

信仰の論理

— 神と人間の問題 —

片山 正直

一

宗教の世界は信仰の世界、簡單には信の世界と云はれる。このことは何を意味するであらうか。そもそも知情意の人格的精神的作用に對して、信とは如何なる精神作用、如何なる人格的態度を意味するであらうか。宗教の立場が特に信の立場として性格づけられるべき批判的論理的根據は何處に存するであらうか。表現—自覺—超越の社會的歴史的生の構造に對して、象徴—信仰—救済の宗教的生の構造が次元の異層をなして區別せられ、文化と宗教との對立矛盾が考へられるとすれば、表現の領域に於ける自覺に對して、象徴の領域に於ける信仰は如何なる論理的構造を有つであらうか。一言以てすれば宗教的體驗に於て信仰とは如何なるものとして考へられてゐるか。我々は以下この問題、即ち信仰の論理を究明することによつて、一層

深く宗教の世界の特異性と獨立性とを明かにし、同時に「宗教の立場」に於て述べた諸々の主題を、いはばそのノエシスの側面から考へてみたいと思ふ。

宗教的體驗の本質をなすものは絶對的實在、高次の實在との生の共同である、絶對者の愛に生き、實在の聖なる意志に人格の不壞の根柢を自覺することである。何等かの意味に於ける高次の實在との深き交渉を得ることが宗教の第一義である。諸々の宗教的財は常に高次の實在、聖なるものより來ることをその特色とする。かくの如くに宗教は實在の體驗を中心として成立つが、この本來的動向は深く救濟への欲求を原現象として生起するものなることを考ふるならば、かの宗教の第一義は實は現存在が眞に徹底して生きむがために、その究極的全體的可能性の根據に自己を否定轉生せむとの努力に他ならぬことを知るであらう。宗教は生活の根源よりの更生を願ひ求むることである。故にそれは必ずしも現實を逃避し、文化の世界の創造建設を回避し、單なる寂滅の世界に爲樂せむとの態度に非ざること、改めて論究するまでもなく明白であらう。眞の超越は眞の内在であり、死は生でなければならぬ、絶對の否定は否定をも否定し、空をも空するものでなければならぬ、象徴は眞の文化でなければならぬ。故に宗教が文化を超越し、現存在を否定して滅への途を

求むるならば、まさにそれは不滅の文化を創造し、久遠の人間の魂を呼び覺さむがためである。宗教が衆縁所生を根據として一切の絶對否定を説くならば、それは一切が、絶對否定を媒介としてその如實相を自覺顯彰せむとの故である。宗教は救濟の狀態として實現せられねばならないのであるが、謂ふ所の救濟は文化の世界を對象とせずして何處にその意義の充實を見出し得るであらうか。既に述べた如く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。救濟とは神の業が人の業となり、人の業が神の業となること、文化が神的世界の象徴となり、象徴が文化となることである。換言すれば死と罪との肉體を否定轉換して不滅の生命の實現の場所たらしめ、以て聖なる無上の福祉を體得することが救濟である。所謂死することによつて生くるのである。絶對的超越主義(象徴主義)は救濟の體驗を通して絶對的内在主義(表現主義)となる。即ち救濟解脱は現存在の單なる否定、單なる滅の實現ではなく、根柢よりの更生、自己聖化、眞實に在るところのもの、の現實への顯現でなければならぬ。かくして宗教はいつまでも現實に果を結ぶものでなければならぬ、煩惱即菩提的絶對肯定として直下の歩みの内に味到せられるものでなければ

ならぬ。ここに於て宗教は道德となる。道德を相互媒介として、宗教と文化とは相即融合する。自己を道德的行爲に轉成することの出来ない宗教は眞の宗教ではない。宗教の立場を道德より上位に置いた後年のフイヒテも「生ける行爲によつて眞實の宗教心はかの夢想から區別せられる」と云つた。^(一)その限り單なる超越主義や諦觀主義が宗教の本質を完全に明かならしめ得ざること、疑ふ餘地がないであらう。超越は内在に、諦觀は實踐に否定轉成されねばならぬ。かくて始めて宗教の絶對生命は絶對否定即絶對肯定の論理に於て自己を自覺することが出来る。宗教と文化とは絶對に次元を異にしつつ、救済の絶對否定的體驗を媒介として、交互に隨所に融合一致するに至る。蓋し宗教が文化の特殊なる一領域として生起するものであるならば、宗教と文化との絶對否定的統一の成立し得べき理は全く存しない筈である。兩者の絶對辯證法的統一は却て兩者の次元的相違を物語ると云へやう。^(二)

(一) Eichte, Die Anweisung zum seligen Leben, V, S. 474.

(二) 宗教と文化との綜合統一の問題は「宗教と道德」の章に詳論したいと思ふ。

しからばかかる宗教的救済體驗を究極に於て可能ならしめ、全體的に充實するものは何であらうか。我々の今迄の主張に従へばそれは行爲的自己の表現關係では

ない、精神の辯證法的自覺ではない。そうではなくて、精神の内世界的表現關係を以てして如何にしても自覺限定することの出来ない絶對者と人間との辯證法的生の共同——しかもこの共同が全く絶對者の絶對無邊の愛によつて可能となるところに、宗教的體驗の宗教性の特質がある。宗教とは眞に絶對的に相反するものの合一である。而して眞に絶對的に相反するものなるが故に、その合一は主觀客觀的分裂と統一とに於て生くる精神によつて行はれるのでなく、實在の無限の愛の證左として示現せられるのである。眞に一切を包むでこれを限定すると共に一切から自由なる絶對が、有限なる現存在を媒介として、その大悲を自證自覺することが宗教である。シヨルツの言葉で云へば、「人間精神の創造としての宗教」(Religion als Schöpfung des menschlichen Geistes)ではなく、「神の意識の表現としての宗教」(Religion als Ausdruck eines Gottesbewusstseins)でなければならぬ。^(二)故に行爲的表現的精神の領域から宗教的生命の世界に入るには、自己ならざる自己の背後の深次元に飛躍超越するといふ意味、所謂信仰の冒險がなければならぬ、如何にしても内世界的ならざる絶對他者に向つて自己を否定轉廻するといふ態度が生れなければならぬ。これ還相の前に往相が、菩薩道の前に阿羅漢道とも云ふべきものがなければならぬ所以である。文化は直接

無媒介的に宗教と相即和合することは出来ない。文化の表現的自覺的生は一先づ根源から否定消滅せられねばならぬ。發心、廻心、悔改め、發菩提心等——これら宗教への發足をあらはす諸態度は明かに宗教の世界の原理的超越性を語り、現存在の否定超克せらるべきを示す。しかししてかくの如き諸態度の究極に基づくところは最早や我々の意志ではなくして、聖なる絶對的なる意志である。宗教人の衷心よりの表白に従へば、宗教生活は實在に根柢を有する、それに基づけられたる生活であり、我々が實在を求めるのではなく、實在そのものが我々を求めつつあるといふことが、そのの本質的構造をなすのである。何等かの意味に於ける高次の實在を豫想することなくしては、否單に豫想するに止まらず、その無邊の大悲に攝取せられるといふこと(一)となくしては、眞の宗教生活は成立しない。(二)

(一) Vgl. Scholz, Religionsphilosophie.

(二) ここに僅に觸れた主題の根本的解決は「實在の愛」を説くに至つて求められるであらう。それは兎に角、私の現在の確信によれば、如何なる宗教と雖も實在の限り無き深い愛に生くるといふことに終始すると思ふ。我々の議論はこの根本確信によつて貫かれ、この確信は我々の行論を通して一つの理論として展開せられるであらう。

尤もかく云へばとて、全く直接肯定的に實在が我々を攝取不捨し、その包攝限定の一々に無限の愛を表示すると云ふのではない。表現—自覺—超越が現存在の本來

的生の構造として體驗せられる限り、かかる生は本質的に神的生命の外にあると思惟されねばならぬ。一切が神的生命に包まれて限定せられて在るならば、文字通りそれは無爲涅槃の境、寂滅爲樂の生に他ならず、かくの如き直接肯定の絶對的立場が表現―自覺―超越の圓環向上の途を杜絶し、行爲的自己の對象界を破滅するものなること、自明の理であらう。背理のやうであるが、自主獨立的なる文化創造の立場、行爲的自己の立場は、神的生命の次元より墮落して寧ろ惡への方向に動く自由の立場でなければならぬ。表現―自覺―超越の文化的生は自由なる意志を中核とせる生である。それ故に繰返して主張し來つたところの宗教的體驗は文化の終末を媒介契機としなければならぬといふことは、換言すれば自由の否定、如何にしても自主的自由に包み得ざる限界、しかのみならず自由を根柢より破壊する如き怖るべき他者の自覺が不可避的媒介となるべきことを意味するであらう。神と人間との間には直接無媒介の大道は存しない。神を發見し、神の愛を感得するには、それによつて神から背反離脱せる自由、人間の主我性が自己の徹底的有限性の限界體驗を契機として否定止揚せられ、そこに神への復歸を求めて迷ふの苦惱がなければならぬ。神と人間との和解歸一は絶對に相反するものの合一として、絶對辯證法的でなければな

らぬ。現實に於て神の靈光に接し、娑婆卽寂光土といふ救濟狀態の成立するためには、鬪争、死、偶然、罪惡等の悲痛なる現實の「限界境位」(transituation)⁽¹⁾的體驗が先行し、それが深い廻心の機縁となるのでなければならぬ。闇の底から闇を否定的契機として輝く光がまことの光明として感受せられると同一である。痛刻なる限界境位的體驗の無いところに、神の慈愛、その底知れぬ祕義は到底理解せらるべくもない。換言すれば眞實の宗教的體驗の存するところには、自主的なる自由に矛盾對立して、その作爲表現を崩壞の危機に瀕せしむる如きものの自覺、原二元性或は根源的の二元性とも云ふべきものの自覺が否定的契機として顯現しなければならぬ。現存在が鬪争、死、偶然、罪惡等の限界境位的乃至終末論的體驗を通して超克し難き原二元性を觀じ、しかもこの人の力によつて克服すべからざる二元性が實在の深相をあらはならしむる媒介にまで止揚自覺せられて、一切の矛盾對立が、絶對愛に包まれ光明遍照の中に消磨するところに、宗教的救濟は成就せられる。宗教的救濟は現存在の終末論的體驗を媒介として實現せられるものでなければならぬ。而してかかる限界境位的終末論的體驗に於て、これを實存的に可能ならしむるものとしての原二元性——靈と肉、生と死、永遠と時間、自由と必然等の根源的對立——は形而上學的思辯の此岸に

立ち、實人生の悲痛なる經驗の地盤を遊離して考へらるべき性質のものではない。しかして人あつて一層積極的に、宗教的見地からは一切の現存在が惡である、一切は無明に縁づけられてある、と云ふやも知れないが、一切存在の罪惡乃至無明は既に聖なるもの又光明眞如を背景とせる自覺なるが故に、二元性は深刻にこそなれ、決して否定せられるのではない。尤も聖なるものや光明眞如はノエマ的に現實に對立するものではないが、高次の實在性の品位を保有する限り内世界的場面を底に超越して、その限りこれと矛盾對立して考へられねばならない。まことに自然的平面的存在の彼方に新しき次元の與行を、この世の相對無常の底に永遠無量の領域を展望せしめることによつて、我々の世界存在意識に深い分裂を生じ、人間の現存在の徹底的有限性と終末性とを反省せしめられるところに宗教的自覺は成り立つ。従つて宗教に入るといふことは、世人の動もすれば考へ易き如くに、人生と世界の苦悶や運命を直下に解決することを意味しない。否却て宗教は人生と世界の苦悶を深刻ならしめ、その運命を痛感せしめ、これに對する人間的克服の無力を教示する。これ宗教的覺醒が常に同時に、この極めて平明なる當然なる日常の世界が根柢から震蕩せられて、無限の不安に沈み行くことを機縁とする所以である。人生の徹底は却て人生

の不徹底であり、現實の肯定は現實の否定である。人間の主我性は墮落であり、自由は不自由である。絶對的價值顛倒が宗教的價值自覺の徵候である。かくてバルトが「宗教は全人間的文化體系の疑問符となる」(Religion wird zum Fragezeichen des ganzen humanen Kultursystems.) と云ひ、又「宗教の意味は死である」(Der Sinn der Religion ist der Tod.) と説き、更に進んでは次の如くに強調するこれら逆説的な言葉の意味は自らに明かとなるであらう。「宗教の存立は鬭争と憤懣罪と死、惡魔と地獄に他ならぬ。宗教は人間を決して罪科と運命の問題から連れ出すのではなく、却て始めて正當にもその中に導き入れるのである。宗教は人間に人生問題の解決をもたらすのではなく、むしろ人間自身を決定的に解決し難き謎たらしめる。宗教は人間の救濟でも救濟の發見でもなく、むしろ人間の救濟されてゐないことの發見である」(四)これらバルトの言葉は確に卓見である。宗教は神の愛の直接無媒介の肯定ではなく、人間的可能性を超越せる原二元性となつて、人間的領域の原危機として現はるべきである。故に宗教を有つことは、少くとも文化的生の地盤に於て云へば、幸福ではなくして「一つの不幸である」(五)「それは人たる以上、何人をも恐らく心から長歎息せしむるやうな不幸である」(五)神に到らむとする者は暗夜に荆榛の野を歩むに等しい、岐路に入り迷

路に彷徨して屈せざるの覺悟がなければならぬ。

(一) Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, S. 229.

(二) Balth, *Der Römerbrief* (1929), S. 226.

(三) 同前、二三五頁。

(四) 同前、二四一頁。

(五) 同前、同所。

しかしながら右の如き宗教的歎息、宗教的覺悟が既に全くは此世のものでないと、單に此世のものに生くる態度に非ざること、即ち歎息は彼方よりの福音を待つ希望であり、覺悟は最早や彼岸への進出であること、換言すればそこには未知の世界の音づれ啓示のあることを忘れてはならぬ。闘争、死、偶然、罪惡等の限界境位的體驗は背後から云へば、現實の邪相が眞實の光明によつて照破されつつあることの體驗でなければならぬ。存在世界意識の分裂は明かに深次元の自己開示であり、文化歴史の危機乃至終末は、人間を越えて在るものの最初でなければならぬ。人間の徹底的有限性の自覺は永遠無量なるものとの邂逅より他に成立する途はない。従つて二元性や有限性の障礙が深くなり堪へ得ざるに至れば至るほど、この人間的不可可能性に對して、神的可能性が幽なる暗夜の光の如くにさし初めるのである。宗教的可能

はまさしく人間的不可能である。人間の生活そのものの意義は疑はれ、現存在の一切が無の深淵に滅没する如き感じ——シヨルツがシユライエルマツヘルの依屬、感情よりも根源的と見る *Hilflosigkeitseftuhl* ⁽¹¹⁾ は一切の内世界的立場、叡智的立場をも後に捨てた者の悲痛なる感情として、確に宗教的根本感情と云はねばなるまい。しかもかかる感情に打たれて「迷へるものこそ天使にもまして最も神に近いものである。」⁽¹²⁾ 迷へるものに於て神と人間との距離は無限大となると同時に無限小となる「神の近きと遠きの兩契機」*(die beiden Momente der Nähe und Ferne Gottes)* ⁽¹³⁾ が均衡してあらはになる。云ひ得べくば、神より隔たることが神に近づくこと、存在世界の終末的限界的體驗が神の恩寵即ち父なる神の愛を知ることである。かくして人間的不可能が不可能の上にも不可能を重ねて不可能そのものが潰え、攝取不捨の無邊の大悲に包まれて在るの自覺に達するに到つて、宗教的自覺は完成する。ここから顧みるならば、宗教的實在の自己示現が原二元性の自覺であり、同時にその體驗、それとの生の共同が原二元性の克服となる。高次の實在はまさに高次なるが故に低次の領域を超越すると共に、これを包み眞にこれを生かし得るものでなければならぬ。しからば現存在の有限性と運命の怖るべき障礙を痛感せしむるものも聖なる實在であり、現存在

に纏繞する被造物的制約の一切を聖化して、その使命を教示するものも聖なる實在である。換言すれば靈と肉、生と死、自由と必然、善と惡等の對立から、延いては永遠と時間神と人間佛と衆生等の絶對的對立まで、凡てこれらを對立とするものも、對立を否定轉換して相即不離の絶對無差別の法界乃至神の國を顯現せしむるものも、實は不可測なる絶對そのものの働きに他ならない。故にかかる實在體驗としての宗教は主觀の客觀化、客觀の主觀化、所謂外を内とし、内を外とする圓環向上の表現的關係の論理を以て考へ得べき性質のものではない。自己を失つて絶對者に生き、實在が我にせまつて我を包み、絶對愛の生共同が成立するところ宗教的生命がある。かくて二元的對立が大なれば大なるほど、和解一致、攝取不捨の法悦は大となる。而してかかる絶對的矛盾對立の和解一致、攝取不捨の法悦に於て諸法の究極的實相が味到せられるのである。宗教は實在の部分とその究極的全體に歸入せむとする希求とも、實在が畢竟その奥底に存する愛の祕義を顯現せむとする働きであるとも云へやう。そもそも實在は何故にかかる過程に於て自己本來の相を發揮するか、又その過程の間に於て何故に人間の悲痛なる存在苦を容れなければならぬか等の問題は、到底人間の理知を以て十全に解決し得るところのものではない。我々はそれらの凡

てを神の愛の働きとして信仰するの他はない。「神は凡ての人を憐まんだめに凡ての人を不順の中に取籠め給ひたり。ああ神の知慧と知識との富は深いかな、その審判は測り難く、その途は尋ね難し。これ萬物は神より出で、神によりて成り、神に歸すればなり、榮光とこしへに神にあれ」^(四)我々はパウロと共に、かく語り、かく頌ふるの他を知らない。宗教の世界は徹頭徹尾、神の世界、如來の世界である。宗教は「神の意識の表現」である。

(一) Scholz, Religionsphilosophie, S. 137.

(二) 西田博士著、一般者の自覺的體系、二三一頁。

(三) Schneder, Theozentrische Theologie, II (1928), S. 48.

因みにバルト神學の批評として Bernhard Dörries といふ學者の著書に Der ferne und der nahe Gott と表題せるものがある。著者はバルトが "Ferne Gottes" を説くことの急にして、父なる愛の神即ち der nahe Gott を説かざる點、從つてこの見地より起るバルト神學の缺點と考へられる問題を指摘してゐる。

(四) 新約聖書、ローマ書、十一章、三三節以下。

右の如き我々の所論に對しては根本佛教の如き立場から、宗教は必ずしも高次の實在主義に非ざることを強調、反駁せられるやも計られない。根本佛教に於て示された緣起説、その順觀逆觀を媒介として修せられる道諦、而してその究極に於て實現

せられる滅(涅槃)は何等絶對的實在といふものを想定するものではない。絶對者と生の共同に於て心身の束縛制限を逸脱すると説くならば、古きウパニシヤッド哲學を一步も超越してはゐないと云はねばならぬ。佛陀の教説は前述の如き高次の實在を中心として展開されたものではない。現實の世界の實相は縁起説によつて相依相關の構造に於て明示せられ、以て人生の罪苦の生滅すべき所以の理が存在論的に開示せられてゐる。即ち、これがあるとき彼があり、これの生から彼が生じ、これが無いとき彼が無く、これの滅から彼が滅すの縁起説の眞髓に徹して根本無明の滅に努力するならば、それは自から無明に縁づけられる一切の滅を實現することとなり、一切の滅は滅の滅として絶對否定的に涅槃の自覺、佛智の開顯となる。八正道はこの滅實現、佛智開顯の實踐修業に他ならぬ。觀想的なる縁起説は實踐的に八正道として體現せられて果を結ぶ。以上の如きが根本佛教の趣意であるならば、其説の中に何等世外的若しくは神祕的の要求を含むで居るのでなく全く日常生活に即してそれを指導するものであるから、これ即ち人として行ふべきものを示して居るに過ぎぬといはねばならぬ。故に又根本佛教としてはまさしく完全なる人たるべき道を教ふるのが目的であるといふべきである。^(一)「従つて佛教全體の趣意は心淨ならば

一切は淨、心染ならば一切は染といふに存すといはるるのである⁽¹⁾。確に根本佛敎に於ては、高次の實在といふ思想が根本動念をなしてゐないことは事實のやうである。しかしながらこのことは思想の上のこと、存在論的反省の上のことであるのを、我々は見逃してはならない。無明の自覺に徹して、唯心の能統一に立ち、生死の境界を解脱すると云ふならば、この努力この實踐修道の上には何等かの意味に於ける絶對的なる聖なる領域——よしやそれが全然消極的否定的に言表され表象されたとしても——への人格的態度がなければならぬ。依然として生病老死の無常の世界に在りながら最早やそれらを無きものとして體得するといふ立場従つて自然的立場の超克、輪廻轉生の克服としての實踐的意義を有する涅槃の立場は、明かに高次の立場でなければならぬ。「日常心を中心とすれば有我實體の對立の世界が現する。外はないが、然し唯一心を中心とすれば、一切を所統一となして包含する能統一に立つことになる。」^(三)「従つて對立觀は凡て之を克服して唯一心に總該せしめねばならぬ。」^(四)もしそうであるならば、無明を縁として生ずる無常相對の領域に對して、明或は般若によつてこれを所統一として包む能統一の唯心の立場は積極的に、特に實踐的意義に於て積極的に高次の優越なる立場として自覺さるべきであり、又事實自覺されたので

ある。まことに此世の一切をその爲に擲つて顧みなかつた幾多の佛弟子に於て、絶對正覺の境地が單なる人間の立場として、何等祕義を含蓄せざる單なる事實として、又消極的なる非存在として體驗されたと考へることは到底出來ない。尤も法を見る立場とか能統一の唯一心とかが、相對の領域をノエマ的に超越する形而上學的優越を、その性格とするものに非ざることとは、論ずるまでもなく明白である。根本佛敎の理想は相對に對する絶對ではない、無明に對する明ではない、かくの如きものは眞の絶對でも明でもない。それは相對と絶對否定的に相即圓融して隨所に主たる絶對、換言すれば「吾々が環境非情の草木國土と共に佛國の中に入る」^(五)の境地でなければならぬ、それは無明をも含むでこれを限定するところの明、換言すれば眞に無明の闇を破する「無礙の光明」^(六)でなければならぬ。故に一切を所統一として包含する能統一たる唯心の實踐は、明かに自然的立場よりも優越なる高次なる世界を顯現せむとの努力を外にして考へ得べき筈のものではない。闇の否定が直ちに光ではないやうに、單なる立場の否定轉換によつて無明が明となり、所統一が能統一に變ずるのではない。前者から後者への否定轉換には、立場の飛躍、従つて次元的相違の自覺しかのみならず後者が前者を包含するの立場的深さ乃至優越が、理論的にも實踐的に

も自覺自證されねばならぬ。心淨ならば一切淨、心染ならば一切染と云つても、もし兩者が同一次元内の相違に過ぎないならば、一者から他者への否定轉成に絶對的意義を賦與することは出来ないであらう。心染に死して心淨に生くることが人間の完成聖化として絶對的價値乃至意義を有ち得ると云ふならば、今や我々は心染無明の領域は「畢竟限定せられた領域」^(七)しかも「絶對空に於て限定せられてあるのでなくはならぬ」^(八)との結論に達すべきであると思ふ。まことに闇を闇とするものは最早や光の原理でなければならぬ。絶對空に於て限定せられてあるが故に、我々は無明を無明として否定止揚すべき所以の理を知ることが出来るのである、日常的有我の世界を唯心に綜合統一して無爲無我の無邊の法界を實踐することが出来るのである、佛陀の立場は「有爲の世界に對して無爲を認識せるより高き立場、云ひかへれば法に基いて存在する世界を超出して法自身を觀する明或は般若の立場」^(九)として、紛ふかたなき高次の實在主義である。根本佛教が宗教的理想を形而上學的實在として想定しないといふことから、直ちにそれは宗教の立場を高次の實在主義として特色づけむとする我々の見地とは相容れざるものなりと解することは出来ぬ。元來高次の實在主義乃至象徴主義は形而上學的反省の此岸に立つてゐる。それは宗教的體驗

の自内證を物語り指示する言葉である。象徴的に表象自覺せられる高次の實在はノエマ的有或は宇宙の本體ではない、固純眞なる宗教的體驗にかくの如き意味の實在が存在し得る餘地はない。それ故に根本佛教が所謂實在論の立場を止揚克服したとするならば、まさに、それは高次の實在主義をも否定するものではなく、却て眞の意味の高次の實在主義を自覺顯彰せるものと解せられるであらう。それこそ諸法の實相を開示し、眞に生死の解脱せらるべき中道を教示するが故である。加へて佛陀の教説たる單なる個人的悟りといふ如き意味を超越して、人間が個人的制約を脱して普遍の法身を實現すべき境涯なること、正覺と云ひ成道と云ふも個人的事實に非ずして如來そのものの自覺といふ意味の存すべきこと、従つて實踐的には如來の徳たる四無量心の大悲が行せられることを思ふならば、明かに表現——自覺——超越の圓環向上の過程に於て限定することの出来ない境位が佛教の體驗の地盤たること、即ちそれは高次の象徴主義の立場なること、更に縷説を必要としないであらう。宗教的解脱、そして解脱の底より湧き出づる崇高なる實踐は、聖なる絶對的なるものと生を共同にすることなしには行はれ得ないであらう。^(十) 龍樹や世親に於て發達した大乘佛教の哲學思想は、根本佛教に含蓄せられた高次の實在主義を、一層徹底せむ

としたものであると解し得ると思ふ。

(一) 宇井伯壽著、印度哲學史、一〇〇頁。

(二) 同前、九五頁。

(三) 宇井伯壽著、唯心の實踐、一七頁。

(四) 同前、一六頁。

(五) 同前、同所。

(六) 親鸞著、教行信證、序。

(七) 和辻哲郎著、原始佛教の實踐哲學、三六八頁。

(八) 同前、三七〇頁。

(九) 同前、三六八頁。

(十) 金子大榮氏も近著に於て次の如く云はれる。「されば眞實の菩薩道は如來に歸依することによつて行ぜらるゝのである。……かくして吾等は菩薩道の依止として、常住眞實なる如來あるべきことを思はざるを得ぬのである。……大乘經典の差別は、畢竟その如來を如何に見るかの異に歸するといつて善いであらう。『佛教の諸問題』、三三六―三三八頁、參看。

かくして理論的にも實踐的にも宗教的生命の盡きざる源泉は、現存在の本源的存在性を深く底に超越せる聖なる實在そのものにあると考へられる。而してそれが現存在の單なるノエマ的超越によつて達せられざることとは既述の如くであるが、ノエシスの超越によつても不可能なるべきは論を俟たない。ノエシスの超越によつて味到せられるものならば、それは宗教的生命ではなく、依然現存在の有限性を脱し

ないものと云はねばならぬ。存在世界の終末的限界境位の體驗は如何なる意味の超越の可能をも否定し、まさしくその故に人間の限界を劃するものでなければならぬ。實在との生の共同は對象的有の立場のことからでないのは勿論であるが、さればと云つて單なるノエシス的方向に生起することがらでもない。それは未だ行爲的自己の場所たるに過ぎない。宗教的立場は人間の不可能の立場である。實在と共同にすべき生は畢竟實在そのものから恩寵として與へられる生に他ならぬ。人間が神に近づくことは、實は神が人間に近寄ることとなければならぬ。宗教的生命は絶對否定即絶對肯定絶對超越即絶對內在に於て理解せらるべきものである。根本佛教の縁起支が無明によつて打止められてあるのは、それを足場として絶對否定的超越が人間の不可能の底より生すべきこと意味すると解し得べく、その理想の實現たる菩薩道は絶對肯定或は悉有佛性といふ如き絶對內在の徳を行するの態度と見られるでもあらう。徹底せる宗教的信仰の内容は、文化的生の内容や觀念論乃至人格主義の道德に對して、全くの異質者であることを認めざるを得ぬのである。所謂アガベは文化的愛(エロス)ではない。アガベは贖罪愛、救濟愛、東洋的な大悲でなければならぬ。即ちそれは神の愛、如來そのものの徳である。何故ならば贖罪、救濟は

結局人の業ではなく、神の業であるからである。「根本悪は唯、神の絶対愛によつてのみ救はれるのである。斯く愛によつて包まれる限り、自己といふものが見られるのである。我々は唯、神の愛の中にのみ自己を見るのである。」^(二)真に自己を見るの目は神の愛、神の光である。文化は自己に於て自己を見るの自覺を中心とすると考へられるならば、宗教は神に於て眞の究極的自己を見るの自覺(信仰)を中心とすると云へやう。それ故に現存在はその本源的存在性たる有限性を深く底に越えて、不滅の生命に參與するとの宗教的自覺に到ることなしには、到底その究極的全體的存在性への可能性の自覺に達し得るものに非ざる所以は、ここに於て明かであると信ずる。しかしてかかる究極的自覺即ち人間の完成を可能ならしむるものとして宗教は此世に現はれたのである。これ宗教が一面からは人間の完成——眞に人間として生くるの道を教示するものであると考へられる理由である。いづれにもせよ、かくの如くに宗教の世界は再三ならず説き及んだ如く、精神の表現——自覺——超越の領域に於て體驗せられるものではない。前者は後者に對して、象徴——信仰——救濟の原理的に新なる生命の構造内容を可能ならしめる。即ち兩者は成立の次元を異にする。文化の終末性の觀られるところ、人間的可能性の不可能となるところ、そこに宗教の

世界は開け始める。

(一) 西田博士著、無の自覺的限定、三七八頁。

上述の所論にして大過なしとするならば、文化の世界から宗教の世界に到るべき如何なる連續向上の途も存しないといふ我々の嘗ての主張は、一層確證的となるであらう。既に私と汝との間に連續が無いと云はれる、私は端的に汝を汝として認めることによつて私であり、汝も端的に私を私として認めることによつて汝であると考えられる。しかしながらこの論理は畢竟私と汝とが同一の原理によつて限定せられることを示すに止まる。現實的に見ても私と汝とは表現を相互に媒介として他者を自覺し、相互自覺は必然的に私と汝の對立を止揚して全體なる我々としての高次の社會關係に私—汝關係を超出せしめる。故に私—汝關係は表現—自覺—超越の構造を一層確證するに他ならず、如何に深くその關係の論理を考へても、他者の表現の實存しないところに汝の自覺、汝との共同を媒介とする生の超越は生起すべき筈のものでない。表現は汝の認識根據でなければならぬ。逆に私—汝の社會關係を地盤として、精神の表現—自覺—超越の構造は、その本質を具體化し、その意義を充實することが出来る。我々がそれを個人的生でなく、社會的歴史的生の構造と

考へる所以である。従つて私—汝の論理を、人間と神との論理に轉化することは絶對に許容すべきでないであらう。神と人間との間は絶對の不連続である。神を汝とすべき如何なる表現も存しない、私—汝の場合に於ける如き共通の原理、同一の地盤は存しない。最近辯證法的神學者達の主張するやうに、神を絶對的汝と考へることも至當でない。汝は唯私に對してのみ汝であるといふ相關の論理が正當であるならば、汝の實存は私と同様に飽迄も相對有限に止まり、如何なる意味に於ても絶對化することは出來ぬ。神は汝であると共に眞の私である、私と汝とを包むで兩者を成立せしめる父である。云ひ得べくば私と汝の論理でなく、父と子の論理が神と人間の根本問題を始めて解決し得ると信ずる。アガペや大悲は子に對する父の絶對無條件の愛を象徴として思惟せられるものであらう。人間が神に至るの途は表現—自覺—超越のそれではなく、象徴—信仰—救濟のそれでないならばならぬ。神は僅に象徴せられるまでである。象徴はまさに象徴なるが故に自己を否定し、自己の否定によつて、その志向充實を自覺するところに、象徴の象徴性は成り立つ。象徴はその志向的内容を荷ひきれないのである。象徴の本性は不安であると云ふことが出來やう。而してかかる象徴の絶對否定的性格を媒介として、自からも絶對否定的に

生き、無邪氣にしかも不退轉の勇氣を以て神的生命を呼吸して生くるの自覺こそ信仰である。信仰も一つの自覺、勝義の自覺であるが、しかし表現的自覺、自己に於て自己を見るの内在的自覺ではなくて、それを端的に超越せる自己否定的自覺である。換言すれば自己に死して神に生くるの絶對否定的自覺である。そこには生の原理的なる否定轉換がある。宗教の世界は象徴―信仰―救済の過程に於て自覺體驗せられるものでなければならぬ。

二

信仰とは人間的可能性の限界である。嘗てカントは信仰に場所を與へむがために、知識を制限せねばならなかつたと告白したが、主知主義的傾向のギリシヤ的傳統に立つ西洋思潮から云へば、信の問題は特に知に對して論究せらるべきであつたであらう。中世以來所謂知信の關係が哲學の重要な問題として、種々なる解答が求められ且つ與へられたことも決して偶然でなく、カントが知識の制限の積極的意義を信に置いたことも、カントの信が何を意味したかは別問題として、思想的に重大なる意義を有つことである。それは兎に角、我々が既に論じたところから明かであ

るやうに、信仰は知識に對立するのみならず、情意の精神的作用にも、従つて精神の全體に對立し、これを全體として否定せむとする。加へて信仰は單なる主觀的態度ではなく、客觀的意義——文化の領域の限界といふ場所的限定の意義のものでなければならぬ。換言すれば信仰とは何よりも先づ表現の世界、行爲の世界より宗教の世界に到る連續向上の途の全く存在しないことの表白である。信仰は此世への不信仰、人間に對する不信仰でなければならぬ。従つてそれが既述の如き限界境位的乃至終末論的體驗を機縁とするものなること、縷説を要しないであらう。文化と宗教とは次元を異にするといふ今迄の我々のノエマ的主張を、ノエシ的に自覺自證するものこそ信仰である。信仰は人間の領域を死線を以て限界づけること、そしてその彼方に不滅の生を見ることである。神と人間の無限の質的差異、絶對の不連續の承認である。故に表現の世界に即して云へば、表現——自覺——超越の圓環向上の終末的體驗そのものが信仰であると云ふの他はないであらう。而して單に表現の世界のみでは、我々は無限に理想を追究し無限に精神界の深みを自覺して行くことこそ可能であれ、表現の終末、精神の崩壊といふ如きことは考へられないのであるから、従つてその

終末的限界的體驗のあらはとなるころには、如何にしても表現的行爲的に限定することの出来ない深次元の生命の仄かなる誕生といふ意味がなければならぬ。即ち彼方から云へば聖なるものの開始が文化の終末である。故に宗教に生くることは文化に死すること、表現―自覺―超越の生に決定的に背反することではなければならぬ。死することによつて生くると云ふよりも生くことによつて死するのである、更生せる者のみが死すべき所以のものを知ることが出来るからである。神を信する者のみ人間の終末に就て語り得る。ゴ―ガルテンの卓拔なる言葉を借りて云へば「神への信仰は人間への不信仰、あらゆる人間の可能性と能力とに對する不信仰である」^(一)。まことに繰返し強調せる如く如何なる人間の精神的態度も宗教の世界を可能ならしむることは出来ないのであつて、宗教に入らむとする者は行爲の徹底的無力の悲痛なる自覺を契機として、人間的可能性の限界線に立ち、彼方よりの攝取不捨の大悲を確信するの他はない。信仰とは人間的精神の連續向上ではなく、その斷絶としてあらはれる。重ねて云へば、聖なる實在への如何なる表現的通路も存しないこと、文化より宗教への如何なる此世的内在的媒介も存在しないこと、如何なる人間の體驗努力も直接肯定的には一步と雖も神に近づく能はざること等の限界境位

的自覺が信仰である。

(1) Gogarten, Von Glauben und Offenbarung, S. 49.

こゝに於て信仰が信仰といふ特殊な精神力を意味するものに非ざることとも自明の理となるであらう。それは如何なる意味に於ける知でも、如何なる意志の根本力でも、又感情の如何なる律動色合でもなく、さればと云つてこれらに對立して人間精神に構成的に内屬する特殊なる作用でもない。或は超越的絶對界を感得するため、人間に賦與せられた超越的能力乃至器官といふ如きものでもない。信仰は一つのノエシスとしてあるのではなく、ノエシスの限界、その否定斷絶としてあらはれるのである。故に我々はトレエルチの所謂「宗教的先驗性」(das religiöse Apriori)乃至シエラーの「宗教的作用」(der religiöse Akt)といふ如きものを認めることが出来ないのである。(1) 我々が神を求めたのでなく、神が我々を求めつつあるのであるといふことが、深い宗教心の表白であるならば、信仰は如何なる意味に於ける主我性をも否定して絶對の無となること、従つて信ずるといふことをも否定するところに、その徹底性があると考ふべきであらう。これバルトが信仰とは「空洞への意志」(Wille zum Hohraum) (11) であつて「何等かの意味に於て空洞より以上であらむとする限り不信仰である」と強

調する所以である。信仰の場所は文字通り空でなければならぬ。限界境位的體驗を媒介として我々の現存在が無の深淵に沈みゆくとき、即ち信仰の無の場所が開示せられるのである。而してこの無の底から無を照破して輝く新なる光に目を向け、かの空洞の底から響き來る新なる言葉に耳を傾けるところに、信仰の意義の積極的充實は成り立つ。しかも徹したる信仰から云へば、果してこれらの光や言葉が本來的に新なるものであるか、新生の原理たり得る聖なるものであるかも、此世の意味に於て分別し得るものではなく、唯、しか信ずるの他ないのである。「念佛はまことに淨土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、總じてもて存知せざるなり。」歎異鈔に讀まるるこの有名な言葉は、信仰の眞髓を披瀝したものと云へやう。故にバルトも亦次の如くに不羈奔放なる修辭を驅使して信仰の本質的必然性を語らむとするのである。「それ故に信仰は完成せられた、與へられた、確められたものではない、それは心理學的に見れば、常に新に不確實なるものの中へ、暗黒の中へ、眞空の中へ飛躍することである。」^(四)「信仰は冒險中の冒險である。」^(五)かくして信仰を内的生活に關係づけやうとするあらゆる試みは失敗に歸すると云へやう。知情意の自己内在的作用に對して、信仰は自己超出的、自己否定的作用である、

絶對に自己を否定超出して、否定超出そのものが消滅するに至つて唯これ信といふの他なき境位に立つのである。ノエマ的には信せらるべき價値内容が分別志向せられ、ノエシス的には救濟さるべき自己が反省せられて、しかる後後者から前者への超出運動として信仰が生ずるのではない。かくの如きものは信仰ではなく、知行のいづれかに包攝せられるものであらう。そうでなく、かかるノエシス・ノエマの有所得的聯關が却て罪惡無明として最後まで否定排棄せられ、信ずるものも信せられるものも絶對の無となるところに眞の意味の信、信ずるものなき信に徹することが出来るのである。

(一) 詳細は「宗教的自覺」の項を參看。

(二) Römerbrief, S. 17.

(三) 同前、三二頁。

(四) 同前、七三頁。

(五) 同前、同所。

さて我々は一步を進めやう。信仰に於て絶對否定的に積極的に體驗せられるものありとするならば、それは決して人間的領域のものではなく、明かにそれを超越せるもの、未聞なるもの、原理的に新なるものである。人間の限界線に立つこと、單に拱

手觀想的に立つのでなく、實踐の危機に於て限界境位にまで追ひつめられて無の深淵に直面し、社會的歴史的現存在の終末を自覺することは、翻つて現存在の不可避的存在性を根柢から知ることであり、同時にそれが如何にして克服救濟せらるべきかの積極的なるものを見ることである。無明を無明とする立場は既に明の立場般若の立場でなければならぬ。故に限界體驗としての信仰は百尺竿頭一步を進めて、虚空の中へ飛躍し眞に冒險中の冒險たるの意義を發揮しなければならぬ。信仰を有つとはこの冒險を敢行する人を云ふのである。尤も既述の如く人間の限界線の彼方に、虚空の中に新生の絶對價值内容が存するか否かは分別し得るものでない、神は在るものではなく、むしろ無きものである。もし人間に直接神を見る目があるならば、信仰は成立しない。しかのみならず、人間によつて見らるる如き神は眞の神ではない。眞の神は隠れたる神でなければならぬ。この隠れたる眞の神を謙虚にしかも大膽に慕ひ求むることが信仰である。しかしてもし神の愛が誠實であり、彌陀の本願が難思の弘誓であるならば、この謙虚にして大膽なる虚空中之の信仰の飛躍は根柢から充實せられて、思ひがけなき光と眞理の世界、比ぶべくもなき生と福祉の世界に拉し去られるの趣に出會ふであらう。信仰の冒險は絶對的權威となつて充た

されるであらう。限界境位的體驗が全くは此世のものでないこと、一切の現存在の罪惡は聖なるものとの邂逅を外にしては考へられないこと等に就ては既に述べた。しからば深く罪に死するの體驗があるところには、必然的に聖なる生に更生するの體驗が成立すべき筈である。人間の最高の努力と期待とが決定的に崩壊して無となるところに、必ずやその底から神の誠實、彌陀の本願はあらはるべきである。しからざれば、如何に無明を無明としても、草木國土と共に佛國に入るの救濟は自現されない。従つて無明を無明とするだけでは、嚴密なる意味に於ての明の立場と云ふことは出来ない、眞に無明の領域を背後から照破する光明によつて、無明に縁づけられてある一切が無明と共に滅せられるのでなくてはならない。これ縁起觀が八正道の精進を要求する所以である。八正道は人間の側からの滅の實現たると共に、如來そのものの徳の自證の過程である。如來の聖なる生命は八正道の絶對否定的行を媒介として一切に於て自覺顯現せられるのでなくてはならない。佛智の開現こそ信の積極的内容である。ここに於て最も不確實なるものの中へ、眞空の中への飛躍であつた信仰は最も確實なるものの中へ、あふるる内容に充ち満ちたるものの中への飛躍となる、冒險中の冒險は安全中の安全となる。否定は肯定に、無の深淵は實在

の國の象徴に轉換せられる。換言すれば人間の限界線に立ち、それを死線として、その彼方に身を擲つことによつて、今やきはみ無き實在の國に轉生することが出来るのである。無明をそれと悟ることは無明に死して光明に生くること、八正道の漸進的修業は、この死と生とを實踐として體得身證することとでなければならぬ。信仰は死することによつて生くること、生くることによつて死することである。即ち死即生、生即死、絶對否定即絶對肯定、絶對肯定即絶對否定が信仰の構造であり論理である。實在の不可測なる愛によつて、この交互否定轉換が現實として生起するとき、信仰の究極的充實はもたらされる。故に此方からの限界體驗としての信仰は、彼方からの實在の啓示の最初でなければならぬ。人間の終末と神の最初——この次元的飛躍の媒介をなすものが信仰である。信仰は無であると共に一切であるとも云へやう。フイヒテも嘗て次の如き卓見を述べた。「人間がなほ自己に何ものかであらむことを欲求する限り、神は彼に來らない、蓋し何人も神とはなり得ないからである。しかし彼が自己を純粹に、全く根柢に至るまで否定するや否や、唯神のみが留まり、神が一切となる。人間は決して神を造ることは出来ないが、しかし自己自身を、本來の否定として、否定することが出来る、そのとき人間は神の内に没入する。」^(一)まことに限りも

なく神の眞理を求むるものには、無限の自己否定あるのみであらう。否定に否定が重ねられて否定の限界に到つて、否定そのものが消磨するところに、神の言葉と眞實とを聞くことが出来るのである。

(1) Die Anweisung zum seligen Leben, V, S. 518.

宗教の世界は右の如き死即生、絶對否定即絶對肯定の信の生くる、そして生かされる世界である。信仰が深く堅固になると云ふのは、益々この世界に入つて攝取不捨の愛を自覺することではなければならぬ。本來的には、絶對的實在が現存在の限界境位を媒介として、その祕義に充ち満てる愛を示すことによつて、その應答として信仰が生れると云ふべきであらう。故に神を信ずるとは信をも基づけるものとして信するのである。信仰は決して神を見る目といふ如きものではなく、むしろ自己の有限性を見る目である。信仰は明より生れるものとして、直接明の立場に立つが、明そのものを見ることは出来ない、明によつて無明の領域、凡夫の世界を見るのである。あたかも肉眼が太陽の光によつて萬物を見るのと同一である。即ち明によつて現存在の實相を自覺し、神の光を背景として現實を見るのでなければならぬ。信に生くる者からは、現存在こそ神のノエマであり、法眼の對象である。神は如何にしても

客觀化することの出来ない絶對的ノエシスでなければならぬ。この絶對的ノエシスの人間意識への表出、それによつて人間が自己の聖なる根源へ自己を否定轉換せむとする願生が信仰心である。「信仰は人間の意識内に廻向されたる生ける佛性である。」⁽¹⁾故に聖なるものがノエマとなり、死物となるのは、生ける信仰を擺脫して、表現關係的に思惟の對象となし、拱手觀想の客體とするからである。かくては考へられた神、見られた佛に止まり、觀念内容たるノエマに過ぎなくなるであらう。しかしながら生ける人格的實在はノエマではない、拱手傍觀の對象とはならない。既に人格が反省の對象とならず、行に於て表現自覺せられるの他ないと云はれるが「人格の人格」(Person der Personen)⁽¹⁾としての神は自律的行爲の世界に身證せられるものでもない。行爲の世界は社會的歴史的現實在のノエシスの側面を代表し、それによつて限定自覺せられるものは廣義の文化に他ならぬ。人格は行爲の主體と考へられるが、行爲を限定するものは行爲によつて限定せられ、行爲によつて限定せられるものは表現に内在化せられる。我々の人格は行爲の世界を越えて存するものではなく、却て深く行爲するところに人格の自己形成、自己創造がある。人格の行爲的表現が所謂德(Tugend)である。德は人格によつて限定されたものであると同時に人格を

限定する。それは主觀的なると共に客觀的なるものとして、人格の直接なる表現、いはば人格の藝術品である。徳を離れて人格は考へられない。徳は行爲のノエシス的限定として、そのノエマ的限定たる文化よりも一層深いと考へられるであらう、しかし兩者いづれも表現の世界である。しかしながら、人格の人格は徳として表現することは出来ない、我々の人格そのものが絶對否定態に於てその象徴となるのである。故に、それは神と人間との間に適用せらるべきものではないであらう。ノエマ化するこの出来る神は、生ける父なる神ではない、單なる形而上學的實體に過ぎぬ。故に人間は如何なる意味に於ても神的世界を見ることは出来ない。見るといふ立場は畢竟表現―自覺の立場に止まる。否神的なるものを見る目がないといふことこそ、深い宗教心の告白でなければならぬ。人間が神を見るのでなく、神によつて人間が見られ、我々が直接無媒介に法を見るのでなく、法によつて在らしめられる日常生活の實相を見るのでなく、而も人間の現實に徹して罪惡を痛感することが、象徴的に神を自覺することであり、日常的存在に克服し難き無常性を體得する者が、眞に法を見る者である。直接に太陽を見ることは出来ないが、太陽の光

によつて萬物を見ることが太陽を見ることが同一義である。それ故に無明を無明とすることが既に明の立場のことであり、罪惡をそれとして深く反省することが既に聖なるものに近迫して居るのである。こゝに於て眞の内在が眞の超越となる。我々は唯現存在の本源的存在性を深く知ることによつてのみ聖なるものに近づくことが出来る。これ涅槃も生死を外にして尋ね得べきものでないと云はれ、眞に佛道を行する者は煩惱を文字通り滅するのでなく所謂菩提として止揚し、菩薩大乘の人として衆生と運命を共にする者でなければならぬと考へられる所以である。無限に人生の實相を肯定する心が、同時に人生をしかあらしむる法界の祕義をも肯定する心となるのである。宗教への途は絶対否定的なると共に絶対肯定的である。信仰は絶対否定即絶対肯定絶対肯定即絶対否定でなければならぬ。いきなりノエシスの否定超越して宗教の世界に轉生し得るのではなく、むしろノエマ的に人生の眞實を味到してその有限性に徹し、絶対内在即絶対超越の自覺を把持し得るのでなければならぬ。まことに一切をノエマ化し得るが故に、自からは眞のノエシスとなつて神のノエシスの表出の器、信仰の器たり得るのである。縁起の順逆觀による唯心の能統一とは、かく一切をノエマ化して包み得るノエシスの立場でなけ

ればならぬ。そこに法によつて在らしめられる領域から法そのものへの超越、存在の根源への超越が可能となる。重ねて云へば絶対内在即絶対超越、絶対超越即絶対内在でなければならぬ。これが信仰のダイアレクティケである。

(一) 稻津紀三著、龍樹空觀の研究、八頁。

(11) Max Scheler, *Der Formalismus usw.*, S. 413.

かくの如くに信仰のダイアレクティケは人間的可能性が不可能となることであり、人間的可能性の限界を自覺することは、これは超越飛躍して原理的に新なるものを體驗することであり、而して人間の限界を超越するとは、文字通りしか行はれ得べき筈のものでなく、實は深く限界そのものに觸れて如來の誓願を疑はざる心境に立つことでなければならぬ。人間領域の限界體驗はその超出體驗であり、限界超出の自覺は人間領域の眞實なる自覺である。人生に徹する者のみ神の愛を知り、神の愛を知る者のみ人生の深さを體得することが出来る。人間精神全體の否定としての信仰は、まさにその全體の肯定でなければならぬ。信仰は精神の特殊なる作用ではない、精神全體の否定轉換の働きである。故に信に於ては知情意の全體が、それらの總和といふ意義に於けるよりも一層根源的に、人間の存在性そのものにかかはらし

められつつ働くのである。信はそれ自體としては無である。故に或は智慧や思惟が或は感情や意欲が表面に出でて作用する他はない。信は作用的には知情意のいづれか乃至その全體を脱するものでない。信仰がその象徴的形成を要求するとき、時としては知の時としては情意の活動を俟たねばならぬ理由である。宗教は知情意の表現活動を媒介として文化的形成を受け取る。かくて宗教がその知的反省的形成からは形而上學に、情的體驗からは美的藝術的體驗に、意志的努力の側より見れば道徳に、夫々親近しつつ、従つてしばしばそれらと同一視せられた所以も、ここに於て十全に理解し得るであらう。今思想的に周知の事例をあげるならば、カントは宗教を道徳から演繹し、シェライエルマツヘルは宗教の本質を感情となし、後期のフイヒテは宗教の眞理は思惟によつてのみ把握せらるべきを高調した。而して嘗て述べた如くウインデルバントは聖なるものの内容は知情意の夫々の價值の總和以上のものに非ざることを主張したのである。即ちこれらの學説は信仰の自性無なることを根本的に理解しなかつた故でなければならぬ。我々の所論によれば、右の如く同一視せられる理由が明かに理解せられると共に、同一視すべからざる根據も明白に了得せられる。信仰の論理は絶對否定即絶對肯定、死即生である。故に精神

は全體として否定せられると同時に眞に全體として肯定せられる、知も情も意も聖なるもの祕義を開顯せむとして働く。知情意の絶對否定的活動を離れて信仰は存しない。信仰は知情意に對して、その成立の次元、その本來的意義、從つてそのノエシスの主體を根本的に異にしつつ、しかも知情意の全體的活動として始めて實現せられる。云ひ得べくば聖なるものによつて否定轉換せられたる、乃至せられつつある知情意の全體が信である。直接肯定的に知情意の總和が信のではなく、絶對否定にまで媒介止揚せられたる知情意の全體が信である。先に知情意の自己内在的なるに對して信は自己超出的であると云つたが、自己の限界境位の體驗の底に死して聖なるものに更生を願ふ知情意は、いづれも信に轉換せられたものと云ふの他はない。絶對否定態に於て知情意と信とは合致する。これノエマ的には文化と宗教とが絶對辯證法的に統一せられる理由である。かくして我々は——限定せられた人間の領域に對してその背後に無邊の神的世界を考へ得るならば——信仰とは究極的意義に於ては、人間の領域を神的世界にまで否定轉換せむとする救濟的意義のものであることを思はざるを得ぬのである。換言すれば眞實の信仰は、ノエシス的に見て知情意の精神全體の否定轉換である如く、領域的場所の限定の究極的意義に於

て人間の全領域の救済の信仰でなければならぬ、神の國乃至佛國土の實現の信仰でなければならぬ。それは人間の世が佛國土乃至神の國に絶対に否定轉成せられるといふ場所的限定の意義を有つ。現存在の終末的限界的體驗を機縁として生まれる信仰は、まさに一切の現存在が無邊の眞實在界の中に包攝せられて、根柢よりの淨化、更生の福祉を體驗自覺せむことを願ふの心でなければならぬ。そもそも人間の限界境位とか現存在の終末とかいふことは、眞實にはその解決救済といふことを外にして考へ得べき性質のものではない。このことは既に述べた所説に照しても明白であると思ふ。逆に云へば、現存在の存在性を救はるべき解脱すべき存在として自覺するところに、眞に現存在の終末論的存在性が開示せられるのである。現存在の終末性の成り立つ地盤は救済の信仰以外には存しない。而して人間の救済の究極的可能根據は神の愛なるが故に、信仰のダイアレクタイケは神の愛から出でて神の愛に終息すると云ふべきであらう。人間の全領域を救済せむとする神の聖なる意志を確信し、主我性の絶対否定を媒介としてそれに隨順する普遍全體の心境こそ、自性空に徹せる信仰である。「義人は信仰によりて生くべし」と云はるる場合の信仰は、右の如きものでなければならぬ。

(一) ロマ書(一章一七節)、ガラテヤ書(三章一一節)、ヘブル書(十章三八節)等を參看。パウロの愛用した言葉で、同舊約聖書のハバクク書、二章四節として存するものである。

人間的領域の終末性の不安に悩み、否定の上に否定を重ねて更生を願ひ求めた信仰は、今や、聖なる攝取不捨の意志を我が意志として生くる不退轉の絶対的信頼となる。まことに信仰の本質をなすものは單なる否定的性格ではなく、絶対肯定的性格即ち絶対の平安信頼を核心とするものでなければならぬ。最も不確實なるものの中への飛躍をして冒險中の冒險と考へられたものは、最も確實なるものの中への飛躍となり、しかのみならず一切の内世界的存在をそれに委ねて、その計ひに絶対的信頼を表白するものとして確實中の確實となる。信仰は力である。山を移して海に入れるの不可能を可能ならしむる力でなければならぬ。信(二)に生くる者からは、信仰の世界こそ眞の實在界であつて、宗教に媒介されない直接態の自然や文化は却て泡沫の如き無常性を脱し得ないと考へられる。宗教的になればなるほど深く實在的となり、一切が神の意志に限定せられて在るといふに到つて、一切に動かすべからざる實在性が宿つて來る。神が最高の實在であるならば、神に近き程度に従つて實在性が賦與せらるべきは必然的である。唯信する者のみ義とせられ救はれるとは、

神の意志によつて顛倒せられたる價值段階に於ての最高價值を云ふのである。まことに神を愛し、神への近さを確信する者が最高實在價值を有つのである。先にバルトの言葉を借りて宗教とは人間の救はれてゐないことの發見であると述べたが、今やその辯證法的逆説性は明かに露出せられて、單に信仰の媒介契機たるの意味でしかないことが理解せられねばならぬ。信仰は救濟の信仰であり、かかる絶対肯定的信仰を核心として宗教は成り立つ。辯證法的神學は信仰の否定的契機を指摘する點に於ては不朽の功績をなしたものと思はれるが、信仰の絶対肯定的側面——それこそ信仰の究極的本質である——に關しては、徹底的でないやうに考へられる。デエルリイスの如き學者もこの點を強調し、バルトの神は聖書の神、福音の神でないとして反對の意見を開陳して居るのは注目に價すると思ふ^(二)。信仰の絶対否定とは信仰のデアレクティケに於て相即して、救濟を實現するとすれば、デエルリイスの如き非難が起るのは、辯證法的神學自身未だ信仰の絶対辯證法に徹せざるが故でなければならぬ。重ねて云へば信仰の本質は否定の暗さではなく、それを媒介として輝の度を増す肯定の明さでなければならぬ。寂滅爲樂乃至萬有觀照の法悅境は宗教的體驗の不可缺的要素である。一切は神に於て安ふの境地を知らない宗教は、道

徳に徹底するか、しからざれば不完全な宗教たるの位置に甘ずるの他はない。かくて文化によつて媒介せらるる自然がその深き形相を現はす如く、宗教によつて媒介せらるる文化がその眞の理性的價值内容を自覺發揮する。自然は文化の地盤として文化にまで止揚克服せらるべき運命にある如く、文化は宗教的自覺の地盤として宗教にまで止揚救済せらるべき運命を有つ。換言すれば文化が自性空を悟つて、一度その自我性に於て根柢より崩壊し、絶對否定的に媒介止揚せられて、絶對界の象徴となるとき、眞の自覺的文化となる。諸法の實相としての空は、文化の運命と使命とを同時に開顯教示するものでなければならぬ。嘗て絶對無乃至空は象徴の終りであると共に眞の象徴の始めであると云つたが、象徴即文化、文化即象徴であるならば、それは同時に文化そのものの運命と使命でなければならぬ。文化は絶對肯定の信仰に於て象徴となり、宗教と合致する。文化はここにその無常性を擺脫して究極的實在性を獲得する。文化の主體としての人間は文化即象徴として、限定すべからざる不可測の實在を限定することが出来る。而して象徴は象徴なるが故に絶えず否定せられ、同時に絶えず新に創造せられるところにその意味充實がある。無限に深い實在界は如何に象徴されても象徴されつくすことは出来ない。人類の全體の努

力従つて全歴史が神の象徴となる。シェリングは意味深く「全歴史は絶対者の漸進的啓示である」^(三)「即ち人間は歴史を通して神の存在の證明を遂行する」^(四)と云つた。尤もシェリングの考へる如く直接無媒介的にそうなのではないが、絶対否定即絶対肯定の信仰の立場からはかく語ることが出来ると思ふ。信仰は歴史の終末を見ると同時に神に於て歴史の理性的進歩を肯定する。信仰は神にかゝはらしめられたる歴史への信頼として、空に浮動するものではなく、歴史と歩みを共にする。「歴史は本來的意味に於て宗教の最高対象であつて、宗教は歴史と共に起始し、歴史と共に終息する」^(五)とシュライエルマツヘルも述べた。しかして眞の象徴は否定即肯定、肯定即否定として絶対無より生れるが故に、人類の全歴史が神の象徴であると云つても、それは古き意味の汎神論でも、又有神論でもなく、却て眞の人格主義的實在論として無よりの絶対否定的創造の人格的自由を許容する歴史觀、世界觀である。眞の人格的自由の創造は汎神論の立場にも、有神論の立場にも、さればと云つて單なる人間中心の有得的主我的立場に於ても考へらるべきことがらではない。人格的自由の創造は存在の自性空に徹して、空の底よりの更生を契機として、原理的に新なる象徴即文化の創造でなければならぬ。一切は神によつて無より創造せられたと云はれるが、しか

らば神の意志を我が意志とする信仰は、限界境位的、終末論的體驗を媒介として一切と共に絶對の無となり、そこから神の原創造を再現すべきであらう。そこに自由があり、創造がある。一切を無に否定し、絶對否定的に一切を常に新に無より創造する高次の象徴創造の立場が、眞の自由、眞の人格的創造の立場である。無よりの被造物性を忘失して、存在の主我性乃至有所得性に没頭することが根本惡である。故に象徴の眞意義に徹して神の原創造を再現せむとするところに根本惡より救済、眞實なる文化の創造がある。信仰は創造である、自由である。動もすれば考へられ易き如く、神は人間の文化に關與する如きものではない。子の獨立自由を尊重するのが親の愛であるやうに、神のアガベは無限に人間の自由——惡への自由をも許容する。惡人を善人にも増して許容しないやうな愛はアガベといふことは出來ない。神のアガベに於ける文化が背理のやうであるが、眞の絶對自由の文化である、自主獨立の創造である。主我的な有所得的な文化は未だ眞に自由なる文化ではない。絶對信賴の信仰は絶對自由の信仰である。これ神の意志と云ひ、アガベと云ふも如何なる意味に於ての對象的存在でもないからである。それは世界——内——存在の表現——自覺——超越の立場からは絶對の無である。神の愛とその聖なる意志は、まさにその絶

對的優越性の故に、無と呼ばれるのが適しき象徴であるであらう。故に神への信仰は究極に於て無根據である、非合理的である。これに根據を與へ、これを合理化せむとして啓示の概念が採用せられるにせよ、啓示を啓示として受容するものは信仰でなくして何であらう。即ち信すべきものなくして信じ、信賴すべきもの無くして信賴するのである。さればこそ信仰は絶対的性格を獲得することが出来る。信仰は無根據なるが故の、非合理的なるが故の信仰でなければならぬ。もともと真理はそれが深ければ深いほど信念の内容となるものでなければならぬ。實在の深い祕義は、他を根據づけ他を合理化し得るものではあつても、それ自體根據づけられ合理化され得べきものではなく、唯絶対否定即絶対肯定、死即生の人格的自由の信行に於て、自覺自證せられるの他はない。思うてここに到つて、信仰のロゴスを一言を以て言表せむと欲するならば、それ信仰は望むところを確信し、見ぬものを眞實とするなり、^(六)といふ有名な言葉に匹儔するものはないであらう。(未完)

(一) 新約聖書、マタイ傳(十七章二〇節、二十一章二二節)

ヴェルテ傳(十一章二三節)參看。

(四) 同前、同所。

(五) Reden über die Religion, S. 100.

(11) Bernhard Dörries, Der ferne und der nahe Gott. 參看。

(六) 新約聖書、ヘブル書、十一章一節。

(11) System des transszendentalen Idealismus, III, S. 603.