、このような信仰に内在する知に触れつつ、独自の信仰の本質に接近し、その意味を汲み取って方法論が確立されていかねばならないと思える。人間が生来的にもっている自然的な認識能力による「知」ではなく、寺川俊昭氏が「自己よりも尚自己なるものとして、宗教的自覚は自らを現前せしめる」³⁴⁾という側面を理解しつつ信の内にあらたに生まれる「智」を理解した「知」を基盤とせねばならないと思うのである。角度を変えて考えれば、実はこのような姿が、ある面で『教行信証』のような学的なあり方、態度をとらしめたのではないかとも推察されるのである。その書の大部分を、いわゆる経論釈の引用に当て、自己の文章はごく一部分に過ぎない。もちろんこの態度の理由は多々考えられ、このような見方一つではないが、しかしその書の親鸞自釈の文をよく理解するとき、引用文をどこまでも如来の廻向を受ける例証として了解しているようであり、如来の本願招喚の声を聞き取ろうとする態度がその根幹にあると思われる。著名な本願成就文の中の「至心廻向」の箇所を、「至心二廻向セシメタマヘリ」、「至心二廻向シタマヘリ」と読んだのも、文法的な読み方を超えて、弥陀の本意を聴き取ろうとする態度が強い基盤になっていると考えられる。それは単なる学的理解、論理的整合さを超えた、ある意味で独自の信に内在的な学的方法ではないかと考えられるのである。これを外側のみ立った学的態度からすれば、独断的解釈であるとするのも可能であるかも知れないが、信の内側において智慧を「ならひまな」³⁵⁾ぶ学的態度からすれば、むしろ妥当な態度でもあろう。

このように宗教信仰に内在するとき、いわゆる一般にいわれる学とはその基盤を異にする学的態度があることに気づかざるを得ない。信じさせられることと、学び知ること、つまり信と知は相互に重層しているといえる。こうして親鸞においては、信に内在的に深く学ぶことが可能になると同時に、学ぶこと自体が信の内に包摂されていく。親鸞のいう信と知の間にはこのような態度が、その底流に存在していると考えられるが、この点を今は指摘しておきたい。したがって信仰を考察する場合、可能なかぎりこのような信知のあり方を理解し組み入れて

考察を進めねばならないと思う。これが第三の段階であり、この点は信仰の生命を看過することなく、しかも内在的に信と知を学の場にもたらすという問題に深く関係するはずである。

8. 宗教学の場へ

しかし問題はさらに残っている。このような信仰に内在する知を、学としての宗教学的な場にかんして組み入れるか、という問題である。そこでこの問題をプロテスタント神学者であると同時に後の宗教学成立のために寄与したといわれるシュライエルマッハーの方法を理解援用して考えてみたい。

親鸞は宗教者であったが、シュライエルマッハーは宗教者であると同時に学者であった。親鸞においてはあくまで信に内在する智が問題であったが、18世紀から19世紀に生きたシュライエルマッハーにおいては、信と智と同時に、宗教外の知性、理性、学問との接触の問題があった。したがって信仰と宗教学という問題に関して、シュライエルマッハーの立場は、応用し得る何かを提供するのではないかと考えられる。

シュライエルマッハーについて、ディルタイは指摘する。「ルターが登場した時、ドイツはまだいかなる独自の精神的文化も所有していなかった。……われわれの精神文化がその頂点に達した時、シュライエルマッハーにおいて偉大な宗教的天性が現われ、新しい学問のあらゆる課題をみだし、この学問と宗教とを和解すべき(zu versöhnen)課題を内的な必然性によって提起したのである」³⁶⁾。さらにディルタイは、シュライエルマッハー当時の時代状況について次のように指摘する。「主知主義(Intellektualismus)は宗教的な信仰の根本的なものを撃退し、宗教と新しい文化の間の相容れなく思われる闘争を呼び起こした」³⁷⁾。このような時代状況におけるシュライエルマッハーの立場は、したがって上の問題からすれば学的興味があるが、ショルツが述べるように、一面で宗教は思考のみを根幹としているものではない。「宗教は生きているもの(Lebendiges)であり、本源たるものである。宗教は人間の心に直接的に(unmittelbar)湧き出てくるものであって、熟考を基礎としてはじめて出てくるようなものではない」³⁸⁾。とすればこのような信に内在する知はどのようにして学的な場にすえられるべきか。ここに至ってシュライエルマッハーの方法を問題にしてみよう。

彼の『神学研究序説』(Kurze Darstellung des theologischen Studiums)に、「宗教的な関心と学的な(wissenschaftlich)精神が、最高度にしかも可能なかぎり均衡を保ち、理論と実践のために一致している場合を

考えてみれば、これは教会を指導する者の理念である」³⁹⁾とされているが、ではどのようにすれば宗教的精神が看過されることなく学的精神と均衡を保ち得るのであろうか。この点は後の『キリスト教信仰』(Der christliche Glaube)に至って大成されるのであるが、それには次のような態度が基盤になっていると推察される。(もっとも、ここで問題にされているのは信仰と神学の問題であって、宗教学そのものが問題になっているのではない。私がそこに宗教学的な問題を求めているのであるが)。彼は「教義は一方ではキリスト教的自意識をそのさまざまな契機において常に考察することにより発展し、他方ではそのための表現(Ausdruck)をより統一的にかつよりくわしく検証する努力をすることによって発展する」⁴⁰⁾という。

こうした態度について考えてみるに、まず彼においてはキリスト教的自意識、すなわち絶対帰依の信仰内によって引き起こされる意識が主体にされる。この点を第一に注意しておかねばならない。そしてそれを先行させ、その表現の客観性に学問性を見出そうとする。信の体験、絶対帰依の感情の内に与えられる神からの意味、すなわち信による知を常に意識するところにその発展が生まれ、ただ人間はその意味を表現するに際してその統一性と精細さの確定に努力するというのである。このような態度はカントやヘーゲルのような哲学的理性、実験や観察による科学的理性を経る態度とは根本的に相違する。そしてこのような絶対帰依の感情、意識に与えられたものを表現していく姿勢は、角度を変えれば、主観的な信仰と客観的な学の両者をいたずらに対峙させたり、並行させたりすることなく、主観の中にみずから客観性を生み出させる態度を可能にすると考えられる。さらに換言すれば、主観と客観の双方がそれぞれの立場を温存させつつ重層しているとも考えられる。信仰に関する学、帰依に関する学は、その両側面が分離、対立、並行するのみでは意味をなさない。両者が相互に重層させられなければならない。親鸞の信知においても信と知という二者が二者でありつつ内在的に重層し、しかも一体的なものであった。

次に、ではシュライエルマッハーは、信を内的に表出する表現の問題に関してどのように考えているのか。『キリスト教信仰』によれば、信仰の深い感情は「心理学、倫理学、形而上学と関連」させられ、「それらの領域の学的な専門語に類似することにより明瞭に区分される」⁴¹⁾べきであるという。注意すべきは、そのような場合に心理学、倫理学、形而上学などの領域における学的専門用語を援用し、類似させつつ、明瞭に区分するという態度である。ここに信仰に内在するその生命を生かし

つつ、しかもそれを学的な路線に乗せ得る可能性が示されている、と思われる。一般の学とは、ある意味で次元がちがうといわれる信仰、帰依というものの生命が、その内容を温存しつつ、しかも独自の表現、把握の仕方によって学的に把握され、記述され得るという方法が提示されていると思えるのである。心理学、倫理学、形而上学が信仰に関して述べるのではない。信仰みずからがもつ意味を、みずからの力によって学として語るのである。順序は逆である。この順序を誤れば信仰は抹殺され、シュライエルマッハーが『宗教論』(Über die Religion)で最も警戒した危険にみずから陥ることになるし、学としての宗教学自体も、真の宗教の深みと内容を無視することになる。こうして信仰論は新しい意味での学として成立可能になる、というのである。「その際には……さまざまな同時代の学的体系の影響の下に均衡(Gleichgewicht)を保つことになろう」⁴²⁾。ここに神学、宗学の立場を理解しつつも宗教学的な場の可能性が考えられる。

私はしかし、シュライエルマッハーのこのような方法がそのまま信仰の事実と宗教学の間を結合し得ると考えているわけではないし、これは19世紀的な意識のもとに思考されたものであり、現代の宗教学からすればすでに古典的な方法でもある。しかし宗教学の基礎的な萌芽をそこに見るものであり、信仰の内的意味と客観的な学との間を結合する一つの視点と可能性を提起している面を汲み取っておきたいのである。宗教学的な方法に関して、ここでは主として基礎的、理論的な方法について考察してきたが、具体的な問題と方法については他日を期したい。

註

- 1) 岸本英夫『宗教学』(大明堂、1961) 35頁
- 2) 同上、37~38頁
- 3) 同上、38頁
- 4) 同上、41頁
- 5) 『教行信証』(以下、親鸞の著作については金子大栄編『親鸞著作全集』(法蔵館、1964)による) 48頁
- 6) Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer, WA. Deutsche Bibel, 7, S. 9f
- 7) Ibid., S. 10
- 8) Karl Barth: Dogmatik im Grundriss, Zweite Auflage, Evangelischer Verlag A. G., Zollikon, Zürich, 1947, S. 41
- 9) Emil Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, Zweite und Dritte, neubearbeitete Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1923, S. 38
- 10) 拙論「シュライエルマッハーにおける絶対帰依の根拠」(日本宗教学会、『宗教研究』226号) 参照
- 11) Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1956, S. 195
- 12) Ibid., S. 229

- 13) Rudolf Otto: Das Heilige, Verlag C. H. Beck, München, 1963, S. 5
- 14) Ibid., S. 7
- 15) Ibid., S. 12
- 16) William James: The Varieties of Religious Experience, The Modern Library, New York, p. 28
- 17) Otto: Ibid., S. 204
- 18) Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums, Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1900, S. 40
- 19) Friedrich Heiler: Das Gebet, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1969, S. 30
- 20) Max Müller: Introduction to the Science of Religion, New York, 1978, p. 132
- 21) Heinrich Scholz: Religionsphilosophie, Zweite, Neuverfasste Aufgabe, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1921, S. 2
- 22) Ibid., S. 23
- 23) Wilhelm Dilthey: Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, 7. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1927, S. 220
- 24) 石津照璽『宗教哲学の問題と方向』(弘文堂、1951) 6頁
- 25) 唯円『歎異抄』(『親鸞著作全集』) 694頁
- 26) Karl Jaspers: Vernunft und Existenz, BJJ. B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij, Groningen-Batavia, 1935, S. 34
- 27) 藤吉慈海「信と証との関係について」(『宗教研究』、206号) 148頁
- 28) 石井次郎「宗教哲学について」(『宗教研究』、169号) 38~39頁
- 29) 『一念多念文意』530頁
- 30) 『末燈鈔』603頁 (この引用文は蓮位添状からの引用であるが、親鸞の真意を伝えると思われるのでそのまま引用した)
- 31) 『正像末和讃』448頁
- 32) 『唯信鈔文意』539頁
- 33) 早島鏡正『悪人正機の教え・歎異抄』(筑摩書房、1967) 162頁
- 34) 寺川俊昭「願生の仏道一法蔵の願心への呼応一」(『教行信証の研究』(文栄堂書店、1973) 所収) 214頁
- 35) 『弥陀如来名号徳』576頁
- 36) Dilthey: Leben Schleiermachers, Erster Band, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, S. 432
- 37) Ibid., S. 427
- 38) Scholz: Ibid., S. 84
- 39) Friedrich Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2. Aufl., A. Deichert'sche Verlagsbuch, Leipzig, 1910, §9
- 40) Ibid., §177
- 41) Schleiermacher: Der christliche Glaube, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1960, §28
- 42) Ibid., §28