

神と人間の問題（承前）

片山 正直

一、宗教の立場

三

しかし象徴と實在との關係を考察するに先立つて、既述の我々の議論に對して提出されるとおぼしき二三の疑問に答へつゝ、一層宗教の立場を闡明ならしめ、しかる後再び宗教的象徴の省察に還つて如上の問題に解明を與へることが適當であるやに思はれる。即ち象徴と雖も人間の作爲表現の一種に他ならぬとすれば、我々は如何にして象徴に於て超世界的價値の面影を感ずることが出来るか、それは結局我々の幸福への努力が最高として志向する理想内容の表現或は極度の自己高揚の投影に過ぎないのではなからうか。換言すれば象徴の主體は表現の主體と同じく私の普遍精神であつて、象徴に於て私の有限性を自覺すると云ふよりも、むしろ私の精神の無限性——無盡に自己を表現して生き、一度表現限定したるものを更に打越えて

生成發展する根源的全體我の無限性こそ象徴の眞の内容をなすものではないであらうか。表現的に限定することの出来ない生命の根源的神祕的内容が象徴の象徴性を成り立たしめるものではないからうか。我々が實在に對して感ずる無限の大きさも無限の深さも、我々の生命の無限性乃至深さの射影と考へられぬであらうか。象徴に於て絶對他者が寫されると云ふよりも、依然として我の深き精神内容表現に盛りきれざる精神内容が寫され自覺されるのではないか。——尤もこれらの疑問は宗教の超越性を否定する立場に於ては、容易に肯定せられるであらう。宗教も深き我の自覺、深き生命の表現自覺に他ならぬと主張する立場では、象徴に於て見られ感ぜられるものは我の生命内容を脱しないであらう。こゝでは宗教は生命が自己の根本的な罪惡或無明に死して高次の實在の愛に甦るといふ如きものでなく、全く生命の一つの表現自覺と考へられる。ジムメル、シュブランガー、ナトルプ等の一群の思想家によつて代表せられる宗教思想は、多少の相異なるにも拘らず、宗教を我の生命の表現自覺と見做し、超越的實在を否定する點——最も重要な點に於ては全く一致する。私の意味するやうな象徴、高次の實在の體驗自覺の仕方としての象徴の概念は、彼等の宗教論には成立の餘地はない。以下我々は右の疑問に直接答へる代り

に、これら一群の思想家の宗教論を検討し、その主張が宗教の立場を根據づけ得ざるものなることを明にし、間接に右の疑問の拒否さるべきであることを強調したい。

先づジムメルに從へば、宗教に限らず、道德、藝術、學問など生の意味ある體驗内容は、生に内在する夫々特有の根本形式或は範疇によつて表現構成され自覺されたものである。根本形式或は範疇が單なる靜的先驗者でなく、動的機能的なる形成作用意識賦與作用として外に向つて働き、夫々特有の對象構成を營むところに、文化の諸領域は表現自覺されてゆく。従つてこゝでは純粹な世界素材は全く問題とならず、それが如何なる根本原理によつて形相が賦與せられるかといふ生命の活動が問題となる。同一の素材も生の形成作用にまかされて或は藝術とも或は學問ともなる。當面の問題たる宗教もそれ故に、我々の如く高次の實在との出會ひによつて成り立つと考ふべきでなく、却て生の深みに横はり自發的形成的に働く範疇的な「宗教心」(Religiosität)「信仰心」(Frömmigkeit)の發露として解すべきである。即ち宗教をして宗教たらしめるものは宗教的内容、超越的絶對的實在ではなく、生に内在する特殊な作用、律動、情調、ジムメルによつて Religiosität 或は Frömmigkeit と呼ばれる形相に他ならない。宗教心こそ第一次的本質的であつて、その内容は全く第二次的偶然的である。

神と云ひ絶對者と呼ばれる宗教的對象は要するに、自發的な宗教性の自己超出的形成、その客觀化乃至對立像に過ぎない。宗教は生の一つの表現的限定である。ジムメルは愛の作用がその對象を創造し、藝術品が藝術家の內的生産運動から生じたものであるのと同様な意味に於て、「神々は宗教的情調の所産である」ことを主張する。彼にあつては生の諸相が機能として力として働くことは、即ち端的にその對象内容を生成することを意味した。「愛、藝術、宗教心等の機能の對象の意義は機能そのものゝ意義に他ならない。」^①對象や内容は文字通り生の機能の表現であり、客觀化である。「宗教が宗教心を造るのではなく、却て宗教心が宗教を造るのである。」^②宗教の本質はジムメルにとつて實在との生の共同ではなく、徹頭徹尾內在的な生の一機能たる宗教心に他ならない。彼の宗教論はいはば機能的アブリオリスムである。宗教は先驗的內在的な宗教心の發現である。

① Stimmel, Die Religion, S. 32.

② 同前、同所。

③ 同前、一七頁。なほ彼の同一題目の宗教論は Philosophische Kultur 中の論文 Die Persönlichkeit Gottes 及び Das Problem der religiösen Lage にも、また有名な Lebensanschauung 中の論文 Die Wendung zur Idee にも述べられて居る。

シユプランガーの生の哲學の立場は、デイルタイの立場に西南學派の價值哲學を

加味したものであるが、ジムメルに相似するところも多い。彼の「生の諸形式」(Lebensformen)も單なる靜的形式ではなく、動的なる對象形成的また態度決定的なるものがあり、それは特に優越なる「精神作用」(Geistesakte)として、超個人的な體驗傾向或は作用傾向乃至意義賦與作用として、特色づけられてゐる。我々はかゝる生の諸形成作用を離れて自體に存立する對象といふ如きものを知らない。存在世界は、いづれかの態度決定、意義賦與作用によつて充實された、特異な表現的なものでなければならぬ。作用と對象層は相關不離である。一切は生の作用流動の中に一度溶解せられて、そこから意義賦與的に形成表出されたものである。かくしてシュプランガーに於ても問題は文化歴史の諸内容の類型的理解ではなく、却て文化歴史の根柢と考へられる永遠な體驗傾向たる「生の諸形式」の發見確立に向けられる。しからば宗教的作用は如何なるものであるか。彼は云ふ、「宗教的作用の本質は、任意の個々體驗の價值を個人生活の全體價值(Totalwert)に關係せしむるところにある」と。全體價值はまた最高價值(der höchste Wert)とも呼ばれる。ところで個々體驗の價值とは生の一切の價值體驗を意味するが故に、宗教的作用とは、換言すれば、生活全體を根柢から統一する價值の自覺、それに於て一切の價值體驗が究極的統一をなす價值の志向、即ち生の全

體的最高價値の自覺體驗に他ならない。こゝに注意すべきは、かゝる全體價値が原理的に高次なる實在價値として承認されないうで、むしろ生の全體的構造聯關に於て內在的に思惟されて居ることである。それは生の一切の個々の價値體驗を統一するとおぼしき生の最究極者である。大切なことは最高價値の内容自體ではなく、個々の生活聯關を全體として統一的にかゝる最高價値に關係せしめ、そこから合規範的な世界秩序を觀ることである。かくてシュプランガーに従へば、我々の有限なる生が超越的絶對界と相接するところに宗教的意義が生れるのではなく、まさにその反對である、「超越的世界は宗教的意義聯關より生れ出る」と考へられる。即ち宗教的超越界は最高價値の追求といふ生の全體的究極的意義の客觀的表現であり、いはば客觀的なるものに翻譯せられた生の全體性の象徴である。「世界の意義を造り上げる、或は世界の意義を賦與するものとして精神的に生産される、かの最終者を宗教的な言葉で「神と呼ぶ」^⑤。故に神の體驗は信仰の冒險による生の否定轉換を媒介とするものでなく、全く連續圓還的に生が生之最内奥に自己の最高價値の源泉を發見自覺することに他ならない。こゝに至つて生は最早や歴史的社會的なる現存在ではなく、宇宙的形而上學的な絶對的生命となる。「宗教的我とは限りなき生命充實への高

揚か、しからざれば現存在を否定して形なき内奥の價值源泉へ還歸することである。^(四)
 要するにシュプランガーの生の哲學の立場から見られた宗教は、生の諸作用の極度の自己高揚、生の全體の無限の緊張努力を通して表現自覺せられる、自己の宇宙的な相に他ならない。かゝる生の宇宙的な相こそ最高價值である。換言すれば宗教は生の宇宙的體驗である。

① Springer, Lebensformen, 6. Auflage, S. 36.

② 同前、二四六頁。

③ 同前、二三七頁。

④ 同前、一〇七頁。

「ナトルプの宗教論」人道の限界内に於ける宗教は、今我々の行論から云へば、シュプランガーの宗教論を一層徹底したものであると考へられる。何故ならば、宗教が最高價值を目指す生の宇宙的體驗であるならば、宗教的作用は諸他の作用と相並ぶ特殊な作用ではなく、却て凡ての作用を根柢から統一する根本力、凡ての作用に絶えず生命の充實を與へる生命源泉であるべきであり、まさにナトルプの思想はそこまで徹底し、この點を鮮明に強調してゐるからである。彼に従へば、宗教の本質は、嘗てシュライエルマツヘルがいみじくも洞察したやうに、感情——單なる主觀的心理的

感情でなく、根源的宇宙的感情、所謂無限者の感情である。「感情とは、正しく省察すれば、認識、意志、創造的想像などと相竝ぶ一つの新たな意識の特殊領域ではなく、却て本來的意識の根本力である。それは精神生活の全内奥性を代表し、精神そのものの本源的存在をあらはす。」^①即ちナトルプの感情は、認識や意志に對立して精神の一領域を占め、所謂知意情として心の三根本能力たり、その純なる本質内容は美的創造作用として自覺せられる如き感情ではない。それはあらゆる意識作用の流れ出づる *der tief verborgene Quell* (深く隠れたる源泉) であり、*Mutterschoß* (母胎) である。^②凡ての精神的内容は感情に發し、感情によつて養はれ、力と魂とが與へられる。かゝるものとして感情は特定の對象領域を限定しない、それは客體なき意識と云はれる。否感情は精神の一領域でなく、客體なき意識なるが故に、よく一切の形成的、客體定立的な意識活動の根柢たり母胎たり、これらを培ひ養ひ、汲めども盡きぬ精神の源泉となる。かくて感情の本質はその無限性 (*Unendlichkeit*) でなければならぬ。シュライエルマツヘルに於ける「無限者の感情」とは實は「感情の無限性」に他ならぬ。^③なせかならば感情には本來對象なく、云ひ得べくば、感情の無限性が感情の對象に過ぎぬからである。宗教の本質は従つて、無限者に對する感情ではなく、反對に、感情そのものゝ無限性であ

る。ナトルプはこの點にシユライエルマツヘルの感情論を訂正し、宗教の超越性を極力否定する。「神はわれらの心に住む、われらの心は神の心にまで擴がりゆく、神の無限性は——人間の感情にあらはれ、そこに自らを意識する。」^(四) 端的に云へば、感情の無限性こそ神である。學問や道德や藝術に於て單に課題であり理念に過ぎなかつた無限性といふことは、今や感情そのものゝ本質性格として、直接に内に體驗せられる。これが宗教である、神の體驗自證である。しからば、所謂超越的實在を想定することは決して宗教の眞意ではなく、むしろ感情の本質性格に従つて、意識活動の内に止まり、文化創造の力とも光ともまた源泉ともなつて、一步一步向上理想の途を進ましめるところに宗教の意義と價値とは存する。文化の無限の向上、善の勝利、廣く人道の實現の内的推進力たることが宗教の本質である。それ故に眞正の宗教、精神的文化と歩調を共にする宗教は、いさぎよく超越性の要求を放棄し、「人道の限界内」に止まるべきである。超越神の代りに「人間性そのもの」が現はれねばならぬ。^(五) 宗教は「人間性の宗教」(die Religion der Menschheit)であり、従つてまた廣義の道德に他ならぬ——これがナトルプ宗教論の必然的歸結である。

④ Natop, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, S. 27.

㊦ 同前、三五頁。

㊧ 同前、三八頁。

㊨ 同前、同所。

㊩ 同前、五二頁。

㊪ 同前、五三—六一頁參看。

さて以上概略を叙述した一群の思想家の宗教論は、果して、妥當なる宗教の立場を教示したものと云ひ得るであらうか。何よりも先づ彼等の思想全體に共通して、我々の感ずることは、彼等の宗教に關する主張が、その根柢となつてゐる一般體系に煩はされて、極めて狹隘であり無理であること、再び彼等に宗教とは何であるかの問を投げかけずには居られないことである。彼等の論ずるところは、生ける現實の宗教の本質内容の偏見なき究明でなく、一定の哲學的體系内に於ける宗教の理解、いはば宗教の體系的強制による學究的組立——しかもおまりにも氣隨な組立である。何故に一定の作用なり體驗なりが宗教的と呼ばれ得るかの本質的根據——これは哲學體系には存せず却て宗教そのもの、根本主張に内在する——が彼等によつて殆ど全く明瞭にされてゐないことは、宗教の學的研究は、宗教の獨立性と特異性とを承認し、その衷心より語るところに耳を傾けることから始めらるべきであるといふ正

しき、しかも自然な態度を無視せる必然の結果であり、従つて何等の不思議もない。例へばジムメルに於て、愛や藝術的想像作用から區別せられる宗教心の特質は、宗教心を生の一つの範疇的形相として假定することによつて、我々に虫よき沈黙の理解を要求しつつ、何等の説明も與へてゐない。ところで宗教心の本質解明こそ我々の知らむと欲する當のものである。シュプランガーに於てもナトルプに於ても、事態は同様である。最高價値體驗乃至感情の無限性の體驗が、特に宗教と呼ぶべき理由は、全く糺糊として、明確に把握することを許されない。問題は最高價値の内容である、感情の無限性の本質規定である。しかもなほ、少しく立入つて反省するならば、シュプランガーの最高價値は特定の内容を有つ價値でなく、生の個々の特殊價値を抽象的に統一する類概念と撰ぶところなく、ナトルプの感情の無限性は意識の特殊領域たる認識や意志や創造的想像の活動を通して以外に體驗し得るものではない。あらゆる價値を統一する全體價値、あらゆる精神作用の母胎たる感情と云つたところで、好意的解釋して精々宗教の場所を指示するに過ぎず、未だ特に宗教的なるものゝ本質は明にされてゐない。それにも拘らず、依然として彼等が、そこに宗教の本質内容を觀ると云ふならば、シュプランガーの宗教は決して宗教ではなく、觀念論的形

而上學] (idealistische Metaphysik) であると云ふケッセラの適切なる批評^①ナトルプの議論は宗教の哲學的考案ではなく「神祕主義の哲學的自省」 (philosophische Selbstbetrachtung der Mystik) であると云ふシュマンの卓抜なる非難^②から免れ得ぬことを共に覺悟せねばならぬであらう。——要するに我々は彼等が宗教と呼ぶところのものゝ代りに、一定の教養、廣義の道德、乃至は形而上學確信創造的根源的生の信念といふ如き言葉を用ふるも、そこに何等の矛盾牴觸の存せざることを知るのである。

① Kurt Kessler, Religionsphilosophie, S. 24.

② Friedrich Karl Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Aionie, S. 47. なお序にシュマンの宗教論の詳細なる敘述を批判に關しては Wilhelm Kierke, Simmels Religionslehre, 參看。

加ふるに彼等が宗教の對象たる超越的無制約實在を否定し、シヨルツの言葉に従へば「内在宗教」(Immanenzreligion)^③を主張するに至つたことは、彼等の宗教論の致命的缺陷と云はねばならぬ。既に繰返し主張して來たやうに、宗教とは高次の實在との生の共同である、實在の絶對愛に生くることである。切實に宗教を體驗せる者は、宗教的實在の絶對的實在性を無制約に肯定する。従つてその内容が特殊宗教に於て如何に限定せられ象徴せられるにせよ、兎に角絶對的實在の無條件的肯定なしには、宗

教の獨立性と特異性とは全く成り立ち得ぬであらう。成程彼等もかゝる實在を全く否認しやうとはせず、或はそれを宗教的作用の所産と考へ、或は作用そのものゝ無限性の内に神を見やうとする。しかし彼等の主張にして眞ならむと欲するならば、諸他の文化が生の表現的客觀的限定として自覺せられ、それに對しては相對的態度をとるに反し、何故に宗教的對象は生の表現でありながら、無限なるもの超越的なるものとして、生を越えて生を絶對的に限定するものとして、體驗自覺せられるのであるか、何故にそれに對しては絶對的態度決定換言すれば生の絶對否定轉換を必要とするのであるかが充分に明にされねばならぬ。宗教の絶對性が明にされねばならぬ。諸他の文化に對する、この宗教的體驗の特異性を明にすることなくして、宗教的對象は宗教的作用から生れると云つたところで、それは全く無意味である。實は宗教的作用から宗教的對象が生れるのではなく、宗教的對象から宗教的作用が生れるのである。③ それ故に絶對的實在は宗教的對象——對象といふ如き言葉を用ふるが故に一般文化の對象と同様に生の表現限定と見られる危険を孕む——と呼べるべき性質のものでなく、正しく洞察すれば宗教的主體そのものである。神の前には現存在こそ客體であり、その對象である。生が客觀として表現限定し自覺する如きも

のは、如何なる意味に於ても神ではない、聖なるものではない。ナトルプの徹底性——宗教の超越性を否定して、宗教と文化とを協調せしめつつ、一面宗教を淨化し他面文化に無限な力と安息と希望とを與へむとする意圖は、尊敬の念を以て理解し得るものであるが、しかし、かく徹底することによつて宗教の特異性が見失はれると共に、精神作用の内奥に神祕的形而上學的感情を想定することによつて却て認識、道德、藝術の自律性を脅すに至ると云はねばならぬ。ナトルプはその感情論に於て、まさに所謂進退兩難に落入つて居る。思ふに冷なる傍觀者として、宗教の超越的要求を拒否し、従つて全然一般的生の領域に止まるべきものとして宗教を考察するならば、かゝる内在宗教と諸他の文化領域との間に本質的な限界線を引くことは決して容易なる業ではない、否、それは不可能な試みですらある。宗教はその概念内容、理論的反省に於ては一種の形而上學であり、その實踐、人と世の中に對する規範的要求から見れば道德と異なるところなく、その美的表象内容に注目すれば藝術的想像と擇ぶところなく、更にその社會的共同性に重點を置けば趣味や志を同じくする一種の社會團體とも考へられるであらう。即ち宗教の超越性を否定するとき、最早宗教と文化の明白な區別は存しない。かく宗教の超越性を否定する立場に於ける宗教と一般

文化との區別の困難、宗教は結局一般文化と共通な内容をしか有たぬといふ省察が、宗教の特異性として僅に生の全體價值、意識の無限性の自覺といふ如き、文化創造の生の一役割を認むるに過ぎざるに至る理由である。しかしながら、かゝる役割は獨立な意義と價值とを有つ役割ではなく、いはゞ生の運動の伴奏、一種の裝飾、もしくは精神の優越無限を確信せしめむとする形而上學的粉飾として、單に附加的なものに過ぎない。畢竟内在宗教に止まる限り、宗教を形而上學また廣義の道德或は趣味のことがらとなすか、しからざれば生の伴奏、神祕的な粉飾と看做す他なく、宗教の眞の獨立性と特異性とは發揮されないのであらう。而して問題はまさにこゝに存する。宗教がその超越性を放棄して生の内面性に止まるとき、宗教と文化との區別が全く見失はれるとは何を意味するであらうか。こゝに宗教哲學のアポリヤがある。しからばこの問題、このアポリヤは如何にして解決されるであらうか。他なし、哲學體系より、書齋より出でて、現實の生ける宗教そのものゝ内に身を投げ入れ、宗教それ自ら語り證しするところに耳を傾けることである。文化より宗教へのアポリヤ、それ故に宗教そのものゝ自己理解に身をまかすべきこと、これが上述の思想家の宗教論を通して教へられるところの最大の意義である。

① Scholz, Religionsphilosophie, S. 267.

②この點は後に次第に明にしたいと思ふ。兎に角我々は機能的な意義賦與的な宗教的作用といふ如きものを考へ得ない。

四

宗教への正しき理解が内在的な生命の立場からは閉されてゐることを知つた我々は、今こゝに一つの假設を提出したいと思ふ。即ち宗教を生命や文化のことからでなく、それらを越えた絶對的實在界のことがらと看做さうと云ふのである。あたかも自然が文化でないやうに、宗教は文化でないことを主張したのである。尤も自然が文化の中に取り入れらるやうに、異つた意義に於てであるが、宗教も文化となる、自由なる人格の一つの體驗としては自ら文化の流に身を浮べざるを得ない。自然が人間の環境として身體との聯關に意義ある如く、宗教も人間救濟の實現として魂との聯關に價値あるに相違ないが、自然が直ちに文化でないやうに、宗教の世界は直接無媒介に文化となるものではない。自然と文化とがその次元を異にする如く、文化と宗教とは、一層根源的な意味に於てその次元を異にする、換言すれば場所を異にする。文化の場所は宗教の場所でない。而してこの假設は、宗教そのものゝ内に身を置き宗教の自省に身をゆだねるならば、やがて一つの事實、明確にして疑ひ得ざ

る事實となるであらう。まことに生や文化に於ける無常と苦との體驗、それを媒介として現はれる無限の不安、しかもこれらに對する相對的克服の無力、從つて現存在の打越え難き運命を痛感せる我々の魂が、一切有漏の行爲、我の底に死して無爲無漏の眞實世界を慕ひ求め、久遠の淨土に生れむことを願ふところに、宗教の世界は開け始める。宗教の根本主張に従ふならば、宗教の世界は人の力によつて建設される人の業ではなく、人と高次の實在との共同、一層立入つて云へば、久遠の實在の愛、その無邊の大悲によつて可能なる世界である。我々の身體的生命を生むものが自然であるやうに、我々の魂の永遠の生命を生むものが宗教の世界である。それは自覺存在によつて體驗自覺せられるものではあるが、自覺存在の領域を底に越えて在るといふ意味を有つたものでなければならぬ。かゝる永遠の生命を求むる心が宗教心であり、所謂發菩提心である。而して宗教心の志向充實をもたらずものが、宗教心自身の客觀化でも生に内在する無限性でもなく、徹頭徹尾現存在の領域を底に超越せる眞實在でなければならぬと考へられるところに、宗教心の本質がある。それは彼岸の世界への廻向であり、如來に歸命せむとする心である。右に述べた思想家達の宗教に對する最大の無理解はこの點に存する。宗教心が特殊宗教に於て立入つて

如何に特殊の相に於て語られるにせよ、その本質性格は——ジムメルの云ふやうに一定の對象の表現定立ではなく——常に内世界者の立場を否定超越して、内世界的ならぬ永遠の實世界を希求するところにあると云はねばならぬ。それ故に「世尊我一心、歸命盡十方、無碍光如來、願生安樂國」と歌ふ世親の「願生の歌」の如きは、純眞なる宗教心の相を最も美しく表白象徴したものと考へられる。凡ての宗教的體驗は有限なる現存在が自己の作爲たる文化や表現の世界に満足する能はずして、世界に新なる深みと奥行と光と展望とを與へる次元への超出を廻向するところに、出發する。かくて宗教の求むる最高價值は他の諸價值から連續向上の途に於て達せられる統一價值乃至全體價值ではなく、却て諸價值との關係を斷絶し諸價值を無とも空ともする如き否定的價值、しかもこの否定を更に否定して新なる生命を底から與へる絶對否定的價值でなければならぬ。一切の内世界的な價值、反價值を徹底的に平等化する價值逆説的のやうであるが價值を反價值とし、反價值を價值とする價值こそ聖價值である。惡や無價值なる者が宗教の世界に於てはむしろ神に近いと考へられる所以である。聖は神の價值であつて、人間の價值ではない。故に單なる價值哲學や生の哲學の立場からは宗教的價值の本質を明にすることは出來ぬ。それは眞善

美を統一する價值でも、生の價值源泉といふ如き意味のものでもない。聖なるものゝ前に於ては生や文化は無にも等しきもの否無そのものとして自覺される。故に文化の終るところ、内世界的な生命の死するところに宗教的生命は生れ始める。而してかゝる主張が凡て純眞なる宗教的體驗に共通なる眞理を表白してゐるとすれば、宗教と文化とは全く異つた次元である、宗教の場所は文化の場所でない、といふ我々の提題は假設的でなく、今や必然的でなければならぬ。

○ 世親の「願生の歌」に關する詳細な研究に就ては、金子大榮著、彼岸の世界、九二頁以下參看。

○ 聖價値の本質内容に就ては後に「聖なるもの」を論ずるに至つて一層深く省察しやうと思ふ。

自然的實在を否定克服するものが自由なる生命の創造表現たる文化或は廣義の歴史であると云ふならば、更に文化や歴史を否定超克するものは宗教である。自然的實在に於ける自然的生命から文化や歴史が生れないやうに、表現的生命からは宗教的生命は生れない、文化の肯定に生くる限り、宗教への途は開けない。既に繰返し主張し來つた如く、宗教の成立する場所は知情意の精神的生命が表現自覺せられる場所よりも更に深く廣い場所——表現的に限定自覺することの出来ない場所でないければならぬ。表現の世界が我々の行爲的自己によつて限定せられた場所の意味

を脱することは出来ないのに對し、宗教の世界は何處までも行爲によつて限定することの出来ない眞に絶對的超越的な場所である。かくて文化か宗教か、所謂あれかこれかの決斷は、まさに宗教に入らむとする者には不可避的必然的な人格的決斷でなければならぬ。自然の普遍必然を底に破つて個體の自主獨立の領域を自覺し、前者との對抗緊張に於て文化は生れると考へられるに對し、更にかゝる個體の自由行爲が根柢から壞滅し、個體の自由行爲を惡とする絶對否定の領域に死して生れるの自覺が宗教的自覺と考へられる。即ち宗教的自覺とは文化壞滅の自覺、歴史的自由を絶對的に否定する領域の自覺でなければならぬ。それは表現的自覺を更に越える自覺でなければならぬ。——今我々は文化成立の根本制約に就て立入つて論ずる暇はないが、經驗的自然的實在以上の意味と價值とを擔ふものとして文化が成立するためには、叡智的ノエマ的には文化價值、人格的ノエジス的には人格の自由は共に缺く可らざる要件であると思ふ。文化的歴史的立場は人格的行爲的自己の立場、叡智的價值内容を内に深く自覺して、これを實現せむとする表現的自由の領域である。ところでかくの如き文化に於ける精神的要素も、自然的經驗的實在以上のものを認めない徹底的立場からは、幸福追求への努力、自然生活合理化への要求といふ如き意

味を脱しないと思へられるであらう。自由も價值も、とりたてゝ經驗以上の實在性を要求する權利根據は自然の國土の何處にも存在しないであらう。徹底せる自然主義から云へば、文化とは要するに自然生活、自然的生命の本能的要求を満足する生活の單なる手段の世界に過ぎない、自然生活を基底として消長變化する上層建築に他ならない。即ち嚴密なる意味に於ては、實は文化は存在しないのである。あたかも既に述べた如く文化の世界にふみ止まつては宗教の獨立性と特異性とは承認されないやうに、自然的實在を唯一の實在となすところでは文化の獨自なる意義は明白とならない。しかるに人格の自由なる價值體驗が、カントの有名な言葉を轉用して云へば、「純粹理性の事實」(Faktum der reinen Vernunft)^①として高次の實在性乃至事實性を主張するとき、眞の意味の文化は成り立つ。ノエマ的には公共的精神界即ち表現の世界、ノエジス的には自由なる人格と人格との世界、云ひ換へれば我—汝の目的の國を包括する社會的歴史的實在は自然より一步深い次元でなければならぬ。單なる自然的生命の流動の中には社會も歴史も存在しない、自然を否定し、この否定を媒介として自己の高次の内容を表現する精神的生命の自覺と共に社會的歴史的實在の次元は開始せられる。こゝでは自然的生命が却て手段となり、犠牲とならねばな

らぬ、即ち生命の自由による否定轉換がなければならぬ。文化への自由なる意志を絶えず底から破壊して安逸怠惰に没落せしめむとする自然的生命を否定的媒介として眞に精神の絶對自由を自覺し、同時に全自然を表現の手段とも地盤ともなすところに、文化——自然を否定して自然を救ふ自由なる文化は成り立つ。かゝるものとしての文化の中心的勢力をなすものは、まさに道德でなければならぬ。自然的生命を自己の否定原理として、一層具體的なる發展に高まらむとする精神的生命は、道德的實踐を中心的動力とすることなしには不可能である。道德とは自然と精神とを相互に否定轉換することによつて、具體的に綜合統一するものである。自然的生命を精神化し、それを媒介して精神的生命を實現するものが廣義の道德である。自然は道德的自由による否定轉換を通して、文化にまで高められ深められる、いはば社會的歴史的實在の身體界となる。かくの如く文化と自然とは直接連續の同一次元内の段階を構成するものでなく、文化がその成立基礎に於て、人格の自主獨立、自然を止揚契機として内に包みつゝ、これを越えて高次の統一を自覺する人格の自由を根源的事實として要求し、また自證するが如く、宗教は更に高次の事實、人格の自由をも端的に底に超越する神的なるものゝ事實——従つて人間の行爲によつて否定され

も附加されもせぬ眞に聖なる實在界を事實として承認し、また體驗自證する。宗教は文化よりも高位の次元、文化の世界にふみ止まる限り、見ることを許されざる奥行、深み光を有つ次元である。宗教も人間の一つの純眞なる要求であり願望であるに違ひない。しかしそれは精神の自由自覺に於て、その志向充實をもたらず如き生の一領域ではなく、却てかゝる人間優越の精神を否定し、云ひ得べくば、文化主義——精神の自由自覺に人生一切の意義を觀、自己の限界を知らざる危険なる文化主義、單なる人間主義に満足せむとする文化主義を否定超克して、高次の實在に於てその志向充實を自覺するものである。それは明に生より出でて生を超越する。それは現存在の全體可能性乃至本源的存在性が文化だけで果し得るものでなく、一層深い次元に於てその究極的自覺充實に達し得るものであることを教へる。文化の自覺、歴史の自覺が自然の否定轉換を媒介として體得せられる表現的自覺、自由の自覺であつたやうに、宗教への自覺は却て表現の世界自由の世界に自己の有限性を自覺しつゝ、更にそれを底に超越して絶對無限の實在に於て生くるの自覺、自由否定の自覺でなければならぬ。文化の徹底的不安こそ宗教的自覺への媒介である。自然人に知られない要求苦惱が文化人に存する如く、宗教人には單に文化主義に満足する文化人

には考へ得べくもない不安、矛盾、苦悶、鬭争がなければならぬ。

① Kant's Werke V (Castrens Ausgabe), S. 36.

我々は明確に一步を進むべき場合に到達した。宗教と文化、聖價値と文化價値、無我無爲の世界と行爲我の世界等の對立は同一場所内の矛盾對立ではなく、徹頭徹尾次元を異にするものである。宗教の場所は文化の場所でない。聖なるものは如何なる意味に於ける此世のものからも斷絶する、後者から前者への連續向上の途は存しない。生命の表現——自覺——超越の構造過程を如何に推し進めても、聖なるものの表現的自覺に達することは出来ぬ、内世界的な生命は聖なるものゝ主體となることは出来ぬ。而して宗教と文化との次元の相違は自然と文化との場合よりも遙に顯著であると云はねばならぬ。なせかならば自然を自覺することが既に文化であり——カントはかゝる見地から自然は悟性の概念によつて構成表現されたものと考へた——文化活動からそのノエジス的なものを除くほど自然に近づくとも、また逆に精神は自然を止揚契機として始めて具體的に生くとも考へられるからである。自然の上に文化や歴史があるのでなく、自然と精神とを相互否定原理として絶對否定的に綜合統一するところに文化と歴史は始まる。自然と精神の辯證法的統一

が人間の歴史である。自然界にも單なる普遍的[○]精神界にも歴史はない。自由を媒介として精神と自然とが立體的に綜合統一せられるところが歴史である、文化である。文化を一つの立體と考へるならば自然はその上面であり、精神はその底面である。自然も精神も實は歴史に於てあると云ふことが出來ると思ふ。自然は歴史の身體である。これに對して宗教への途は否定の途——存在世界一般が後に否定せられて空を空する絶對空の立場が顯現しなければならぬ。それは世界内存在の立場を絶對的に否定しなければならぬ、存在世界の外に立つ立場でなければならぬ。世界内存在を眞に有の立場と云ふならば、それは世界内存在を無とする絶對無の立場でなければならぬ。有を無とするもの、無から有を創造するものが絶對無である。故に宗教の立場は人間の全體可能を全く超越せる不可能の立場である。辯證法的神學者達殊にカール・バルトが説くやうに、「信仰とは不確實なるものゝ中へ、暗黒なるものゝ中へ、真空の中へ飛躍することである」、「信仰はあらゆる冒険中の冒険である」と云はねばならぬ。^①ブルンナーも同様の意味のことを述べてゐる。「信仰は未聞の大膽な企圖であり、實に經驗の立場からは狂妄な企圖ですらある。」^②表^③現——自覺——超越の世界——内——存在の立場を本源的[○]存在と云ふならば、かゝる存在を無とする絶對

無に飛躍轉生することは、確に冒險であり、狂的であるであらう。人間的可能性を超越したものが信仰であり、宗教心である。それ故にバルトはまた信仰を「空虚なる場所への意志」(Wille zum Hohraum)⁽³⁾とも云つてゐる。原理的に新なる神の眞實と愛とが啓示され得るためには、一切の人間的なるもの、内世界的なるものが、徹底的に拒否されて皆無とならねばならぬ眞空とならねばならぬ。この人間的可能性の否定せられ無となる場所が Hohraum である。故に信仰とは人間的可能性を否定する可能性、換言すれば不可能なるものへの可能性である。かゝるものとして信仰は如何なる意味に於ける表現的構造をも有たない、ノエマを有たない、否それはノエマに對するノエジスの意味を有つものではない。それは單に一切可能性の否定である、凡てのノエジスの否定である。従つて純なる信仰は自己自身をも否定するものでなければならぬ。信仰も神の働きと考へられる所以である。信仰の否定が信仰の肯定である。深い罪惡或は無明の意識を媒介として、無限に人間的可能性を否定し、否定に否定を重ねて否定そのものが消磨するところに、即ち絶對否定の底から信仰の充實があらはれる、神の眞實と愛を體得することが出来る。世界内存在が無となり、空虚なる場所となるとき絶對的實在の靈光に接することが出来る。「神とは常に人間に

とつて、彼方なるもの、新しきもの、隔たれるもの、見知らぬもの、優越せるもの、決して人間の領域に存せぬもの、決して人間の所有に於てあらぬものである、神を語る者は奇蹟を語る者である。^(四)「神は死線」[odeslinie]の彼方にある。^(五)かやうに宗教に於て體驗せられるものは、段階的に上なるもの、新しきものではなく、原理的根本上に上なるもの、新しきものである。しかししてこの原理的根本上に上なるもの、新しきものが、文字通り、しかあるものとして體驗せられるためには人間の歴史文化は終りを告げねばならぬ。宗教の超越的性格は文化の終り、歴史の終りを意味しなければならぬ。純真なる宗教的體驗の中には何等かの意味に於ける終末觀がなければならぬ、歴史文化の終りを觀るといふ象徴的自覺がなければならぬ。歴史の終り、文化の終りこそ宗教の始めであり、出發である。そこに「時は満てり、神の國は近づけり」の^(六)信仰が目覺める。原理的に新なる生命の光と言葉とは文化歴史の領域の徹底的崩壞の底から音づれ來る。

④ Karl Barth, Der Römerbrief (6. Auflage), S. 73.

⑤ Emil Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 180.

⑥ バルト、同前、一七頁。

⑦ 同前、九六頁。

㊦ 同前、同所。

㊧ マルコ傳福音書、一章、十五節。

宗教を文化の一領域と看做すところに生じた宗教の獨立性と特異性との危険は、兩者は次元を異にするといふ宗教それぞれ自らの主張の下に全く解消するであらう。宗教と文化、榮光の國土と表現の國土、この兩界は嚴に峻別せられることによつて、夫々獨立の領域を確保し、兩者の背反矛盾は解除せられる。もともと宗教の領域を學問や道徳や藝術等と相竝ぶ生の一領域と思惟することは原理的に誤謬であつたのである。宗教を人間のために人間から導き出さむとするあらゆる試みは、結局宗教がそこから人間を解放せむとした、まさにそのものの中に、再び人間を投げ入れることに他ならぬ。まことの宗教の存するところ、常に單なる人間的なるものからの解放、此世的なるものからの超出、古き生命の否定轉換がなければならぬ。宗教は文化そのものを問題とする、宗教は世界内存在ではなく、世界そのものを問題とする。存在世界一般があますところなく、神的悟性の光の前に立つとの自覺、人間の文化人間の行爲の一切が残るくまなく、神的直觀の對象として在るとの自覺が眞の宗教的自覺である。尤も宗教の超越的性格に就ては、宗教を語らむとするほどの者には多か

れ少かれ承認されてゐる。しかしこの超越的性格が人間の幸福への努力の投影と考へられる如き場合は勿論、その優越なる意味が保持せられる場合に於ても、文化の最終の統一價値、生命の宇宙的高揚といふやうに、文化の地盤から、その最究極的體驗として考へられるときは依然宗教の超越性の正しさ理解と云ふことは出来ぬ。宗教の超越性は宗教の場所が根源的に文化を底に超出すると觀られるところに始めて満足する。従つてその超越性は觀念的イデア的超越でも行爲的表現的超越でもなく、實在的超越、故にまた絶對否定的超越である、所謂心身脱落によつてそこに至るのである。神に觸れ、或は佛性を自覺せむとする者は、一度は此世の罪の中に、或は無明の底に死してゆかねばならぬ。文化の世界社會的歴史的現實在は却てかかる超越的實在世界と根源的能與的自然——單に認識の對象界ならぬ——との中間領域に他ならぬとも云はれやう。自然の國土と宗教の國土との間に有限なる文化の國土は横はる。宗教的に云へば、表現の世界、行爲の世界は自然の王國 *regnum naturae* と榮光の王國 *regnum gloriae* との中間なる恩寵の王國 *regnum gratiae* である。文化の世界は恩寵の領域として、人間の營み作爲でありながら、神の榮光を現はすといふ意義を有つ。文化と宗教の綜合は、宗教の側から始めてなし遂げられる。眞の文化の根

祇には宗教がなければならぬ。

五

かくて宗教的表象乃至表現が徹底的に象徴としてのみ存在し得ることは今や全く明白である。宗教が生の一領域として表現―自覺―超越せられるものであるならば、それは飽まで生の表現であるであらう。しかし我々が繰返し強調し來つた如く、宗教と文化とは夫々次元を異にする、宗教の世界は文化の世界ではない、後者から前者に至るには生の深き否定轉換がなければならぬ。かく宗教が文化的生の飛躍的冒險的な否定轉換を通して體驗せられるといふことは、まさしく、その内容が如何なる意味に於ても行爲的表現的に限定することの不可能なることを意味してゐる。宗教は表現的生命的底に超越して考へられるものでなければならぬ、それは深く事實の底に徹して如何にしても表現的に限定することの出來ない言亡慮絶の眞實界の生命と愛とに觸れるといふこととでなければならぬ。宗教の世界は諸法皆空の世界である、龍樹の所謂八不の世界である、そこに行爲的限定の入るべき餘地はない。行爲的表現的な世界から云へば、それは名無き空の世界、形無き暗黒の世界である。従つて我々は本來宗教の世界を特に表象限定する術を有たない。我々の表象は感

能的表現的なるもの、即ち内世界的なるものに過ぎないであらう。カントが感性と悟性とを媒介結合して、範疇の單なる知性的綜合に形象的綜合を加へ、認識の對象を超出表現せしめるものと考へた先驗論的構想力こそ我々の根源的具體的なる表象能力である。表象が對象を可能ならしむる所以である。表現の世界もかゝる構想力——唯に感性と悟性のみならず、廣く自然と精神とを否定的に媒介綜合すると考へられる生産的構想力に基づく。かゝる生産的構想力に基づく内世界的表象が、なほ、如何にしても内世界的所與とならぬ形無き名無き宗教の世界を表現せむとするところに、即ち表象が内世界的な意味内容を否定して絶對他者の意味内容を表象せむとするところに、既に再三ならず述べた如く宗教的象徴は成り立つ。凡て宗教的表象は象徴である、絶對他者の象徴である。象徴は形無きものの形であり、名無きものの名である。それは自己矛盾的なるものである。象徴は文化と宗教表現の世界と表現的限定を超越せる世界との間に立つもの、中間者或は媒介者である。象徴のギリシア語 *symbolos* が結びつける或は合一するを意味する一語 *symbolon* より發したとすれば、象徴は常に二つの存在秩序を前提すると云はねばならぬ。故に一般的に云つて高次の意味内容が低次の存在と結びつくところに象徴は成り立つと考へ

られるであらう。従つて文化もその自然的素材に即して見るならば、象徴性に觀念象徴性を獲得する。言語や藝術が如何に象徴的であるかを人は想ひ見るべきである。しかし文化が人間の次元に於ける人間の自己形成乃至自己實現と見られる限り、それは象徴ではなく、全く正當に表現と呼べるべきものである。無盡に自己を表現して生くるところに文化的生の意義がある、表現は人格的生命の呼吸である。即ち表現の構造は主觀の客觀化、客觀の主觀化として、同一次元内の聯關でなければならぬ。表現の世界は内を外となし、外を内となす行爲我の世界に他ならない。それ故に表現は意味内在的である、それは自己に即して自己の何たるかを語り、あらはならしめる。そこには實在としての興行きが無い、深みが無い。結局自己に於て自己自身を見るものが表現的一般者であると云はれる所以である。これに對して眞の象徴——宗教的象徴の意味内容は、表現の如く精神内容ではない、イデアではない。それはイデアの領域をも越えたもの、却つてイデアそのものをも象徴とするものでなければならぬ、絶對他者でなければならぬ。それは主觀—客觀的關係を底に超越した絶對他者のいはば主觀化である、眞に相違する二つの存在秩序の矛盾的結合である。宗教的象徴は宗教と文化との次元の本質的相違を前提すると

云はねばならぬ。

尤も人あつて象徴も宗教的體驗の表現である、宗教的生命そのものの表現であると云はれるかも知れない。しかしながら既に述べたところから明白であるやうに、宗教的體驗とか宗教的生命とかいふ場合の體驗や生命といふことは、諸他の體驗や生命とは甚しく異つた意義と構造とのものであることを注意しなければならぬ。それは自己矛盾的なものである、それは世間的人間的體驗を滅して行く體驗である、それは此世の生命に死して始めて自覺せられる生命である。自己の滅を實現すること、罪に死して絕對他者に生くること、いづれにしても自己自身を失ふところにその終極點を有するものである。自己自身を失つて、眞の自己自身を見出すことが宗教的體驗乃至宗教的生命である。即ち宗教の主體は行爲的自己ではなく、行爲的自己を絕對に否定するものである。故に再三ならず強調した如く宗教的體驗は表現的に充實せられるものではない、宗教的生命は客觀的に限定せられるものでない。況や朽果てる此世の器に綴込め得るが如き意味のものでは絕對にない。宗教的體驗の内容——原理的に新なる上なる生命の内容は、僅に覺束なく象徴せられるまでである。西田博士も意味深く次の如く云はれる。「我々が實在の世界と考へる行爲

的 一般者の限定面に於ては、宗教的體驗の内容は唯象徴的に表現せられるまでである。故に儀式や教義其他の宗教的表象に於て、宗教的體驗の内容が完全に規定せられると考へるならば、最早やそれは宗教の世界から離れ去つたものであることを知らねばならぬ。

⊙ 西田博士著、一般者の自覺的體系、六一九頁。

象徴は自己矛盾的なものである。其は一種の人間の作爲また此世の表象でありながら、人間的内世界的意味を破棄しつつ、絶對他者或は此世の外なる風光を指し示すものである。象徴はゾインデルバントの言葉を借りて云へば「超越的表象」(transzendentes Vorstellen)である。それ故内世界的表象のうち最も優越なるものが宗教的表象にまで高められて、體驗され自覺されることは決して偶然でない。此世に於ける最も美しきもの、最も純真なるもの、或は崇高偉大なるもの、換言すれば極度に高揚せられた眞善美の體驗は、やがて何者か此世ならぬ天籟的な美しさ、純真さ、崇高偉大さに満てるものを指示しつつ、宗教的象徴となるであらう。眞善美は人間の最高價值であり、最高の表現内容である。それらはもとイデア的なもの、叡智的世界の内容と考へられる。而して良心に於て、切實に眞善美の價值を體驗した者は、これら

の價值が單なる人の世の經驗的存在ではなく、超人間的、超經驗的實在、宇宙實在の最内奥に基づいてゐることを確信するに至るのが常である。深き人格的生命の内容は實在そのものの内容へと移される。殊に善のイデアは最高のイデアともイデア界の太陽とも考へられ、既にイデア界を底に超越するものとも見られるであらう。かくして人の世との連續が切斷されて、不生不滅、絕對永遠等の形容述語が附加されつつ、天上彼方の實在の内容を反映するであらう。具體的に云つても、廣く宗教史の示してゐるやうに、音樂、光明、生命、愛、眞如、ロゴス、法と云ふ如き表現的なもの、また完全圓滿、全知全能と云ふ如き概念は、何等かの意味の宗教生活の存すところには、必ず宗教的象徴の役割をなしてゐるのである。即ちこれらの概念や表象は單なる意味同一の靜的形象として止まるものではなく、はるかに高く深き隠れたる聖なる實在を語り指示する概念や表象となるのである。故にヅインデルバントが「聖なるものは、超越的實在として體驗されたる眞善美の規範意識である」^⑤、「従つて聖なるものは内容的には論理的、倫理的、美的生活を支配する諸規範の總計より以外のものによつて規定されてはならない」^⑥と主張することは一面に於て正しい、且つ味ふべき興味ある提題と云はねばならぬ。思ふに此世のものから特に文化意識から聖なるもの

を内容的に規定しやうとするならば、聖なるものは眞善美の總計として表象されるの他はないであらう。ゾインデルバントは宗教的價值によつて理解せむとする宗教哲學の必然的整合的歸結を辿つたものと云へやう。我々は、ゾインデルバントの宗教論から、再び一層意味深く、宗教と文化の相違、文化から乃至文化として宗教の本質を説かむとする者の必然的に達すべき一つの典型的主張、正しき宗教の理解に至るためには宗教と文化との區別から出發すべきであることなどを、學ぶべきであらう。即ち聖が眞善美の形而上學的實在に他ならぬといふことは、正しくは、聖が文化の立場からは、かゝる文化の最高内容の總計によつて象徴せられるの他ないといふ意味でなければならぬ。人間の價值ならぬ價值を一應人間の最高價值によつて表象しやうとするならば、眞善美に形而上學的實在性を賦與して人間との連關を斷絶して觀るの他はないといふ意味でなければならぬ。換言すれば聖なるものは端的に聖なるものとして此世に表現的に限定出來ないところに聖といふ絶對的價值性格があるのである。人間の側から聖なるものを眞善美の總計によつて表象しやうといふ努力と、依然聖なるものはこれらの價值から超越して底知れぬ深みを湛へてゐるといふことは矛盾であつて、しかも同時に成立し得ることがらである。而してかゝ

る役割を果すものが象徴である。即ち眞善美は聖の内容ではなく、その象徴に過ぎない。象徴の意味超越とはかゝる自己矛盾的な意味のものでなければならぬ、自己矛盾が深くなればなるほど、象徴は自己充實的になると考ふべきであらう。而してかやうな矛盾した不合理な象徴の中に、一途に無邪氣に生き、確信することが宗教である。テルツリアヌス (Tertullianus) の如く「不合理なるが故に我信す」(credo quia absurdum est) と云ふべきであらう。

① Windelband, *Philudien*, 2. Band, S. 309.

② 同前、三〇五頁。

③ 同前、同所。

象徴は自己矛盾的である。自己矛盾的なるものとは自己を否定することによつて、自己を充實するものである。眞善美が相集つて聖を象徴すると云ふならば、最早それは眞善美たることを否定しなければならぬであらう。人格の最高内容も聖なるものの前には無とならねばならぬ。眞なる言葉も、崇高なる行爲も、また雄渾なる音楽も——人の世を斷絶せる天上彼方の何者かを想起せしむる如きこれらの諸の出來事も結局人の世の無にも等しき出來事に還元せられるであらう。既に強調

した如く聖なるものの立場からは、価値も反価値となり、反価値も価値となる。絶対的實在の無邊の大悲は單なる価値の總計によつて表象し盡し得るものではない。この不可能、この矛盾、換言すればこの徹底的非合理性を自覺しつゝ、なほ特定の出來事乃至価値によつて高次の實在を表象せむとするところに象徴の象徴性は成り立つ。故に象徴が單純に象徴として見られるところでは、未だ眞の宗教的象徴と云ふことは出來ない。宗教的表象は常に自己否定することによつて——一層立入つて云へば、更にこの否定を否定すること、即ち絶対否定によつて眞の象徴性を獲得する。それは自己を否定し、自己を止揚するところに自己の意味を遂行し、充實する。象徴の構造こそ眞に辯證法的であると云はねばならぬ。象徴は神と人間の辯證法的出發の構造を表現するものでなければならぬ。

こゝからして我々はルドルフ・オットーの「聖なるもの」(Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.)に於ける劃期的研究の意義、並びにその限界の那邊に存するかを容易に理解し得ると思ふ。聖なるものの前には眞善美の価値も無に等しいと云ふならば、今やかゝる規範的価値ではなく、価値自體を無とするやうな特異な體驗、一種の驚異すべき畏怖すべき體驗——形而上學的實

在性をすら含むと思惟された人格の最高内容をも無とするといふことが、驚異であらう。其の恐怖でなくして何であらう——が一層具體的に神的内容を象徴することは、明白にして疑ひ得ざるところである。文化を根柢から震蕩する絶對的實在の體驗が宗教である。と云ふ我々の主張が眞であるならば、かかる絶大な力と祕義に満てるもの、存在も價値も無の底に破壊すると同時に一切を無より創造する恐怖すべきもの、オットーのヌーメン *nunnen* 的なもの即ちヌミノーゼ *das Numinose*こそ聖なるもの、本質を形成するものであらう。換言すればかくの如き戰慄すべき祕義を湛へたる象徴的實在體驗を可能ならしむるものが聖なるものである。果してしからば合理的文化的賓辭によつて神的なるものの本質を汲み盡し得ないことは云ふまでもないであらう。主張し來つた如く文化歴史の終りこそ宗教の始めである。しかるにオットーは文化の終りでなく、むしろ文化意識や合理的反省の洗禮を受けない原始的感情に歸つて、そこにヌミノーゼの反應様態を分析しその本質要素を解釋しやうとする。文化と宗教の相違を自覺した者が、文化の絶對否定からでなく、これが我々の立場である。却て文化意識を括弧に入れ排除して、端的に原始意識に立つて、それだけ純眞な宗教的體驗から聖なるものを理解しやうとする試みは、深い意義のあるこ

と云はねばならぬ。オットーの見るヌーメン的なるものの現象する領域は、規範的的文化意識以前の世界、ここからは「薄氣味悪い」「鬼神的畏怖」の世界、いはば原宗教的事實の領域であつて、彼はあらゆる宗教史の事實またその發展の根柢は常にそこに通じてゐるものであると考へる。^(c)かくして宗教的象徴は原始的・非合理的なるもの、鬼神的或は妖怪的なるものに轉嫁せられる。たしかに聖なるものは、かかる原宗教的感情とも云ふべきものの種々なる様態によつて、一層本質的に體驗され象徴されるであらう。ここで宗教的體驗の象徴性は疑もなく一層徹底するであらう。しかしながら象徴は自己矛盾的辯證法的である、鬼神的畏怖といふ如き原始感情のみが聖なるものを表出すると云ふならば、宗教の發展は考へられない。宗教の發展は人間の本源的存在たる表現の世界を地盤とし、その否定的媒介を通して考へられるものでなければならぬ。眞に聖なるものは文化の前に象徴自覺されると云ふよりも文化の後に所謂終末觀の立場に象徴自覺されるものでなければならぬ。我々は文化と宗教の區別を強調するが文化を無視しやうとする者ではない、オットーの如き立場が文字通り文化を否定し無視するものと云へやう。終末觀は文化意識や歴史意識に深く徹したるところに生れるものであることを注意しなければならぬ。單な

る文化の否定でなく、文化の絶對否定が宗教である。故に宗教的象徴は文化の絶對否定の底に見られるものでなければならぬ。合理的賓辭が聖なるものを汲み盡し得ないやうに、非合理的原始的賓辭によつても象徴し盡し得るものではない。眞に聖なるものゝ世界は自然と文化とを垂直に底に超越して考へられるものでなければならぬ。

○ オットーは次の如く云つてゐる。「この畏怖並びにその生素な形から、この何處かで何時か一度最初に發動して薄氣味悪いもの感情から、即ち原始人間性の心情の内に見知らぬ新なものとして現はれたこの感情から、あらゆる宗教史の發展は始まつたのである。」(Das Heilige 1929, S. 16.)

象徴は自己矛盾的である、それは定立せられると同時に否定されるものでなければならぬ。宗教的體驗そのものが絶對に相反するものゝ合一として絶對なき否定超克の過程であるならば、宗教的象徴のこの特異性は、まさに宗教的體驗そのものゝ本質的構造の反映であつて、最も重要なことながらと云はねばならぬ。かかる辯證法的構造の故に、宗教的象徴は他の一般の場合、特に藝術的意味に於ける象徴とは全く異なる特殊の象徴性を獲得する。宗教的體驗は人間の體驗であると共に絶對的實在の自己啓示、その無限なる愛、アガペの發露である。宗教は人間に於ける實在の

愛の體驗である。故に宗教を深く體驗すればするほど、それはあらゆる人間的理解や反省を超越した無限の驚異、無限の祕義として、否驚異祕義そのものとして味到せられるであらう。繰返し強調し來つた如く、宗教的生命の内容は、かかる驚異祕義に満てるものとして、如何にしても表現的に限定し得る底のものでない、象徴性自體も疑はしいと云はねばならぬ。即ち象徴が絶えず自己を否定しなければならぬ所以であり、宗教家が時として饒舌多辯となる理由である。換言すれば如何なる象徴も常に否定超克されつゝ、自己ならぬ背後の深み、奥行き——超世界的次元を指し物語らねばならぬ。逆に云へば象徴は高次の實在を指示し、物語りつゝ、刻々自己を否定し死して行かねばならない、自己を定立すると同時に自己を否定しなければならぬ。こゝに宗教的象徴の象徴性があると共に、宗教的生命の祕密がある。眞實在は達することの出来ない底を有つ、その底に達し得るものであるならば眞實在ではない、眞實在の光、愛、言葉はその無底の底からあらはれるものである。人間によつて達せられ理解せられる神は最早や神ではない。オットーの「神的なるもの」理念に於ける非合理的なものとは、單に合理的賓辭によつて汲み盡し得ないものといふ如きものではなく、如何なる表現的限定、従つて非合理的賓辭をも超越して、象徴の象徴性

を象徴の絶対否定性に於て成立せしむるといふ意味に於ける、神的なるものゝ絶対的超越性そのものを言ひ表すものと解すべきであらう。さてしからばかゝる絶対的超越性の故に象徴の上に象徴を重ね、象徴的超越の限度に達したとしたならば如何がであらうか。單なるノエマ的超越でなくノエジス的超越の底に徹して心身脱落の境に到つたとすれば如何がであらうか。こゝに所謂絶対無或は絶対空と呼ばれる世界——實在の方向にも自我の態度にも極度の否定、否定の上に否定が加へられて、否定そのものも消磨し、あらゆる對立媒介も消失した清澄なる世界があらはれる。まことに象徴の自己矛盾、自己否定を洞察した者は、かゝる徹底的直接性の無媒介の世界に安住の地を求むるの他はないであらう。それは神と人間との間に横る無限の距離と對立とを克服して如何なる媒介否定をも許さない最後の飛躍的試みとしてあらはれた、即ち眞面目なる徹底的なる努力の歸結である。眞實在を蔽ふ假象を取除き、限定された表象の一切の仕方の底に如實に實在を體驗した者が、如何なる象徴主義にも満足し得ないのは當然であらう。彼は今やその自由と展望を制約し遮る何物もない澄み切つた無の世界に身を打まかせ、こゝに至るまでの惡戰苦闘の苦しみも疲れも全く忘れて、その中に自己を没し去るであらう。光風霽月の境、忘

我靜觀の境は自からに開け、窮みなき永遠の祝福は彼の全身を浸すであらう。超越の極地はこゝに一切内在の極地となり、萬物は無の中にその形相を没し、一と多、普遍と特殊、一般と個物、神と人間の對立はその意義を失し、透明清澄な周邊無き面の内に相即融合して、文字通り神人合一の法悅境は現する。それはあらゆる對立媒介を離脱し盡し去つた如實なる根源の相であり、凡てが普遍なる一如の真境にある世界である。否かゝる肯定的賓辭も既に象徴に墮したものであつて、唯否定より否定へ、無より無への歩み、*via negativa*こそ、かゝる境地を愛し求むる者の歩むべき唯一の道である。龍樹の八不空觀の如きものは、否定道の典型的なるものと云へやう。かくして存在世界の絶對否定、しかもノエジスの否定道による眞實在の體驗はこゝに一應達せられるであらう。眞實在は絶對無であり、絶對空である。

宗教的體驗の極地を示すともおぼしきかゝる絶對無の宗教的意義に就て、批判主義の宗教論の立場から、今は立入つて論究する暇はないが、特に我々の行論から注意すべきは、無も空もまた畢竟眞實在の象徴——象徴するものなき象徴とも云ふべきものに他ならぬことである。宗教的體驗の意義を有つ無は全人格の否定飛躍を媒介とし所謂死して生くるの象徴的實在體驗の底に現する言亡慮絶の世界の光風そ

のものでなければならぬ。従つてそれがまた絶對的な有として、無限の肯定的價値内容を含む實在として、體驗さるべきものであることは、云ふまでもないであらう。相對對立の表象的有の世界に住みなれた人間は宗教的絶對界の絶對性を絶對否定道の極に自覺し得るのみである。絶對無の自覺と云はれる所以である。而して絶對無の自覺とは根源的なる象徴的自覺——既に述べたやうな辯證法的構造に於ける象徴的自覺でなければならぬ。従つて無とは第一に相對界を絶對的に超越して内世界的な表象認識に限定し得るものでないといふ意味を、第二に實はそれこそ無に過ぎない相對有の自性を無とし空としてあらはならしめる無であるといふ意味を、而してかゝる自性空、萬法空をも空とし、無をも無とする絶對無であるといふ意味を第三に有つたものでなければならぬ。故に絶對無の自覺とは第一に絶對的に超越的なる自覺他の自覺との連續を斷絶する、自覺を忘ずる自覺でなければならぬ。第二にそれは萬法の自性空を如實に開示し、寂滅無爲の理想の可能を自覺するものでなければならぬ、救濟の次元を内に含まないやうな無は宗教的體驗の無ではない。而してそれは第三に、かゝる一切空の底に徹して滅の理想を實現し、翻つて無限の生命の内に一切を抱擁せしめ、甚深なる法界の意義を眞に自覺するものでなければな

らぬ。簡單に云へば絶對無の自覺とは深く事實に徹して、實在の宗教的真相に觸れることである。即ち無は自己矛盾的辯證法的な象徴を行くべきところまで徹底的に推し進めたものであると考へることが出来る。何故ならば具象的な象徴もその象徴性を發揮する場合には、自己を定立すると同時に自己を否定する無の性格を既に所有してゐた筈だからである。ここからして我々は既述の象徴が常に無を媒介地盤として成立してゐるものであることを知らねばならぬ。實はそこに象徴の辯證法的構造も考へ得るのである。象徴を裏附けるものは絶對無でなければならぬ。象徴は見られた絶對無であり、絶對無は見えざる象徴である。それ故に萬物は神の象徴であると云ふ如き場合には、かゝる象徴の構造が他の場合にも勝つて考へられて居なければならぬ、しからざれば單なる汎神論であつて宗教的意義を有つたものと云ふことは出来ない。かくの如くに無は象徴の象徴性を貫徹し、最早やこれを越えた象徴を考へることの出来ない限界線を開示するものである。それは自ら象徴であると共に象徴の限界を示す象徴である、即ち根源的象徴である。それは人間の可能性の最後の可能性を表象するものである。従つて他の象徴の場合に於けると同様、空や無が單に空や無として語られるところでは、一つの力なき思想の遊戯と

化し、眞の空でも無でもない。それらは生きた宗教的實踐としての發心、打坐、修道によつて全人格の底から體得されるものでなければならぬ。しかるとき、それらは常に意味超越的自己矛盾的象徴とならねばならない、辯證法的に自己自身を限定しつゝ、限定するものゝなき限定の宗教的世界を語り證しするものとならねばならぬ。換言すれば宗教的無に於て始めて存在世界の極みなき無限の深み、祕密そのものが象徴せられる、それらの宗教的根柢とも云ふべきものが象徴せられてゐる。絶對無の自覺は宗教的眞實在の象徴的自覺に他ならない。故に絶對無は實在の無限の奧行き深みを否定するものではなく、却て奧行き深みそのものを開き示すものであり、またそれは種々なる實在の次元を消磨するものではなく、むしろ無限の次元そのものを内に成立せしめるものでなければならぬ。かくて無は象徴の終りであると共に眞の象徴の始めである。象徴は無を媒介地盤として成立つものでなければならぬ。その故にこそ、象徴は生の一種の表現でありながら、表現たることを否定し自己自身たることを否定して、高次の實在の象徴となるのである。象徴の性格は無の性格である。無は象徴の限界であると云つたが、實は凡ての象徴はかゝる限界に於ける自己の絶對否定に於て象徴性を得るのである。換言すれば絶對無の底より逆り

出づる愛と光と生命の無限の内容が象徴となるのである。絶対無のノエジス的内容が象徴となるのである。絶対無の中に沈み去つた存在世界が再び新なる相をあらはし、何者か無の底の實在を指示し物語るものとなるのである。繰返して云へば絶対無は象徴の終りであると同時に象徴の始めである。

⊙ 批判主義の宗教論の立場から、無に關する創意豊かな研究は、波多野博士著、宗教哲學（岩波講座）の二〇以下に極めて表現的に叙述せられてゐる。

事態右の如く絶対無のノエジスの内容が象徴であるとするならば、象徴は宗教的體驗の單なる外化でも客觀的限定でもなく、常に絶対否定的に自己自身を限定し充實するものとして、一步進めて云へば宗教的體驗そのもの、在り方、體驗の仕方に他ならぬ。宗教的象徴は生の表面に考へられ見られるものではなく、有爲有漏の生の否定轉換を通して自覺せられる無爲無漏の宗教的生命の内容そのものでなければならぬ。文化の次元を底に超越して觀られる高次の實在の新なる生命の光と言葉とが象徴である。その故に象徴は意味超越的と考へられたのである、一種の表現でありながら如何にしても表現的に限定することの出来ない絶対他者を指示すると云はれたのである。象徴がその意味を完全に荷ひきれず、覺束無く、僅に、仄かに等々

の形容詞を冠したことも當然でなければならぬ。かくの如く眞の象徴は宗教的體驗から遊離し固定したものではなく、象徴が宗教的生命の象徴として觀られるところでは、これを觀る宗教的な目がなければならぬ既に宗教的信がなければならぬ。しからざればそれは象徴ではなく、表現に過ぎない、主觀の内容に過ぎない。例言すれば、十字架が基督教の象徴として語られるならば、そこには既に基督教の信仰——神の限り無き愛の體驗と信仰がなければならぬ、換言すれば神の限り無き愛の體驗の仕方が基督の十字架なのである。即ち有限なる人間が無限の實在の愛に觸れ愛を體驗して行く仕方が象徴である。即ち示す家徴の自己矛盾的辯證法的構造は、一つには人間の有限性を、二つには實在の絶對的無限性を、三つにはかゝる相反するものゝ合一の仕方を。故に知るべきである、時として神祕家の多辯なことから如何に人間の體驗の有限であるかを、如何に眞實界の深く語り盡し得ざる祕義を湛へ、從つてその體驗が如何に苦難に満ちたものであるかを。換言すれば神と人間との間に始めて象徴は成り立つ。有限なる世界——内——存在の相互間には嚴密なる意味に於ける象徴は成立しないであらう。有限なる現存在とあらゆる比較呼稱を超越する絶對無限の實在との出會ひに於て、前者の有限性と後者の無限性の故に絶對否定的

媒介をなすものが象徴である。人間は象徴を観ることによつて始めて神を觀ることが出来る、自己矛盾的な象徴的自覺を通して神の自覺に達することが出来る。神に近づく道は文字通り無媒介ではない、神的でなく聖でない人間の目は直接端的に神を見ることは出来ない。却て神の目から人間が見られつゝあるとの象徴的自覺が神に近づくことである。人間が神に近づくとはまことは神が人間に近づくことである、神が象徴的に自己の内容を人間に啓示することである。故に象徴は神の側から云へば神の自己啓示の内容である。こゝに自己矛盾的な象徴は動かすべからざる事實——宗教的原事實となる。そこに人の力によつて絶對に左右することの出来ない神の事實に出會ふの感情が與へられるのである。かくの如く象徴は神の側から云つても、人間の側から云つても、神と人間の辯證法的出會ひの仕方、絶對否定的體驗の仕方として理解されねばならぬ。象徴の種々なる意味構造は象徴を神と人間の交渉の仕方、人間に於ける神の自覺の仕方と解することによつて、根柢から統一的に明白となるであらう。まことに表現—自覺—超越の構造に於て考へられる世界—内—存在は唯絶對否定的象徴體驗を通して、如何にしても内世界的ならぬ久遠の實在の中に超越し得るのである。故に象徴の存在、自己矛盾的存在は此世の限

界と此世ならぬ何者かの實在を語り示す。表現―自覺―超越の内世界的構造に對して、象徴―信仰―救濟の超世界的構造とも云ふべきものを考へ得ると思ふ。現存在は運命、罪惡死の底に徹して超越存在たるの意義を開示しつゝ、更に百尺竿頭一步を進めて、かゝる超世界的構造の次元に立つことを自覺するに至つて、始めてその本源的存在の眞に全體可能に達するものと云へやう。人間の全體構造は文化歴史の次元に於ける表現的構造に盡きるものではなく深く宗教の次元に於ける象徴的構造を有つ。文化歴史の根柢には宗教がなければならぬ。所謂辯證法といふものはこの二つの次元を統一して眞に全體的な世界解釋に達せむとする哲學の論理であると思ふ。即ち辯證法は神と人間の和解統一の論理、宗教と文化の融合調和の論理である。それは單に歴史の論理に止まるべきものではなく、歴史そのものを否定的象徴とする眞實在の論理でなければならぬ。果してしからば辯證法は單に表現の世界からのみで理解せられるものではなく、これを裏附けるものとしての象徴の世界との對立相即から理解されるものであることは疑ひ得ざるところであらう。表現と象徴が嚴に區別されつゝ、しかも相即融合されて表現即象徴、象徴即表現の原事實 *Ursache* とも云ふべき地盤から眞の辯證法の論理が理解され體得されると思

ふ。ヘーゲルの辯證法の根本缺陷と云はれる靜寂主義は、宗教的體驗に於ける象徴の意義とその本質構造、從つてまた宗教と文化の明確なる次元的區別に徹し得なかつた爲であるとも考へられやう。因みにカントの認識論も表現主義の立場から解釋しきれない殘餘を含むのである。周知の如くカントの理性批判は人間の認識は多様の綜合統一によつて成り立つと考へ、その綜合の主觀的機能を明にし、そこに認識の客觀性の權利根據を求めたのであつて、從つて認識は主觀の構成表現的自覺といふ意味を有つに至つたのであるが、しかし表現が表現ならぬ背後の實在を指示し物語ると考へられるときは、明かに認識も象徴の一般義に從つて一種の象徴とならねばならぬ。カントが物自體を——特に複數的に——考へたことに就ては種々なる意見もあるであらうが、認識が主觀の綜合統一に止まらず、綜合によつて自覺超越した認識の對象界が對象界としての超越性——如何にしても主觀が構成賦與することの出来ない超越的與行きを有つたための認識主觀の限界を豫料した爲であつたと解さねばならぬと思ふ。物自體は對象の超越地平圈を構成し、所謂表象によつて可能となる對象の超越性を背後から可能ならしめるものである。「表象は主觀の表現であると同時に物自體の象徴の性格を有たねばならぬ。表象は内在的であると共に

既に超越的である。表象の有つかゝる二重性格の知的自覺展開が認識判断である。従つて表象の綜合統一によつて可能となる認識判断は主觀の構成表現たると共に、動かすべからざる客觀的實在を指示し物語るもの即ち超越的實在の象徴性を得るものでなければならぬ。認識判断の半面には超越的實在が實在自身に就て語るといふ意味がなければならぬ。思ふに認識の客觀的妥當性は主觀的機能に汲み盡されるものではなく、主觀の綜合表現が實在の發展象徴といふ實在的意義聯關を得て始めて可能となる。換言すれば主觀的機能が表現形式たるのみならず、カッシーラの所謂「象徴的形式」(symbolische Formen)^①となるとき、認識の實在的妥當性は成り立つ。認識も我と實在の交渉聯關、生の共同、絶對否定的媒介に於て成り立つと云はねばならぬ。認識の根柢には形而上學的なるもの、宗教的なるものがある。——要するに象徴の立場は實在の立場である。今象徴の一般義に従つて、自然並びにその奥に潜む自然力を優越と看做し、それによつて、人間の生活が限定せられる段階を低次の象徴主義と呼び、このいはゞ偶像的態度を克服して人間中心の自律的文化創造による普遍精神の自覺の段階を文化主義或は表現主義と云ふならば、その勝利に限界を與へ人間の不可抗的有限性を開示し如何にしても表現關係的に精神の内に包み得

ざる、却て自然も精神もそれによつて包まれ限定せられる絶對實在界を啓示する立場は「高次の象徴主義」と呼び得るであらう。觀念論の立場が表現主義であり、高次の實在論の立場は高次の象徴主義である。シュライエルマツヘルが觀念論の危険なる跋扈を制限するものと考へた宗教の立場たる高次の實在主義は、我々によつて「高次の象徴主義」といふ別名が與へられる。宗教の立場は單なる象徴主義の立場ではなく、常に「高次の象徴主義」——絶對否定的象徴の立場である。宗教は文化の絶對否定の底に、精神の絶對否定の内奥に考へられるものでなければならぬ。従つて高次の象徴は文化表現の絶對否定を媒介として觀られるものでなければならぬ。逆に言へば高次の象徴の觀られるところ、そこに文化歴史の絶對否定がある、表現主義の限界がある。かくて再び文化の終りが宗教の始めである。換言すれば高次の象徴は文化と宗教の次元の相違の認識根據であり、文化と宗教の次元の相違は高次の象徴の存在根據である。かくの如く高次の象徴主義と高次の實在主義とは相關的であつて、そこに眞の「宗教の立場」がある。高次の象徴主義と高次の實在主義とは「宗教の立場」の表裏をなして、これを根據づけるものであると云はねばならぬ。宗教の多様性と同一性といふ宗教史の根本問題も、高次の象徴の多様性と高次の實在の同一

性とから解釋し得ると思ふ。(此項了)

⊖ コーニンに僅に觸れた辯證法に就ては後に次第に明にしたい。

⊙ しかしカッシーラーがその大著 *Philosophie der symbolischen Formen* に於て云ふところの「象徴」は極めて不徹底なものである。彼は自身明言する如くカントの「ロベルニクスの轉廻」の立場を繼承し (T. S. 36) カント的な主觀の綜合形式が或物を對象化し客觀化して一定の世界を表象自覺してゆく過程、即ち客觀化的機能を象徴的形式と云ふのである。従つてカッシーラーでは結局主觀の意味内容が客觀化され象徴となるに過ぎない。それは我々の言葉で云へば *Idealsymbolismus* の立場―畢竟表現 (文化) 主義の立場であつて、高次の象徴主義ではない。