

# 神と人間の問題

片山正直

*Der grundlegende Gedanke des Menschen ist der Gedanke an Gott. Der grundlegende Gedanke Gottes ist der Gedanke an den Menschen. Gott ist das menschliche Thema, der Mensch aber ist das göttliche Thema.*

(Nikolaj Berdiajew, Die Philosophie des freien Geistes, S. 232.)

## 序言

宗教的體驗の多種多様なるにも拘らず、その一般的特質を包括的に限定せむと試みるならば、次の如くに言表し得るかと思ふ。聖なる絶對的實在を體驗し、それとの生の共同に於て全人格的救済を自覺自證するところに宗教は成り立つと。宗教的體驗は常に優越なる意味に於ける實在の體驗として、相對無常の存在を本質的に超越せる永遠絶對なる何者かへの原理的聯關の自覺を含み、同時に優越なる意味の人格的生活として、絶對的實在に於て與へられ自證される祝福、永生、解脱等の體驗、換言すれば根柢からの人格の更生、魂の救ひの體驗がなければならぬ。宗教に於て人間

は自己の現存在をまさに救はるべき存在として自覺超越しつつ、遙かに高く深き絶對的なるものを慕ひ求めて、全人格の究極的な法悦——現存在の全體可能性の眞の充實を味到せむと努力する。聖なる實在への志向に於ける完全なる自己棄却と上よりの全く新なる生の充實、即ち自己聖化こそ宗教生活の核心である。宗教的財は超越的絶對者のみから來ること、その所有は常に救濟の自覺として體驗せられることを、その特質とする。されば聖なる絶對的實在は宗教生活の可能的地盤とも云ひ得べく、救濟解脫の體驗はその必然的従つてまた現實的充實と云はねばならぬ。實在は救濟の存在根據であり、救濟は實在の認識根據となる。

もし右の概括的な言表が宗教の本質的なるものを相應に指示してゐるものとすれば、宗教の諸問題に於て「神と魂」の問題が根本的中心的なものであることは、容易に肯かれるところであらう。まことに宗教の根本問題は有限なる人間の魂そのものの究極的存在性にかかはる問題であり、また存在世界の限界境域に於ける絶對的なもの神的なるものの問題である。それ故に「神と魂」従つて「神と人間」の問題は一人アウグスティヌスの生涯の問題たるのみならず、凡ての宗教の根本問題であり、やがてまた宗教哲學そのものの變りなき課題でなければならぬ。有限なる我々の魂の

源として、それを攝受し、それに絶對無上の平安を與へる神的實在と、それを志向し、その内に憩を求めむとする魂、特に宗教的なる人間の魂とは如何なるものであらうか、その相互の聯關は如何なる構造のものであらうか。一般に體驗は志向的體驗であつて、ノエジス・ノエマ的構造を有つと云ふ純粹現象學の意識分析の提題に従つて、宗教的作用と宗教的對象といふ如きものを宗教體驗の全體構造の内に別ち得るとすれば、兩者は夫々如何なる構造様態を有つと考へられるか、また兩者は如何にして相會ひ、志向充實を果すであらうか。一言以てすれば、神と人間との本質聯關は、宗教に於て如何なるものとして體驗せられるのであるか。我々はこの宗教哲學の根本問題を以下種々なる方面から省察討究してみたいと思ふ。

## 一 宗教の立場

### 一

宗教の學的研究の歴史に於て新なる時期を劃した名著「宗教に關する講演」(Reden über die Religion. 1799)に於て、周知の如くシュライエルマツヘルは宗教の本質を「宇宙の直觀と感情」(Anschauung und Gefühl des Universums)となし、かかるいはば宇宙の自己

啓示を基調として成り立つ宗教の立場を、特に「高次の實在主義」(höherer Realismus)と呼んだ。<sup>(二)</sup> カント、フイヒテの觀念論の正當なる意義と價値とを承認しつつも、その立場に於ては結局生ける宗教の存在し得ざることを體得した若きシュライエルマツ

ヘルは、敢然としてこれに反對し、却て觀念論を完成し、その正しき領域と限界を教ふるものは宗教の立場即ち高次の實在主義なることを、高調したのである。「觀念論は宇宙を形成するやうに見えるが、實はこれを破壊し、これを引き下げて單なる譬喩、我々自身の制限無力の無意味な影像と化し去るであらう。」<sup>(三)</sup> 觀念論によつて僅かに

——我々は彼が觀念論の名の下に特にフイヒテの知識學を目標としてゐたことに氣附く——従つてこの立場に於て宗教を説かむとするならば、宗教を哲學或は道德の附加物と見るか、しからざれば兩者の混成物となすの他はないであらう。然しそれは「宗教を他の領域に移し植ゑむとする」宗教に對する大なる侮辱」と云はねばならぬ。<sup>(三)</sup> 宗教は形而上學や道德の附加物ではない、それらの斷片から組成せられた不純なものでは更にはない。それは「心情に於ける固有の領土」を有たねばならぬ、<sup>(四)</sup> 凡ての至純なる魂の内部から必然的にそれ自ら發現するものでなければならぬ。まことに

一切の我の作爲努力を捨てて、心からなる畏敬と神々しき清淨とを以て、小兒の如き徹底的受動性を以て、聖なる宇宙——内に全體を宿す無限の個體を生成しつつ、自然と人類と歴史とを通して、その永遠無限なる生命を啓示する生ける聖なる宇宙を、直接に體驗せむとする立場が宗教である。端的に宇宙の聖所に參籠し、無限者の生命と一になることが宗教である。かかる宗教的體驗を外にしては、存在と世界の眞の秘奥は發見さるべくもないであらう。それ故に宗教なしに理論と實踐とを得むとすることは大膽なる傲慢である、それは神々に對する不遜な敵對である。「宗教なしに如何にして實踐は、あやふげな傳來的な形式の凡庸範圍以上に高揚し得るのであるか、如何にして理論は硬ばつた肉落ちた形骸以上の優越なるものたり得るのであるか。」<sup>(五)</sup>理論と實踐、形而上學と道德とは人間精神の優越なる自己形成であるとしても、もしそれらがより高き宇宙を目指し、宗教と共に眞の永遠無限者を仰ぎ觀るの謙虚を有たないならば、その圓滿なる發展を期することは出來ぬ。宇宙の直觀が思索の體系に試金石を與へ、無限者の感情が實踐の理想に魂を入れないならば、哲學と道德とは單なる觀念論の立場に終始して、實在の底知れぬ深みにも、また人間性の高貴なる自覺にも到達し得ざること明白と云はねばならぬ。それ故に哲學と道德とは

宗教を媒介として始めて、その意義を發揮し得ると考へられる。かくて觀念論——一切を自我の體系に解消する觀念論の不當なる勝利を制し、その限界を教へるものは宗教即ち高次の實在主義の立場に他ならない。かくの如きがシュライエルマッヘルの動かし難き根本信念であつた。

(一) Reden über die Religion (1799), S. 54. しかし原文は次の如く意味深く書かれてゐる。Und wie wird es dem Triumph der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält und ihn *einen höheren Realismus* ahnden lässt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet?

(二) 同前、同所。

(三) 同前、三五頁。

(四) 同前、三七頁。

(五) 同前、五三頁。

しかしながらスピノザ的浪漫的 세계觀の中に若き日の交友と感激とを見出し、そこから成立した彼の宗教論が多くの眞理を藏しつつも、所謂汎神論的傾向を脱し得ず、従つて掲ぐるところの高次の實在主義を徹底し得なかつたことは疑ひ得ざるところである。彼の謂ふところの宇宙は自然と人類とを超越する高次の實在に相違ないが、同時にそれらを包み、それらを通して生き、それらの如何なる個體をも端的に

宇宙の姿鏡たり得べく、宇宙の直觀と感情は個體に於て全く無媒介的に直接に體得せられるものと思惟された。尤もシュライエルマツヘルは、しばしば引用される有名な言葉を以て、次の如く我々に語つてゐる。「凡ての宗教は人間性の外なるまたその上なる或物に靈感せむことを努力する。」<sup>(一)</sup>然しこの「人間性の外なるまたその上なる或物」が何等の否定的媒介なしに直接に個體に於て直觀せられ感得せられるところに、彼の宗教論の本質的特色がある。「かく凡て個々なるものを全體の一部として、凡て制限されたものを無限者の表現として觀る、これが宗教なのである。」<sup>(二)</sup>一切の個體の無限性と、無限性の個性化——このいはば個性主義的汎神論が彼の立場である。彼の心は本體の一よりも、むしろその様態の多に酔ひ、彼の世界感情は滾々として盡きざる新なる個體生成の宇宙に讃歌を寄せる。従つて「人間性の外なるまたその上なる或物」は原理的に端的に「外なる」また「上なる」高次の實在ではない。高次の實在主義が必然的に伴はねばならぬ徹底的超越主義は、彼によつて充分明にされて居らない。宗教的實在は現存在にとつて、全く原理的に上なるもの、新なるものでなければならぬ、存在世界との連續を常に否定するものでなければならぬ。それ故に有限者と無限者とが合一し、瞬間に於て永遠となる萬有觀照の法悦に至るためには、深き意

味に於ける否定を媒介とせる飛躍轉換の體驗がなければならぬ。しかるにシュライエルマツヘルに於ける有限と無限、個體と全體との關係はあまりにも平面的である。詩的である、そこには次元の相違を意味する奥行が無い、否定が無い。彼の浪漫主義は彼をして體驗と教養と心情の中に沈潜せしめ、宗教固有の精神的領土を發見せしめたが、宗教的體驗と美的觀照との區別に就ては、惜しいかな明確なる自覺を缺いたと云へやう。今日辯證法的神學を稱へる一派の人々が彼の思想に満足し得ざる根本理由はここに存する。<sup>(三)</sup>しかし辯證法的神學者達の如く一概に彼の思想を拒否することは彼の劃期的業績——宗教の獨立性と特異性とを宗教的體驗そのもの理解から學問的に打立てむとの企圖、宗教の本質内容を明にする意義深き眞理のつかずの發見、——を決して正しく評價せるものと云ふことは出来ぬ。むしろ我々はウオッパ<sup>(四)</sup>ーミンと共にシュライエルマツヘルに歸り、シュライエルマツヘルを超越しつづつ彼の正しき立場特に宗教の立場を特色づける高次の實在主義の立場を徹底し、宗教の本質内容を一層廣汎なる地盤に於て理解したいと思ふ。この際辯證法的神學の主張は、シュライエルマツヘルの超越せらるべき方向に就て、疑もなく我々に深い反省を促すであらう。シュライエルマツヘルの體驗主義と辯證法的神學の啓



示主義とを眞に綜合止揚することが、將來一層深く宗教を理解せむとする者に要望せられる課題であると信ずる。

(一) Roden über die Religion, S. 105.

(二) 同前、五六頁。

(三) 例へば Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. 本書は全卷シュライエルマッヘルを論敵として鋭い批判攻撃を加へつつ、自説を強調したもので、傾聴すべき議論を含む雄々しき力作である。なほ現代に於けるシュライエルマッヘル論争に關しては Wilhelm Bartscheimer, Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik (1932) 參看。

(四) Zurück zu Schleiermacher und von Schleiermacher aus vorwärts! das soll also die Lösung für unsere weitere Arbeit sein.—Wobbermin, Das Wesen der Religion, S. 133. und vgl. Vorwort. 尤もヴォッバーミンの體系が眞にシュライエルマッヘルの立場を徹底せしめたものであるか否かは別の問題である。

しからば宗教の立場が「高次の實在主義」であるといふことは、如何なる意味に解すべきであるか、特に「高次」とはまことは何を意味するであらうか。

云ふまでもなく宗教は、これを客觀的に觀察するならば、生の他の諸領域に於ける體驗事象と同じく、一つの社會的歴史的文化現象である。それは特殊の社會的歴史的制約の下に發生し成長して、その特異なる經驗を社會的聯關に於て表現自覺し、根本的な社會共同勢力を獲得せむことを要求し努力する。文化は人間の目的活動の創造によつて成り立つと云はれるが、宗教も等しく人間社會の欲求的活動の産物—

—歴史と共に消長し、社會と共に變化する文化現象に他ならぬ。宗教が人間の社會的歴史の現實在を織り出すに最も重要な一群の縦糸をなして居ることは、明白にして疑ひ得ざるところである。宗教はその本質的とも云ふべき體驗傾向に於て、他の作用傾向よりも遙かに出世間的超越的でありながら、常に、同時に、いささかも劣るところなく世間的共同的である。社會的歴史的であるといふ點に於て、宗教は學問や藝術にも勝つて、しかあらむとの努力と犠牲とを惜まないものである。否學問や藝術が優れたる意味に於ける個人的努力の成果なるに對し、宗教は徹頭徹尾社會的共同態の表現自覺とも考へられる。なせかならば宗教的表象の諸内容は一定の社會的歴史的共同を媒介として成立したものであり、しかもその表象内容に於て表現自覺せられるところのものは結局社會的歴史の現實在の理想内容に他ならぬとせられるからである。即ち一步を進めて人間の社會性歴史性を根源的となし、一切の意識活動乃至文化形成はこれによつて限定せられると云ふならば、宗教も社會的歴史の意識の一つの表現、所謂「集合表象」(representations collectives)を介して成立した「信仰と儀式」( croyances et rites)以外の何物でもないであらう。<sup>(1)</sup>宗教的信仰と儀式とは社會的成果表現——と云ふよりも、社會の根本動向を表出するものが宗教的信仰であ

り、また宗教的儀式であつて、従つて宗教は社會の内屬構成因子中最も根本的中心的なるものと考へられる。かく社會の根本的中心的なるものを表示するものが宗教であることと主張することは、宗教の社會化であると同時に社會の宗教化をも意味し、従つて一切の社會生活は潜勢的に宗教に含蓄せられ、宗教の表象内容は社會の最高價値の象徴である、所謂宗教の超越性はこの最高價値への志向に他ならぬ、といふ如き社會學的解釋は容易に成り立つであらう。ここから宗教の起源も、その歸趨も、ただ社會的意識乃至共同態そのものの中に求められねばならぬ、その最高價値意識の中に明にされねばならぬと云はれる。例へば宗教心理學者エームスは「宗教の起源は社會意識の起源の中に求めらるべきである、換言すれば宗教意識は生活の最高價値の意識と同一である」と云ひ、一層簡明に「宗教は最高の社會的價値の意識である」(religion is the consciousness of the highest social values) と述べてゐる。獨自の社會學的見地から宗教の本質内容を特に宗教の原始形態の鋭い分析批判から明にせむとしたデュルケームも「宗教生活は全體集團生活の優越なる形式且ついはばその集中された表現である」ことを主張し「社會の理念が宗教の魂である」(l'idée de la société est l'âme de la religion) と結んでゐる。

- (一) Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 13.
- (二) Ames, E. S., *The Psychology of Religious Experience*, p. 168.
- (三) 同前、Preface を見よ。
- (四) テュルケーム、同前、五九八—九頁。
- (五) 同前、同所。

我々はしかしながら、かかる廣き意味の實證的見解の意義を許容しながらも、宗教の本質内容は社會的歴史なるものに盡き、宗教特有の體驗は全體として社會現象となり、文化——特に最高の文化内容となつて間然するところなし、といふ如き歸結に對しては、方一杯反對したいと思ふ。なるほど宗教は社會意識でもあり、特有なる歴史意識をも含み、特に優越なる意味に於ける價值意識でもある。とは云へ社會意識や歴史意識また最高價值意識が宗教と呼ばれ得るためには一層立入つた限定が必要である。宗教を社會に近づけつつ、なほ宗教の獨立性と特異性とを承認せむとするならば、宗教と社會との本質聯關が諸他の文化と社會との關係から明確に區別さるべき特質が明白にされねばならぬ。社會の中心的勢力の表現自覺乃至その最高價值意識が何故に宗教以外の社會現象例へば道徳學問または經濟等によつて代置され得ないかの根據が指摘されねばならぬ。所謂聖なるものが社會學的機能心

理學的に説明されただけでは不充分である。<sup>(二)</sup> 我々の確信に従へば、宗教的價值「聖」は社會的歴史の現實在の如何なる體驗聯關からも演繹されないが故にこそ「聖」なのである。今我々はかの上述の見解が眞に徹底的であらむとするとき、如何なる結果に達するかを詳細に討究する暇を有たないが、兎に角宗教は一つの過程的現象、人文の發達社會の進歩と共に遂に消滅すべき史的現象に他ならぬといふ所謂「實證主義の主張」<sup>(三)</sup>に到達することは一步でないかと思ふ。しかるに齟つて考ふるに、純眞なる宗教的體驗が社會的歴史の勢力として自覺せられるところでは、從來の社會的歴史的意識の崩壞、既成の價値の轉換といふ如き痛刻なる根源的體驗が契機媒介となることは疑ひ得ざる事實であり、従つてこの崩壞、この轉換の由つて來るところこそ問題と云はねばならぬ。尤も崩壞も轉換も大なる社會進化の一道程とも考へられるであらう。しかし社會進化の過程として全く對象的に考へられ得る崩壞や轉換であるならば、宗教的契機媒介となる根源的なるものと云ふことは出來ない。それは全く對象化を許さない終末觀的なるものでなければならぬ。社會的歴史的意識従つてまた一切の價値意識が根柢から搖り動かされ土臺から崩壞して、無の底に沈み行く痛刻無氣味なる終末觀的體驗を通して、眞に更生への道が社會や歴史からでなく、ま

さにその無の底から啓示せられるところに純眞なる宗教的體驗は成り立つと云ひ得るならば、宗教は端的に社會的歴史の現象であるのではなく、一度その否定を媒介として絶對否定的に即ち現實在の救濟といふ自覺に立つことに於て、社會的歴史的となるのである。宗教の社會性は直接態に於て思惟さるべきでなく、常に絶對否定態に於て思惟さるべきである。肯定の中に否定を觀、否定の深みに肯定への還歸を觀ない人は、宗教の深き意味内容を理解することは出來ぬ。宗教に於て肯定は常に否定を媒介とせる絶對否定態であり、否定は必ず絶對肯定への希望と信仰とを含むことを知らねばならぬ。しかもこの絶對否定、この絶對肯定が人間社會の内在的側面からでなく、全く絶對無の底より超越的に顯現し、生の不可思議なる驚異すべき事實として體得せられるところに宗教の特質は存する。それ故に宗教的價値は單に最高の社會的價値ではなく、一切の社會的價値とは比較を絶する價値、絶對者の愛と光とによつて生くる價値、人間の價値ならぬ價値である。「聖なるもの」は人の世を原理的に超絶せる絶對的實在として、従つてそれに出會ふときは此世の一切は全く顛覆壞滅せしめらるる嚴肅なる怖るべき力として體驗されねばならぬ。事態上述の如くであるならば、價値意識の轉換、社會的歴史的意識の崩壞は、純眞なる宗教的體

驗には必然的に伴ふ根源的事實でなければならぬ。かくして宗教は直接態に於て、社會との本質聯關に立つものではないと云はねばならぬ。

(一) エームスの立場は自身明言せる如く、「機能心理學」(functional psychology)の見地である。しかし彼は宗教的價值と他の社會的價值との本質的區別を少しも明にしてゐない。デュルケームに於ても「聖」觀念の特徴及びそれと社會との關係は充分闡明にされてゐるとは云へない。殊に彼の社會概念が次第に形而上學化され、それ以外には何物の存立も許されざる全體的神的宇宙的なものとなるに至つては一驚に値する。宗教の社會學的解明は彼に於て社會の宗教化形而上學化に終つてゐる。エームスやデュルケームの思想の適切なる批評に關しては赤松博士著、*轉近宗教學說の研究*、を參看。

(二) 例へば Rudolf Eucken, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, S. 44. 參看。

まことに宗教的體驗の成立するところ、常に必ず現存在と絶對的實在との思ひがけなき出會ひといふ社會的歴史的現實の内に於ては到底思惟さるべくもない超越的實在體驗を含み、そこに感得せられる實在感並びに祝福感が此世的なる一切の感受から明に區別せられる際立つた特質——シヨルツが繰返して説くところの「此世のものならぬ感受」(unirdische Eindrücke) <sup>(1)</sup>を有つてゐることは争はれない事實である。一定の作用乃至人格的態度は、現存在の一切を超越してしかもこれに究極的存在可能と價值とを賦與する最深の次元を志向するが故に、宗教的と呼び得るのである。宗教それ自らの衷心よりの主張告白に耳を傾ける者は、自然的また社會的現實

在以上の何等かの實在——理念若しくは觀念内容とは考へ得ざる絶對的實在の確  
 信の下に、始めて、宗教の成り立ち得ることを容易に肯定するであらう。ジェムスの  
 所謂見えざるものの實在<sup>(1)</sup>(the reality of the unseen)はあらゆる宗教經驗の根本豫想と  
 して、あまねく宗教史の教へ示すところのものである。而して見えざるものの實在  
 が、純真なる宗教經驗に於ては單に主觀的有所得的な超自然的信仰を意味せざるこ  
 とは、ジェムス自身の次の言葉がその具體的内容を雄辯に物語ることによつて明白  
 である。「宗教とは戦ひ終り、宇宙の基調われらの耳に響き、永遠なる所有われらの眼  
 前に擴がりつつ、われらに自由の國土の新に到來することを意味しなければならぬ<sup>(2)</sup>」。  
 かくの如き甚深なる意味の實在體驗、それに伴ふ聖なる法悦は、宗教以外の如何なる  
 生の體驗にも到底見出し得ざる底のものである。宗教が社會的公共的表象を採り、  
 歴史的共同的勢力を要求することも本來はかかる實在體驗の反射として、止み難き  
 上よりの拘束的動向と解すべきであらう。宗教的勢力必ずしも聖なる實在からの  
 み流れ出づるものでない<sup>(3)</sup>と考へられるが、しかし實在との生の共同實在の深き愛以  
 外の何處から特に宗教的と形容せられる純真なる力が湧き出るのであるか。宗  
 教に於ける社會的歴史的意識は却て宗教の本質内容から限定せられて流れ出づる



本源的自律的なものでなければならぬ。それ故に宗教の起源が社會意識に求められると云ふよりも、むしろ反對に眞に深き社會意識や歴史意識は純眞なる宗教的體驗の内に見出されると云ふべきではなからうか。デュルケームなどが一切の社會生活は潜勢的に宗教に含まれ、そこから生れ出でたと云ふ意味も、右の如き本質聯關(五)に於て理解さるべきであると思ふ。宗教の出世間性と世間性とは、いづれもその自律的本質的動向に他ならないが、常に絶對否定態の辯證法的聯關に於て統一せられることを特色とする。眞に超越的出世間的なる宗教は同時に眞に社會的世間的に働く宗教——地上の生活の内に徹底的に救の理想を實現せむとする宗教でなければならぬ。豊かな生命ある宗教が常に愛(慈悲)の宗教として此世に現はれたことは右の事實を自證するものと云へやう。絶對的實在を媒介として成り立つ宗教的共同態は「聖なる共同態」として、その本質理念が此世の一切の有限無常なる共同態を本質必然的に超越し、ただ至純なる宗教的作用の志向内容たるに對し、かかる理念を寫し、その自覺實現に努力するところに教團生活、此世の宗教的共同態は成り立つ。見えざる教會が見ゆる教會の根柢をなす所以であつて、決してその逆ではない。換言すれば神の力と愛とによつて基礎づけられた新なる生命の上に始めて宗教的共同

態は可能的である。ここに宗教独自の社會的歴史的意識また價值意識は生れる。

かくして眞に望まれたる微塵も分離への傾向を含まざる絶對的社會の理念は、純眞なる宗教的體驗を外にしては自覺され得ないと云はねばならぬ。不壞の我―汝關係の根柢には、永遠に我と汝とを包むで、その人格的結合をその内に成立せしめ、我と汝とはその限定として深き同一性を自覺せしめる、シエラーの「全體的人格」(Gesamt-person)<sup>(六)</sup>がなければならぬ。ハイムの如く神の前に立つ我が最も深き我であり、眞の我は神を媒介として認識せられると云ふならば、我―汝關係も神の次元に於て始めて安立する。<sup>(八)</sup>

(一) Heinrich Scholz, Religionsphilosophie (1922).

(二) James, The Varieties of Religious Experience, Lecture III.

(三) 同前、四八頁。

(四) デュルケーム、前掲書、四九頁參看。

(五) 同前、五九八頁。

(六) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1921), S. 555.

(七) Karl Heim, Glaube und Denken, S. 389.

(八) 宗教と社會との本質聯關に就いての興味ある問題は後になつて根本的に討究したいと思ふ。こゝでは我々の考への方角を示したに過ぎない。

## 二

いつたい宗教は學問、道德、藝術等の如く概念や行爲、また形象等に表現せられることに於て、始めて自己自身となり、その志向充實をもたらずものではない。宗教はむしろ、その本質的動向に於て、かかる形象的表現を拒否しつつ、いはば浮世と訣別して最高次元にまで登りつめ、絶對寂滅の中に專念して、却てその本質的意義を充實せむとする。宗教的生命は外化乃至客觀化に於て自覺向上に至る諸他の生命とは、その體驗様態を根本的に異にしてゐる。それは外に向つて働くのではなく、常に内に向つて働く、一層適切に云へば自己の背後に超越せむとする。而して自己の背後に超越することが眞に自己の外に出ることであると考へ得るならば、宗教こそ眞に自己の外に向つて働く生命と云はねばならぬ。まさにそれ故に宗教的生命は不可形成的である。可形成的なるもの即ち生の表現は未だ眞に自己の外なるものではない、表現は體驗の外化、従つてそれは自己の外にして外にあらず、圓環的に生命に内在すると考へられる。宗教は諸他の生命の如く體驗の外化客觀化を通して自己を充實し、圓環的に自己を深化向上せしめるもの——社會的歴史的なるものではない。魂が宇宙と相觸れて閃めく「聖なる火」(das heilige Feuer)「天來の火花」(die himmlische

(11) Funken)こそ宗教的生命である。それ故に我々は宗教的生命を、シュライエルマツへの教示に従つて、それが閃めく瞬間に於て味知しなければならぬ、しからざればそれは忽ちに消え去つて再び歸らず、ただ僅かに殘光をとどむる灰燼を見るに過ぎないであらう。(三) 體驗—表現—理解の生命の圓環的過程は、宗教的生命の理解味到に於ては、無力と云はねばならぬ。實在の底知れぬ深淵から、その無限の祕義をあらはし、解すべからざる現存在の運命と、同時にその否定超克を介して自覺せられるべき現存在の使命とを開示しつつ、或は現存在を畏怖せしめ、或はこれを慰め、いつくしむ絶對者の體驗が、相對無常の現實領域に十全なる表現を果し得ざることは、あまりにも明白である。眞に永遠無量なるものを體得するといふ立場は、如何なる意味に於ての行爲的形成的立場をも越えた立場でなければならぬ。宗教の内容は客觀的限定の方向に於て見られ理解せられるものではない。「生は生そのものから解釋さるべきである」と云ふ生の哲學の尊敬に値する原理は、こゝにその限界を自覺せねばならぬであらう。(四) 宗教は表現—自覺—超越の社會的歴史的生の地盤に立つものである(五)なく、生命が眞に自己自身を失つて自己の無を見る、生命のまことの自己超克の立場に立つものである。而して生命が自己の無を見ると云ふことは、自己を眞に超越的な

るもの、永遠なるものに關らしめて自己を見ることに他ならない。宗教は生命を生命そのものから限定解釋することではなく、生命を超越的全體の立場から限定解釋することであるとも云へやう。

(一) Schleiermacher, Reden über die Religion, S. 13.

(二) 同前、三〇頁。

(三) 同前、三〇頁及び四八頁を見よ。

(四) 三木清著、パスカルに於ける人間の研究、二三九頁。

(五) 私は生の構造をテイルタイの體驗—表現—理解の代りにシュムメルのを參照して、表現—自覺—超越のいはば螺旋的向上還歸の構造に於て考へたい。私の意味する表現はテイルタイの體驗と表現の全體を含み、自覺は單に理解のみならず一切の反省的契機、作用自覺段階を意味し、超越はシュムメルの所謂生より以上のものへの生の推移を意味する。我々が生くる社會的歴史的な生はかくの如き構造のものであると思ふ。さてかかる生と宗教的生命との關係は如何なるものであるかの問題こそ、我々の全探求の目ざすところである。しかし先づしばらく兩者の區別の側面が分析解明せられるのは、當然な行論である。

かくて學問、道德、藝術等に於ける行爲形成は直ちに生の意味價値の充實的客觀化、即ち生の表現自覺として成立しつつ、人間理想の實現、具體化と見做されるに拘らず、宗教的生命は如何なる意味に於いても表現的に自覺限定することが出来ない。それは行爲我を超越する、表現的自覺的限定を超越する。それは行爲の世界でない、表

現的自覺の世界でない。それは絶對的に徹底的に受動的なる世界——それ故に宗教人の驚くべき行動も努力も結局絶對者よりの止み難き拘束を意味し、従つて人はそこに人の力、人の働きを見ずして聖なるものの權威を見るのである。絶對的實在の前に於ては不自由である、自己は無に等しいといふ告白は、宗教的體驗に徹したる者の詐りなき言葉である。而もなほ、其處に於てこそ自己は眞に自由である、眞に有であるといふことが、同じく宗教人の衷心よりの告白であるとしたならば、それは實に神的實在によつて、しかあらしめられることを意味しなければならぬ、死して生きる、無にして生くるの神的自由に包まれて、あるの自覺を意味しなければならぬ。宗教的生命は諸他の領域に於ける生命の如く、何物かを生み出しつつ己れを表現自覺しつつ生くるものでなく、却て全く無にして生くる絶對無の自覺でなければならぬ。それは絶對無の自覺なるが故に、表現的自覺を超越する。それは絶對者の生命なるが故に客觀的限定を超越する。

一般に行爲乃至表現が人間の作爲、精神内容の實現であり、それを媒介地盤として精神が更に自己を超出深化する自己超越の働きであるとしたならば、諸の宗教的行爲或は表現は最早や嚴密なる意味に於て表現と呼ぶべきものではなく、人間の作

爲を超越して不可形成的なる聖なるものの覺束なき表し、その超越的深みを仄めかすもの即ち「象徴」(Symbol)に他ならぬ。表現の世界が主體の創造作爲に基き、主體に依存し、飽くまで menschliches Ideal の文字通り實現であるに對し、象徴は却て主體を超越して、これを包み、その限界を開示する高次の實在——本來人間の規準を以てしては測るべからざるものの斷片的表象である。象徴は人間の内なるものではなく、絶對的に外なるものを、社會的歴史なるものではなく、それを越えて永遠なるものを指示するものでなければならぬ。「表現の世界は飽くまで主觀と獨立なる客觀なると同時に、主觀に依存し、主觀がそれを包み、主觀がそれに於て自己を見出し、主觀がそれを媒介として自己の同一を自覺する客觀である。表現の具體化としての歴史的文化的の世界は正に此の如きものである。」<sup>(一)</sup>即ち人間の精神は表現の世界に於て、自己の客觀化を觀、從つてそれを介して自己の還歸的同一を自覺し、更にこの自覺を契機として精神は新なる個體の創造表現へと飛躍轉換するであらう。精神の自己形成——自己自覺——自己超越の構造過程は表現の地盤に、表現を媒介として、不盡に表現するところに成り立つ。しかるに人は象徴に於て、自己の限界を、從つて自己の有限性を自覺するであらう、同時に仄かに、現存在を超える實在と出會ふの感を有つであら

う。即ち象徴の決定的特質は主體的には現存在の限界體驗、客體的には聖なるものとの邂逅でなければならぬ。現存在が自己の有限なる存在を痛刻に自覺しつつ、原理的に新なる存在可能を求むるところに、始めて聖なるものについて語ることが出来る、現存在がその有限なる憩ひと安心、非本來的な確實さの中から外に投げ出されて、無限なる不安と恐怖との中に沈み行くとき、始めて絶對的なるものへの憧憬、信仰の冒險ははじまる。表現の世界から本質的に區別せられる象徴の世界が成り立つには、そこに現存在をして、かゝる不安と憧憬とを通して新なる存在可能を豫料せしめるものがなければならぬ。即ち象徴は有限なる現存在の限界境域を開き示しつつ、同時にその本源的存在性が神的實在にまで超越自覺せらるべきことを仄かに指示するものでなければならぬ。象徴は高次の實在を指示するが故に象徴なのである。それ故に象徴に於て觀られるところのものは、我の精神内容ではなく、全く新なる次元を異にせる、奧行と祕密とを湛へたる實在でなければならぬ。表現が主觀的内容の客觀化、客觀的内容の主觀化、換言すれば主觀と客觀との合一であるに對し、象徴は主觀的と觀られながら、絶對的に客觀的なるもの、所謂主觀と客觀とを包むで、これを絶對否定的に成立せしめる絶對的主體を指示し、豫料するものでなければな



らぬ。尤も表現の世界と雖も歴史的公共的なるものとしては、これを作爲する主體から獨立して、主體の特殊性を越え、却て主體を背後から限定拘束しつつ、主體の存在と行爲とを可能ならしめ、同時にそれを理解することによつて、大なる普遍的精神世界に超越自覺せしむるものである。表現は行爲する主體の創造形成でありながら、それに於て限定自覺せられるところは、單なる個人的生命ではなく、背後からこれを限定し可能ならしむる超個人的生命、普遍的精神でなければならぬ。それ故に表現は個人の作爲でありながら同時に普遍的精神の實現であると考へられる。即ち表現の眞の主觀たる精神は個人に於て働きつつ、これを越えてこれを自己の内に包む普遍的精神界でなければならぬ。しかるに翻つて考ふるに、この普遍的精神界の全體は、あたかも自然の全體が必ずしも常に我々の感性に現前するものでないと同様に、我々の歴史的文化的の世界に與へられて居るものではない。しからずしてその斷片的なるもの特殊なるものが、絶えず個人の體驗を通路として、實現形成せられなければならないのである。個人を包み、個人を限定拘束すると考へられる普遍的境界も、その限り個人の行爲に依存し、個人の自發創造を俟たなければならぬ。行爲する主體を外にして、精神の働く場所はない。「精神は必ず個人に於て生き、歴史

は常に個人を通して動くのである。個人の行爲を排去して歴史の進行はなく、精神の活動はない。<sup>(二)</sup>即ち表現の世界、行爲の世界とは、個人的精神と普遍的精神、個體的生命と全體的生命とを絶對否定態に於て綜合統一するものである。換言すれば表現行爲に於て、個人はその特殊の限定に死して全體普遍の實現自覺に生き、普遍はその抽象性を超えて、具體的歴史的に自己を個性化深化し、いはばそれに血と肉とが與へられる。被限定を限定に、受動を能動に否定轉換せしめ、個體即全體に生くるところに行爲また表現は成り立つ。表現—自覺—超越は個人的生命の構造であると同時に普遍的生命そのものの構造でもある。かゝる表現的生命の構造に對して、しかしながら象徴——宗教的象徴は全く異つた生命の領域を開示するものでなければならぬ。

(一) 田邊博士著、ヘーゲル哲學と辯證法、一八頁。

(二) 同前、二〇頁。

右に述べた如く普遍的精神從つて社會的歴史的文化の世界は、その動的尖端としての行的主體によつて否定媒介せられることなしには、自覺展開されるものでない。それは我々を限定すると同時に我々によつて限定せられる。しかるに宗教の世界

は、それが絶對的に超越的なる聖なる高次の實在界たる限り、我々を限定拘束する何物も含まず、我々によつて附加實現さるべき何物も缺除しないと考へられるであらう。それが絶對空乃至絶對無の世界と云はれる理由である。神は「造られもせず造りもせざる神」<sup>(一)</sup>でなければならぬ。法界は自性空、諸法實相は空でなければならぬ。思ふに我を背後より限定するものは、同時に我によつて限定せられ、我に働きかけるものは、やがて我によつて働かされるものでなければならぬ。被限定は限定に、所動は能動に否定轉換せしめられる。表現的生命の世界には絶對の被限定もなければ、絶對の限定もない。被限定から限定に、限定から被限定に轉換交替するところに表現は成り立つ。同様に、行爲の世界には絶對の所動もなければ、絶對の能動もない。所動から能動に、能動から所動に否定轉換するところに、行爲は成り立つ。相反するものの合一轉換の領域——辯證法的統一の領域が、行爲表現の世界である、廣義の歴史の世界である。それは我を限定し、我の存在を可能ならしめつつ、我によつて限定せられ作爲せられるものといふ意味に於て考へられるものでなければならぬ。それ故に神の世界は何よりも先づ、我を限定拘束するものといふ風に考ふべきでない。我を限定するものは、その中に我が存在する廣義の歴史以外には存しない。即ち神

と人間との間には限定被限定の關係は存しない、眞の神は造られもせず造りもせざる神でなければならぬ。それ故に歴史的客觀的精神に對しては絶對的に自由でない人間も、神に對しては絶對的に自由である、彼は常に神を否定することが出来る。

しかもなほかかる神によつて、人間が無より限定創造されたものとして、その無限の愛を體得するところに宗教的生命の自覺がある。神に對して絶對的に自由なる人間が、同時に絶對的に神によつて限定せられるところに宗教は成り立つ。宗教に於て始めて、人間は絶對的に自由であるとともに、絶對的に依屬的である。相反するものの一致 (coincidentia oppositorum) —— しかもこの一致が神の愛によつて爲し遂げられるところに、宗教的體験の豊かな特質は存する。神から絶對的に自由であることも神の愛であり、神に絶對的に依屬することも神の愛である。<sup>(二)</sup> 神の愛は存在世界の凡てを自己自身の限定となすとともに、凡ての限定を超越して自由でなければならぬ。かくの如き絶對自由の愛のノエジュ的内容が表現的に限定自覺することの出来なものであることは、明白にして疑ひ得ざるところであらう。もともと廣義に於て表現と考へられるものは「廣義に於ける行爲的自己のノエマ的限定と考へらるもの」<sup>(三)</sup> である。有限なる現存在の行爲はノエマ的表現的に限定せられるところに、その志

向的意義を充實する。まことに現存在の有限性は、その本質的存在に於て行爲的表現的なる點に存する。所動と能動被限定と限定との否定轉換の場所が行爲であり、かかる行爲の主體たらざるべからざるところ、現存在の有限性の自覺自證がある。表現は現存在の存在の有限性を表示する呼吸に他ならぬとも云はれよう。即ち行爲の立場に於て表現的——自覺的——超越的であることは、現存在が眞に本源的自己に立つて、現存在として生くる所以でなければならぬ。社會的歴史的文化の世界が人間の住む具體的實在界と考へられる理由である。——確に宗教もかかる地盤、かかる事實の上に成立根據を置いて居る。宗教も人間の動かすべからざる事實から出發しなければならぬと云はれる、それこそ人間の有限性の端的なる表現であると考へられる。しかしながら人は宗教を可能ならしめるものが、單なる現存在の事實ではなく、常に聖なる實在の超越的事實いはば超事實的事實、奇蹟であることを知らねばならぬ。現存在の本源的存在性が表現的自覺的存在であるとするならば、如何にしても表現的に自覺限定することの出来ない無爲の世界に超出することが、奇蹟でなくして何であらう。そこには體驗の飛躍、信仰の冒險がなければならぬ。しかもこの飛躍この冒險を充實するものは、行爲でも表現でもなく、従つて、現存在の本源的存在

性を、更に深く底に越えたものでなければならぬ。<sup>(四)</sup> 如何に深く行爲我の立場が自覺反省されても、宗教の立場に達することは出来ない。行爲我の辯證法的自覺によつて到達せられるものであるならば、それは眞の意味の超越でもなければ、絶對無の自覺でもない。超越の世界はまさにしかあることによつて、行爲我の高揚によつて體驗し得るものでない、絶對無はしか名づけられることの故に、先づ何よりも行爲我の立場の徹底的崩壊を意味しなければならぬ。行爲的表現的なる具體的現實在が超越せられて、如何にしても行爲的自己の内に包み得ざる、その限りに「所與たらざるも<sup>(五)</sup>」(das Ungegebene) 従つてまた「絶對他者」(das Ganz Andere)<sup>(六)</sup> と生を共にしつゝ、最早や人間精神の呼吸(行爲表現)を止め、神的精神によつて生くるところに宗教の超事實的事實は成り立つ。宗教の世界は人間中心の表現的限定被限定の世界ではなく、一切を限定して一切の限定から自由なる神中心の世界である。それ故に宗教の世界は行爲的一般者を超越する、そこには行爲的自己といふものはない、即ち無爲の世界滅の世界である。それで我々が宗教的生命に純一となればなるほど、此世の言葉は沈黙に歸し、我の自由なる行動も無力となり、一切の形象は破壊せられて無とならねばならぬ。しかもなほそれが無にも等しき此世のものを器として表出を求むると

ところに、宗教的象徴は成り立つ。象徴は不可形成的なるものの形成、名づく可らざるものの命名、限定すべからざるものの限定である。象徴も一つの表現である、しかし兩者は成立の次元、内容を明に異にしてゐる。象徴の次元、内容は表現のそれよりも高次でなければならぬ。象徴が成立するところでは、行爲我はその表現的呼吸を止めねばならぬ、此世の限界境域の體驗が先立たねばならぬ。否かゝる體驗自覺が既に表現的自覺でなく、象徴的自覺である。象徴的自覺の立場は宗教的生命的の立場に他ならぬ。「宗教的生命的の内容はもはや如何なる意味に於てもノエマ的に限定することはできぬ、強ひてかかる内容を表すならば、唯一種の象徴による外はない。」<sup>(七)</sup>

(一) ストラス・エリッゲンナの言葉? Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, S. 154. 参考。

(二) この行爲の充分なる展開は後に譲りたいと思ふ。ここではかかる體驗が飽くまで表現的限定を超越することゝ指示すれば足りる。

(三) 西田博士著、一般者の自覺的體系、五八一頁。

(四) 現存在が何故に自己の本源的存在性を超えねばならぬかの理由、またその可能性等の問題は「宗教的自覺」に於て明にせられるであらう。

(五) Hermann Schwarz, Das Ungegebene (1921).

(六) Otto, Das Heilige, S. 31 ff.

(七) 西田博士、同前、五四五—六頁。

かくて表現の意味内在的 (Simultaneität) なるに對し、象徴は意味超越的 (Simultanz-  
 den) であると云へよう。此世の形象が本來形なき彼方の世界の風光を指し示し、此  
 世の概念が元來名なき如何にしても内世界者たり得ざる永遠の實在を語らむとす  
 るところに、象徴は始まる。象徴の象徴性はその意味超越性にあると考へられる。  
 即ち宗教的體驗の獨立性と特異性との承認の下にのみ考へられる眞の意味超越的  
 象徴は、單に語り難き事物乃至經驗の符牒といふが如きものではなく、實に存在世界  
 の限界境域を開示しつつ、聖なるものの世界を覺束なくも語り表すものでなければ  
 ならぬ。それは現存在の最高の自己高揚或は自己展開であるところの一切換言す  
 れば精神的表現、自覺超越の世界を根柢から震蕩して無となすが如き驚異すべきも  
 のの斷片的表出でなければならぬ。「象徴とは、かゝる意味に於て眞に超越的なるも  
 のの内容を現はすものである。」<sup>(一)</sup>まさ(一)にそれ故に象徴は、その志向的意味内容を荷ひ  
 きれないのである。かの如く、自律的なる社會的歴史的表現の領域を越ゆる象徴の  
 世界は、あくまでも普遍的公共的精神の世界ではなく、神的精神の世界、宗教的體驗に  
 於て自證自覺される世界である。あらゆる自律的なる人格的價值内容を無に等し  
 からしめる絶對的價值の體驗が宗教なる限り、宗教的表現はそこに精神が自己の客



觀化を觀る表現の世界とはなり得ず、却てそこに精神が自己の絶對無力を自覺し、同時にそこに攝受せられることに於て始めて自己の絶對の平安の達せられることを自覺する如き、象徴の世界たるに過ぎぬ。宗教的聖價値は主體の作爲の彼方に於て觀られる價値、造りもせず造られもせぬ價値である。それは文字通り實現され表現される價値ではなく、信せられ象徴される價値である。それは實現されることを命令として含む所謂規範的價値ではなく、むしろ一切の行爲實現の否定、斷滅を要求する價値、諸行無常、一切皆苦、諸法無我を告知する價値、價値否定の價値である。聖は文  
化價値ではない。聖なるものの非合理性とは、まことはかかる意味に理解されねばならぬものと思ふ。オットーの如く單に論理的また實踐的に體得せられないといふ意味に非合理的といふ言葉を用ひるならば、美的なるものもまたしか呼ばれ得べく、從つて宗教的價値と美的價値との區別は明確を失ふ。<sup>(三)</sup>宗教に於て如何なる述語的限定も悉く譬喩的象徴的であるのは、宗教の世界が表現的一般者の自己限定を超越せる高次の實在界なるが故でなければならぬ。象徴の立場は高次の實在主義の立場に他ならぬ。即ち行爲的表現的自覺を本源的存在とする現存在にとつては、高次の實在の領域——表現的一般者を底に超越する宗教の世界も、原理的に新なる生

命内容を以て現存在を充實するものとしては、何等かの表現を要求し、従つて一種の表現、象徴の領域として、確保されねばならないのである。偉大なる宗教家の活動はそれ故にいはゞ象徴創造 (Symbol-schöpfung) の行爲活動として、即ち高次の實在界の特性と獨立性とを文化の内に、文化を越えて、確立せむとした努力と解されねばならぬ。それは單なる生命の自覺實現ではない。かくして一切の宗教的行爲、表現は象徴である。換言すれば象徴とは表現の表現——高次の表現である、詳しく云へば一切の表現が表現を超越するものの必然的なる又正當なる表現であるところに、宗教的表象の特質は存し、又そこにその象徴性は成立つ。<sup>(三)</sup>象徴は内世界者たる現存在が如何にしても内世界者たり得ざる絶對的實在の體驗の仕方に他ならない。而してこの最後の主張を徹底せしむるために、我々は進んで象徴と實在體驗との本質聯關を明にしたいと思ふ。

(一) 西田博士、前掲書、一二二頁。

(二) オットーの「聖なるもの」に關しては後に詳論する。

(三) 波多野博士、宗教哲學(岩波講座)、三三三頁。

(未完)