

予定説と絶対他力

加藤典洋

kato noribiro



最近、学生と、ある著書を教材に取りあげ、ゼミで読んだ。そこで著者は、現代日本のオウム真理教のもつ問題を考えつつ、キリスト教における十六世紀の宗教改革におけるカルヴィニズムのいわゆる「予定説」にふれていった。「予定説」とは、よく知られているよう

に、誰が救済され、誰が地獄に墮ちるかは、神によつて既に決定され、予定されている、という教説である。

二

ではないか、というものだつたのである。

著者は、名高いマックス・ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を引き、これでは、どんなに善行を積んでも救済にはつながらない、信者のモラールは下がるはずなのに、こういう非人間的な教説が、当時の人々の心をとらえたのはなぜだろう、と問い合わせし、それに対し、わたしの目に、奇異に映る答えをおいていた。その答えはここに記さない。関心のある人は、直接この本にあたつてもらいたい。学生も、著者のポストモダン的な解釈に、「よくはわからないが」「なんとなくならわかる」というふうだったのである（大澤真幸『虚構の時代の果て』ちくま新書）。

さて、わたしの驚きは、別のところにあつた。そもそも、なぜ、「どんなに善行を積んでも救済につながらない」ことが、「信者の意欲をそぐ」と考えられるのか。眞の信仰とは、このような考えにこそ抵抗するものではないか。わたしには著者が何の留保もなくそう考へておられるらしいことが、驚きだつた。つまり、こう書けばこの雑誌の読者にはわかつてもらえるだろうように、わたしの小さな発見とは、プロテstanティズムの「予定説」は、親鸞の「絶対他力」の説と、似てゐるの

ロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』を引き、これでは、どんなに善行を積んでも救済にはつながらない、信者のモラールは下がるはずなのに、こういう非人間的な教説が、当時の人々の心をとらえたのはなぜだろう、と問い合わせし、それに対し、わたしの目に、奇異に映る答えをおいていた。その答えはここに記さない。関心のある人は、直接この本にあたつてもらいたい。学生も、著者のポストモダン的な解釈に、「よくはわからないが」「なんとなくならわかる」というふうだったのである（大澤真幸『虚構の時代の果て』ちくま新書）。

ヴェーバーは、「予定説」の「權威ある典拠」として一六四七年のウエストミンスター信仰告白なるものを引いている。その第三章第三項に、神は「自らの決断により」ある人々を「永遠の生命に予定し、他の人々を永遠の死滅に予定したもうた」と名高い命題が記されており、それに続く第五項は、こう書かれている。

すなわち、「これはすべて神の自由な恩恵と愛によるものであつて、決して信仰あるいは善き行為、あるいはそのいずれかによる堅忍、あるいはその他被造物における如何なることからであれ、その予見を条件あるいは理由としてこれを為したものではない」と。

神は人を救つたり救わなかつたりする。しかし、それは善行を積むとか、信仰生活を敬虔に送るとか、悔い改めるとかということとは、関係がないことである。

だから、親鸞の悪人正機説の考えに親しい人ならば誰もが、ここに、親鸞の絶対他力の考え方と似た思考、信仰觀の現れてゐるのを見ると違ひない。ヴェーバーが日本の鎌倉期の仏教の宗教改革運動に通じていたなら、きっとこの絶対他力説を、西欧の宗教改革に

おける予定説に一脈通じる教説として、注記していたらうとわたしは思つ。

親鸞は、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」と述べている。その意味は、善行を積み、修行し、自力で淨土に赴こう、赴けるとする人ですら、阿弥陀仏は、救つて下さり、往生を遂げさせて下さる、いわんや自力で何事かをなし遂げようといった気持をかけらも、もたない——絶対他力の境地に近い——悪人が、往生を遂げることができないはずがあろうか、そんなことはない、というのである。親鸞も、この考え方が、一方で、どんなに善行を積んでもそれと救済//往生と無関係なのなら、なぜ善行を続けなければならないのか、やめてしまおう、とか、あるいは、悪人たることが往生の近道なら逆に悪行をなそう、といった短慮を生むことを懸念して、この考えをそのまま公けにすることを禁じている。つまり、それが信仰の躊躇となりかねない危険な考え方もあることを知つては、しかし、信仰心は、帰依する対象と帰依することとの間の断絶にこそ、その最も深い契機をもつてゐる。そしてそういう直観で、彼の考え方とはヴェーバーの紹介する「予定説」と一致している。この二つは、それぞれの前にある宗教世界の現状に対する激烈な転覆力である点、同じ理由を、共有してゐるのである。

そこに発する両者の類似点をあげるなら、こうなる。ヴェーバーは、この予定説の徹底によって、西欧世界においてはじめて「魔術からの現世の解放」が生じたと述べている。

このこと、すなわち教会と聖礼典^{せいれいてん}とによる救いの完全な廃棄こそは、（プロテスタント・ティズムの——引用者）カトリシズムに比較して無条件に異なる決定的な点である。現世を魔術から解放するという宗教史上のあの偉大な過程、すなわち古代ユダヤ教の預言者とともにはじめ、ギリシャの科学的思惟と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信として排斥したあの魔術からの解放の過程は、ここに完結をみたのである。

この「予定説」による自力救済の思想と神の救済との間の絶対的遮断によって、たとえば鍊金術から祈禱、おまじない、黒魔術までのすべての「魔術」が、さまざまな苦行、禁欲的修道生活とともに、人為的修道の業の一環として、プロテスタンティズムの中で、命脈を断たれた。ヴェーバーはそう言うが、たぶんそれと同じことが、本質的には、親鸞の教説の出現に関して、日本においても、言えた。

るかも知れない。こんなことを言うのは文字通り釈迦に説法めいて、冷や汗が出るが、親鸞の絶対他力は、たぶんいわゆる山岳密教の修行、修驗道といったものと根本的に異なる原理の、はじめての根本的な提示であること

で、仏教世界における「魔術からの現世の解放」という意味を、予定説と同じ意味合いで、担っているのである。

以前何かの本で、法然以前までは、人は信仰生活を送るのに、「出家」し、山に登ったが、比叡山ほかの俗世に対する他なる世界が、学僧の権威を帯びた俗世界となるに及んで、それ以後は、むしろ山から下り、「還俗」することが、本当の意味の信仰生活に入ることを意味するようになつた、という指摘を読んだ覚えがある。親鸞の妻^{さいたい}肉食^{にくしょく}——「非僧非俗」のあり方——は、この下山の道の延長にあるが、このことなども、予定説のカルヴィニズムによる徹底の後、いわば神と世俗世界

ミルトンが、この教説を批判して、「たどり地獄に墮されようとも、私はこのような神を絶対に尊敬することはできない」と言ったのは有名である。しかし、このような神の慈悲を強調する考え方が宗教改革の起点に生まれたことの理由ははつきりしている。「アウグスティヌス以来キリスト教史の上にくりかえしみられる」ように、最も強い宗教的情の発露は、信仰の目標である神への帰依の確信が現世の利益に動かされたり、現世の側のさまざまな条件下に左右されたりするようになると、その両者の間の連関を遮断して神の絶対性を再び厳密なものとして打ち立てる、

違いとは簡単に言えば、こういうことである。

先の新書は、どんなに善行を積んでも救済されないことを説く「予定説」が、「人々の行為を捉えることができたのはなぜか」と、問い合わせをしていて。しかし、「予定説」は、そのような「無慈悲な」教説であることで、かえつて人々の心を捉えもすれば、宗教改革の起点にあつた志向を体現する教説ともなつていて。この点、ヴェーバーは先の著者とは違い、注意深く、こう述べている。

ミルトンが、この教説を批判して、「たどり地獄に墮されようとも、私はこのような神を絶対に尊敬することはできない」と言ったのは有名である。しかし、このような神の慈悲を強調する考え方が宗教改革の起点に生まれたことの理由ははつきりしている。「アウグスティヌス以来キリスト教史の上にくりかえしみられる」ように、最も強い宗教的情の発露は、信仰の目標である神への帰依の確信が現世の利益に動かされたり、現世の側のさまざまな条件下に左右されたりするようになると、その両者の間の連関を遮断して神の絶対性を再び厳密なものとして打ち立てる、

する」と言うこの説も、その意味で、アウグスティヌスの言つたことと同じことを語つてゐるのである。

しかし、ヴェーバーはさらに言う。このようあり方を、ルター派とカルヴァイン派は当初、同じように示す。それなのに、このうちルター派はやがて「悔い改め」と聖礼典とによって——信者の心がけによつて——一度拒まれた恩恵も新たに獲得可能になると、その絶対他力の境地から後退していくのに対し、カルヴァイン派は、何者も——説教者も教会も聖礼典も——神の前では神の決定を動かせず、信者を助けられないと、いよいよ神の無慈悲性を強調し、予定説を堅持する方向に進む。しかし、こうした後者の余りに非人間的で無慈悲な教説が人の心をとらえることを通じて、西欧社会に、何が起こることになるのか。そういう問い、この先の考察を通じ、ヴェーバーは、あの資本主義の精神の成立の推論にいたるのである。

つまり、ヴェーバーの問い合わせの力点は、先の著作が問うているように、信者の善行の無意味性、コストパフォーマンスのなさにあるといふより、この神の無慈悲性、非人間性、それが信者を追いやり孤絶の深さのほうにある。そしてそれが、同じ絶対他力と言つても、予定説と親鸞の考え方、大きく違う点だと見えるのである。

簡単に言うと、予定説も絶対他力の説も、ともに神、仏なるものの人為^リ自力を絶した超越性の強調という点で、一致している。しかし、その超越性の捉え方において、両者は、いかは、すでに神によつて決められている。だから何をしても無駄だ、と言う。したがつてそこにありうる「眞の信仰」は、たとえ救済に予定されていないとしても、それが神のご意志であるなら、自分は喜んでそれに従う、というあり方のほかにはない。西欧社会の信仰の深化は、ヴェーバーによれば、こうした垂直方向ではなく、別種の水平方向に、つまり日常生活の義務を果たすことが残された唯一の神に答える道だ、という「天職^リ召命」発見の方に、進むのだが。

これに対し、絶対他力の説は、どのような者も、必ず阿弥陀仏によつて救済される、そのことを信じ、阿弥陀仏に帰依し、南無阿弥陀仏と唱えることだけが、最も深い信仰の形だ、と言う。これをヴェーバーの説と比較して言えば、それは、自分を世俗の一人という位置に置き、世俗の人間にもできることを自分に行わせることができ、最も深い信仰の形なのだ、と説く教説である。

これをこう形容することができるかも知れない。一方が超越者の意思の不可知性を、他の絶対性を強調することで表現するとすれば、こちらは、同じものを、超越者の意思の主觀における確信という形で、表現するのだ。超越者を人間の内部にある、と言つていら、前者は、それは、人間の外部にあると言つて、つまり、絶対他力の説は、その根拠を、神の彼岸性ではなく、自分の信仰のうちなる彼岸性、「信」の力に、おいているのである。

もう紙数がないので、この先は書けない。しかし、ここまででも、次のことは言えそうと思う。一つは、信仰の形として、絶対他力の思想は、それこそが、あの修行型、絶対自力の思想であるオウムの宗教型に對峙する原理的な提示なのではないかということ、また、絶対他力の思想が、超越性の創設であるとしても、それは、他者の創設ではなく、いわば確信成立の構造を骨格とする、内なる超越的なもの創設だということ、その意味で、「信」の創設という構造をもつてゐるらしい、といふことである。これだけでは何のことやらわからないかもしないが、わたしのつもりでは、このあたりに、現代の日本の状況の中で、絶対他力の思想のもつてゐる可能性が、顔を見せてゐる。何かわかりきつたことを書いただけのような氣もするが、ともかく、このへんがわたしの実力である。