信仰の尊厳

信仰の自由をめぐって

柏原啓一

一、不易と流行との非対称性

宗教が人間の文化の中で受け継がれていくものであるからには、文化の歴史性に照らして、常に保守されるべき伝統性と改変されざるをえない時代性との両面を具えているということになる。文化は総じて、己れを他から弁別するための固有性を伝統として引き受けることにおいて成り立つと同時に、また転変して止まぬ時代の流れの中で生き続けるための折々の対応を求められもするからである。

この伝統性と時代性の二面を、例えば俳諧に関する芭蕉の言葉にならって、不易と流行とでも呼ぶとすれば、人間の営みとともに生じる文化は総じて、自らの自己同一性（アイデンティティ）を保証する不易の側面と、新鮮な創意工夫性（クリエイティブネス）を追求する流行の側面と、この二つの兼ね合いの中で形成されていくと言える。したがって、文化の一つたらざるをえない宗教も、一般に、不易の面と流行の面との双方の緊張の中に置かれることになる。

ところで、この不易と流行との二つの側面は、相互に対等の資格で存立していながら、緊張をさそう一つの状態に置かれると、必ずしも対称の関係にあるとは言えなくなる。両者は、形式的には対等であっても、実質的には非対称なのである。「奥の細道」の旅で自覚されるに至った芭蕉の不易流行論の場合でも、これが流行のもとで不易を捉えようとする試みであって、その逆ではなかったように、そしてそれが芭蕉の「新しみ」の発見や「軽み」の提唱という流行の面での成果を積極的に生み出したように、不易と流行との両者が一つの関係の中で問われてくる場合には、常に不易の面よりは流行の側に、より大きな問いの比重がかけられることになる。

というのも、そもそも不易なものに関しては、それが不易であり通しているかぎり、そこに何の課題も生じないのであり、逆に言えば、課題の生じない構造をもつものこそが不易なのである。それに対して、流行するものは、それが流行していくかぎりにおいて不断に転変にともなう課題を負わされてくるのであり、逆に言えば、課題を負った仕組をもつものこそが流行なのである。そして、課題のないものと課題をもつものとが関わるなら、そこには当然ながら関わり合いという課題が生ぜざるをえず、したがって、関係という課題の事態そのものは、最初から課題を負った流行の側で受けとめざるをえない、ということになるわけである。

宗教における伝統性と時代性という話題に戻してみても、同じことが言える。もし、不易の教義や儀礼が伝統として変ることなく引き継がれていくのであれば、そこには何の問題も生じない。だが、もしその伝統に対して何らかの形で問いが生じてくるとすれば、それは、この伝統が、言語や知識や習慣や制度などの点で、旧来の伝統を支えていたものと異なる相のもとで受け容れられなければならなくなった時のことであろう。ある宗教が他の地域や他の民族に伝播していく際には、殊にこうした問いがラジカルに生じる。地域や民族の差異を含めて、宗教の伝統性が問題視されてくることになるゆえんを、広く時代性と呼ぶなら、宗教の伝統性は、常に時代性との関わりのもとで問題化されるのであり、その逆ではない。もし、時代性を捨象してこれを伝統性の側へと引き入れるなら、問題を握りつぶして元も子もなくなるだけである。

しかも、宗教の場合には、とりわけこのようなことが極めて問題的になると言える。すなわち、宗教は一般に、究極的な絶対価値を求めるものであり、しかもその絶対価値はおおむね時代を越えて不変のものと考えられているのであるが、他方宗教は、それが優れた宗教であればあるほど、さまざまな時代の流れの中で歴史を生き抜いていかざるをえず、また多くの異文化の中へと伝播されていくことになるからである。つまりは、伝統として守られるべき絶対的に不易の価値と信じられているものが、時代を追って変りゆく相対的な流行のもとで受け継がれていかざるをえないからである。宗教の場合は、不易をむねとするものでありながら、流行の場で生きていかなければならないだけに、殊更に不易と流行との関わりが際立ってくることになるのである。

例えば、キリスト教の場合、宗教として形が整っていく際に出来上った聖典としての聖書であるとか、或いは三位一体の教理とか、基本的な信仰箇条としての使徒信条と言った、これを外れるとキリスト教ではなくなると考えられる不変の条件がある。しかし、それらのものとていずれも実は特定の時代の特定の地域の言語や習慣の中で生まれたものであって、時代がくだったり、地域が異なったりすれば、新たにそれを受け取り直す解釈や翻案という作業が欠かせないことになる。キリスト教の教会史は、或いはキリスト教という出来事自体が、いわば、不変の条件に対する可変の解釈や翻案の歴史であった、とすら言えよう。ある時はプラトンの哲学を使って、またある時はアリストテレスの哲学を用いて、聖書や教義に解釈を加える。ある時代には個人の信仰を重視する立場から、またある時代には社会の倫理を強調する立場から、聖書や信条を解釈する。時代を導くその都度の思潮が新たな解釈を求め、また逆に新しい解釈がキリスト教文化圏のその都度の時代思潮を形成してもきたのである。

このことは、実は、更に根源的な問題へとつながっていく。そもそもキリスト教の信仰によれば、神という不易のものと人間という流行のものとが接するに、人間の側から神へと通じる手だてはなく、専らまずは神の受肉という不易の流行化から関係が始まらなければならなかった。永遠の内なる神と時間の内なる人間との関係が成立するためには、時間から永遠への直接の道は断たれており、まずは一方的に不易の永遠の側からする流行の時間の側への愛の啓示がなければ、事態が始まらないのである。

神は己れをイエスという特定の時代の特定の社会に生きる人間において啓示せざるをえず、それは永遠の時間化であり、不易の流行化であって、その逆ではない。たとえ絶対者であっても、自らを時代性において相対化することなしに、その絶対性を語ることができない。たとえ神の出来事であっても、それが人間の世界の中へと生じるのでなければ、愛の出来事にはならない。そして、人間の歴史の中へと出来事化するからには、変転する時代環境の中で受け取られざるをえず、神と人間との関係には、本質的に非対称な一方向性が存するのである。

絶対者はそれ自体において不変なものとして存立しており、存在の基盤を自己の内に有しているがゆえに、何ら他のものを必要とはしない。だが、相対者は不断に可変的な在り方をしているがゆえに、その都度の自己の存在が他者との相対関係のもとで偶然的に規定されてくる。たまたま二十世紀の日本に生まれ合わせた者は、当代の技術文明や風俗習慣の中で生活し、当今の世界情勢や日本文化の中で自らの生きざまを表出する以外に、方途をもたない。つまりは自己の存在が時代との相対関係で規定されてしまうのである。そして、もともと何の関係的な在り方をも要しない絶対者が、偶然の関係のしがらみの中でのみ存在する相対者と、文字通り「関係」を結ぼうとすれば、絶対者の側から相対者の側へと介入する一方的な通路が存するばかりであるのが、道理であると言えよう。不易と流行との間には、不易を流行のもとで受容することはできても、流行を不易のもとへと止揚してしまえば元も子もなくなってしまうような、そうした非対称の関係があるのである。

二、相対的歴史世界の自由性

宗教はしたがって、多くの場合、不易な絶対者と関係しながらも、その不易を関係という流行の側へと引き入れて、絶対を相対化して語らざるをえないという不条理

なパラドクシカルな事態となる。それは、他ならぬ人間が時間的な存在者であり、時間とともに進行する歴史という世界を生きる他に、当面の現実の世界をもたないからである。人間にとっての夢ならぬうつつの世界は、万象流転の相対的な歴史世界であって、それ以外ではないからである。

なるほど、ニーチェの指摘するように、西洋思想の主流は、この相対的な生成流転の世界を疎ましく思って、彼岸という虚妄の静態的な存在の世界に憧れ、現実の此岸よりは憧憬の彼岸の方に真実の世界を認めてきた、と言えるかもしれない。また、わが国でも、例えば『平家物語』や『方丈記』の冒頭に語られるような現世の無常を観ずる心は、現世を夢まぼろしと感じて専ら後世に真実の世界のあることを願う信仰を育ててきた、と言えるかもしれない。しかし、そうした信仰とて、その信仰の生きて働いている場は、あくまでも此岸であり現世なのである。信仰の内容と信仰の機能とははっきり区別しなければならないのであり、彼岸や後世や不易や伝統が信仰の内容を形作っているからといって、その信仰が機能している場がそのまま不易の彼岸であるというわけではない。むしろ、後世が問題となり、伝統が課題となるのは、移ろいゆく現世にわれわれが真実生きているからであり、時代とともにしばしば価値の変化が生じる歴史世界にわれわれが措かれているからなのである。

もし、その際に、信仰の内容をそのまま信仰の現実にすり替えて、転変の此岸を恒常の彼岸へと引き上げてしまうなら、問題の生じる可能的世界を、もはや問題の生じえない必然のペンキで塗りつぶしてしまうだけのことであって、元も子もなくしてしまうことになる。もしそうであれば、伝統はあらゆる時代に絶対的に君臨し続けるだけで、何の問題も起こらないだろうし、また神と人間との関係で言えば、人間が容易に神になる道をもつことになり、相対者の人間がただちに絶対者の神になるのだから、人間にとってもはや神が不用となるばかりでなく、人間であること自体に何の意味もないことになってしまう。

伝統を引き継いでいく課題が消散すれば、伝統自体が無意味になるし、また人間が絶対者になりうるのなら、

神と人間との関係という宗教そのものが無意味になってしまう。不易と流行とは、あくまでも理念的な不易が現実的な流行のもとで問題になるのであり、逆に流行を不易化してしまっては、現実離れを起こして、われわれ人間の話題ではないものになってしまう。

信仰の対象は絶対的なものであっても、それを常に人間という相対者のもとへ引きおろして語らざるをえないのが宗教である。宗教は、それが人間に力を与えてくれるものであるかぎり、ニーチェの言う生成流転の世界で意味をもつのであるし、鴨長明の語るうたかたのごとき世の中でこそ、その本領を発揮すべきものなのである。人間存在の最も基底を洗う宗教という文化が問題になるのも、また人間にとって、そもそも信仰という戦いが生じてくるのも、まさしく人間の生きる現実の世界が、さまざまな出来事の相関のもとで、一義的には決定できない事態として、つまりは不易の原理を欠いた流行の事象として生起しているからである。こうした在り方を、自由と呼び替えてみるなら、事情をより積極的に理解することができるであろう。

不易なものとは、いわば静態的な固定したもの、もはやそれ以外ではありえない決定したものである。それに対して、流行するものとは、今後どのように流れ行くか分からないもの、すなわち未決の将来へと開かれた自由なものである。伝統という固定的なものであっても、時代とともにそれがどのように具体的に受け継がれていくかは、必ずしも決まっているわけではない。人間が開拓しつつ形成していかなければならない歴史という相対世界は、本質的に自由な生成を可能にしている場なのであって、初めから展開の筋書が決定しているわけではない。相対的な関わりの中で事柄が生じてくるということは、その都度の関わりが自由の中に投げ措かれているということであり、そこに生じる生成の事態は、常に多様な関係の可能性の中から、ただ一つの現実が選ばれて生起するということに他ならない。したがって、不易なものを流行のもとで受け取ること、すなわち永遠の真理を歴史の中で相対化することは、実は決して何かうとましいことでも何やら残念なことでもない。むしろ、それは人間が自らの自由をありったけ享受することなのである。生

成流転の現実に怨念感情（ルサンチマン）を抱いたり、うたかたの世をうつつならぬ夢とそしったりするのは、その中でこそ自分なりの主体的に絶対的な信仰と言えるものを選び取っていく自由を行使しての結果であって、そのような信仰の自由が行使できるのは、まさに結んでは消えていく流転の世界が存するからなのである。

もし、世界には既に前もって固定された絶対の筋道しかありえないとすれば、それは盲目的に進行する自然必然的な展開の世界であって、厳密な意味で真に出来事の生起する歴史の世界とは言えない。そのような世界は、人間の関与して成り立つ世界ではなく、人間なしに既に存立しきってしまっている完結した世界であって、もはや人間が自由に信じることを無意味にしてしまう世界である。だが、幸いなことに、人間にとっての世界は、万人に絶対と言えるものが直接に顕わであるような決定済みの世界ではない。真理や正義について、また美や善の基準について、自由な裁量の奪われた解決済みの世界であるわけではない。

道徳的な価値や芸術的な価値が個人や民族や時代によって変わっていくことは、われわれの親しく体験しているところだが、科学の真理とても、パラダイムの変換に応じて相対的であるという歴史性を免かれないことは、既にわれわれの常識となった。嬉しいことに、世界は人間の自由に応じてくれるほどに自由なのであり、歴史という形で未来へと開かれているのである。

歴史というと、多くの人は、もはや自由のきかなくなった過去の事実の世界を思い浮かべるかもしれない。しかし、過去の事実とても実はそのすべてがその都度の未来開放性という自由のもとで生じたものに他ならず、過去が動かしがたいからと言って、その都度の生起する事態が必然性を帯びていたわけではない。人間の作り成す歴史がまさに歴史であるゆえんは、いつもその世界が将来へと開かれた自由のもとにあったからであり、またこれからも将来へと開かれた自由のもとにあり続けることによる。「予見せんがために見る」と語った実証主義者のコントにとって、過去の歴史を観察するのは、あくまでもより良い将来を作らんがためであった。「哲学は解説ではなく変革である」と語ったマルクスにとって、過去の歴史を解説してみせることは、より良い将来へと歴史を作り変えていくためであった。実存主義者のキルケゴールは「歴史においては、将来的であることが、現在的であったり過去的であったりすることより、ずっと大きな意味をもつ」と言う。歴史とは、過去、現在、未来を問わず、常に世界の未来開放性によって根拠づけられるものであり、歴史性とは、世界が未決のままに相対的であるそのことなのである。言い換えれば、自由であるというそのことに他ならない。

三、信仰の自由と尊厳

人間の精神の働きには、知覚、認識、意欲、判断、感動、情念など、多くを数えることができるが、中でも最も自由の要請される働きは信仰であろう。信仰は、客観的な必然性の保証のない場面で、自己の存在に関わる究極的な事態を選択する営為だからである。しかも、一度選択をしたからと言ってそれで済むものではなく、常にその信仰を捨てることのできる自由の中で、反復的に自らの信仰を確認し続けなければならないのが、一般である。その上、信仰はその内実が必ずしも不変であり続けるわけではなく、個人の場合なら、人生経験に応じて信仰が深まったり高まったり広まったり、種々に変化する。また、同一の教団に所属して同じ信条を受け容れている信徒でも、一人ひとりの信仰の内実には微妙な違いがあるのが自然である。教団の伝統化した教条といえども、時代性との葛藤が生じる。

信仰は、まさしくキルケゴールの語ったように、客観的真理ならぬ主体的な真理を求める営みであり、絶えず新たな反復を強いられる真理との関わりであり、歴史性を帯びた最も人間らしい自由の態度なのである。信仰の自由は、愛情の自由や意志の自由に増して、最も深い意味での人間の自由なのである。

宗教的な信仰が、人間の生きる歴史の世界の未来開放性に応じて、きわだって自由を根拠とする精神の営為である、ということは、過去の宗教の歴史に照らしてみてもまた明らかである。組織力の強い既成宗教にしても、新しい時代の波が高まるごとに、多くのセクトを生み出してきたし、伝統が固定化して張りを失なうと、宗教改

革の運動が生じたりもしてきた。十字軍や大航海の時代以降の世界では、地球上にさまざまな民族と文化の存することが知られ、そのことが相互に軋轢を生んで、宗教上の問題として殊更に寛容という思想が要請されるにまでいたっている。特に国際化の進むこれからの時代には、多民族多宗教の相互交流が日常化することになるので、自由にともなう寛容が強く求められることになるであろう。宗教の語る対象は究極的な絶対であっても、その都度の歴史を生きつつ語る信仰者にとっては、その語り口は相対的であらざるをえず、信仰は常に寛容を背面で要求されてくるほどに、その都度の個人や民族や国家などの時代性のもつ自由へと委ねられることになる。

ところで、流行が不易の側でとりあげられる形ではもはや問題が生じえないのとは逆に、不易が流行のもとで扱われる歴史性の自由の世界では、自由であることにともなう多様な課題が生じる。自由とは、絶対のもとに固定化される在り方から自由であるという相対の開放の状態であるとともに、自己の存在をかけて特定の在り方を自由に選択するという責任のともなう状態でもある。真に自由である者には、常にこの開放感と責任感との双方が体験されている筈で、もし自己の責任からも自由であるような自由があれば、それは本当の自由ではない。自由な流行を必然の不易に還元して事が済んでしまうような所では、そもそも流行の中で選び取られるその都度の現実の生起の責任をすべて不易な必然の側に押しつけることになり、現実存在の側での責任回避となってしまう。

念のために繰り返すが、信仰の内容は、例えば、自己本位の生き方を捨てて永遠なる神を中心に生きるとか、生存の基盤をうたかたの世に置かずに不易の仏法に帰依するなど、流行を不易に還元する方向で考えられているのが普通であるにしても、そのようなことが信仰の課題になってくるのは、流行をすくい上げるべきその不易が、常に他ならぬ流行のもとで問題化するのであって、その逆ではないからである。そして、仮に、自分がもはや流行の苦悩を脱して不易の安寧に居ると信じていても、その信仰はあくまでも流行の自由の中で自らの責任において選び取ったものであり、その信仰に対して自分は何の責任もないのだとは言えない。あるいは、自分が流行の罪の場から救われて不易の義と認められ聖と化しているのは、自分の恣意的な選択の業によるのではなく、神の選びによるものだと信じていても、その信仰の内容と自由な信仰の行為とはレベルの異なった問題であって、神の選びを信じるからといって、自分がそれを信じていることの責任を逃がれたことにはならない。例えば、神の選びを強調するカルヴァン流儀の決定論にしても、それは人間の責任回避のための教義なのではなく、神の絶対性と人間の相対性とをきわだたせるための教義であって、人間の相対性から生じる厳しい信徒訓練を求めるなど、カルヴァン派の信仰は人間の自由と責任をむしろ強調するものと言えよう。

歴史が終結しないかぎり、歴史に生じる事柄はどこまでも相対的である。そして、歴史の事象が相対的であるからこそ、各個人、各民族、各教団、各時代が、自らの責任で自分なりの主体的な真実を生きていくことができる。歴史にはさまざまな真実がありうるから、時代に即しつつ自由に自らの真理を選び取っていくことができる。だが、その際に注意しなければならない大切な要点は、その都度の現実が相対的であることや責任が課せられているそのことまでもが相対化されるわけではない、ということである。

歴史性にまつわる根源的な相対性は、相対的であることが絶対性を論理的に排除してしまうような、つまり、相対的であればそれだけでもう絶対的であることと無縁であるような、そうした事態を意味しているわけではない。例えば、科学的知識のような、ある閉じた体系の中で語られる客観的な真理の場合には、その系のすべての現象に絶対的に妥当する一つの真理が不易な形で提出されるのだから、絶対的であることはもはや相対的ではないことであり、絶対が確立すれば相対は原理的に押さえられてしまう。しかし、閉じた系ならぬ開かれた歴史の世界では、絶対と相対との関係は、このような相互排他的なものではないのである。

例えば、二十世紀も末の極東の日本にわれわれが生をうけていることは、至って偶然的なことであり、仏教徒だからとて釈迦と同じ時代の生活様式をいまここで絶対的に要求されるわけではなく、キリスト者だからとて絶

対的にイエスと同じ地方の文化形態を取り入れなければならぬという必然性は何もない。歴史はその手の絶対性をもちえないがゆえに、相対の世界なのであり、自由の世界なのである。だが、だからと言って歴史を生きることがどうでもよいことになったり、いいかげんなことになったりするわけではない。多彩な価値の生じる相対の世界のもとで自由であるからこそ、そこでは、いわば「絶対に」選択が行われざるをえないのであり、またその都度の選択に「絶対の」責任がかぶさってくるのである。仮に、選択などということを意識せずに凡々と日を過ごしていても、その人生は、自らの歴史的状況の中で、まさしく凡々と日を過ごすことを選択しているのであり、そのことの責任を逃がれているわけではない。自分の人生は絶対に自分でけりをつけなければならず、責任を放棄していればそれはあくまでも当人の責任において責任を放棄しているのであって、絶対にそれ以外ではない。

　また、ハイデガー風に言えば、人間は、その都度の現在を生きているかぎり、それだけで可能性の中からの選択という生き方へと投げこまれてしまっているのである。サルトル流の言い方をすれば、われわれは、生きているかぎり、責任が問われる重い仕方で自由であるというような、自由の刑に処せられていて、それを絶対に逃れることはできないのである。選択されるその都度の現実は決して絶対とは言えないけれど、そうした相対的な選択の世界へとすでに投げこまれてしまっていることだけは絶対的であって、人間である以上それをおいて他に生きる道はない。歴史の世界には絶対的な行為の基準がないからこそ、面倒なことに自分の自由を行使しなければならないわけだが、自由の行使がいつも責任の問われる相対的な結果を生まざるをえないというそのことだけは、もはやゆるぎがたく絶対的なのである。そして、ついでに申せば、その面倒な自由をむしろ喜こんで引き受けることが、宗教的な信仰なのである。

　したがって、歴史性を帯びた世界にあっては、相対的であることが絶対的であることと矛盾して両者が相互に排除し合うというわけではなく、かえって相対的であることは絶対性が要求されることのための条件であり、また、相対的であるそのこと自体が人間にとって絶対的な事実なのである。歴史においては、選択されるものが種々の可能性の中での一つにすぎない相対的なものであるからこそ、あえてそれを選ぶことに意味が生じるのであり、選んだ結果の現実性に絶対の責任が生まれるのである。ここに、歴史を誠実に生きることの尊厳が生まれる。歴史が多くの相対的な選択肢を用意しているからこそ、自由に選ぶその都度の一回かぎりの選択がとりかえしのつかぬ絶対的な事態として生じるのである。そこに、歴史を形成しつつ生きることの尊厳がある。しかも、相対的に並存する多くのものの中から、一つだけを自分に課せられた絶対のものとして選び取りながら、一回かぎりの尊い人生を送ることが、人間の絶対的な運命ですらある。絶対者ならぬ人間が、相対ゆえの自由のもとで、自分なりの尊い人生を作るように課せられているそのことが、人間の絶対的な宿命である。この点に、おかすことのできない尊貴な厳粛さが存する。

　そして、前に述べたように、人間の精神の働きの中で最根源的な自由の要求される機能が信仰であるとすれば、自由ゆえに生じる歴史への応答の課題の絶対性は、信仰において最大限に体験されることになるであろうし、その場面でこそ人間であることの尊厳が最高度に発揮されることになる。人間存在の尊厳は、人間が絶対的な存在者ではないことにまつわる絶対性、すなわち、自由を行使して相対的な自己固有性を形成することにともなう絶対性において、露呈し顕現するのである。相対的であることのゆえに生じるこの種の絶対性が、人間の尊厳の内実であるならば、その尊厳をこの上なく実現するのが、信仰である。信仰は、己れに隠された最も不確実なものを、最も確かな己れの存在基盤として選びとる勇気であり、その意味で自由の不安な大海へと最も果敢に乗り出す行為である。自由のもとで生じるこの勇気ある行為こそ、信仰の尊厳と呼ばれるにふさわしい。このようにして、信仰のもつ自由が、信仰に尊厳を与えるのであり、信仰の尊厳は、歴史の未来開放性に基づく自由を、最高度かつ最大限に行使する、最も人間的な地平において輝き出るのである。

（かしわばら　けいいち・東北大学教授）