

## 無神論と神信仰の問題

川崎 幸夫

われわれがその中で生きてゐる現代といふ時代を人類の歴史全体の中で際立つて特色づけてゐる一つの事柄は、人間が宗教的信仰をもつといふことが原理的に困難な情況に置かれてゐるといふことである。そのことは宗教的なものに対する関心が全世界的にみて薄れてきてゐるといふことを必ずしも意味してゐるのではない。むしろ現代においては、人間が宗教的要求を真摯に自己の問題として把握しようとするならば、そのことによつて却つて信ずるといふ態度に自分を徹底させることの意味が不明確になつてくる、といふところに問題があるのである。

信仰が成立するためには何らかの仕方で究極的實在に関する確実性の経験が必要であるが、現代においては伝統的にその確実性の基礎とされてきたものが本質的に疑はしくなつてきてゐる。このやうな情況に立到つた原因はおそらく西洋的世界の歴史全体に關はつてをり、その原因を究明するためには広範圍にわたる考察を必要とする。現代の世界史的意味についてもさまざまな遠近法が適用されるであらう。しかしそれにも拘らず、現代において人間の本质と存在の根本原理について思慮せんとする人は、十九世紀後半になされた或る一つの根本経験が次第に人類全体に共通なものとなりつつあることを感得せざるをえないであらう。

この或る一つの根本経験とは何かといふと、それはニイチェが「悦ばしき知識」や「かくの如くツァラトゥストラは語つた」の中で示した「神は死んだ！」：「Gott ist tot!」といふ出来事への目覚めである。この言葉はしばしば誤解もしくは曲解されるが、狂気から発生した幻覚情態の囁語でもなく、大袈裟な誇張でもない。それは西洋精神の歴史の帰結としてもたらされた一つの事実の経験なのである。ニイチェ自身が「近代の最大の出来事(Das größte neuere Ereignis)——それは『神が死んだ』といふこと、キリスト教の神への信仰が信ずるに値しなくなつたといふことである」<sup>(1)</sup>と言つてゐるやうに、歴史的な出来事の表現である。いふまでもなく、ニイチェは神の死とそれに伴ふ神信仰の無意味化とを個人的経験として語つてゐるのではなく、ヨーロッパ世界の近代化によつて必然的に結果した近代人全体の歴史的運命として語つてゐるのである。したがつて、近代化の達成が全世界的な課題となつてゐる今日においては、近代化の進行とともに、ニイチェによつて自覚された無神論の立場が、全世界的に、宗教的信仰に対する根本的な問題となつてくるであらう。

一口に宗教的信仰といつても、キリスト教やイスラム教のやうな一神教の場合と、大乘仏教のやうに空もしくは絶対無の場に立脚しつつ多神教をも包摂した場合とでは、信仰の在り方にかなり本質的な違ひがある。一神教の立場に立つならば、神は絶対的な意志をもつた超越的な有であり、かかる神との人格的關係に入ることを可能にするのが信仰である。人間が自らの存在の根元に潜む罪を意識して、一切の人間の意志を放棄した時、信仰は神によつて恩恵として与へられる。したがつて信仰の本質には、「非合理なるが故に、我信ず」といふ名言を吐いたと言はれるテルトゥリアーヌスの場合に見られるやうに、人間の知性に対する絶対否定の要求が含まれてゐる。それ故に、真正な信仰が危機的情況に陥つた時に、信仰の真偽を判定する「信仰の規準」regula fideiとされるのは徹底的に非合理的なドラマ即ち神の「奥義」mysteriumである。

浄土信仰の場合も、罪の意識に基く人間的自力の放棄が要求されるといふ点においてはキリスト教の場合と同様であるが、「決定の信」といふことが強調されてゐるやうに、人間的意志そのものが敵視されるといふことはない。勿論浄土教の立場では、衆生の懐く信心や願心は如来の廻向に基づいて起るといはれるが、人間的意欲の働いても信心を支へる契機として重要視されてゐる。また念仏に徹底して信樂を獲得することは如来の智慧の光に照らされることであり、仏の智慧は人間的知性と別に対立するわけではない。だから「唯信」といつても、仏教の場合には、キリスト教の「信仰によつてのみ」*sola fide*といふ主張のやうに、哲学的知性と絶対的な敵対関係に立つて、「あれか、これか」を要求して来るのとは根本的に異なつてゐる。「教行信証」においても「信知」といふことが言はれるやうに、信と知とは一つに結びついてゐるところがあつて、信は本質的に決して知を排除しないのである。それ故に、親鸞の唯信の立場をルター、カルヴァン、バルトらの純粹信仰の主張と対応させるやうな見方はあまり當を得てゐない。それよりはむしろ、信仰から知性へといふ方向と知性から信仰へといふ方向の相即する場に立つてゐたアウグスチヌスの信仰論の方が浄土信仰の立場により一層類比的であるやうに思はれる。

他方において、同じく一神教の立場に立つてゐる場合でも、キリスト教のやうに、信仰の立場そのものを危機に直面させるやうな問題と絶えず対決してきた歴史をもつてゐる場合と、イスラム教のやうに、このやうな問題の圏外に立つて、信仰の確実性が不動の基礎の上に置かれてきた場合とでは、信仰の問題の捉へ方にはおそらく正反対な面があるであらう。現代における信仰の問題を全世界的に把握するためには、イスラム教も視野に入れる必要がある。しかし本稿では、無神論との関係において信仰の立場が置かれてゐる状況を明かにすることが目的とされてゐるので、キリスト教を考察の中心にしてゆくことにする。

西洋中世において、キリスト教信仰を揺がしてきたのは、一口で言へば異端運動である。それは聖書の真理をあくまで論理的方法によつて論証することを要求する哲学的合理主義であり、信仰に関はる者、特に聖職者の良心の純粹

性を啓示に基づく教会の權威の客観性よりも重視する道德上の主観主義であり、終末観や千年王国説に立つて正統的アウグスチヌス主義から逸脱した歴史観に基づく急進的な教会改革運動であり、カトリック教会の階層秩序の外に出て神と魂の直接的合一を求める汎神論的神秘主義であつた。これらの異端運動は使徒的伝統の權威を保つてきた教会信仰にとつては重大な問題であつた。しかし異端運動の目的は教会教理の否定ではあつても、決してキリスト教信仰そのものを否定しようとしたのではなく、むしろ信仰の純粹性による真理性の恢復を意図したのである。正統と異端との闘争は教会信仰の真偽もしくは聖句の解釈をめぐる戦ひであつて、キリスト教の眞理性そのものは疑はれてゐないのである。

浄土信仰が現代にいたるまで達著して来た問題も、おそらく中世のキリスト教が直面した異端運動の問題とほぼ共通した性格のものであつて、仏教乃至宗教そのものを無意味化するやうな次元から出てきて、信仰自体の根柢にかかはるやうな問題との対決に迫られる情況にはまだ到つてゐないのではなからうか。

これに対して、近世より現代にかけてキリスト教が直面しつつあるのは更に困難な問題であつて、それはキリスト教の存続自体にかかはるのである。中世の末期になると、西洋世界の内部にキリスト信仰の基盤そのものを崩壊に導くやうな問題の萌芽が現れ、十八世紀の啓蒙主義の時代になると一気に表面化した。それはまづ自然観における革命的進歩である。十四世紀になると力学の研究が発達し、ガリレイ、ニュートンにいたつて天体の運動と宇宙の構造が力学の法則によつて機械論的に説明されるやうになつた。このために自然的世界は神の意志とは無関係な独立的なるものとして見出されるやうになり、カトリシズムの目的論的な宇宙観には迷信の烙印が押されるに至つた。十九世紀になると進化論や遺伝の法則の発見によつて、創世記の神話は完全に覆へされ、キリスト教は人間の尊厳と倫理の根拠づけに苦しむことになる。

また他方において、ヨーロッパの歴史観や国家観においても、十四世紀以降はキリスト教の目的論的解釈に重大な

変更が強ひられた。ドゥンス・スコトゥス・オッカム学派において、キリストの歴史的一回性に基礎を置いた啓示神学への傾向が強められるにつれて、未来の偶然的な出来事 (*futurum contingens*) に対して、トマス・アクィナスの場合とは逆に、神がそれを知性認識によつて必然的に真なるものとして予見することが不可能である、といふことが論証されるやうになつた。人間の知性にとつて偶然なものには神にとつてもやはり偶然的なものとしてしか見出されない、といふオッカムの帰結は神の全知全能に一つの限定を加へたといへる。これとともに現実の世界においても、法皇の国家に対する優越性が急速に崩れ、国家が権力政治の主体となつて、教会と国家の分離が進んでゆく。さらに伝染病の猖獗や地震による大被害など、神の恩寵への信頼を疑はせるやうな事件が統発した。かくして創造主としての神が自らの意志を実現する場所であると一貫して見られて来た歴史的世界も、人間の権力意志によつて支配され、神からの自立性を獲得した世界となつて、もはや神の知性に基づく世界計画は白昼夢と見られるやうになつた。

以上のやうにして、自然と歴史の世界が神の意志の外に置かれるやうになり、その結果として、神の遍在、全知全能への信頼は大きな困難に曝されることになる。このことは、神の真理性を事実の世界における現実的な出来事として証拠立ててきたキリスト教にとつては、その信仰の根本にかかはる重大な衝撃である。しかし仏教の立場では、いかなる意味においてもそれ自身において客観的に存在するものではなく、現実的世界としての自然と歴史はその本質において空無であり、一切の存在者の第一原理たるべき絶対者もそこでは幻である。浄土信仰においても、弥陀の来迎は人間が現実の世界から離れんとする瞬間である臨命終時に現れる幻想的な出来事として描かれてゐる。幻想的とは現実性の次元を超えた仕方における真理の顕現といふ意味である。キリスト教の場合には、自然と歴史とが自立的世界になつたといふ近代的な現象は、やがて神信仰自体を否定する根拠にまで発展して行く。これに対して、浄土信仰においては、自然と歴史の世界の实在性はもともと否定されてゐるのであるから、世界の近代化は浄土信仰そのものを直接否定する根拠としては意識に上りにくいのである。

ヨーロッパ世界において、中世末期より自然と歴史の世界が神の意志の支配から離脱して、独立化してそれ自身の原理を獲得してゆく過程が一般に「世俗化」の運動と呼ばれてゐる。それはいふまでもなく「世俗的なもの」Das Profaneの諸領域が「聖なるもの」das Heiligeから分離して行く歴史運動を指し、所謂西洋中世から近代的世界を区別する根本的な特徴とされてゐる。西洋中世においては、創造主である神を最高のものとして、すべての存在するものが階層的秩序のもとに見出されたカトリシズムの世界観が支配的であつて、すべての世俗的な領域はそれ自身の内に存在と価値の究極の根拠をもたず、他者である神の内に見出された。このやうに超理性的な神の意志に隷属した他律的な在り方としてでなく、それ自身の内に自己の存在と運動の原理をもつた客観的世界として把握しようと欲することが「世俗化」といふ名称の下に意味されてゐる。このやうな世俗化の進行は、自然と歴史の世界を神学的前提から引離すことによつて、人間が自己の固有な本性である理性によつて世界を自由に認識し、またそこで自由に行動しようとする人間の主体化への欲求が動力となつてゐる。このやうな無制約的自由への人間の要求が世俗化の運動の根本的な原因であるといへやう。

理性的自律性に立脚した主体性としての近代的人間の本質を最初にもつとも明確に表現したのは、周知のごとくデカルトの「私は思惟する。故に私は在る」Cogito, ergo sum.であらう。「私は思惟する」と言はれてゐる場合の思惟するものとして私は、思惟の働きの外にあつて自己に対立的に現れ、思惟とは全く性質の異なるものとしての物質的世界を、他者としての自分から截断し、また創造主としての神も一往括弧に入れ、一切から孤立隔絶することによつて、自律的主体となつてゐる。それ故に、その活動は単なる思惟作用一般としてではなく、「私は思惟する」といふ私が思惟している限りにおける「私」の働きとして自覚されたのである。かかる「私」の働きとしての理性の思惟作用は、理性がどこまでも理性自身の内に立帰り、理性の内部へ無限に屈折して行く反省的主観性の立場に立つものと

して見出されたのである。

近代的人間とはこのやうに無限に思惟しうる能力をもつ理性の主体として出現したのであるが、かかる人間は一方においては、理性が世俗的世界を考察の対象とする限り、思惟の無制約的自由を要求する。また他方において、信仰の対象とされてきた神に対しては、超理性的な教理の真偽を判断することは避けながらも、神が理性法則とは本性的に矛盾しないだけでなく、さらに完全にして最高度に理性的概念的な存在者として把握しようとする試みなのである。

かくして信仰の神は主体性として自覚した人間の理性によつて、理性自身の確実性の基礎を保証するために要請された、所謂「哲学者の神」に変貌した。理性的推理によつて主体的人間に認識可能となつた神は、教世紀にわたる宗派の分裂抗争の中に閉ざされてきた教理の特殊性から離れて、普遍性の場に開かれた。しかし理性によつて要請され証された神には本質的に信仰の神への否定性が含まれてゐる。デカルトの後継者であるスピノザは早くも無神論者として告発されるのである。

十八世紀の啓蒙主義の時代になると、人間に本性的な理性が公然と一切の真理の規準とされるやうになり、キリスト教の教理はヒューマニズムの精神に立脚して、歴史的合理的に解釈されるやうになる。その結果、自然と歴史といふ事的世界に関する権威主義的証言はすべて無価値とされ、キリスト・イエスもその人間性の高貴さ、完全な道德的人格として意味づけられ、宗教が成立しうべき基盤は理性的道德の内におき認められるやうになつた。ここに自律の主体性としての近代人にとつて、キリスト教は理性信仰もしくは道德宗教としてのみ辛うじてその存立が認められた。このやうな啓蒙主義的宗教観を哲学的に根拠づけたのはカントである。カントが自らの宗教論につけた「単なる理性の限界内における宗教」といふ標題は、世俗化が完成された近代的世界におけるキリスト教信仰の可能的な存立形態を適確に表現したものと云へるであらう。

カントは「純粹理性批判」の「超越論的辯証論」において、伝統的な形而上学における基本命題を検討し、人間が

これらの命題が真であることを理論的に根拠づけようと欲すると、忽ち純粹理性は自己矛盾に陥ることを明かにした。カントは形而上学が「人間の本性にとつて無関心ではありえない」<sup>(2)</sup>ことを認めた上で、人間が理性を可能的経験の限界内に制限しないで、超經驗的領域にまで拡張しようとする時には、一切の判断は真理の規準を失ひ、「仮象の論理」に支配された辯証的命題になつてしまふと言つてゐる。独断的となつた理性は理性それ自身の必然性から一つの超經驗的な命題に対して必ず対立する命題を立て、これらの相反する命題は共に真偽が決定されえないから、どこまでも二律背反に陥らざるをえない。このやうな純粹理性の陥る辯証的命題として、カントは四つの二律背反を挙げてゐるが、その内、第一と第四の二律背反は、キリスト教における虚無からの世界創造に関する教理と無制約的絶対者としての神概念との根柢に関はる意味をもつてゐる。「世界の現存の必然的条件」として想定された「世界の始を世界が時間の内にもつてゐる」<sup>(3)</sup>といふ命題も、「……世界の原因として、絶対的に必然的な存在者であるやうな或るものが世界に所屬してゐる」<sup>(4)</sup>といふ命題も、それぞれ二律背反に陥り、理論的には肯定することも否定することも不可能である、とカントは結論した。さらに引續いて、中世のスコラ哲学より大陸合理論哲学にいたるまで、人間の理性認識の確實性の根源をなすものとして絶えず試みられてきた神の現存に関する理論的証明も不可能であることを示した。

理性の自己批判によつて、思辨的理性の使用に制限を加へ、超經驗的対象についての理論的知識を捨去ることは、カント自身の意図としては「信仰に場所をもたらず」<sup>(5)</sup>ためであつた。しかしそれは自然と歴史といふ現実的世界が神の眞理性を証明し、信仰を保持すべき基盤ではなくなり、キリスト教の存立が単に理性道德に立脚した心情の範圍内にも限定されたことを意味する。このやうな理性信仰もしくは道德宗教の主張は、一面においては宗教の理想的形態を示すことによつてその普遍的本質を認識させるとともに、他面においては、宗教から生命力を失はせ、宗教を道德の附録と見做す時代傾向に理論的根柢を与へ、宗教に対する批判的意識を正当化し、さらに理性的人間の信仰に対する無関心を助長する結果となつた。しかるに無関心といふ態度の根柢には深い懷疑がある。理性の自己批判に基づ



いて一切を批判することが学の出発点とされたことは、キリスト教信仰そのものに対する批判意識をも高めて、カント、更にフイヒテは無神論争の渦の中に捲込まれて行つたのである。

世俗化の運動が理性的人間を聖なるものに対する無関心といふ消極的否定に導いただけでなく、更にそれを積極的に否定する無神論の主張を産み出すに到つたのは、世俗化といふ運動の本質に由来してゐるといへやう。西洋近代語で「世俗的」といふ意味の単語はラテン語の *profanus* に由来するが、*profanus* とは「*fanum*（聖所・寺院）の *Pro*（前に）留つてゐる」つまり「聖所の外側に留つてゐて、中に入らない」といふ人間の在り方を表示する形容詞である。したがつて *profanus* といふ単語の意味は二重であつて、一方では、現世に満足して、聖化されることを欲しない、といふ聖なるものに対する消極的否定と、他方では、聖所を呪咀し、神を無みするといふ積極的否定とが含まれてゐる。前者は宗教に対する無関心を意味し、後者は不信仰、さらには無神論的態度を指してゐる。このやうな言葉の意味の二重性は近代化の歴史的過程としても現れたのであつて、十八世紀には宗教に対する無関心が滲透し、カントによつて批判哲学が確立されたのを転機として、主体的人間による宗教否定、すなわち無神論が次第に勢力を増してゆくのである。

十九世紀ヨーロッパにおける無神論は、中世以来、一切の存在者の存在の究極的根拠であり、「有そのもの」*Ipsum esse*とされてきたキリスト教の神の絶対的否定として登場した。無神論の主張は政治的な急進主義者のほかに、ドルバックやドゥ・ラ・メトリーのやうな科学的唯物論の側からも提出された。彼らにとつて実在とは自然的世界のことであり、自然は物質とその運動から成立つてをり、多様な特性をもつ部分からなる全体である。このやうな自然は完全な決定論の体系であり、人間もその一部分として単なる機械にほかならないと見られるに到つた。さうして自然の外には何ものも存在しないのであるから、キリスト教が説く自然の外に在る神といふ觀念は自然についての無知と偽

りの想像に基づく虚構に過ぎないとされた。ここに無神論のラッパが高らかに吹き鳴らされたのである。彼らが説くやうに、もし一切の精神的なものが物質に還元されるとするならば、西暦二世紀後半の反グノーシス主義で武装したエイレナイオスやテルトゥリアヌスのやうな護教家以来の、神の本質を完全な非質料性に見出してきたキリスト教の中心的な教理は単なる錯覚となつてしまふ。

このやうに宗教を科学に解消しようとする試みはキリスト教信仰の基礎を大きく動揺させ、マルクスをとほして、自己の本質を疎外された人間性を恢復せんとするヒューマニズムと結びつけられて、現代にいたつてもその影響は広範囲に亘つてゐる。しかしキリスト教信仰にとつてその死活に決定的な関りをもつより重大な問題は、むしろ觀念論哲学の内部から起つてきた無神論への鼓動である。それはヘーゲルによつて、神が純粹に精神的存在として理解されてゐるながら、精神が眞の自己に到達するために、精神的に否定されて行くといふ仕方、キリスト教信仰の没落が始つたことである。このやうな趨勢はカントが宗教をどこまでも人間の理性の自律性に立脚させようとした啓蒙主義の立場を継承してゐる。しかしそれと同時に、カント的な主観主義を克服して、主観主義と客観主義とを統一した全体性の立場を求めたのである。

若きヘーゲルはカント倫理学の立場に立つて、イエスを理性道德の教師として把握し、かかるイエスの完成された人間性に立脚した宗教として、キリスト教を解釈した。体系期のヘーゲルにとつて、絶対者とはもはや人間精神の外に立つて自己の内に静止する客観的実体ではなく、自己を絶対者として認識するためには却つて自己の外に出て、有限的精神の内、自己の精神的内容を自覚した、絶対精神として定立しなくてはならない。かかる辯証法的な自己認識の過程を辿つて、絶対者は自己を絶対精神として顯示する。このやうに無制約的絶対者の自己認識は決して有限的精神の彼岸で神自身の内に留つたままで展開されるのではなく、有限的精神の中に自己を見出すことが不可欠なのである。また他方において、有限的精神の自己認識も、神の自己認識の内において精神としての自己の内容を認識して、

自己を絶対精神として自覚することによつて成立する。このやうにして、絶対精神としての自覚に到達した神の精神と人間の精神との関係が宗教の本質とされた。したがつて、絶対精神としての神は、同じく絶対精神として自覚した人間精神に内在化され、人間と世界に対する超越性は否定された。

ヘーゲルによつて、神の自己認識が人間の自己意識の発展に内在化されたことを、ヘーゲル左派の人人のやうに、ヘーゲル自身の秘められた意図が無神論の哲学を主張するところにあつたとまでは容易に結論し難いであらう。彼は青年時代より人間としてのイエスには深い愛著を懐き、彼の最終的な宗教観を示した晩年の作である「宗教哲学講義」においても、キリスト教を「絶対的宗教」であり、また「啓示宗教」であると規定してゐる。しかしその場合のキリスト教の絶対性とか啓示といふ意味は、例へば「神と人間との間の関係における神の無制約的優位」<sup>(7)</sup>を説く、危機神学者のE・ブルンナーの立場とは根本的に違つてゐる。ブルンナーはさらに引續いて、啓示とは「神と人間との間の先のやうな関係の生起における決定的な動機である」と語つた後に、「神が自らを啓示する時、またその限り、正にその故に、且つその点において、神は『人間へ向ふものとしての神』<sup>(8)</sup>なのであり」、かかる神は「常に人間を自らへと規定し召命する者」<sup>(9)</sup>である、と言つてゐる。聖書神学的な意味で純粹な信仰の立場に立てば、ブルンナーのいふやうに、神と人間は相互に「實在的な対立者」<sup>(10)</sup> ein reales Gegenüber の関係に立つてあらう。

しかるにヘーゲルにおいては、父なる神もキリスト・イエスも、それぞれ即自存在および対自存在として規定され、未だ抽象性を脱せず、したがつて絶対精神としての人間に對立しうるやうな現実性をまだ持つてゐない。それにも拘らず、キリスト教が「絶対的宗教」と呼ばれたのは、キリスト教においてのみ、他の諸宗教につきままとつてゐた一切の有限性が止揚され、精神が即||且||対自存在としての眞の絶対性において自己を認識するに到つたからであり、またキリスト教においてのみ「精神すなわち神とは何であるか、といふことが頭はになつてゐる」<sup>(11)</sup>からである。また「啓示宗教」と呼ばれたのも、神が絶対精神としての自己の本質を真理において全面的に顯示してしまつてをり、他

の諸宗教のやうに精神としての自己を隠してゐないからである。このやうにキリスト教は、有限的精神が自己の本質を絶対精神として認識し、同時に絶対精神が有限的精神の内自己を認識することとしての「宗教の概念」が完成された宗教である。しかしキリスト教においても、その精神としての内容は「表象といふ形において」捉へられてゐるから、それは更に「思想の形」において、「概念」として哲学によつて認識されなければならない、と考へた。このやうに精神が自己自身の概念に到達する道程を叙述し、その目標としてキリスト教を明にすることこそ「真の辨神論である」とヘーゲルは述べてゐる。

ヘーゲルにおいては、真理の完全な啓示に到達して、絶対精神として自覚した神は人間の「意識に対して対象」となるのであり、神と人間との関係は信仰においてでなく、知の立場において成立する。これに対して、人間的理性の外に立つて、權威として受取られることを要求し、信仰の対象とされた限りの神は、未だ真理において自己を実現するに到つてゐない抽象的存在に留つてゐる。それ故に、神が自己の全本質を歴史の内に実現して、真理において顯示された神となるためには、超理性的超世界的な人格としての神は死ななければならない、とヘーゲルは考へた。

「神は死んだ」という言葉は一般にはニイチェによつて始めて語られたと思はれてゐる。しかしこれと同様の表現は既にヘーゲルによつて語られたのであり、おそらくニイチェにおける無神論の形成にとつても無関係ではありえなかつたのである。それは先づヘーゲルがイェナ期（一八〇二）に書いた「信仰と知、或いは主観性の反省哲学」といふ著作の末尾に見出される。この著作において、ヘーゲルはシェリングの同一哲学の立場に立つてカント、ヤコビ、フイヒテの哲学を主観性の限界にとどまる反省の立場として批判してゐる。彼らは哲学的認識を経験の対象の認識能力としての悟性の範囲に限定し、思惟と対象とを分立させた上で、このやうな有限的な反省知の外、或いは上に設定された観知的な無限者の領域に信仰の可能根拠を保証した。このやうな反省知と信仰の分離に、ヘーゲルは彼らの哲

学の根本的制約を見出したのである。これに対して、哲学が理論的な学としての絶対性を具へるとともに、人間の絶対的な自由を獲得することをも欲するヘーゲルは、神を人間の理性にとつて把握しえないもの、思惟しえないものとして断念することには満足せず、超感性的な無限者を認識する最高の悦楽を理性に享受させることを求めた。しかしながら、理性が理性の側から無限な認識能力に高まつて、絶対者との無差別的同一性に到達しうるためには、絶対者自身の側からも、自己に対立する有限性が反省によつて絶対者を有限化することに對し、無限な否定が発動され、絶対者自身自身がすべての有限性を永遠に無化する絶対的否定性の原理とならなければならない。

このやうな観点から、ヘーゲルは次のやうに述べてゐる。「純粹な概念、すなはち一切の有が没し去る無の深淵としての無限性は無限の苦痛を、契機として、つまり正しく最高の理念の契機として、表示しなければならぬ。この苦痛は以前は教養においてのみ歴史的に存在してゐた、さうして近代の宗教がそこに基ついてゐる感情としては、神が自ら死んだ(Gott selbst ist tot.)といふ感情であつた。——このことは、譬へば『自然といふものは、人間の内たる』と、人間の外たるとを問はず、到る処に失はれた神(Gun Dieu perdu)の痕跡をつけてゐる』といふパスカルの表現によつて、經驗的な仕方ではないが言ひ表はされたのである。ここで述べられた神の死が直ちに十九世紀後半になつて自覚された無神論に結びつくわけでないのは明らかである。人間の本性が神から墮落して、理性が腐敗したことを歎いてゐるパスカルの言葉が引用されてゐることを考へ併せると、ヘーゲルが死すべき神と見做してゐるのは、主観性の形而上学における理性の有限化に伴つて、「理性の限界線の彼方に置かれ」、抽象化されて「空虚なもの」となつた神のことであらう。かくして、主観性と客観性の自己同一といふ全体性に立たうと欲するヘーゲルは次の言葉でこの著作を終へてゐる。

哲学的概念として把握された眞の無限性は「哲学に絶対的自由の觀念と、さらにそれに伴つて絶対的な苦惱もしくは嘗て史実として存在した思辨的な悲しみの金曜日を與へ、さうして正しくあの日を、完き真理と、あの日の神の喪

失の苛酷20 (Härte seiner Gottlosigkeit) において、再興しなくてはならない。この神の喪失から……苛酷さだけが、最高の全体性を、その完き真剣さとその最深の根柢から、同時に一切を包みながら、その形態の最高に快活な自由において、復活することができるし、またしなければならぬ。<sup>21</sup>

ここで語られてゐる悲しみの金曜日における「神の喪失」は当然十字架上のイエスの死が予想され、最高の快活さに充溢れた主客同一の復活とは、栄光のキリストが霊として復活したことを指すと推定しうる。したがつて、この著作の最後の箇所はイエナ期の産物でありながら、五年後に上梓された「精神現象学」の「啓示宗教」の章において叙述された「神の子の死」の思想を先取してゐると言へるのではなからうか。そこでは、死と復活によつて、イエスは人間として具へてゐる感性的な「個別者の非存在から、霊すなはち精神の普遍性に高められる」と言はれてゐる。ヘーゲルにおいては、父なる神は即自存在として抽象性にとどまつてをり、この父が自己を知らうとして自己を外化し、一人の現実的人間となることによつて、隠された神は人間精神に自己を顕示した。しかしながら対自存在における自己として立てられたキリストも、ヘーゲルにおいては未だ他在といふ形に留つてゐるから、かかる神は更に自己を否定して、即 $\parallel$ 且 $\parallel$ 対自存在にまで自己を止揚しなければならぬ。かくして「精神現象学」においては、神の死は神が精神として自己実現してゆくための論理的必然的契機として位置づけられてゐる。これに反して、霊としての神はキリスト教における神が真に自己を実現した神であり、自己自身を絶対的な仕方では認識する絶対精神である。啓示宗教におけるこのやうな霊の立場の内容となつてゐる絶対精神が概念として認識される時、人間的意識の自己認識は完成に到達し、絶対知となるのである。

「精神現象学」における「神が自ら死んだ」<sup>22</sup> (Gott selbst gestorben ist) と「ふ思想は非常に興味深いが、ここでははもはやこれ以上立入つて考察してゐる余裕がない。いづれにしても、伝統的な教会教理においては、キリスト・イエスの十字架上の死復活はキリストの神秘であつて、人間理性性に対する超越的意志としての父なる神に対する信仰の

基礎とされてきた。これに対して、ヘーゲルは理性の彼岸に隠された一切の神秘を理性によつて解体し尽し、理性的精神の内容にしてしまふ。「神の死」とその苦痛は近代的人間の意識が辯証法的に發展してゆくための必然的契機として正当化され、絶対精神の形而上学完全に内在化されたのである。このことによつてヘーゲルはキリスト教における父およびキリストへの信仰が「不幸なる意識」に閉込められてゐて、完全な真理にまで自己を展開してゐないといふことを論理的に基礎づけたのである。このやうなヘーゲルの神観はデカルトの理性概念としての神観に含まれてゐた信仰の神への否定性の傾向を完全に現実化したものと言へるかも知れない。このことはヘーゲル歿後の形而上学的無神論への道を大きく開いたことになる。

ところで、先に引用した「信仰と知」の結語において、若きヘーゲルが表明した、苦痛の極限から快活な気分に変換するといふ、一種の陶醉した気分には、ニイチェにおけるディオニュソスへの讃歌や神を殺す者としてのツァラトゥストラの哄笑と深く通じ合ふものがあるやうに思はれる。もとより先にも注意したやうに、ヘーゲルの精神の形而上学をニイチェのニヒリズムの哲学に直結させるわけには行かない。両者が同じやうに「神は死んだ」と語つてゐても、ヘーゲルはニイチェとは別の事柄を考へてゐたに違ひない。ニイチェ自身は、一方では「令名あるドイツ人たちの間でおそらくヘーゲル以上に才能のあつた者は誰もゐなかつた」と言ひ、また「われわれが存在するところのものより以上に、生成、發展に、本能的にもつと深い意味と豊かな価値を量り分けてゐる限り、仮に嘗てヘーゲルのやうな人がゐなかつたとしても、われわれドイツ人はヘーゲリアンなのである」と言つてゐるほど、ヘーゲルの天才を高く評価してゐる。しかし他方においては「ショーペンハウアーのヘーゲルへの敵意」に同調して、ヘーゲルを大いに攻撃してゐる。ニイチェから見るとショーペンハウアーは「キリスト教の神への信仰の没落、学としての無神論の勝利」を明白にした「無条件に誠実な無神論」の戦士であつた。これに対して、ヘーゲルは辯証法論理の技巧と存在を發展過程において捉へる歴史的センスを駆使して、神を生成・發展の相の下に生き永らへさせ、この「全ヨーロッパ

ツッパ的な出来事」であるニヒリズムの到来を遅らせた、と考へた。それ故にニイチェは「ヘーゲルは第一級にニヒリズムを遅らせた奴だ」と言つてゐる。しかしニイチェがヘーゲルに対して加へた悪口にも拘らず、ハイデガーは「兩者の間には、すべての形而上学の本質の内に秘められてゐる或る本質的な連関が存在する」と言つてゐる。「神は死んだ」といふ同じ言葉を一つの手懸りとして、約八十年の隔りを越へて、ヘーゲルとニイチェの間にはやはり精神の深い照応が看取されるのである。

ニイチェによつて「神は死んだ」といふ言葉が最初に書き誌されたのは、「かくの如くツァラトゥストラは語つた」とほぼ並行して書かれた「悦ばしき知識」においてである。一八八二年に書かれた本書の第三巻の「狂人」と題されたアフォリスム第一二五番の中で、不真面目に笑ふ多数の不信仰な人人に取巻かれた狂人の口から、「神は死んだ！ 神は死んでゐる！」(Gott ist tot! Gott bleibt tot!)と叫ばせてゐる。ここでニイチェがこの「不気味な出来事」を狂人に語らせてゐるのは面白い。狂人を眺めてゐる冷淡な常識人や科学的人間には根本的な真理への情熱が欠けてゐるのに反して、日常性の次元に逆立ちを要求する真理はしばしば狂気において顕はになる。

狂人によつて告げられた神の死は健全な常識人たちが囁立てるやうに「紛失された」のでもなく、「子供のやうに走り出でしまつた」のでもない。狂人は「僕らが神を殺したのだ——君たちと僕がだ！ 僕らは皆、神の殺害者(Mörder)なのだ！」と宣言する。さうして神の殺害といふ行為は「海を呑み干し」たり、「海綿で地平線を全部消してしまふ」やうな異常な振舞であつて、どこへ逃げ出さうにも地平線がなければ前も後もなく、上も下もなく、「涯しない虚無の中をさ迷ふ」しかない、と歎くのである。しかしここでは人間に殺された神とは誰であるかは明言されてゐない。しかしその四年後に——それはまた「ツァラトゥストラ」が完成された年であるが——附加へられた「悦ばしき知識」の第五巻「我ら、怖れなき者たち」の冒頭に置かれたアフォリスム第三四三番においては、死んだと告げられた



神とは「キリスト教の神」を指してゐるといふことが明白である。しかもキリスト教の神が死んだといふことが「近代の最大の出来事」であると語られてゐるのであるから、この神は単に教會的伝統の内側で信仰の対象としてある神ではなく、「近代性が提起したあらゆる問題との対決を経て来た神であり、その意味において所謂「哲學者たちの神」と重ね合はされた神であると考へられる。

ハイデガーはニイチェが使用した「神」という概念は「超感性界一般」、すなわち「理念と理想の領域」<sup>90</sup>を表示する名称であると考へてゐる。「超感性界」とはプラトン以来西洋において一貫して、絶へず変化して眞の現実性をもたない感性界の背後に在つて、感性界を基礎づけてゐる「眞實にして、且つ本来的に現実的な世界」として思惟されてきたのであり、したがつてそれは「形而上学的世界」を意味する。ニイチェによつて神の死が宣告されたといふことは、キリスト教の神と同時に、プラトン以来伝統されてきた形而上学の第一原理としての神に対する絶対否定が含まれてゐる。それ故に、ニイチェがプラトンのキリスト教的価値体系全体に鉄槌を下さうとして「神は死んだ！」と語つた時、その神には信仰の神の死を契機として成立したヘーゲルの絶対精神まで含めて語られてゐる。

このやうにプラトンよりヘーゲルに到る歴史をもつ西洋形而上学に対する根本的な「反対運動」として神の死が語られることによつて、ニイチェにおいて無神論は單なる宗教の問題としてではなく、彼の哲学の本質的な在り方を表すニヒリズムとして積極的に主張されたのである。ニイチェのニヒリズムはしばしば誤解に蔽はれてゐるが、そこには近代性の特徴である世俗化の実現といふ歴史的課題と結びついてゐる。特に「かくの如くツァラトゥストラは語つた」の第一部における「三つの変化について」の章に明らかかなやうに、彼にとつてニヒリズムは人間の自由の眞の実現なのである。しかしそのためには、人間自身もやはり人間であることを自己超越することが必要であり、それはまた西洋的思想そのものの根本的転換を必要とする。かくして、ニイチェにおける無の立場は神の無化、すなはち西洋形而上学において一切の存在者に対する超越として見出されて来た神そのものに対する超越の場として開かれた。

ハイデガーによると、ニイチェにとつてニヒリズムとは「西洋の歴史の根本運動」<sup>①</sup>であり、「西洋の歴史に『内面的な論理』」であると解釈されてゐる。さうしてヘーゲルとニイチェの間の「或る本質的な連関」<sup>②</sup>とは、おそらくこの西洋形而上学の全歴史に「内面的な論理」の展開として、キリスト教信仰の神を無化することが哲学的真理のために最も本質的で必然的な契機とされたところに潜んでゐるのである。

現代において、キリスト教信仰が逢著した最も困難な問題はおそらく「西洋の歴史の内面的論理」の帰結としてもたらされた無神論との対決であらう。神に対する超越の場、すなはち神をも無化する原理として現れた無の場は、神信仰自体を徹底的に無意味化する力をもつてゐる。このやうな情況に直面して、信仰の立場の可能根拠は一体どこに見出しうるであらうか。そのためには、おそらく無神論の主張を拒否するのではなく、それを真理として全面的に受容した上で成立つやうな神信仰を証しすることが要求されるであらう。キリスト教の側からこのやうな課題に応へるのはおそらくドストエフスキイとヤーコフ・ペーメであらう。これに対して、大乘仏教の空の場に立脚した浄土信仰の立場に深く蔵されてゐる世界的意義はこれから次第に見出されてゆくに違ひない。しかしそのためには、浄土教の側も、宗教そのものの否定をもたらした世俗化の問題との対決をとほして、信仰の確実な基礎を見出さうと試みてゐる現代のキリスト教に大いに学ぶ必要があるのではなからうか。

- (1) Nietzsche, Die frohliche Wissenschaft, Fünftes Buch, 343.
  - (2) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A. X.
  - (3) a. a. O., B. 454.
  - (4) a. a. O., B. 480.
  - (5) a. a. O., B. XXX.
- (9) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, „PhB“ Bd. I, S. 75.

- (7) E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, S. 91.
- (8) a. a. O. (9) a. a. O.
- (10) a. a. O., S. 91 ff. (11) a. a. O., S. 92.
- (12) Hegel, a. a. O., S. 74. (13) a. a. O., S. 76.
- (14) a. a. O., S. 75.
- (15) Pascal, *Pensées*, Br. 441, L. 471.
- (16) Hegel, *Glauben und Wissen*, „PhB“ S. 123 ff.
- (17) a. a. O., S. 6. (18) a. a. O.
- (19) a. a. O., S. 124.
- (20) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, „PhB“ S. 545.
- (21) a. a. O.
- (22) Nietzsche, *Morgenröte*, *Drittes Buch*, 193.
- (23) Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, *Fünftes Buch*, 357.
- (24) a. a. O. (25) a. a. O.
- (26) a. a. O. (27) a. a. O.
- (28) a. a. O.
- (29) Heidegger, *Holzwege*, S. 197.
- (30) a. a. O., S. 199. (31) a. a. O., S. 201.
- (32) a. a. O., S. 206. (33) a. a. O., S. 197.

(本稿は昭和五十三年十一月八日の真宗学会大会に於ける講演の筆録を先生に加筆・整理していただいたものである)