

信仰の論理 (承前)

片山 正直

三

種々なる立場から種々なる論難が向けられるにも拘らず、シュライエルマツヘルの「絶對依屬感情」(schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl)は信仰心の本質様態を端的に言表したものと思はれる。そしてこれに對して何等かの態度決定をなすことが、新なる宗教本質論を展開するに際して必須的であるかに考へられる。我々も以下暫く、今迄の所論の要旨に従つて、彼の「絶對依屬感情」に含蓄せられたる深き意義と同時にその越ゆべからざる限界とを反省したいと思ふ。さてこの有名な規定は周知の如くに「信仰論」(Der christliche Glaube, 1. Ausgabe 1821-22.)の第四節の命題を簡明に言ひ表はすものとして、その説明の中に提出せられて居るのであつて、従つて次に掲ぐる四節の命題こそ絶對依屬感情の定義に他ならぬと見られやう。「信仰心の種々異なる凡ての表現に於て共通なるもの、同時にそれによつて信仰心が凡ての他の感情から區

別せられるもの、即ち信仰心の恒常不變の本質とは、我々が我々自身を絶対に依屬するものとして、換言すれば、神との聯關に於けるものとして意識して居ることである。⁽¹⁾ 絶對的依屬の意識が特に神との聯關の意識として云ひ換へられてあることは、それを全く主觀的性質のもの如くに誤解する危険を阻むのみならず、積極的に高次の實在の意識なることを強調するといふ意味に於て、正しくシュライエルマツヘルを理解せむとする者の牢記すべき言葉である。若き日の「宗教論」に於ける「宇宙」は「信仰論」に「神」となり、宇宙の直觀と感情は「絶對依屬感情」に内面化せられてゐるが、いづれにもせよ、宗教的體驗の根本様態を感情に於て求め、しかも求められたる宗教的根感情が主觀的なる自意識ではなく、主客の分立を超越せる絶對的實在への聯關を本源的内容とし、その直接肯定的なる開示の自意識なることは一貫して變らざるところである。絶對依屬感情は彼自身明言する如く「神の意識」(Gottesbewusstsein)である。⁽²⁾ しかるに信仰心の本質構造が神の意識といふ超越的述語を退けて、主として絶對依屬感情といふ内在的述語によつて規定せられてゐるのは、蓋し次の理由に基づくと思惟し得べく、一層宗教的體驗に徹したる表現と云はねばならぬ。即ち神との生の共同に於て成立つ宗教的體驗は、如何にしてもノエマ化することの出来ない神の絶對

性の故に、却てノエマ化される我々の現存在の側からは絶対依屬感情として自覺せらるる他ないのである。内世界的な現存在が限定被限定の相對領域、自由と依屬の相關の場面を超出して、かかる交互關係の容るる餘地なき絶対界に廻向せむとするならば、まさにその志向領域の絶対性の故に主體の自由は根柢から無に歸し、逆に絶対的にそれによつて限定せられたるものとして、従つて一切の現存在は端的にそれに依屬するものとして志向充實せられるの他なく、ここに絶対依屬感情は絶対界に身を投げ入れたる者の最も直接的なる象徴的表白となる。それは宗教の世界が主觀即客觀的なる表現の立場、限定即被限定的なる行爲の立場に於て自覺體驗せらるべきものに非ざること、を雄辯に物語つてゐる。表現—自覺—超越の有の全體が空せられると共に、否定即肯定、死即生として空の底より絶対肯定に翻轉せられて、一切が自己を絶対的に依屬的なるものとして、換言すれば神の力によつて在らしめられるものとして確信するところに宗教心の特質は存する。先づ神をノエマ的に認めて、神に歸依するのではなく、却て自己のノエシス的方向に自己の絶対無力を媒介として絶対依屬を内感することによつて、自己の究極的存在根據が一切を無より創造限定する神に於てあることを知るのである。神の知的對象的認識から宗教心が生

れるのでなく、絶對否定的なる自己依屬感から神への知的反省は可能となる。神を直接無媒介に見る目を有たない人間は、その現存在の徹底的有限性を媒介とせる絶對依屬感情に於て、神との生の共同を確信するの他はない。絶對内在即絶對超越と云ふべきである。故に絶對依屬感情は一つの自己感情(Selbstgefühl)に相違ないが、しかし單なる自己感情に始終するものでなく、明かに「神との聯關に於ける」自己の感情、神に絶對に歸依せる自己の感情、或は神に於て絶對否定即絶對肯定的に自己を見る意識でなければならぬ。それは神の無限性に媒介せられた人間の有限性の感情であり、人間の有限性を媒介として自證せらるる神の意識でなければならぬ。換言すれば絶對依屬感情は無限者に於ける有限者の感情、更に一步進めて云へば無限者と有限者との絶對否定的合一の感情である。「宗教論」の思想と「信仰論」の思想との間に何等の根本的變化は無いと云ふウエンドランドの主張は正しい。^(三)しかし「絶對依屬感情」神との聯關に於けるものとしての自己意識といふ表現は、「宇宙の直觀と感情」といふ言表よりも一層積極的に人間の有限性、神の超越性、従つて交互の絶對否定性を含蓄するものと考へ得べく、その限り「信仰論」は「宗教論」の必然なる又正當なる發展と云へやう。絶對依屬感情は「宗教論」に於ける宇宙との直接なる合一の神祕主義を拒

否しつつかもその眞理性を保有しながら、神と人間の生の共同——神に於ける人間の體驗、人間に於ける神の體驗を端的に表現せむとする。思ふに神と人間との間には、人間の敬虔なる體驗に即して云へば、人間が自我性を否定して神に絶對に依屬するといふことより以外に、更に深い關係は存立し得ないであらう。それは敬虔なる信仰の最勝義の表現である。ここにシュライエルマツヘルの體驗主義の優越性と具體性とがある。神と人間に關する幾多の論議も結局は、かかる敬虔なる體驗を地盤とし、その論理的構造を明かにせむがためであるかに見える。絶對の自由も後に論及する如く、絶對依屬と氷炭相容れざる關係にあるのではなく、相對界にでなくまさに對象的には無なる絶對界に依屬するが故に、絶對依屬は絶對自由に否定轉換せらるるの可能性を含蓄するのである。唯しかし絶對自由感情より絶對依屬感情の方が如何に信仰心の實相をより深く言表せるものであるかは、眞實に宗教の世界を體驗した者にとつては明白にして疑ひ得ざるところである。絶對自由は神の恩寵でなければならぬ。

(一) 原文は次の如くである。§4. Der gemeinsame aller noch so verschiedenen Auszeichnungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses,

dass wir uns selber selbst als schlechtin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewuszt sind.

(二) 信仰論、四節の四、五節の Zusatz を見よ。なほ我々はこの語が信仰論の第二部に至つて類繁に使用せられてゐるのを見るであらう。

(三) J. Wendland, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, S. 201. 「宗教論」から「信仰論」に至るシュライエルトヘルの思想の發展論究は此書に委ねよう。

既に重ねて述べたやうに、内世界的聯關に於ては絶対の限定もなければ絶対の被限定もない、絶対の能動もなければ絶対の受動もない。限定は被限定を、能動は受動を媒介として可能的となり、この媒介轉換に行爲或は表現は成り立つ。表現は主觀の行爲限定であると同時に主觀より獨立なる客觀として主觀を拘束限定する。自由なる行爲もその否定的契機たる必然を媒介として成立し、必然として受容自覺することも實は自發的自由を俟つて可能である。現實の世界は相反するものの合一、合一せるものの相互分立であつて、ここに現存在の有限なる存在が行爲及至表現として自覺體驗せられる。行爲表現は相反するものの合一、合一せるものの相反分立、換言すれば主觀客觀の合一なると同時に主觀客觀の分立でなければならぬ。かやうな構造の表現を通して生の深き自覺が媒介せられ、生の自己超越は可能となる。

表現——自覺——超越の圓環向上の過程は内世界的者たる現存在の本源的存在でなければならぬ。内世界的とは世界から限定拘束せられると同時にそれを否定的契機として行爲に於て超越し、世界を自由に變ずるの謂でなければならぬ。シュライエールマッヘルの言葉で云へば、現存在の自意識には「受容性」(Empfänglichkeit)と「自發性」(Selbstthätigkeit)の二要素が共存してゐる。⁽¹⁾前者は世界から限定拘束せられる側面であり、後者は世界を限定變化する側面であつて、現實意識は兩者の交互轉入に於て成立し、純粹なる受容性もなければ純粹なる自發性も存しない。唯、一者が他者より優位なる場合に或は受容的として或は自發的として質的對立に於て反省せらるるに止まる。而して前者の優位なる場合に「依屬感情」を、後者のそれなる場合に「自由感情」を經驗する。⁽²⁾兩者の交互轉入に内世界的自意識が成立する限り、絶對依屬感、絶對自由感共に現存在の所有内容たらざるは、改めて論及するまでもない。「かくて我々の世界内存在或は世界共存在の意識としての我々の自意識は、部分的なる自由感情と依屬感情との交叉せる一系列である、絶對依屬感情は……この全領域には存しない。」⁽³⁾故に絶對依屬感情の體驗は明かに内世界的立場或は文化の立場の絶對的超越を、その絶對的否定を意味しなければならぬ。絶對依屬の領域は世界内存在とは次元

を異にする。我々の文化活動が自由と必然、限定と被限定の交互轉入の行爲表現であるならば、かかる我々の行爲表現を無に等しからしむる絶對他者への聖なる聯關の意識が絶對依屬感情である。絶對依屬或は歸依は自由と必然の交錯する現實意識に死して、聖なる實在に生くるの感情でなければならぬ。即ちそこには決定的なる次元の相違、それに相應する態度決定がなければならぬのである。絶對依屬感情は部分的依屬感情の量的なる連續的推移によつて味到せられるのではない、後者が何處までも部分的自由感情によつて媒介せられるに對して前者は絶對者によつて媒介せられるものとして根本的に相違する。故に部分的自由と部分的依屬の系列を底に超越して宗教的立場に達するとは、自由なる自己活動によるのではなく、却て自由が否定せられ、自由と依屬の交互推轉が止揚せられて、絶對否定的に高次の實在界が顯現し、一切の現存在がそれに於て究極的存在性を確信するのでなくてはならない。絶對依屬感情は一切の現存在が自由と依屬の「交互轉入の領域」(Gebiet der Wechselwirkung)^(四)を超越して、如何にしても行爲的表現的に限定することの出来ない根源的全體に端的に安らふ感情、換言すれば「神への信賴」(Vertrauen auf Gott)^(五)である。よことに絶對界は何よりも先づ、現存在がそれに包まれ、それに依屬するの内在即超

越的なる自覺に於て開示せられる。しかしして絶對は必ず相對を容れ相對に即して自己を實現するに相違ないが、この絶對と相對の相即不離の論理は、もし相對が自己の有限性に惱み徹して自性空を悟り、主我性を否定して全體に還歸するの具體的體驗を地盤とし、その論理的自覺の意義を有するものでないならば、單なる平面的抽象的論理と擇ぶところはならないであらう。しかれば絶對依屬感情も相對と絶對の平面的抽象的合一感に止まるべきではなく、主我性を罪惡として絶對に否定する痛刻なる限界境位的體驗を止揚契機とせるものでなければならぬ。それは部分的依屬を否定するのみならず、部分的自由並びにその極限たる絶對的自由をも否定する。それ故に絶對依屬は部分的依屬の量的増大によつて自覺せられるといふ如きものは斷じてなく、却て自由や主我性を罪惡として絶對に否定して行くところに見られるのである。果せるかなシュライエルマツヘルは、我々の現存在の全體に隨伴する、絶對的自由否定の自意識が、既に即且對自的に絶對依屬の意識である」と云つてゐる。^(七)

さればルドルフ・オットーが絶對依屬感情の「絶對」は程度の相違に過ぎず特殊な質的規定を有たない、従つてそれは絶對他者への聯關を本質とする宗教心の核心に觸れたものでないと主張し、^(七) シュライエルマツヘルの難點を衝いたかのやうに考へて居

るのは根本的に誤解であることが容易に知られやう。もしオットーの云ふ如くば、依屬の量的推移によつて絶對依屬が求められると同様に、自由の側にも絶對自由が當然自覺され得べく、シュライエルマツヘルが明確に絶對自由感情を退け、自由と依屬の交互轉入の領域を飛躍して始めて達せられることを、特にかの感情に就て高調した所以のものは全く理解されないこととなる。オットーはシュライエルマツヘルが自己の所説を一層徹底せしめむとして人間の意識を三つの次元的階層に區別し、絶對依屬感情を「人間自意識の最高階層」(die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewusstseins)^(八)と規定した根本動機を如何に解釋するのであらうか。絶對依屬感情を正しく理解せむとする者は「絶對」や「依屬」の言辭に囚はれてはならない、その内に含まれたる信仰の論理的構造を見出さねばならぬ。而して凡ての自由感情無くば絶對依屬感情は可能的でないであらう^(九)、といふしばしば引用せられる多分に辯證法的な言葉からも、この感情の絶對否定的構造の論理を読み得ると思ふ。

(一) 信仰論、四節の一。

(二) 同前 同節の二。

(三) 同前 同所。

(四) 同前 五節の一。

(五) 同前 同節の四。絶對依屬の意味を徹底するためには「*Vertrauen auf Gott*」の三字が使用せらるべきであつた。

(六) 同前 四節の三。

(七) *Vgl. Das Heilige, Kap. 3.*

(八) 信仰論、五節。

(九) 同前 四節の三。

絶對依屬感情は神に於ける自己感情なると同時に自己に於ける神の感情である。それは畢竟有限なる人間に於ける無限なる神體驗の自意識である。そこには絶對の自己否定と絶對の自己肯定とが、絶對者を交互に媒介として含蓄せられてゐる。而してそれは絶對の自己否定なるが故に單なる自己感情ではなく、絶對の自己肯定なるが故に最高階層の自己感情である。しかもかかる自己は神に於ける自己なるが故に自己感情即ち神的感情に他ならない。絶對依屬感情は神と人間の絶對否定的邂逅の最も直接的具體的意識である。我々は「二」に於て信仰の論理を絶對否定即絶對肯定、絶對肯定即絶對否定なりとして限定したが、しからばシュライエルマツヘルが信仰心の本質様態と考へる絶對依屬感情は、右の信仰の論理を以て自覺的となるものでなければならぬ。それは直接無媒介の肯定的感情ではなく、死即生、絶對否定即絶對肯定、絶對超越即絶對内在の論理的構造を有つものでなければならぬ。

それ故にオットーが絶対依屬感情の第二の缺點として掲ぐるところの「自己感情」(Selbst-Gefühl)の説も同情ある正しい解釋と云ふことは出来ないであらう。既に述べたやうにそれは神への聯關の意識であつて云ひ換へれば神への「根本關係」(Grundbeziehung)⁽¹⁾に他ならず、その中には「我々の現存在の依つて來る方向」(das Woher unseres Daseins)⁽²⁾が共に定立せられてゐる。現存在の根源方向を志向することなしに絶対依屬感情は生起すべき理が無い。換言すれば絶対依屬感情は志向性無き盲目的自己感情ではなく、明かに現存在の根源方向を共に含む意識、自己を超越して自己の根源を志向する意識、その根源に自己を關はらしむる自意識である。シュライエルマッヘルはこの絶対依屬感情の中に共に含まるる我々の現存在の根源方向「Woher」こそ「神といふ表現を以て表示せらるべきであり、そしてこれが我々にとつて神といふ表現の眞に根源的なる意義である」と述べてゐる。⁽⁴⁾彼は絶対依屬感情から因果的に推論して神に到つた者であるとなす如き、オットーを始め多くのシュライエルマッヘル研究者の見解は誤りである。それは有限者と無限者の絶対否定的合一の意識として、前者は後者に歸屬すべきもの、後者は前者を攝取すべきものとの兩方よりの宗教的動向を同時に媒介充實するのでなくてはならない。それは、一層立入つて云

へば、既に即且對自的に救濟の意識でなければならぬ。シュライエルマツヘルの神は絶對依屬の原因といふ如き冷固なる意味のものではなく、むしろ我々の現存在の依つて來る方向従つてその方向に於て我々の魂の眞の憩ひを可能ならしむる根源でなければならぬ。我々を救濟する者が「我々の現存在の *das Woher*」であり、かくの如きものに與へられてこそ神といふ表現は「眞に根源的意義」を果し得るのである。神は絶對依屬の原因ではなくシュライエルマツヘル自身明言する如く、この感情を「共に限定するもの」(*das mitbestimmende*)^(五)である。果してしからば絶對依屬感情は神と人間との生の共同換言すれば神と共同にせられたる最高の生であつて、單なる主觀的自己感情に非ざること更に縷説を要しない。「シュライエルマツヘルの宗教概念は純粹に主觀主義的なものであるどころか、全く反對にその主要傾向はまさに宗教的客體内容の把握に向つてゐる。このシュライエルマツヘルの宗教概念絶對依屬感情の概念を單に主觀主義的に解釋することは徹頭徹尾誤解である」^(六)。「ウオバーミンのシュライエルマツヘルに對する右の辯護は正しいと云はねばならぬ。絶對依屬は高次の實在體驗にのみ伴ふ感情である。唯、飽くまでも體驗の尊重といふ批判主義から出立するシュライエルマツヘルは、オットーなどのやうに、直接絶對他者から

超越的・下向的に分析を進め得ない理であつて、逆に絶対依屬の具體的體驗から出でて、いはば内在的・上向的に神の生命の自覺を説くのである。宗教は神の體驗に相違ないが、自己の救濟といふ意義を離れては全くの空名である。深き自己の反省即ち神の反省、神の體驗即ち深き自己の體驗といふところに、宗教的反省或は體驗の豊かな特質がある。

(一) Vgl. Das Heilige, Kap. 3.

(二) 信仰論、四節の四。

(三) 同前、同所。

(四) 同前、同所。

(五) 同前、同所。詳しく原文を引用すれば下の如し。…… so dasz Gott uns zunächst nur das bedentet was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, …… jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden musz. 我々は(フ)に、宗教的體驗の核心を把握して、それから宗教的述語を見出さむとする彼の慎重なる批判主義的精神を見るであらう。

(六) Wobbermin, Das Wesen der Religion, S. 103.

かくてシュライエルマツヘルの絶対依屬感情は單なる自己感情ではなく、却て絶對の自己否定の感情であり、神との聯關に於ける絶對の自己肯定の感情でなければならぬ。それは現存在を無より創造限定し、これを包み生かす神を共に定立する、即

ち神はこの感情の能限定者として考へられた所以である。故に絶対依屬の自意識は文化意識ではない、文化の領域よりも高次の實在界に於て、或はかかる實在界の自内證として體驗せらるる自意識である。宗教に於ては絶対的實在が主體であつて、現存在が客體であること、我れ最早や生くるに非ず神我が内にあつて生くるの確信なることを思ふならば、絶対依屬感情は神への最も敬虔なる根本的な關係を表白するものであつて、シユライエルマッヘル自身と共に「あらゆる信仰心の根本形式」(Die Grundform aller Frömmigkeit)とも、シヨルツと共に「あらゆる宗教的體驗の不可缺の係數」(ein unerlässlicher Koeffizient aller religiösen Erfahrung)とも云へやう。しかも文化の世界以上の實在を直接に見る目を有たない我々から云へば、神があるから絶対依屬が生れるのでなく、却て絶対依屬の具體的體驗が確信せられるところに神はるのである。オートーなどの所謂「絶対他者」は飽くまで他者に止まるならば宗教的主體であることは出来ないであつて、むしろそれとの「根本的な關係、我々の言葉で云へばそれとの生の共同こそ宗教でなければならぬ。最近宗教論の客觀主義的傾向は神の絶対超越性、絶対他者性を主張して、そこに從來の宗教論の缺陷を指摘するのであるが、然しオイケンも既に警告的に述べてゐるやうに、主要事は優越なる實在の單なる存

在、それへの單なる聯關ではなく、我々の存在の全體とそれとの關係、その生ける現存、それに於て生活進展の唯一可能な出發點を賦與せられるの體驗、即ち救濟の自覺でなければならぬ。^(三) 背理のやうであるが、眞に神の超越性を説くならば、宗教と雖も未だ人間中心である、我々を救ふ神は人間に近づける神でなければならぬ。神中心主義とは文字通り神を中心とせる人間の教團生活に他ならぬ。故に神中心主義といふことも人間の立場から信仰を通しての主張であることを忘れてはならない。信仰のデアアレクテイケに即して體驗せられないやうな絕對他者は生ける救濟の神ではない。然らばシュライエルマツヘルが絕對依屬感情を神への根本關係として、そこから神の述語を見出さむと試みたことは、この感情に含蓄せられるデアアレクテイケを認める限り、批判主義の精神に立脚せる正しき努力であり、必ずしも神の人間化と云ふことは出來ぬ。神をその「能限定者」として被媒介的に成立する絕對依屬感情が——無論感情であり、意識であるからには自己を契機とするが——神中心の感情でなくして何であらう。依屬感情といふ如き、神そのものから見られるならば人間中心的でもあらうが、信仰のデアアレクテイケから云へば神中心である。然し「神そのものから見る」とか「神は唯神によつて知られる」とかいふことは、却て人間の

有限性に徹し信仰のデアレクテイケに生くること少き者の言である。否人間を救ふ愛の神は象徴—信仰—救済のデアレクテイケから知られるの他はない。神との共同によつて自覺自證せられる淨福なる生の構造論理を外にして、神の認識の媒介たり通路たるものは何處にも存しないであらう。故にシェーダー (Erich Schae-der) がシユライエルマツヘルの立場を「人間中心主義」(Anthropozentrismus) と呼び、それは生ける神の眞理に達する途でないこと絶對依屬感情から到達せられるものありとせば Naturgröße を脱し得ざること、これに對して眞の信仰は神の體驗であり、神の體驗とは神の言葉と神の生ける靈から發現しなければならぬといふ立場から主張する所謂「神中心の神學」(Theozentrische Theologie) ^(五) には傾聽すべき議論を含むが、しかし神の言葉と云ひ神の生ける靈と云ふも、我々に働きかけて我々の新なる言葉、更生の魂として否定轉換せらるるものに非ざれば空名に畢ることを思ふならば、何等かの意味に於ける絶對依屬の自覺は此場合に於ても「不可缺的係數」であり、シェーダーのシユライエルマツヘルに對する論難必ずしも當を得たるものではない。正しく解するならば右の如くシユライエルマツヘルの立場も神中心主義である。従つてまたマツクス・シェーラーが提擧するシユライエルマツヘルへの數々の非難 ^(六)——第一

彼は神的なる聖なるものの存在及び價値の領域を宗教的對象とせざりしこと、第二彼の感情は對象への志向性を缺除して、オットーの云ふ如く主觀的自己感情に墮してゐること、第三宗教的作用を全く一面的に、しかも單なる狀態的感情に於てしか考へてゐないこと、第四かくて一切の宗教的財は敬虔感情狀態の述語に歸し、宗教の正しき根本主張たる客觀主義は見失はれに到つたこと、第五彼は宗教的意識の活動的側面、即ち人間の意志と神の意志との相即融合を認めなかつた爲に宗教と道徳を完全に分離し、神の人格性を容れざる汎神論的全能者に甘ずるの他ない結果に達したこと等——も、シエーラーの如き志向性萬能の現象學からは興味ある分析主張でもあらうが、絶對依屬感情の辯證法的構造を認める我々からは殊更に非難せむがための非難の觀なきを得ないのである。志向性といふことがノエマに對するノエシスの關係従つて特定對象への意識作用といふ意味を脱するものでないならば、神はノエマではないといふ我々の今迄の説が眞理なる限り、宗教的作用——それに於て神的なる聖なるものが明かに直視せらるるといふやうな志向作用は如何にして存在權利を主張し得るであらうか。事態そのものへの直證主義を標榜して一切の獨斷的假想を退けるのが現象學であるならば、シエーラーは寧ろ深く自己の多くの獨斷

的主張に反省の目を向けて、自からの立場たる現象學の趣意を徹底すべきであつた。如何なる精神作用、如何なる價值感得作用も直接肯定的に神を見ることは出来ない、聖價値を感受することは出来ない。神と人間との間には絶對の斷絶がなければならぬ。而してこの絶對の斷絶を克服して神との和解共同を確立するものは、既に述べた如く神の愛である。宗教的作用といふ如きものありとしても、それは神を見る私の作用ではなく、神によつて我が見られつつありとの確信以外の何者でもないであらう。神先づ我を愛するが故に我神を愛し神を信するのである。而してかかる神の愛と雖も直接無媒介に與へられるのではなく、深き信仰のディアレクティケを適して、しかもこれを裏づけ可能ならしむるものとして自證自覺せられるに止まる。

(一) 信仰論、四節の四。

(二) Scholz, Religionsphilosophie, S. 101.

(三) Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, Kap. 1.

(四) 例せば Emil Brunner は大著 *Der Mittler* (1927) の開卷第一頁に於て *Gott kann nur durch Gott erkannt werden* と強調しつつ行論を開始してゐる。讀者は更に本書の第二編の冒頭に於ても右の言葉が力強く繰返されてあるのを見出すであらう。アルンナーをしてかく強調せしむる時代的思潮は充分理解し得るが、かく無雜作に云ひ切ることば神認識の問題、從つて神學的方法論的根本問題を眞に辯證法的に探求する所以ではないと思ふ。

(五) Erich Schneider, *Theozentrische Theologie*, II Bde. 1909-14. Vgl. *Erster geschichtlicher Teil*, 3 Auflage, S. 4-24.

シュライエルマツヘルがあらゆる信仰心の根本形式とも、神への凡ての關係を含む根本關係とも考へた絶對依屬感情の本質構造は、右の如くに解釋せられ又辯護せられる。一言以てすれば絶對依屬感情とは神と人間の絶對辯證法的統一の自覺でなければならぬ。而して自から明白なる如く、かかる解釋と辯護とは既にシュライエルマツヘルを一步超越するものに他ならない。換言すれば彼の宗教的概念は信仰の辯證法的論理を含蓄するが、未だ充分自覺顯現的であると考へることは出來ない。絶對依屬の自意識が人間の意識の最高層として、内世界的相對領域を底に超越し、高次の實在との聯關に於てのみ自覺せらるる限り、それは意識の連續的推移深化を容れる餘地なく、人間の有限性と神の無限性とを交互に否定的媒介となし、絶對否定即絶對肯定、絶對超越即絶對内在の絶對辯證法的論理の構造に於て可能となるものでなければならぬ。死即生、生即死の宗教的救済の意義が無いならば、絶對依屬感情は神への最も根本的な關係と云ふことは出來ないであらう。要するにそれは半面に於て絶對否定的性格のものでなければならぬが、この點彼に於て充分明確であるとは云へない。彼の思想は肯定的内在論に傾き、従つて若き日の汎神論的見

地を超越して居らないと考へられる。しかるに宗教の立場たる高次の實在主義が絶對否定乃至絶對超越を契機とすることは既述の如くであつて、この否定超越を通して深く存在世界の無明罪惡が絶對否定態にまで止揚せられつつ、却て神の靈光の媒介として絶對肯定に包まれるところに絶對依屬は成り立つ。絶對依屬の止揚契機たる現存在の有限性は、單なる無限對有限の抽象性に止まるものでなく、欲する善を爲さず欲せざる惡を爲すといふ如き痛刻なる無明罪惡の體驗の謂でなければならぬ。しかればその絶對否定たる絶對肯定は爲善の自由を結果し、道德と宗教とを相即融合せしめ、神への依屬は文字通り無爲の境ではなく、神意志實現の行爲——絶對自由の行爲とならねばならぬ。絶對依屬はまさに絶對者への依屬として、自由と依屬の交互轉入の領域を超越するが故に、絶對自由に轉換せらるる。まさしく絶對自由感情に否定轉換せられるの故に、絶對依屬感情は自然必然の感情とは根本的性質的に區別せられるのである。信仰は信すべき對象なき信仰として、絶對信仰であつた如く、絶對に依屬すべきものなき依屬として始めて絶對依屬であることを思ふならば、自由を否定契機とする絶對依屬は直接無媒介の絶對自由は飽くまでこれを否定するが、絶對依屬即絶對自由として自己を否定轉成し得べきの理は論究を俟

たずして明かであらう。まことにヨハネ福音書にも云へる如く神の眞理に従ふ者のみ眞の自由を與へられる。神の世界に於ては絶對依屬即絶對自由、絶對自由即絶對依屬である。神の世界に深く入れ入るほど、この絶對に相反するものの合一が何等の不可思議も矛盾もなく體驗せらるる。尤も神の愛に基づけられる具體的信仰からは絶對自由は神の恩寵の意義を有し、神への歸依を先にするが故に、絶對依屬は神への最根本關係たるの優位を保つであらう。しかし神の眞理に歸依すること、が深ければ深いほど自由になることも右のヨハネの言の如く信仰の明白なる事實であるとするならば、この點を強調せざるシユライエルマツヘルは未だ信仰のデアレクテイケの十全なる解明に達して居らないと云はねばならぬ。加ふるにシユライエルマツヘルは感情の直接性或は直接的自意識性に煩はされた結果、信仰心の絶對媒介性、従つてまた信仰に於ては知情意の全體が絶對否定的に働くといふ、「二」の我々の所説は全く自覺的に明かにされてゐない。これシエーダーやシエーラーの如き誤解を生じ、辯證法的神學者達の痛烈なる反對を免れ得ざる所以である。感情の直接性が一切の異説反對の禍根であるかに見える。しかしながら仔細に靜思するならば、絶對依屬感情は神への根本關係として單なる直接的自意識ではなく、絶對

否定即絶對肯定、絶對内在即絶對超越の論理的構造を含蓄する。これを自覺顯現的ならしめ、延いては死即生、生即死の絶對自由の救ひの境を明かにしなかつたところに彼の思想の限界がある。——而して信仰のダイアクタイケが神の愛によつて媒介せられる絶對否定即絶對肯定、絶對超越即絶對内在であるならば、神と人間の無限の質的差異を説くに止まるかのやうな辯證法的神學も文化の單なる否定に畢り、單なる罪惡神學とも云ふべきものに終始し、シュライエルマツヘルとは反對の方向に於てであるが同一の限界に達する。兩者共に眞の宗教と文化との相即融合を説くことが出来ない。神と人間の無限の質的差異は無限の和解共同に否定轉換され、罪惡は却て無邊の神の愛とならねばならぬ。絶對に相反するが故に絶對の一致和合は成立する。絶對の相反が絶對の一致となつて絶對肯定的に神の愛が實現される過程が、信仰の絶對否定即絶對肯定、絶對超越即絶對内在のダイアレクタイケである。シュライエルマツヘルと辯證法的神學とは、いはば These と Antithese との矛盾對立をなす、唯、信仰の絶對辯證法の論理に徹する者のみが、兩者を Synthese の段階にまで止揚克服し得るであらう。神と人間の問題の根本的究極的解決の途はここに求めらるべきであると信ずる。

四

信仰は文化の否定を契機として文化の世界よりも高次の實在界に飛躍超越せむとする冒険である。如何にしても表現關係的に包み得ざる、従つて表現的自覺を如何に推し進めても到達することの出来ない表現的には絶對の無なる聖なる世界に自己を否定轉成せむとの願生である。この冒険、この願生が惡無限的深淵に沈み行くのでなくして、絶對依屬感情として絶對無の底から充實せられるところに宗教的確信は成り立つ。宗教の世界が有として存在し、そこに身を入れるといふやうな對象的そして觀念的關係が信仰であるのではない。もともと宗教の世界は學問や藝術の世界の如くに、此處にあり彼處にありと指摘し得るものではない。信仰は信せらるべき志向對象を信するといふ如き關係に於て成立するのではなく、却て志向的對象なきが故に信するといふのが絶對的信仰の實相である。我々が表現の世界に即して語る限り、信仰の世界は絶對無の世界と云ふの他はない。さればこそ信仰は神を直接に見ることではなくして、人間の限界に立つことであり、空洞への意志であつた。凡て體驗は志向的體驗であり、意識は對象の志向的内在であるといふ現象學の根本提題は、それ故に、信仰の生ける實相を解明記述することには無力であるであら

う、信仰の志向は死であり無である。それは何よりも現存在の有限性に徹し、魂の存在の死と無とを見ることである。換言すれば一切の我の作用が死して行くことこそ、敬虔なる信仰そのものである。信仰といふ特殊なる作用乃至能力の存せざる所以である。それは我の全體が絶對無に否定轉換せられるの謂でなければならぬ。無論この絶對無への否定轉換といふことも表現的に自覺せらるべき性質のものではなく、象徴的に體驗確信せられるの他はない。信仰は何處までも表現關係的自覺とは次元を異にし、根據なき信仰、無條件的絶對的信仰として自律自存する。故に絶對依屬感情が無限者によつて媒介せらるると云ふも、表現に即して見れば、媒介するものなき媒介、無媒介の媒介とも云ふべきものでなければならぬ。しかし翻つて考ふるに媒介者あて媒介せらるる如き媒介は未だ相對的に止まるならば、絶對無の底から媒介せられる無媒介の媒介こそ絶對的媒介でなければならぬ。絶對的媒介なるが故に、生即死、死即生としての絶對體驗——生哲學に云ふ體驗に包攝すべからざる體驗——が被媒介的に可能的となるのである。一切の現實在の實在性が媒介的であるといふことは、現實在相互の表現關係的なる相對的媒介を意味するに止まらず、全體として無の底より創造限定せられるとの象徴的なる絶對的媒介をも含蓄す

るのでなくてはならぬ。かかる自己の絶對的被媒介性の感情的反應が絶對依屬感情であり、またオットーがより根本的なものとしてこれに代置せむとする所謂「被造物感情」(Kreaturgefühl)である。かくて自性無を悟つて絶對否定的に新なる生に蘇る信仰は絶對媒介的である。信仰も神の愛である。背理のやうであるが信仰は信仰自身を否定するところに信仰として成り立つ。信仰の否定が信仰の肯定である。信仰は空洞への意志であつて、それ以上であらむとするならば不信仰であるといふことも、かかる意味でなければならぬと思ふ。まことに絶對否定と云ひ絶對無といふことは、唯、信仰のデアレクタイケに於てのみ具體的に充實せられる言葉であつて、表現―自覺―超越の圓環向上の聯關に於ては抽象的、空名たるを免れないであらう。

かやうに一切を放棄して空洞となり、否定の上に否定が重ねられて否定そのものが消磨するところに信仰の第一義があるといふことは、信仰の積極的内容が、原理的に新なるものとして絶對否定の底より象徴的に示現せらるべきものなることを物語つてゐる。云ひ換へれば信仰を充實するものは知情意の如何なる表現内容でもなく、絶對媒介的に信仰を可能ならしめるもの自體でなければならぬ。單に信仰の

上に信仰を如何ほど積み重ねても信仰は充實されない。信仰の本質は絶対否定性なるが故に、信仰が自己を充實するとは自己ならぬ絶対他者によつて充實せらるるの謂でなければならぬ。死即生、生即死、絶対否定即絶対肯定、絶対肯定即絶対否定の論理が書齋の中で考へられるに過ぎないならば、單なる觀念の連續的推移に墮し、一度否定せられたるものも肯定せられるべく、後なるものも實は先なるものに等しく、文字通り煩惱即菩提、娑婆即寂光土として信仰内容の積極性、その絶対他者性は見失はれるであらう。しかるに死を媒介とせる生は絶対的生命として單なる生に對しては絶対他者でなければならぬ、絶対否定による絶対肯定が單なる否定と肯定の領域を超越せることは論及するまでもない。しかのみならず一層立入つて考ふるに、死を轉じて生となし、否定に否定を重ねた底から自覺せらるるものは何であるか。それは表現―自覺―超越の生命ではあるまい。既に述べた如く罪惡を淨化し無明を照破するものは本來的な光明眞如そのものでなければならぬ。何等かの意味に於ける高次の實在界なしには宗教的體驗は成立しない。象徴―信仰―救濟は人間が表現的生に死して、絶対的神的生命を味到せむとするダイアレクティケでなければならぬ。重ねて強調すれば信仰の空洞を積極的に充實するものは原理的根本的

に新なるものでなければならぬ。即ち自己を客觀的表現的に限定して自己を自覺するものが普遍精神であり、従つて結局自己を外化しつつ自己を見ることが自覺の本義であるならば、これに對して神的精神によつて志向充實せられつつ、自己ならぬ絶對他者に於て自己を見るのが信仰である。表現―自覺―超越は生命がより根源的なる生命を精神がより深き精神を、自我がより可能的なる自我を實現し行く過程、一言以てすれば自己實現の過程なるに對し、象徴―信仰―救濟は自己の絶對否定の底に絶對無を象徴とする神的生命に接して、絶對否定的にこれを實現する道程、短言すれば聖なる絶對他者に於て生くるの途である。故に前者の構造に於て中間者たるの位置にある自覺が常に可能的なる自己の自覺であるのに、後者の構造に於て同一の位置を占むる信仰には絶對他者の自己顯現といふ意味がなければならぬ。前者を人間の理想たる精神的人格的價値の自覺と云ふならば、後者は絶對否定の價値たる神的價値の啓示と云はねばならぬ。信仰は神的價値の啓示への信仰である。まさしく神的價値の啓示の場所たらむがために信仰は眞空であり、絶對無でなければならぬのである。信仰の空洞は啓示の唯一可能なる場所である。絶對無はそこに於て神と人間とが絶對否定的に生の共同を實現する領域である。否定に否定

を重ねて否定そのものが消磨するところに信仰の充實があるとは、そこに神的生命が自己を示現するからでなければならぬ。今や信仰すべき對象なき信仰、無根據の信仰は神的啓示の受容者として、一切にも優つて確實なる根據と内容とを有つ信仰となる。嘗て象徴は超越的實在の象徴であり、高次の象徴主義と高次の實在主義とは表裏して「宗教の立場」を基礎づけると述べたが、そこから當然類推せらるるやうに、信仰と實在の啓示とは同じく表裏をなし、實在體驗としての宗教を或は人間の側から見るか、或は實在の側から見るかの相違による別名とも云へやう。それ故に象徴—信仰—救濟の辯證法的體驗の過程はまさに神的生命の啓示の過程である。絶對否定即絶對肯定の信仰の論理は實に啓示を媒介として具體的に思惟せられるものでなければならぬ。

かくの如くにして高次の實在の自己顯現の様式を、從來の言葉に従つて「啓示」(Offenbarung)と云ふならば、信仰の論理は今や啓示の論理となるであらう。宗教的體驗は人間の側から云へば信仰であり、實在の側から云へば啓示である。信仰と啓示とは相關するのである。即ち信仰を信仰として充實するものは啓示であるが、啓示を啓示として受容するものは信仰でなければならぬ。信仰の絶對無の場所なくば、啓示は

それとして可能とはならないであらう。しかし實在の自己啓示が無いならば信仰は最初から生れなかつたであらう。信仰は啓示の認識根據であり、啓示は信仰の存在根據である。尤も既に述べたところから明瞭であるやうに、實在は直接無媒介に自己を啓示するのではなく、飽くまでもそれは、現實の悲痛なる限界境位的體驗を契機として生れる信仰のデアアレクテイケに於て、これを背後より基づけ、これを究極に於て充實するものとして味到せらるるのでなければならぬ。實在の自己啓示に接するには最高度の人格的體驗が必須的條件であるかに思はれる。實在の祕義は人間の努力を外にして直接肯定的に開示せられるものではないといふことは、文化の全般に共通なる眞理であるが、このことは宗教にも妥當なるのみならず、一層眞理として強調せらるべきであるかに見える。人間の苦難に充ち満てる生活とそれを止揚契機とする向上努力なきところに神の眞理は味はるべくもない。宗教も人間の生活體驗である、一つの文化である。單なる他力本願は空名と擇ぶところが無い。とは言へ宗教の宗教たる所以はこの如何なる苦難も如何なる全我的努力もその主我性或は自性が空せられて、パウロの述懐せる如く、されど罪の増すところには恩恵めぐみも彌増せり(一)として唯これ凡てを神の榮光の彌増す必然的契機とも不可避的媒介と

も考へ、そこに一點可能的自我實現の意義を殘溜せざる故でなければならぬ。云ひ換へれば宗教的努力の一切は神の愛に於て無とせられる。自力も彌陀の久遠の本願に比すれば大海の一滴にも價しないであらう。しからば信仰と啓示とは相互媒介的であると云つても、啓示の側からは信仰も神の働き、創造として自主性が擺脫せられ、却てそこに信仰は純粹となるが故に、先に信仰は無媒介の媒介と云つたのとは全く逆の意味に於て啓示も無媒介の媒介でなければならぬ。信すべき對象なき信仰、無根據の信仰たる絶對的信仰の自律性は實は絶對的他律性に他ならず、此方よりの信仰は全く彼方よりの啓示の中に逆轉せられ包攝せられる。信仰の空洞は更に遙かに廣い啓示の場面に包まれ、後者によつて限定せられたるものとの意義を有つてあらう。信仰は我より神に至る志向的ノエシスといふ如きものでなく、却て神の靈光によつて眞の我を見ること、信仰のノエマは畢竟我であるといふ我々の所論は、ここからも確められるであらう。凡て宗教は何等かの意味に於ける「啓示宗教」(Offenbarungsreligion)でなければならぬ。——我々は繰返して宗教は文化でないこと、高次の實在界に於て始めて可能となることを主張し來つたが、「啓示」の概念を導入することによつて如上の所説は根柢的に確立せらるると信ずる。宗教は可能的自己の

實現文化ではなく、高次の實在の自己啓示の世界に他ならない。特殊宗教に於て、實在並びにその自己啓示の様式が如何に考へられ語られるにせよ、何等かの仕方、何等かの方法に於て、實在の真相が開示せられて現存在がその中に攝受せられ、生死を超越して生くる確信が賦與せらるるのでないならば、宗教は成立しない。宗教の可能性は人間の不可能性でなければならぬ。可能的自己から、より深き可能的自己へと精神が表現——自覺——超越するところ、宗教は自己の相貌の影を投げかけるに過ぎないであらう。文化の危機不安は時として近づく宗教の超越的陰影の故である。文化の世界、可能的自己の精神界が根柢から崩壊して、高次の實在がその眞の風貌を現はし、親しく現存在にその運命と使命とを語りかけるところに、宗教は成り立つ。ハイデッガーの哲學に於ける如く、現存在が自己の無に直面して本來的自己的課題を見出すといふだけでは未だ宗教ではない、それは依然として可能的自己が限界効用的に自己の無を媒介として自己を自覺するに止まる。無の底から沈黙に於て語るものは、ハイデッガーに於て良心——本來的自己に過ぎざる所以である。如何なる自己をも罪惡として絶對否定に徹するならば良心も權威を失つて絶對の沈黙に歸すべく、従つて自己の無の底から語りかけるものありとすれば、それは自己ならぬ絶

對他者の新なる聖なる言葉でなければならぬ。眞に自性空に徹底して良心がこの新なる聖なる言葉に更生して、本來的自己でなく本來的に絶対他者に生くるの覺悟に達するならば、これが宗教である。故に十二縁起の順觀逆觀は本來的自己の自覺實現といふ如きものではなく、それを包む諸法の實相の開示でなければならぬ、同様に八正道に於て自證自覺せらるるものも聖なるもの自體でなければならぬ。解かくて東洋的な解脱乃至悟道の宗教も、啓示宗教の範疇を脱するものではない。解脱と云ひ涅槃と云ふも單なる解除、單なる消滅ではなく、悟道と云ひ得道と云ふことの中には表現的自覺とは根本的に異つた意味がなければならぬ。心淨ならば一切淨と云つても、一切淨は心淨によつて創造せられるのではなく、心淨を媒介として一切を蔽ふ無明が照破せられて眞如實相があらはになるの謂でなければならぬ。一步進めて云へば心淨或は淨眼は無量にして十方を照す如來の光明といふ如き絶対的ノエシスの分有の意義を含蓄するのではなくてはならない。所謂柳綠花紅も現實に徹して眞如實相に觸れ、眞實在の眞景に接するといふことを外にしては無意義なる拱手傍觀に墮し、素朴的實在論と何等異るところないであらう。それはまことは高次の實在體驗の象徴でなければならぬ。而して眞如實相に觸れるとか、實在の眞

景に接するとか云ふことは、その外にあるものがその中に入るといふやうな關係に考へらるべきものでなく、一切の現存在が本源的にそれに於てあることの開示、換言すれば眞如實相そのものの自己開顯の意味でなければならぬ。故に悟入得道の必須條件として諸法無我の眞理が、心身脱落の修業が要求せられるのである。絶對否定が絶對肯定に轉廻せらるる底に眞實在の啓示がある。逆に云へば絶對否定、心身脱落の底に、深い法界の自己啓示がないならば、如何に否定の上に否定を重ね、心身一物も残さず放下しても、絶對肯定の眞如普遍の實相界を確信することは出来ないであらう。宗教的體驗の絶對性は、主體の行爲表現によつて、基礎づけ得べき性質のものでなく、全く實在の啓示に根柢を置く。即ち主體が一切を放下し、絶對に自我性を否定して行くとは、一步一步に佛法の大海が開け、佛智が開顯せられるの意でなくはならない。眞如普遍の實相界は個體の自己否定を媒介として、絶對否定的に即ち柳綠花紅底の絶對肯定に自己を啓示するのでなくてはならない。豁然として大悟するといふ如きことも、啓示の構造論理に於て始めて考へ得べき體驗である。宗教は我々の側から云へば象徴—信仰—救濟であるが、聖なるものに即して見れば實在—啓示—救濟である。^(三)即ち象徴と實在は表裏をなし、信仰と啓示は相即し、救濟

に於て兩者の和解、生の共同は確立する。象徴は實在體驗の仕方であつた如く、信仰は啓示の受容の仕方に他ならない。まことに我々の信心は彌陀の本願から起り、それによつて成就せられる。如來世に興出し給ふ所以は唯彌陀の本願を説き廣く法藏を開きて、功德の寶を施さむが爲なりと云ふことが出来る。

(一) ロマ書、六章、二十節。

(二) ハイテッガー哲學の精詳細なる我々の立場よりの批判は「宗教的自覺」の項に展開せられるであらう。

(三) 嚴密に云へば、象徴—信仰—救済の救済は所救済であり、實在—啓示—救済のそれは能救済である。

尤も啓示といふ言葉はノエマ的表象性を有つとも考へられるであらう。しかし我々は此點次のやうに反省すべきであると思ふ。神的實在は絶對的主體として存在を超絶し、如何にしても後者の行的表現的自覺内容(ノエマ)たり得ざるまさにその故に、前者が却て後者を攝取し、親しくこれに語りかけてその無限の慈愛を表し、自己の何たるかを明かならしむる仕方こそ啓示であると。換言すればその中に於てそれに眞近に生活しつつも、我々からは到底達し得べからざる距離に立つ神的實在が、現存在の苦難と悲痛の生活體驗を契機として、その本來的親近性を示現する仕方が啓示である。啓示は隔れるものが近づくことであり、近づくことによつて、それが本來眞近にあつたことを教へることである。即ち聖なるものが柳緑花紅底の直下

にありながら、現存在の無明罪惡に隔てられて無限の遠さの彼方に至るとき、彼方よりの啓示はまことに必然的となるであらう。罪惡によつて近きものは遠ざかり、啓示によつて遠きものは近づき來る。従つて啓示の存するところ、超越的なるものは内在的となり、内在的なるものは超越的となる。超越的なるものが超越的として止まるならば啓示はなく、内在的なるものが常に内在的であるならば同様に啓示はない。現存在の無明罪惡を媒介として、内在が超越となり、超越が内在となる交互轉換をなすものが啓示である。神は受肉することによつて眞に超越的となると共に眞に内在的となり、現身佛によつて法界は超越的即内在的、内在的即超越的として自覺せらるるに至る。故に啓示を語ることは、遠きものを近きものとして語るのみならず、近きものを遠きものとして語ることでなければならぬ。啓示は直接性を退ける。あらゆるものに勝つて近きものも、我々からこれに接近しやうとするならば、最も遠きものとなる。聖なるものは直接無媒介に親近せらるることを欲しない。既に一言した如く神と人間との間には直接無媒介の大道は存しない、そこには絶對の斷絶がなければならぬ。これ現存在の救はれてゐないことの自覺、罪惡の發見が宗教であると云はれる所以である。宗教に入るとはそれ故に一舉に神に近づくことでは

なく、むしろこれから離れることではなければならぬ、神的世界とは全く異なる領域に立つことを自覺するのでなければならぬ。そこで信仰は絶對の自己否定として生れる。この絶對否定の信仰を媒介として内在的なるものが眞に超越的となり、超越的なるものが眞に内在的となることが啓示である。啓示は内在即超越、超越即内在であると云へやう。従つて啓示の内容は單なる目前存在として現はれる如きものではなく、唯信仰の絶對否定性を充實する超事實的事實として、現存在の根柢からいへばその絶對の背後から顯現するものでなければならぬ。故に啓示に接するとは現存在が表現——自覺——超越の本源的存在の更に背後に、即ち自己の有限性の無の底にまで超越して、そこに再轉して神の靈光に觸れるの謂でなければならぬ。啓示の領域は單なる世界内存在ではなく、絶對無の場面である。絶對無を媒介として神と人間とは生の共同を營む。この形式が特殊宗教に於て如何に具象化せられ、如何なる歴史の様相を採るかは今我々の論及すべき課題ではないが、所謂死することによつて生くるの絶對否定性を本質性格とする宗教たる限り、この範疇に従ふものでなければならぬ。かやうに絶對無をその成立場所とする啓示は正當にノエマではなく、表現的に限定することの出来ないノエシス、絶對生命でなければならぬ。啓示の

内容は神の新たな言葉、アガペである。單なるノエマの内容を啓示に見る者は自ら信仰の外に立つてゐることを知るべきであらう。唯信仰の絶對否定に徹する者のみ、更生の原理たる絶對生命の啓示に接することが出来る。人間的可能性の終末に神的最初が自覺せられる。即ち神と人間の出會ひは、人間の側からは人間の限界境位に立つこと、信仰であり、神の側からはその新たな言葉と愛との啓示である。兩者を交互媒介的に成立せしむる場面が絶對無である。現存在が表現―自覺―超越の本源的存在性を底に、信仰の冒險によつて飛躍超越して絶對無の境に入り、最早や自己ならぬ絶對他者の聖なる言葉に耳を傾けて信仰即啓示、啓示即信仰の確信に達するところ、そこに神と人間の生の共同が確立する。これが救濟である。まことに生ける宗教は、等しく常に一つの源泉から、客觀的には神の啓示から、主觀的には信仰から^(一)生れ出でる。

(1) Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, II, S. 72.

かくの如くにして宗教的體驗は信仰即啓示、啓示即信仰として成立つ。信仰は直接に神を見る目ではないが、啓示に基づけられつつ啓示の内容を受容するものとして、啓示に於て神を見るのである、いはば神の光によつて神を見るのである、否神の光

に照されて在るの自覺が神を見ることなのである。啓示の率直なる無邪氣なる肯定が信仰であり、ここに罪に死せる自我は新なる神の生に蘇る。啓示を媒介として信仰の絶對否定即絶對肯定、絶對肯定即絶對否定の論理は充實せられる。もと信仰といふ語によつて表現せらるるところは、否定よりも肯定、見えざるものの絶對肯定と考へられるが、これ信仰の積極的内容が絶對他者の自己啓示のそれに他ならぬことを意味する。信仰の究極的確實性は神の啓示の確實性——云ひ換へるならば實在が我を包み我に働きかけ無限に我を愛するの確實性に他ならぬ。信仰の眞理、従つて宗教の眞理は神的實在の眞理——如何にしても文化の行爲的表現的自覺からは演繹することの出来ない眞理である。これがしばしば語られる信仰の受動性である。絶對依屬感情はかかる受動性の最も適切なる表現と考へられやう。しかしながら繰返し強調した如く、信仰の受動性は實は自己を無にして實在の中に投げ入れて生くる冒險でなければならぬ。まことに如何にしても行爲的表現的に限定することの出来ない實在を信じ、それと生を共にせむとすることが冒險でなくして何であらう。そこには人格の最高度の緊張がなければならぬ。啓示は受くべきもの授かるべきものに相違ないが、しかし神的實在の優越性と相關して、それは單なる日

常平凡の事柄ではなく、極度の自己否定に努力し人格的體驗の限界にまで辿りついた、特別の人にのみ展望を許される實在の眞景でなければならぬ。啓示に接しそれとして受け容れる爲には、人格性の極度の否定的集中——いつしか主我性が終りを告げて、新なる神的生命の最初に行き當るとの自覺を可能ならしむる絶對否定的なる身心脱落的なる人格的集中の努力が必須的制約である。宗教的體驗の絶對的受動性はまさしく絶對的能動性でなければならぬ。偉大なる宗教家の活動が單なる可能的自己實現の努力ではなく、聖なるものの權威を體驗し、これを實現せむとする象徴創造の活動であることを思ふならば、そこには人の力と神の力とが我々の理解力を絶して不可思議に融合して居るのを氣附くであらう。他力即自力、自力即他力として常に一が他に否定轉廻せられるのが信仰の力の際立つた特質である。一に執して他を排せむとするは未だ信仰のダイアレクタイケに達せざる者である。神の眞理は尊きが故に稀であり、それに到達することは非常非凡の出來事でなければならぬ。

しかし人あつて、宗教的體驗が信仰啓示の交互聯關に於て成り立つといふ如きは未だ神的實在をノエマ的に見る殘滓を脱して居らない、眞にノエシスの方向に徹底

して心身脫落の境に入るならば、そこには信せられる何者もなく啓示さるべき何者もない、所謂諸法の實相たる空に生くる萬物一如の妙境を現する、宗教の眞諦はかくの如きものでなければならぬ、信仰啓示はノエシス・ノエマの表象作用の見方に墮せるものであつて眞に深甚なる宗教の極地を見たものではない、と云ふ非難を提出せられるやも計られぬ。尤も我々と雖も絶對空に於ける萬有觀照の法悅境の深邃を宗教的生命の最も深き内容として承認するに躊躇する者ではない。しかしながら翻つて考ふるに絶對空の萬物一如乃至三界一心の至境は、その消滅的言辭が語る如く絶言絶慮、灰身滅智の境涯として、自ら生き悟るの他なき一切法一心の自内證である。故にそれは發心、打坐、修證の絶對否定的信行を媒介とすることなくして體得せらるべき性質のものでは斷じてない。宗教的眞理は何等かの意味に於ける發心修業、詳しく云へば懷疑、矛盾、罪惡、偶然死等の現存在の限界境位的體驗を契機として、一路求道の精神に燃え生即死、死即生の信行に徹して行くところに、これら一切の内世界的苦難を止揚救濟するものとして、唯、實在の底知れぬ深みから顯現するのである。直接無媒介に文字通りの妙境が現出するのではないこと、多言を要せずして明白である。即ちそこには、我が身心を一物ものこさず放下して佛法の大海に廻向する^(一)の

發心と、山に入り雲に眠り寒さをも忍び飢へをも忍ぶ^(三)の修業がなければならぬ。而して實在はかの發心の故にその無邊の大悲をあらはし、この修業の故に豁然として眞實の道を悟らしむる。實在の眞理は本來的には先なるものであるとしても無明の中に彷徨する我々にとつては後なるものでなければならぬ。既に述べた如く悟入と云ひ悟道と云ふ、單なる人間の業ではない、そこには諸法實相の自己啓示がなければならぬ。絶對空の妙境は實踐修業の脚下から忽然として、あたかも闇を破つて照く光明の如くに象徴的に自覺せらるるものでなければならぬ。果してしからば發心、打坐、修業によつて次第に心證せられる絶對界の體驗過程を信仰即啓示、啓示即信仰として語ることは、決して深甚なる宗教的生命の本質を見誤つたものではないと思ふ。此方よりの修行と、彼方より或は脚下よりの實在の自己啓示との交互媒介こそ、心身脱落して佛法の大海に悟入するの體驗を具體的に可能ならしめるものである。空に於ては我もなければ神もないに相違ないが——かかるものがノエマ的に存しないことに就ては既に指摘した——一先づ眞に我の我たる所以を自覺し、神の何たるかを深く味到するに非ざれば、兩者の根源的和解融合の法悦境は決して自得されるものではない。そこに到らむがためには解脱を求めて苦悶する我が先

づなければならぬ。無明の世界に沈淪してしかも光明を望む我の現實がなければならぬ。染淨一如は眞諦であり、染淨對立は俗諦であるとしても、龍樹が既に「俗諦に依らずんば第一義を得ず」と云つて居るやうに兩者は敢て矛盾せざるのみならず、却て前者は後者を地盤として成立する。徒らに對立觀を捨てて一如の空を求めむとするならば、かかる空こそ破せらるべき邪空である。眞の空は空をも空する絶對空でなければならぬ。しかも龍樹の空觀が如何に不退轉の行を必要とするかを想ふならば、それが何よりも先づ信行の内容に他ならぬことを理解し得るであらう。而して最も重要なことは絶對無や絶對空が單なる無や空でなくして、まがふかたなき宗教的體驗の世界であるためには、既に述べたやうに實在の最深次元を開示して信仰を充實する救濟の境涯を象徴するものとの意義に於て體得せられる要あることである。換言すれば宗教的體驗としての無や空は常に Heil (救濟) と Heiligkeit (神聖) を意味するものでなければならぬ。故に絶對空に於て見られる山河大地は最早や此世の次元に於ける山河大地ではなく、業垢を除き解脱を得させる無量壽無量光に照されて在るそれではなければならぬ。そこには一切衆生悉有佛性と云ふ如き救濟の次元が指示せられて居らなければならぬ。それ故に絶對空の境位が開けるとは

現存在が絶對否定即絶對肯定的にその信仰が充實せられて全き救済に達すること
 を意味する、しからざれば單なる空名と擇ぶところはない。「されば空は救済の體驗
 に於て無の否定されし更生の信境を顯はす意味である。」^(三)「絶對否定そのものを意味
 する空は、この救ひの境涯を指示する言葉として理解せられる。」^(四)果してしからば絶
 對無乃至空とは、そこに於て我々の信仰が絶對他者の自己啓示に接して絶對否定即
 絶對肯定的に充實せらるる場所である、と云ふことが出来るであらう。端的に語れ
 ば神と人間が出會つて生を共同にする場面がそれである。もと絶對無は實在の奥
 行き深みを否定するものではなく、却て奥行き深みそのものを開き示し、また實在の
 種々なる次元を消磨するものではなく、むしろ無限の次元を内に成立せしめるもの
 でなければならぬ。故に信仰が否定に否定を重ねて自己そのものが消滅して絶對
 無の自覺に達することは、即ち實在がそこに於て諸法の實相を語り證し、一切を攝取
 して不捨なる無邊の大悲を啓き示すの謂でなければならぬ。信仰即啓示、啓示即信
 仰といふ意味に於ける眞の信仰の世界こそ絶對無の世界であると云へやう。まこ
 とに表現的に自覺限定することの出来ない宗教の世界は信仰を離れては全く無意
 義である。龍樹も「佛法の大海は信を以て能入とする」と教へた。「無我、緣起、空、唯識等

の教語の眞實性も「何の不明瞭性もない信仰上の眞理」でなくてはならない。^(五)而して信仰の内容は啓示の内容なるが故に、信仰上の眞理は客觀的眞理、永遠の實在の眞理として成り立つ。絶對無は信仰の世界なると共に實在の自己啓示の世界である。即ちそれは人間の側よりの象徴—信仰と神の側よりの實在—啓示とを交互媒介的に相成じ、以て救済の法悦を可能ならしむる無媒介の媒介である。換言すれば絶對無の無媒介の媒介によつて象徴—信仰—救済と實在—啓示—救済とは相即融合する。我々は嘗て絶對無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、今やそれは全宗教的生の構造を可能ならしむる無媒介の媒介としての祕義を含蓄するものとなる。無や空の祕義に參せむとする者は宗教的生の辯證法的構造に徹するの他はない。宗教的體驗を外にして無や空の言辭に囚はれるならば、無意義、無價値なる形而上學的觀想に墮するのみならず、背理のやうであるが却て人間性や對立的有に拘泥する者との譏を免れないであらう。「空は佛心との交渉に秘められたる祕義である。概念的な思惟をはたらかせることはそれに參ずるの道ではない。^(六)」換言すれば佛心との交渉が深ければ深いほど空の祕義に徹することが出来る。佛心と人間が交渉する場面が空であるからである。有限なる現存在と無限なる神的

實在が絶對否定的に交渉する場所は絶對無の他には存しない。これ絶對無が第一には現存在の有限性を、第二には神的實在の無限性を、第三に交互の絶對否定轉換を開示する所以である。歴史の社會的存在が絶對無の限定であると考へられるならば、神と人間の信仰即啓示的なる本源の邂逅は原歴史或は原社會と云はねばならぬ。即ち神と人間の交渉の場面たる絶對無が原歴史、原社會である、所謂歴史的社會的實在はこの上に成り立つ。

(一) 道元、正法眼藏隨聞記(岩波文庫)、八〇頁。

(二) 同前、六八頁。

(三) 稻津紀三著、龍樹空觀の研究、一二頁。

(四) 同前、二八九頁。

(五) 同前、五頁。

(六) 同前、二六九頁。因みに私は最近出版せられた本書から「空の意義」に關して教へられるところ多く、數年以來無や空に對して懐いてゐた私の考へを確められ基礎づけられたかのやうに思ひ、この篤學なる未知の先輩に心からの謝意を表する。特に本書の「序」と「第六救済の體驗と空の意義」の中の敬虔なる信仰そのものの如き言葉には唯感服の他はない。

述べ來つたところを概括的に表現するならば、宗教の世界は文化の世界とは次元を異にするものとして、一路信心に生くる者のみが味到し、そこに啓示せられる聖なる國土である。宗教の領域は本質的に信仰の領域としてのみ實存する。そしてこのことは宗教の世界の絶對的超越性の根據でもある。宗教は再三ならず強調した

やうに知情意の精神的構造聯關によつて産出表現せられるものではなく、これらの作用によつては精々指示 (Hinweisen) せられるに過ぎない。それが時として知に即して又情意に約して説かれるとしても、我々はこの知、この情意の本體が畢竟信に他ならぬことを氣附くであらう。尤も現存在は精神の表現——自覺——超越を本源的存在とするが故に、宗教の世界に自己を否定轉成せむがためには、知や行の最高度の集中努力の必須なるべきは論究を俟たずして明かであらう。知情意の活動表現たる文化の世界を超越せむとするに當つて、知情意の深き自省がその媒介たるべきは自から明白である。信仰の働きのその作用的内容から云へば知情意の總和を脱するものではないからである。信といふ如き特殊なる精神作用は存しない、人間の本來的精神は知情意の構造聯關である。信とはいはば絶對否定態にまで深められ高められたる知情意の全體である。故に例へば四聖諦の如き深き知慧によつて味解せられるものであらう、しかし四聖諦の究極理想は佛國土の理想として絶對否定を媒介として自覺せらるる限り、知情意の表現聯關内に見られるものではない。唯、知情意の主體たる人間から云へば深く内在的に人生の實相を體得して知情意を絶對否定態にまで止揚し、そこに聖なるものの自己啓示に接するの他ないのである。而し

て自己の絶對否定の底に聖なるもの、自己啓示に接するといふことが絶對否定即絶對肯定、絶對内在即絶對超越の信である。即ち宗教的體驗に於ける信とは、如何にしても知情意の表現聯關に於て自覺することの出来ない聖なる生命に參與し救はれむがための、全人格的なる否定的努力以外の何物でもない。しかもかかる全人格的否定的努力が主我的有所得的要求から現するものでなく、却て聖なるものの無限絶對愛の發露、それへの應答、従つて一切の努力も實は實在そのものの働きに他ならぬと觀せられるところに、まさに信の信たる本質がある。故に信心ある者の必然的に至るべき態度は、かかる絶對愛を感知してその計ひに一切を委ね、如何なる逆境悲運にも益々その愛の深きを知つて絶對の安心に生き、死生に即して死生を超越せる絶對境を現することではなればならぬ。もし信仰が人間のうちに廻向せられたる佛性であり、人格の内部に働きかける創造的靈であるならば、信仰が右の如き人格的態度として、即ち具體的生活として表現せらるべきは必然的であるであらう。「信仰も行爲なくば死にたる者なり」である。否我々は一度自性空を悟つて動即靜、靜即動の絶對界に立つて眞の行爲者となり、無限の生命の表現者となる。思ふに自己を無として純なる行爲は生れ、自己を失つて眞の自覺となり、表現は象徴の意義を得て無

限の領域を得るであらう。しからば眞の自己は行爲的自己ではなく、絶對否定的自己、有爲即無爲、表現即象徴の自己、換言すれば可能的自己に生くと共に絶對他者に生き、絶對他者に生くることによつて可能的自己に生くる所謂生即死、死即生の自己でなければならぬ。ここに宗教と道德、宗教と文化の一致がある。文化はその質料から見れば自然から始まるが、その精神から見れば宗教の世界から始まると考へることが出来る。云ひ換へれば文化は質料から云へば有から無を造ることであり、精神から云へば絶對無から有を造ることである。有無を否定轉換して綜合するところに文化は成り立つ。これ文化の世界が自然の國土と榮光の國土との中間なる所以である。我々は絶對無より眞の文化を創造することによつて、神の原創造に參與することが出来る。信仰ある者には眞の文化を創造することが喜ばしき義務でなければならぬ。——要するにもしハイラーの云ふ如く祈りが、宗教の中心的现象、⁽¹¹⁾あらゆる信仰心の燃焼爐 (das zentrale Phänomen der Religion, der Feuerherd aller Frömmigkeit) であるならば、人をして祈らしめ念願せしむる底の心情こそ宗教的作用であり信仰である。しかしてこの心情が現存在に纏絡する無明罪業の救済の要求を原現象として生起し、この原現象は更に背後からの實在の大悲心に裏づけられて成立するが

故に、祈り求むるところ實在はその祕義を啓示し、大悲心はその契約を果すのである。かかる信仰のデアレクタイケに宗教の本質は存する。象徴―信仰―救済は實在の愛の體驗の仕方をあらはす。それは實在の愛に基づけられた人間の體驗である。唯、文化活動との對比に於て文化に即して反省せられるから象徴―信仰―救済といふやうな構造を現すまでである。端的に宗教の世界に憩ふ魂には象徴と云ひ信仰と云ふ、いづれも此世の言葉に墮したものと考へられやう。如何なる宗教に於ても、よしその概念的表現は如何に多種多様であらうとも、奥に潜む宗教的生命は單純である。單純なるが故にその體驗は却て困難ともなる。信仰は最も容易なるもの如くにして、最も困難なるものである。(此項了)

(一) 新約聖書、ヤコブ書、三章、十七節。

(二) Heiler, Das Gebet, Einleitung.