

# 哲學研究

第二百六十三號

第二十三卷  
第二册

## 宗教的自覺 (承前)

片山正直

### 三

さて文化がその向上深化の極に於て宗教に達すると云ふならば、文化形成に努力する主體の中に既に宗教的なるものが内在し、文化の危機的運命を契機としてそれが自覺せられるに他ならぬとも考へられやう。文化の危機的運命が精神生活乃至價值生活の形而上的實在性を喚び覺すのである。單なる文化生活を否定超越して實在に根柢を有する永遠絶對の生活を確立せむとの動向は、人間の本性に根ざすものと觀ることが出来る。ウインデルバントに於て人間の心意能力は表象、意欲、感情の三者に盡きるとしても、二律背反を止揚契機として良心が超越的なるものを自覺するとするならば、知情意の基底たる良心に本來的に宗教的動向を許容するのでなくてはならぬ。良心自身潜在的に形而上的實在性を保持して在るのでなければならぬ。<sup>①</sup>これを開示し自覺内容に高める優越なる狀況性が、二律背反といふ如き危機的運命なのである。ヘフディングの宇宙的生命感情、オイケンの精神生活、いづれも一種の宗教的作用傾向

を含蓄するものに他ならない。しからざれば如何に價値生活或は精神生活を推進めて自覺を深めても、價値保存の信仰、精神生活の超世界的永遠性の確信に達することは可能でない。宗教的世界の啓示性、その恩寵や恵みを説くのではなく、飽迄文化の向上深化を方法とする限り、文化の主體の中に宗教的可能的作用を認めるのでないならば、宗教的自覺を説くことは本來不可能事である。宗教的自覺は宗教的なるものの自覺である。しかも唯既に「人間に於ける永遠なるもの」を許容し前提する者のみが、文化より精神生活より出立して宗教的自覺を説くことが出来るのである。果してしからば文化の危機的状況の分析を経て宗教的自覺に到るの迂路を避けて、直接に人間の内なる宗教性乃至宗教的作用を明かし、翻つて該作用の顯現の状況を説くことも可能でなければならぬ。否この方法が一層徹底的であり整合的であるとも考へられる。蓋し何等かの形に於てかくの如きものが人間の魂の深みに存在しないならば、文化の危機的状況が魂に宗教的なるものを開示し得べき理は全くあり得ないではないか。かくして宗教の包括性を認めつつも、なほ宗教固有の作用聯關、その意義構成作用の獨立性と特異性とを肯定すべきことの必然性が思はれる。一切の文化生活の包括的根柢たるべき宗教は、固よりまさにその意味に於て文化の諸他の體驗に比して一層高く且つ深き、従つて文化生活一般を通路として始めて十全に達成し得べき自覺體驗に相違ないが、それ自身また優越なる特殊なる自覺體驗として尙餘の體驗に對立するものとも見られやう。故に主題は特殊なる作用の特殊なる自覺の仕方としても把握されるであらう。かかる見解を持して宗教的體驗の固有なる國土に身を置き、その本質的なる構造聯關を了解して宗教本來の作用、その意味遂行の仕方を明かにせむとした學者として特に我々の目を惹く者は、トレエルチとシエラーである。

① 事實ウインデルバントはそのやうに考へた。彼に於て良心の形而上的實在性は既定の事態であつた。In der Tat aber steckt in dem Inhalte des Gewissens, . . . , diese Beziehung auf eine übersinnliche Realität : . . . diese Beziehung ist . . . das Faktum der reinen Vernunft. といふ彼の言葉を見よ。彼よりトレニエルチへの歩みは僅に一歩である。

宗教的先驗性 (das religiöse Apriori)——トレニエルチ宗教論の標的をなすこの言葉から自から推知し得るやうに、彼は明確にカントの批判哲學の流を汲むで立つ。種々なる精神作用の獨立性と特異性とを闡明し確立せむが爲には、それを單に分析的に記述し解明するとか、或はその容觀的表現内容を解釋するとかだけでは不充分であつて、該作用に於ける永遠に妥當なる、従つて超個人的なる本質内容眞理内容を取り出して論議するのなければならぬ。カントの批判哲學はかかる問題提出とその解決方法とを典型的に示せるものである。即ち彼は人間精神の諸方面に亘つてその理性必然の法則、普遍妥當なる眞理を明かにすることによつて、夫々の精神領域をして自主自律的ならしむる根據を確立したのである。精神文化の各々に固有なるこの理性必然の法則、普遍妥當の眞理の存在性格こそ、カントによつて a priori と呼ばれたものであり、このものをその特有なる對象構成の機能として反省し獨自なる文化構成の原理として確立する仕方が、所謂 *transzendental* と云はれたものである。而してトレニエルチは、アプリアリを以て動もすれば考へられ易いやうに普遍必然の綜合判斷の可能原理の性格に止まらしむべきではなく、道德、藝術、目的論的判斷力の對象界そして宗教等の諸領域、即ち理論的ならざる生の諸方面の眞理内容の構成原理の存在性格としても通用すべきものに他ならぬこと、否このことをカント以上に徹底して遂行し、認識以外の意味と價值ある生の諸領域を一層根柢的に基礎づけることが、カントの眞意を汲む者の任務なりと考へる。確にカント自身に於ては先づ認識の領域に於

て考へられたアプリアリ主義が他の領域の基礎づけに比較的無雜作に平等に適用された結果は、判断乃至判断類似の形相を取り論理的或は合理的特質を有する如き生の内容が過重され、しからざるものは一樣に經驗的偶然的として退けられたかに見受けられる。<sup>①</sup>あるべかりスカントの精神の發揚は合理的アプリアリ主義の峻拒でなければならぬ。眞のアプリアリ主義は文化の諸領域の自主性自律性の徹底的尊重から生れる。かくしてカントによつて充分にその自主權が認容されなかつた宗教——道德の附屬物に甘んぜざるを得なかつた宗教のアプリアリを發掘し確立することがトレエルチの中心的課題となる。宗教本質論の根本問題は宗教的アプリアリの開明である。「理性の本質に横はる宗教的理念構成の先驗的法則の確立」「宗教的理念構成の理性必然の論證」、換言すれば「宗教的先驗性の内容と本質への問」(Frage nach dem Inhalt und Wesen des religiösen Apriori) が宗教哲學の批判哲學的課題であると云はれる。<sup>②</sup>

① 例せば彼が道德の無上命法を認識の領域と共通なる合法性や普遍性の要素に見出し、美の研究に美的體驗よりも美的判断を中心としたことなどは、明かに合理的アプリアリ主義の餘弊である。

② Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften II, S. 494.

しからは宗教的先驗性の本質内容は如何なるものであるか。宗教の學的研究の諸課題やその方法論に關して論議するところ多いにも拘らず、この最も重要な問題に就いてトレエルチの論及するところは極めて少い。宗教哲學一般に關する卓越せる見解、又宗教的アプリアリ發見の爲に企てられた心理學と認識論との綜合に就いての興味ある試み等は割愛して、直ちに必要なる彼の言葉を聽かう。彼は云ふ。「宗教的アプリアリの本質内容は理性の本質から發動する絶對的實在關係に存する、詳しく云へばこれによつて一切の現實と特に一切の價值とが、出發點たり歸趨たる

一つの絶對的實在にかかはらしめられるといふことである。<sup>①</sup>又他の個所に於て彼は云ふ。「魂の中に現前する絶對者へ自己自身を關係せしめるといふ意識必然性或は先驗的精神法則こそ、宗教的現象の汎通的同一的核である。」<sup>②</sup>故に宗教を有つといふことは理性のアプリオリに屬する。<sup>③</sup>これらの引用文によつて彼の意圖するところは明白である。即ち宗教の本質内容は絶對的實在在關係であり、この關係は理性の先驗的法則をなす。理性は一つの自律的法則として絶對的實在への自己關係を本來有するのである。故に宗教は人間の偶然的なる氣隨なる要求ではなく、理性固有の性情であつて、これが發動を介して一切の實在と價值とは究極的實在統一を見出すことが出来るのである。換言すれば現實在と價值との究極的實在統一は理性必然の法則、アプリオリなる原理に他ならぬとの意味である。それは宗教の經驗心理學の見方と決定的に對立し、又宗教の興亡を人類文化の消長變化と共に認識せむとする如き立場に拮抗して、宗教の獨立性と特異性とを永遠の真理として基礎づけむとの意圖に出でたるものなること明白であらう。尤も本質的に先なる宗教的先驗性は我々にとつては後なるが故に、その發見確立の途には宗教的經驗の諸相を綿密に分析する心理學的方法を除外することは出来ぬ。しかし宗教的原現象の核は普遍的に同一として理性的根拠を指示するが故に、心理學的分析は自から認識論的乃至先驗論理的省察に席を譲らねばならぬ。これによつて多様な宗教の心理的經驗や客觀的現象は、まさに宗教的アプリオリの本質内容を中心として構成されるものに他ならぬことが示されねばならないのである。

① G. S. II, S. 494.

② 同前、三七〇頁。

③ Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, S. 44.

さればトレエルチの宗教論に於て宗教的自覺といふ如きものを求むるならば、それは本質上先にして汎通的に同一なる宗教的アプリアリが、我々の特殊多様な意識經驗の内に現實化され行く過程と解する他ないであらう。心理學的分析を通して表示せられ、認識論的省察に於て妥當なる真理として確立せられた宗教的理念が、具體的意識内容として血と肉とが賦與せられるところに宗教的自覺は成立つ。而して宗教の生命が單なる理念に存するのではなく、その具體化現實化に存するとすれば、宗教的アプリアリの提案は「その現實化の問題」(Problem der Aktualisierung des religiösen Apriori)<sup>①</sup>を解決するに到つて始めて決定的意義を主張し得るものと思はれる。批判主義に於ける所謂權利問題は既にカントの範疇の演繹論に見らるる如く、かかる具體化或は構成的表現の問題を全く離れて達成し得るものではない。殊に「カント・シュライエルマッヘル的方法」(die Kantisch-Schleiermacherische Methode)<sup>②</sup>に依つて理念なるものと經驗なるものとの綜合を顧慮しつつ、宗教本質論を展開せむとするトレエルチにあつては、この問題は必然的に生起しなければならぬ性質のものである。果せるかな「必然的理念の意識とこの理念に生命を賦與する體驗との結合の中に問題の本來的核心が存する、蓋しこの結合に於て宗教の根本現象即ち有限なるものの内に於ける神的なるものの現存の感受が成立つからである」と彼は云ふ。<sup>③</sup>宗教的アプリアリは理念であり、宗教的生命はこの理念の現實的體驗でなくてはならない。「問題の本來的核心」を眞に問題として探り上げ、理念の具體化の構造過程を先驗論的に解明することは、宗教的アプリアリスムスの試金石であるであらう。しかるにトレエルチは「如何なる理論を以てするもこの最高にして最終なるものを最早や解明する能はず」として退け、「必然的なる神的理念と現實への

作用啓示との統一が我々にとつて何處から生起するかに就いては語るを得ず<sup>⑤</sup>と告白して、遂に「生命の大なる解き難き根本秘義」に、「神祕的現象」に逃避して居るのである。「凡ての宗教の原現象は神祕である。」<sup>⑥</sup>「この神祕主義なくしては現實の宗教は存立しない、しかも宗教心理學は如實に、如何にこの神祕的體驗の中に宗教の本來的脈動が打つてゐるかを、示してゐる。」<sup>⑦</sup>「神祕的現象の内に合理的アプリアリの現實化は認知せられる。」<sup>⑧</sup>かくの如くにトレエルチは宗教的理念の現實化の問題即ち宗教的自覺の問題を宗教哲學の根本問題として提起しながら、これを神祕の帳に包み、立入つて先驗論的解明を遂行しやうとしないのである。彼の所論の徹底は神祕主義の優位と理論的反省の無力を歸結する。宗教的自覺は神祕であり、理論はこの神祕的體驗の構造過程を説くことが出来ない。しかもこのことたる彼に従へば宗教に限られないのであつて、等しく意味あり價值ある諸他の文化現象に於ても、その Apriorisch—Rationale—Allgemeine が如何に「Tatsächlich—Irrationale—Eimilige」と結合して具體化されるかは、凡て現實在の秘義にして理知の窺ふ能はざるところと考へられる。<sup>⑩</sup>カントの批判主義の流を汲みながら、カントが非常に苦心努力した演繹の問題の如きものには彼は全く觸れるところなく、アプリアリの意味をむしろプラトンのイデアのそれに近づけつつ、理念と現實との間に踰越することの出来ない對立を設けてその内的合致を神祕の二字に解釋するのである。かくて理性の自己主張に基づく Kritisch—Gültig—Autonom—Notwendige は自己表現的、對象構成的機能性を失つて、徒らに Psychologisch—Kausal—Tatsächlich—Gegebene に對立し、<sup>⑪</sup>その優越なる課題を果すことが出来ない。何處までも現實の資料を形相化して行くところに先驗主義の意義が存すると云ふならば、トレエルチの所論はこれを崩壞の危機に瀕せしむるものでなくして何であらう。

- ① Psychologie und Erkenntnistheorie usw., S. 46.
- ② G. S. II. S. 488.
- ③ Psy. u. Ethik, S. 52. (意譯)
- ④ ⑤ 同前、同所。
- ⑥ 同前、四九頁。
- ⑦ 同前、四八頁。
- ⑧ G. S. II. S. 439.
- ⑨ Psy. u. Ethik, S. 47.
- ⑩ 同前、四八頁。
- ⑪ 同前、四九頁、參照。
- ⑫ Vgl. G. S. II. S. 759.

纏つて思ふに、彼が如上の困難に逢着して宗教の原本様態を殆ど解明することの不可能に立至つたのは、決して故なしとしないのである。率直に云へば、精神の先驗的要素を發見しこれによつて精神的諸作用の權利問題を解答せむことを企圖する批判的觀念論は、宗教の本質論乃至真理論には到底耐へることが出来ないものである。批判主義は宗教の問題に自己の限界を自覺すべきである。宗教は決して理性の自律の福音ではないからである。限界決定が批判主義の重要な仕事であるならば、それは自からの方法論的根本主張にも限界の存することの自己批判を忘れてはならない。嘗てそれは經驗論にとつて「躓きの石」であつた自由を「全體系の礎石」として出發し、従つて自由なる理性の表現活動に於て成立する限りの文化の根本問題に尊敬すべき勞作を果したのであるが、今や自からの躓きの石を宗教に見出さねばならぬであらう。まことに宗教を理性の自律に於て基礎つけやうとすることは、自由を経験的意欲の主體の偶然的屬性と看做すことと同程度に誤謬である。宗教の原現象は理性の先驗的法則として解釋し盡し得るものではない。そこには實在—啓示—救済の超越的聯關がなければならぬ。宗教は理性の表現的關係に於て成立つのではない、



實在の絶對愛の信即啓示を根柢として考へられるのである。尤もトレエルチは時代の實證主義に對抗して、第一に宗教の獨立性、第二に宗教の眞理性、第三に宗教的對象の客觀性を基礎づけると同時に、宗教哲學を認識論、倫理學、美學と相並ぶ批判哲學の一體系として確立せむことを志して、ここにカントの精神の純化徹底として宗教的アプリアの思想に思ひ及むのであつて、その思想動機に對しては充分の同情と敬意とを感ずる。しかしながら我々はこの試みの中に重大なる獨斷的假定の存することを容易に發見する。即ち宗教を認識や道德や美的體驗と同様に一種の精神文化と看做し、その理性的なる先驗的機能を見出すことが出来れば後者等に於けると同様前者の基礎は確立せられるとなす獨斷である。アプリアといふ言葉の魅力——實際人間精神の自己主張に基づく文化に於ては卓越せる機能性を示すことの出來た先驗主義の魅力が先づ彼を捕へ、その結果全く無前提の立場から公平に宗教の原本的特異性を味到するといふ態度に出でることが出来なかつたのである。彼は宗教の心理學的研究の高く評價さるべきことを主張しながら、自身宗教的經驗の諸相の了解心理學に徹して居らない。もしも彼がこれに徹し得たのであるならば、我々と同じく宗教は諸他の文化とは全く異つた立場に於て自覺體驗せられることを認めて、自から先驗主義の無力を告白するに至つたであらう。宗教の原現象の本質内容は理性の先驗的法則として内在的に存するのではない。宗教の必然性は理性必然性ではない。先驗主義の立場から宗教的體驗の本質構造を明かにすることは原理的に不可能である。先驗主義が神祕主義に落入つて必然的にその無力を呈露するに立ち到つた所以である。

周知の如くカントによつて明瞭なる自覺を以て提出されたアプリアの語は、嚴密なる思惟必然性と普遍妥當性と二表徴を擔ふべきものとせられた。故にそれはかかる表徴を伴はざる經驗より獨立なるは論を俟たないが、されば

と云つて單なる超經驗者ではなく、却て經驗の根據となりこれを學的經驗として可能ならしむる綜合的機能を有するもの、即ち單なる a priori でなく *transcendental-a priori* (コーヘン) と考へられたのである。それは經驗に對して立法的なるものである。經驗の多様を綜合統一して對象を構成表現するものである。このことは非理論的アプリアリに於ても全く同様でなければならぬ。さればアプリアリの文字使用に際しては、特にその綜合的機能性従つて又主體的なる構成的作用的原理性が顧慮され、この特質が發揮せられるのでなければならぬ。主體の立法性がアプリアリなる作用的原理によつて媒介されて實現されるのでなくてはならぬ。かくて宗教的先驗主義の主張を徹底せむが爲には、單なる心理學的分析に止まらず認識論的省察に入るは勿論、一步を進めてカントの所謂「先驗論的究明」といふ如きものを範として宗教的アプリアリを、宗教的理性の對象界——魂の最も深き對象界の構成原理として展開し、以て宗教の原現象の成立構造を明かならしむるのでなければならぬと思ふ。理論的アプリアリの主體を理論理性、實踐的アプリアリのそれを實踐理性と呼ぶならば、宗教的アプリアリのそれは當然宗教的理性と名づけられやう。後にオットーの如き立場からも、それは理論的、實踐的理性よりも深い理性、眞に「純粹理性」と云はるべきものと強調されてゐることとは注目に價する。<sup>①</sup>かくて宗教的理性の批判、そのアプリアリなる理性法則の先驗論的究明、宗教的對象界の基礎づけ、その原本構造の開示、等は宗教的先驗主義の不可避の課題でなければならぬ。かかる重要な問題の究明を外にしては、先驗主義の主張は單なる名目的提案に等しいであらう。宗教的アプリアリが *athoreisch* であるとか *irrationa-*l であるとかの主題は全く第二義的である。トレルチの宗教的アプリアリが靜的内在的な素質といふ如き印象を與へるに過ぎざる所以は、蓋シカントに於ける如き彫心鑿骨の問題に思を致さざるの故である。單に人間の本性に絶

對者への聯關の素質があるといふ程度ならば、アプリアリの語は殆ど全く無意義無價值に使用されたるに過ぎない、主要なことはかかるアプリアリを *transzendental-a priori* として確立するにある。この點に於ては嘗て述べたジメメルの方が遙かに徹底的である。しかし進みて思ふに彼がジメメルの如き單純な機能的先驗主義に徹底することなく、宗教の理性素質といふ程度に止まつてゐるのは、却て彼の理解に一層宗教の眞理性が働いてゐる所以であつて、多少とも宗教經驗の心理學的研究に耳を傾けるならば、宗教的對象の實在性は理性以上の優越性を主張するものなることを認めるであらう。宗教的事實そのものに忠實なる限り、宗教的理性の批判として宗教本質論を打立てることは困難と云はねばならぬ。宗教的アプリアリを *transzendental-a priori* にまで徹底して行くことは、よしカント的なる問題に沈潜し努力するとしても、結局徒勞に終るにあらずやと思はれる。換言すれば、アプリアリの本來的意義を尊重する限り、宗教的アプリアリは神的理念の世界の構成原理として確立せらるべきものでありながら、しかも宗教的事實を尊重する限り、かくの如きものを理性の内に考へることは到底出來ないのである。トレエルチの立場がゼーベルグ (Reinhold Seeberg) などの先驗主義と同様に、優越なる實在への關聯が單に形式的に理性の本質に横はるといふ精神素質論に立止まつた所以であると思ふ。アプリアリは單に形式的な精神的素質に過ぎず、その積極的内容は信仰の内容として啓示によつて受容せられる他ないのである。この事態は先驗哲學の意味に於けるアプリアリが、宗教哲學に於ては全く不生産的なることを雄辯に物語るものではないか。而してトレエルチ自身「魂に於ける神的生命の出現による啓示と光明」を「あらゆる宗教の根本信仰」と考へ、<sup>③</sup>「自然的現象的精神生活を照破する超感能的なるもの働き」を「恩寵の賜物」と看做す以上、<sup>④</sup>表現關係的なる精神作用を超越せる一方的なる實在の作用を肯定し、これ

への「自由なる歸依」<sup>⑤</sup>の關係を認めて居るのであつて、アプリアリなる語は却て彼の思想を混亂と不徹底とに導くのを役割をしか果さないものである。まことに實在の「啓示」「働き」に於て宗教は成立つ。宗教を有つことは理性の事柄ではなく、廣く深くこの世界を否定的媒介として「神的生命の啓示と光明」に接し、「恩寵の賜物」を受くることである。即ち宗教的自覺の根本様態を明かならしめむとする者は、かかる意味に於ける實在と人間との交渉關係、信即啓示のディアレクティケを分析し解釋するのしなければならぬ。それは明かにアプリアリスムスの破棄である。啓示や恩寵を認むるといふに、*transzendental—a priori* は到底保持し難い。「蓋し啓示とアプリアリスムスとは相互排他的である。兩者は擇一關係にある」<sup>⑥</sup>後者への賛同は啓示宗教従つて凡ての宗教の本質の否定に終る。しかるにトレエルチは右の擇一關係を包一關係的に宗教哲學の方法たらしめむとするの結果、詳しく云へば一方では宗教の問題を眞面目に考へながら他方では飽迄もアプリアリスムスを固守した結果、彼は蔽ふべからざる幾多の矛盾不徹底を呈露しつつ、同時に一路神祕主義の言亡絶慮の境に落入つたのである。このことは一步を深めて考ふれば、彼が専ら宗教的アプリアリスムスの不可能乃至不成立の歸結を辿つたものと結論することが出來やう。

① Otto, Das Heilige, S. 149.

② Seeberg, Christliche Dogmatik, S. 103—4.

③ Psy. u. Erle., S. 53.

④ 同前、四一頁。

⑤ 同前、同所。

⑥ Scholz, Religionsphilosophie, S. 115.

尤もトレエルチのアプリアリスムスが單に形式的素質に終るものでないことは、理性の本質から發動する絶對的實

在關係といふそれに與へられた定義から明かであらう、しかるに彼はかかる實在關係が理性によつて如何なる構造聯關に於て具體的に自覺體驗せられるかの、その解明が彼の立論を始めて假設的から本質必然的ならしむる問題には全く立入らなかつたのである。しかしながら先にも述ぶる如く如何にして我々は絶對的實在の自覺に達するか、如何にして有限なる人間は無限の實在の實在性と神聖性の表象を把握し得るか、の問には是非とも根本的なる解答が下されねばならないのである。蓋し有限なる存在者としての人間が神的實在の表象を有ち、これとの關係に於て特殊の行動に出でるといふことは、諸他の内世界的表象或は態度の如くに自明的ではないからである。況や神的實在への關係を理性の先驗的事實と主張するからには、この事實が如何にして自己表現的に作用するかの本質構造を開示するところがなくてはならぬ。有限なる現存在が無限なる神的實在に達するといふことは種々なる意味に於て不可能である。しかもこの人間的不可能を神的可能に否定轉換するのが宗教である。宗教の主題はそれ故に人間的不可能と神的可能の二つの主動機から構成せられて居るのであつて、この主題の展開と徹底的解明なくしては宗教哲學たるの學的意義は成立しない。このトレエルチに於ける未解決の問題を、異つた立場から出立してしかも同じく一種の先驗主義を標榜して、創意豊なる解決にもたらさむとする者がシェーラーである。フッサールの純粹現象學を學ぶことによつてその豊饒なる精神を啓發せられたシェーラーは、この學の根本提題に從つて宗教現象を宗教的作用と宗教的對象の相關性に還元し、以て人間本性に根ざす絶對的實在關係の本質構造を分析解明せむとする。しかれば問題はシェーラーの輝しき思索體系の内に於て充分なる解決を見出し得るであらうか。宗教的アプリアオリスムスの問題を追ふて、今や我々はトレエルチの批判主義的宗教論からマックス・シェーラーの宗教現象學に進まねばならぬ。

さてシェラーが宗教的作用なるものに就いて説くところを聽けば次の如くである。一、宗教的諸作用は本質的な仕方にて思惟、判斷、知覺、記憶などと同じやうに人間意識に構成的に内屬する。二、而してそれは經驗的意味に於ける人間意識ではなく、本質的に有限なる意識一般としてある人間意識に内屬するのである。三、宗教的作用は單なる願望や欲求や憧憬の如き經驗的乃至觀念的對象を指す作用と同一視されてはならぬ、何故ならそれはこれらとは全く異なる對象の本質國土を志向してゐるから。四、宗教的作用は心理的因果的に導出することも、生の合目的的作用として把握することも出来るものでない、唯それが志向する特殊なる對象の實在を想定するとき、その實在性を理解し得る、即ち宗教的作用は人間精神を經驗的自然的現實在とは本質的に異なる一つの超越的現實在に關聯せしむるにある。五、宗教的作用は自律的な法則性に従ふ、しかしてこの法則性は純粹作用的なるもの (noetischer Akt) であつて、決して經驗心理學的のものではない。六、宗教的作用は他の純粹志向作用、例へば論理的、倫理的、美的作用等の單なる變種或は複合ではない、換言すればその十全なる意味内容は諸他の作用群の可能的意味内容から出現し得る底のものではない。——要約すれば宗教的作用は全く根源的に人間意識に内屬するものであり、それ自からの意味と法則性を有ち、従つて諸他の純粹作用的なものに對して完全獨立性と特異性とを保持するものである。それは「人間の精神的靈の本質必然的稟性」(eine wesensnotwendige Mitgift der menschlichen geistigen Seele) である。それは又一種のアブリオリである。而して最も重要なこと、諸他の純粹志向作用から區別せられる標識となることは、それが經驗的自然的現實在とは根本的本質的に異なる超越的現實在を志向するの點である。従つて宗教的作用そのものの本質構造を一層立入つて究明せむとするならば、この重要點を中心として行はれるのでなければなら

ぬものとなること容易に推知されやう。果せるかなシェーラーはこの點を中心として宗教的作用の本質様相を説明し、かかる作用の人間精神に於ける實存の究極原因にまで論及せむことを企圖する。一、その志向性の世界超越。二、神的實在による志向充實性。三、啓示の受容による作用充實性。四、その實存の原因性としての神的實在の明證性。即ち先づ第一に宗教的作用はその本質動向に於て世界を超越せむとする。尤も超越といふことは現象學的省察から云へば凡ての意識志向に見られる事實であつて、單なる意識状態を超越して何物かを志向するといふことは意識の本質構造をなすと考へられる。しかしながら宗教的作用に於ては有限な又偶然的な一切の事象は人間をも含めて世界といふ理念に總括統一せられつつ、その志向に於てこの世界が超越せられるのである。換言すれば超越せられるものが單なる意識状態ではなく全體としての世界であるとき、我々は正當に宗教的作用に就いて語ることが出来る。それは内世界的な事象や人生の特殊なる經驗を縁として喚び起されるものではあらうが、これら事象や經驗が全く特殊なる仕方方で全體と關聯し、全體がそこに象徴的に顯現して超世界的者を指示し、超越せらるべきものとして自己を表示するとき、始めて宗教的作用はそれとして生きて來るのである。故に宗教的作用はその志向對象の側面よりすれば、この世界に屬する若くはこの世界を構成する有限なる對象によつて、その志向が充實せらるるものでないこと明白であると云はねばならぬ。如何なる内世界的者によつても本質的に充實されないといふことが、その消極的性格をなす。「汝の内に憩ふまではわれらの心平安ならず」といふアウグスティヌスの有名な言葉は、いみじくも宗教的作用一般の根本動向を表現したものと云へやう。即ち宗教的作用を積極的に充實することの出来るものは、一切の内世界的存在とは本質的に異なりこれとは比較を絶する一つの存在、如何なる種類の財又は愛の對象を以てしても代置す

ることの出来ない一つの存在、絶對的なる神的なるものでなければならぬ。かくの如きものへと宗教人の精神の目は向けられてゐるのである。詳しく云へば彼は宗教的作用に於て、人類の進歩、社會の完成、換言すれば人間幸福の內的外的原因の如何なる増加を以てするも遂にもたらし得ない底の淨福を求め、如何なる有限なる對象からも感得することの出来ない意義の畏敬を體驗し、更に地上の如何なる力如何なる人に對しても有つことを得ない感謝の心を經驗するのである。畢竟するに彼は種々なる宗教的態度を通して、有限なる一切を超越して、あらゆる可能的世界經驗に對して絶對他者的なる存在並びに價值領域に結びつけられて在ると云へる。宗教的作用は經驗的或は内世界的には無根據であり無目標であつて、唯神的實在を前にして始めてその志向充實は可能的となる。従つてこの志向充實の可能性の具體化は、此方よりの作用の客觀的構成或は表現的自己形成の途が不可能である以上、作用に對する彼方よりの應答、働きかけ (Geendacht)、神的實在の自己啓示によるのでなければならぬ。宗教的作用の志向する淨福、價值、救濟等は何等かの仕方に於て、絶對的實在そのものから與へられるのでなければならぬ。そこには常に必ず神的實在の自己啓示が先立たねばならぬ。かかる意味に於て宗教的對象たる神的實在は人格的なるものであることが知られる。啓示とは神的存在一般の本質内容が宗教的作用の本質に嚴に對應して能與せられる仕方であると云はれる。凡て宗教は本質的に啓示宗教であり、宗教の種々なる區別は全く啓示の仕方の相違に基づく。かくて宗教現象に於ては作用側面よりも對象側面が絶對的に優位となり原本的となつて、むしろ作用は唯超世界的なる存在並びに價值王國に聯繫することによつてその生命性を呼吸し得ると考へられねばならぬ。宗教的諸作用は明かに示す、魂がこの生を越えて無限に飛躍する一つの資性を有つことを、換言すれば魂が根源的に一つの超感性的存在並びに價值王國に結び



つけられてあることを。宗教の原現象はそれ故に單に有限なる人間の精神の内部から開示せられるのではなく、全く宗教的諸作用の體系が關與する實在王國の自己啓示に存するのであり、これが受容の作用遂行が宗教的なる諸作用たるに他ならぬ。宗教的對象たる神は單に宗教的作用のノエマではない、却て後者の存在の存在原因でなければならぬ。神的實在は人間に於ける宗教的素質、詳しく云へばかの作用群を現實に遂行する素質の原因である。宗教的作用の對象たるものが同時に該作用の存立の原因である。換言すれば神に就いてのあらゆる知識は必然的に同時に神によつて與へられた知識である。故に神の存在は證明され得るものではなく、唯宗教的作用の存在原因として明證的であると云ふべきであらう。まことに神的實在領域は一つの根源的所與 (ein Urgegebenes) であり、人間の意識は本來的に宗教的作用を通してかかる原所與的神的領域を視向してゐるのであつて、この實存を推論によつて世界事實から論證せむとする如きは、あたかも外界や自我や或は同胞の實存を證明せむとするに等しく、全く問題とならぬことである。<sup>②</sup>

① シェーラーは一般的に *die reinen Akte* と複数形を以て語り、時としてその單數形を使用する。しかし我々は日本語に於て嚴密に云へば單數形を用ひながら、内質的にはかかる區別を超越して論を進めたい。

② Vgl. *Vom Ewigen im Menschen, Halbband II, S. 243—275.*

右の如きがシェーラーの宗教的作用に關する論議であるとするならば、それは形式主義的の意味に於けるアブリオリスムスではなく、神的實在を志向しこれによつて志向充實的となるといふ客觀的實質的聯關に於けるアブリオリスムスの主張であると理解されやう。宗教的作用と宗教的對象とは直接即的に本質的聯關統一をなして、一つの根源的

所與領域をなすこと、あたかも外部知覺作用と外界とが相關統一を構成するが如くであると云はれる。①これはシェーラーが純粹現象學の客觀主義を宗教現象學の方法として適用し、カント並びに新カント的なる主觀主義的形式主義的アプリアリスムスに極力反對して、作用と對象の全一なる根源的超越的所與性を確立せむとする意圖に他ならざること疑を容れない。主觀が本來的に具有する作用的原理にのみ先驗性を賦與する如きは、到底現象學的客觀主義の承認する能はざるところ、永遠の地盤に於て既に成立つ種々なる對象領域もそれと同じく、否一層原本的なる意味に於て先驗的でなければならぬものである。批判哲學が先驗的構成主義の立場であるに對し、現象學はいはば先驗的存在論に立脚する。作用も對象も夫々の性格に於て存在するものであつて、前者に後者構成の優位を認むることは出來ぬ。直觀主義或は還元的方法が現象學的方法の固有なるものとして採上げられる所以である。しかしてこの現象學的立場の主張は、諸他のいつれの純粹作用域に於けるよりも優つて宗教の解明に於て妥當するかに見える。蓋し繰返し述べ來つた如く宗教的對象は主觀が表現關係に自覺し得るものではなく、信仰即啓示的に受容せらるべき超越的存在者なるが故である。認識や道德や又藝術の諸領域に於て相常の成績を擧げたカント的アプリアリスムスが、宗教の領域に於ては全く無能力と化すべきものなることは、先のトレエルチ宗教論の批評に述ぶる如くであるとするならば、シェーラーの客觀的實質的アプリアリスムスは却てこの領域に於て最も有力であるものの如くではないか。それは宗教的作用の相關者として、進みてはその存在の原因性として超世界的なる存在並びに價值王國を發見し、これによつて宗教の原現象の構造聯關を根本的に解明し得るとなす。トレエルチの如く宗教を有つことを理性の事實とするのではなく、純なる作用が原所與的なる絶對的實在を志向するにありとすること、従つてアプリアリの意義を理性にのみ置

くのではなく、實在の根源的所與の仕方そのものにも、更には作用と實在の根源的本質的統一聯關にも認めむとすることは、確かに宗教の理解を一步深めたものであり、且つ同時に宗教的アプリオリを徹底したものととして評價さるべきであらう。いづれにもせよシェーラーに於てはアプリオリは單に作用の固有的純粹性の存在品位をあらはすのみでなく、對象の根源的所與性、並びに作用と對象の本質必然的聯關性の存在品位をもあらはすものと解せられる。「かくて人間が宗教的發展の如何なる段階に自己を見出すにしても、常に且つ本來的に、あらゆる經驗的世界から根本的に區別せらるる……唯決定的に宗教的作用によつてのみ近づき得る一つの存在並びに價值領域を視向して居るといふ事實、これこそ凡ての宗教現象學の第一に確實なる真理である。それは宗教的經驗の根源性と不可導來性に關する命題としてあらはされる。」<sup>②</sup>ここにアプリオリといふ文字はあからさまには使用されてゐないけれども、宗教的經驗の根源性と不可導來性 (Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit religiöser Erfahrung) といふ言表が、宗教的經驗の先驗性とシノニムでなくして何であらう。「人間が宗教的作用並びに神的啓示を通して 神的實在に關與することは人間の性質にとつて構成的である。」<sup>③</sup>まさに外界、自我、世界、環境、共同世界などと同様に、宗教的作用によつて精神に開け來る現象域、並びにそこに於ける神的實在一般の領域も一つの根源的所與であつて他の何物からも導來されるものでない。<sup>④</sup>これらと同意義の他の表現はシェーラーの著書の到る處に見出されるのであつて、彼が極力宗教的領域の存在世界に於ける根源的所與性を強調する爲に他ならない。嘗て彼がアプリオリに與へた規定に従へば、<sup>⑤</sup>主觀的措定や思惟的構成を全く排除して直觀的な現象學的經驗の事實として近づき得るものは凡てアプリオリとせられるのであるから、永遠の地盤に於て所與たる宗教的作用と對象の全一領域は、最も優越なる意味に於てそれであるのでなければ

134

ならぬものとなる。重ねて云へば宗教的作用の先驗性のみでなく、宗教的對象の先驗性並びに兩者の本質必然的聯關性の先驗性を三者相即的に解明することが、彼の宗教現象學の意圖せるところである。さればガイザー (Geyser) の如きがシェーラーの「神認識に於ける直接性の意味」を重要な問題として取上げこれを解釋して、單に神の間接的論證的認識の排除にありとなす如きは、極めて不十分な不徹底な理解を表白せるものと云はねばならぬ<sup>①</sup>。直接性は根源的所與性とシノニムでなければならぬ。人間精神に於ける宗教的作用の純粹固有性、超世界的なる永遠なるものとしての宗教的對象の根源的所與性、しかして兩者の本質必然的聯關性の三者相即の全一領域が、廣く宗教的經驗の直接性を基づけ、シェーラーの所謂「自然宗教(性)」をなすのである。

① Vom Ewigen im Menschen, Halbband II, S. 119.

② 同前、一二〇頁。

③ 同前、一二一頁。

④ 同前、二六四頁。

⑤ Vgl. Formalismus in der Ethik usw., S. 43 ff.

⑥ Joseph Geysler, Max Schelers Phänomenologie der Religion, Viertes Kapitel.

シェーラーの宗教論に於て宗教的自覺は如何なるものであらうか。宗教の原領域が右に述ぶる如きものであるならば、宗教的自覺は宗教的作用の遂行として何人に於ても常に必ず、特に自然宗教(性)として顯現的となるべき性質のものであらう。「宗教的作用は各人によつて必然的に遂行せられる。……従つて作用が一人の人間によつて遂行せらるるや否やは問題とならない。問題は各人が宗教的作用に適はしい對象を見出すや、それともその本質に背馳する對

象を目指してこれを聖なる神的なるものとして、絶對的價値財として肯定するにあらずやにある。……かくして有限なる精神は神を信するかしからざれば偶像を信する、といふ本質法則が成立つ。」とシェーラーは云ふ。思ふに宗教的作用を有限なる人間精神に固有なるものとして肯定する限り、それが何時しか遂行せられ志向充實せらるるは論を俟たず、神か偶像かの擇一關係の本質法則の成立することも異論なきところであらう。しかし宗教的自覺といふ主題の下に我々が問ひ來つたところのものは、固有なる宗教的作用が單に遂行せらるるの事實ではなく、如何にして或は如何なる構造過程に於て遂行せられ、充實せられるかであつたのである。この問題に専念することによつて實はシェーラー自身が問題とする、宗教的作用の本質に適はしき對象を見出し得るや否やの問にも十全なる解答を與へることが出来るのであつて、作用と對象並びに兩者の本質聯關の根源的所與性を現象學的に直觀する立場では、先に述べる通り單にその先驗的本質内容を明かにするに止まり、これら全一の所與内容を主體的に體驗するところの構造過程、従つて又作用の正しき充實の可能即現實の過程を反省し記述することは出来るものでない。本來宗教的作用と對象とは生共同的に主體的に體驗せられて意義を有つのであり、現象學的乃至先驗存在論的に「人間に於ける永遠なるもの」として開示されただけでは未だ假想的存在を免れない。作用は常に唯主體的遂行に於て生くるのであることが承認せられる限り、作用の本質はむしろ遂行の具體化の構造に於て見られるのでなければならぬ。故に「人間精神に於ける宗教的作用の覺醒」そのものの構造が問題とならなければならない。更に進みて云へば何人によつても遂行せられるものとして自然宗教性として措定せられた宗教的作用が、何故に悲痛なる人生の經驗を否定的媒介として始めて眞實に生命内容的に遂行せらるるに至るかが問題となるのでなければならぬ。ここに於て我々はシェーラーが宗

教の現實的意義を如何に考へたかを尋ねる必要がある。彼に従へば「宗教の標的は神との生の共同による人間の救濟——神聖化である。」<sup>③</sup>「宗教は神の愛と人間自身及び一切存在の決定的救濟の要求とに基づく。」<sup>④</sup>「救濟と一切救濟への愛とが宗教の独自の原範疇をなす。」<sup>⑤</sup>故に「宗教の途は絶對的に神聖なるそして救濟力あるものから通ずる。」<sup>⑥</sup>これらの言葉より了解し得らるることは、彼に於ても「生ける神」(lebender Gott)<sup>⑦</sup>への聯關、これとの「生の共同」といふことが宗教的經驗の構造をなすのであり、しかも單なる聯關や生の共同ではなく、その結果として「人間の救濟」否「一切存在の救濟」が實化するところに、宗教の具體的生命が存するといふことである。ここで表面に現はれた救濟こそは宗教の最も主體的な生きた體驗内容であつて、先の作用と對象の單なる先驗性からは如何にしても理解すべからざるものでなければならぬ。尤もシェラー自身は宗教をかくの如きものとして會得しつつ、これに現象學的解明を加へて前述の如くノエマ的には神的實在、ノエシス的には宗教的作用の本質様相を開示し、所謂自然宗教(性)の普遍的基礎を明かにせむとしたのであるが、注意すべきことはかかる現象學的操作を通して宗教の具體的生命たる救濟の主體的體驗が何時しか姿を没し、單なる先驗的ノエシス・ノエマの本質構造の直觀的内容のみが殘留するに至れる事態である。これ現象學的直觀的反省が一切の本質内容を見られる客觀的先驗的存在と化し、主體の主體的生命内容として有意義なるものを主體の體驗過程に於て到底把握し得ざることを告白するものではないか。しかも宗教的作用も宗教的對象も現實に於ては人間並びに一切存在の救濟を目指して働く。兩者の本質必然的聯關は唯救濟或は一切の聖化として花を開き實を結ぶのである。さればこそ宗教的對象は單なるノエマではなく、「一つの絶對的に聖なる無限なる自體存在」<sup>⑧</sup>であり、進みては「靈」<sup>⑨</sup>であり「生ける神」<sup>⑩</sup>であつて、「啓示と恩寵による理性以上の力」<sup>⑪</sup>を能與し、宗

教的作用も單なるノエシスではなく、その遂行に於て「自由なる信仰の働き」<sup>⑩</sup>となり「崇拜、畏敬、献身の作用」<sup>⑪</sup>となつて、「啓示の受容による作用充實」を達せむとするのである。宗教的自覺は救濟の自覺であり、それは即自の根源的所與が、作用は主體的に遂行せられ、これと本質聯關に立つ神的實在は自己自身を啓示することによつて、即且對自的に自覺顯現的となるのでなければならぬ。作用と對象の先驗的存在が共に働いて信仰即啓示的に生命性を得るのでなければならぬ。換言すれば作用と對象がディアレクティケをなして生の共同を達成するのでなければならぬ。果してしかるならば、宗教的作用と神的實在領域とは全一的に根源的所與として在ることが現象學的に見られ主張せらるゝとしても、これが自覺顯現的となつて救濟の境を實化せむが爲には、そこに痛刻なるディアレクティケが生起しなければならぬのであつて、ここに宗教の具體的生命性を自覺する者にとつては宗教現象學の限界を思はずには居れないのである。宗教的體驗の絶對否定的ディアレクティケは到底現象學的解明の能くするところではない。まことにシエラー自身、不知不識の間に單なる現象學的立場ならぬ一つの形而上學的人間學の立場に出生して、神と人間の本質同一の主題を提出し、愛の自己超出的運動を媒介として人間が宗教の標的たる *Verstehen* を達成實化することを説く。宗教現象學的研究は、彼の包括的人生觀乃至世界觀を率直にしかし豊かに吐露せる「實質的價值倫理學」研究に基づけられつつ、愛の現象學的主题と結合するに至つてゐる。興味深き彼の愛の哲學に關しては今詳論の暇はないが、その核心を述べれば、愛は人間精神の内最も根源的なる従つて最も人格的なる作用であり、且つ低き價值領域より高き價值領域への上昇運動として働き、その極最高なる人格價值「聖」がそこに發見せられる作用であると云はれる。愛はそれ故に聖價值を發見感得するに至つて眞に充實せられ安んずることが出来るものとして、種々なる價值階層

を感得しこれを次第に超越して遂に聖價值に到達せむとする、人間生命の最内奥の本質的作用であり、即ちまさに即自の靜的なる宗教的作用を内より覺醒しこれを諸種の作用態度に生かし遂行するものに他ならない。現象學的に措定せられた種々なる價值領域は本來愛によつて發見せられるものであり、(die eigentlich entdeckende Rolle in unserem Wertefassen) 感得超越の極に神的人格の聖價值にまで深まり、神への愛を神の愛の共同遂行 (Mitvollzug der Gottesliebe) 即ち神の心に於ける愛 *amare in Deo* に轉じ、世界を神のエトスに於て新に見直すところに愛の無限の運動がある<sup>15</sup>と考へられるならば、明かに宗教的原本領域を眞に主體的に禮驗する働きは特に優れて愛でなくてはならぬ。これによつて現象學的方法としての現象學的還元と本質直觀とによつて先驗的存在として見られるに過ぎなかつた宗教的作用は動的實踐的となる。「あらゆる精神の最根源的基底」たる「愛が倫理的並びに宗教的根本作用である」<sup>16</sup>。單なる宗教的作用といふものはない、それはその本來の相に於て愛、神への愛でなければならぬ。故にかかる根源的愛の主體としての人間はその本質に於て自己超出的、神追求的存在であると云はれる。「人間とはあらゆる可能的生命價值を超越して神的なるものを目指す動向の運載者である。換言するに人間とは神追求者 (Gottsucher) である。」<sup>17</sup>「人間が神的存在に關與することは……人間の本質にとつて構成的である。」<sup>18</sup>而して人間をかくあらしむる究極原因が神的實在に在り、神的實在は單なるノエマではなく啓示と恩寵に於て自己の何たるかを示す絶對的人格であるならば、神は聖價值なると共に靈であり又神自身本質的に愛でなくてはならぬ。否人間にも優つて神は愛である、アガベの主體である。シェラーは明確に語る、「最高の作用價值として愛は人格性と同じく本質必然的に神の理念に屬する、然り愛はあらゆる可能的精神に於ては意欲と認識とを、神に於ては創造と知慧とを同時に基つけるものである。」<sup>19</sup>しかれば神



の愛の具體的内容は如何なるものであらうか。「凡ての有限なる理性的存在者の人格の中心的深底に、自由に自己を啓示し、常に祕めやかに語りかけ、不斷に永遠の光を照し入れ、この愛とこの光との統一に於て一切有限精神を一つの責任共同的全體へと結びつける——これが可能的なる神の本質と理念に第一に屬することである。」<sup>29)</sup>「しからば神的なもの聖なるものに超越して行く人間の愛は、かかる神の愛——既に前者に先立つて有限なる魂を求め、これに愛の光を點火した愛——に對する應答愛 *Gegenliebe* なりと云へやう。神と人間との出會ひ、その生の共同はまさに人間に先立つ神の愛から開かれるのであり、これに答へつつ人間は自己を超越してここに至り、その共同遂行を自覺實現するに及むで、生の共同は人間の聖化として結實するのである。宗教的自覺は愛の自覺、愛に對する應答愛の自覺でなければならぬ。(*Liebe, die sich . . . als Gegenliebe erkennt zu einer Liebe, die schon vorher war . . .*) 先にシエラー自身の言葉に従つて宗教的作用と宗教的對象とは、あたかも知覺作用と外界との如くに本質的統一聯關をなすと述べたが、まさに神と人間との間の愛の應答に於て兩者の統一聯關は眞に生けるものとなり、同一の血の通ふものとなる。人間存在の *Grund und Ziel* は神に在る。<sup>30)</sup> 神先づわれを愛せるが故にわれ神を愛せざるを得ぬのである。宗教的自覺、*Gegenliebe* の自覺に達するや否やは人間の責務である。唯人間が本然の愛に生くるとき、それは既に神の愛の光に喚び醒まされたるものとして、必然的にこれに應答して神の認識自覺にまで超出するであらう。これが人間精神に固有なる宗教心、自然宗教(性)である。「畢竟するに……愛のアブリオリスムスがあらゆる他のアブリオリスムスの根柢である。」<sup>31)</sup> 宗教現象學は愛の現象學或は愛の人間學となつて畢る。

① *Vom Ewigen in Menschen, II, S. 281.*

- ② 同前、二六〇頁。 ③ 同前、五〇頁。 ④ 同前、五七頁。  
 ⑤ 同前、五八頁。 ⑥ 同前、五九頁。 ⑦ 同前、六一頁。  
 ⑧ 同前、一三五頁。 ⑨ 同前、同所。 ⑩ 同前、二四頁。  
 ⑪ 同前、同所。 ⑫ 同前、二二頁。  
 ⑬ ここに我々はシェーラーが何故に宗教的作用を複數形に使用せるかの理由を理解し得るであらう。即ちそれが種々なる作用傾向或は態度となつて遂行せらるるの故に他ならぬ。  
 ⑭ Vgl. Wesen und Formen der Sympathie, S. 176 ff.  
 ⑮ Formalismus in der Ethik usw., 268.  
 ⑯ Sympathie, S. 189.  
 ⑰ Ewigen, S. 206.  
 ⑱ Przywara, Religionsbegründung, S. 102.  
 ⑲ Formalismus, S. 302.  
 ⑳ Ewigen, S. 121. ㉑ 同前、四〇七頁。 ㉒ 同前、同所。  
 ㉓ 同前、四〇八頁。  
 ㉔ Vgl. Zur Idee des Menschen. (im Vom Umsturz der Werte.)  
 ㉕ Formalismus, S. 60. Anmerkungen.

以上少々詳細にシェーラーの宗教哲學的問題の發展を辿つて追考したのであるが、推して知らるる如く、彼の思索過程は嚴密科學たらしむことを標榜するフッサールの純粹現象學と、これを一步彼自からの創意によつて超越して考へられた形而上學的人間學との驚くべく豊富なる混淆より成立つ。前者は宗教的作用と對象の本質様相並びにその本質

聯關の解明記述を可能ならしめ、その三者相即の先驗性の確立をもち、後者は進みて神と人間の究極的本質同一の提題から人間の無限なる自己超越的運動の中に倫理的宗教的原經驗の基づけられてあることを開示する。しかして前者より後者への移行きは、前述によつて明かなる如く——尤も彼自身は充分それを自覺しては居らないが——前者の立場からは解決出来ない宗教哲學的根本問題によつてしからしむるのでなければならぬ。蓋し「神との生の共同による人間の救濟」が宗教の本質理念たる限り、この理念の現實化の問題は單なる作用と對象の現象學的分析によつて解決することの出来るものではないからである。神的實在を本來的に志向する作用が人間の本質に構成的に在るとしても、それはいはば永遠の相の下に觀想されたる人間の本質的宗教性に止まる。作用は固、遂行せられて意義を有し、宗教は廣義の働く立場に成立するものであるならば、これを單に内在の意味に問ふのではなく、その超越的遂行の生成過程に於て問ひその本質構造を明かにするのでなければならぬ。外部知覺作用が外界の諸領域と聯關する如くに、信仰は神を見るのでないこと單に現象學的ならぬ現實の體驗よりして疑を容れない。何處までも直接無媒介的に人間は神に聯關するのであると云ふならば、人間を自己超越的存在、神追求者と規定する必然的根據は存しなくなる。神への聯關が人間の本質に構成的であるといふ現象學的命題と、人間は自己自身を否定超越して神を求むるとの人間學的命題とは、即自的或は分析論理的に調和することは出来難いと思はれる。換言するにシェーラーがその才氣にまかせて豊かに交錯させて展開した二つの立場は、實はその間に一層包括的な地盤に立つのではない限り容易に和解し難い本質的な立場の相違があるのであつて、彼の不羈奔放な才腕を以てするもこの事態を徹ふことが出来ない。信仰は絶對否定的デアレクティブを有つ。愛が種々なる價值階層を發見感得してこれを超越し遂に神的實在に至つて *Godheit*

たゞのたゞることを自證するといふことは、反面に愛と同様に人間精神にアプリオリなる憎の方向即ち惡への低落沈淪の方向を否定超克するの意義を有つものとして、我々が信仰のディアレクティケと呼ぶものと或程度に一致すべく、従つて本來は憎によつて罪によつて神の地盤より低落せる者が更生を求めて神を慕ひ求むるの宗教的意義を現はすのでなくてはならぬ。愛憎のアプリオリスムス (Aporismus des Liebens und Hassens) を主張しこれによつて人間の善への動向と惡への傾向とを基礎づけむと意圖しながら、愛に就いて多くを語り憎に就いて語るところあまり少い結果は、唯愛のみが人間精神の最根柢的なるものとの優位を保つに至り憎は何時しかその姿を没して、愛の自己超越の由つて來る所以のものその否定的契機となるもの即ち罪と死の世界が顧られざることとなる。愛が神への方向であるならば憎はまさに惡魔への方向であつて、憎のアプリオリスムスは人間の本質を毀損しこれを惡魔の手に委ねるが如き傾向そのものを、人間精神そのものの内に認めることなくして何であらう。一步を進めて云へば愛憎のアプリオリスムスは神と惡魔との間に於ける人間の中間的立場、そのいづれへも決意の自由なること、現實は相反する兩方向の矛盾闘争に存することを示すものでなければならぬ。かかる矛盾闘争、その決意の自由なる中間的立場たる現實に於て、かの「人間に於ける永遠なるもの」は有即無、否定即肯定の熔鑪に投げ入れられるのでなければならぬものとなる。この肉を削り血を流す現實の熔鑪から眞に生ける道德的宗教的信仰は生れるのである。それ故に宗教哲學の根本問題を解かむとする者は永遠なるものを見る立場を棄てて、この現實に自からも信じ行ずるものとして立つのでなければならぬ。現象學的立場——見る立場、畢竟主知主義的立場は宗教哲學の根本問題には耐へ得ないことを示す。これシェーラー自身が現象學的本質論を説きながら、何時しかこれを超越して形而上學的人間學的主張をなし、これを手

掛りとして再び前者に還つてこれを具體化せむとする如き浮動なる思索過程を辿る所以である。一見豊富に見ゆる彼の宗教思想はかかる立場の不徹底なる混淆により生じたものであり、眞の體系的豊さではないと評されやう。而して宗教哲學の根本問題を單なる作用と對象の本質論でなく、神との生の共同、これによる人間の救済の問題に求むべきであるとするならば、前者はむしろ宗教學一般の①一部分たる本質論として清算され、以て立場と方法の純化徹底を期すべきであらう。シェーラーを襲ふたグリュンドライヤー (Gründer, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage) の研究や、同じく現象學的方法を採用するムントレ (Mundt, Die religiöse Erlebnisse) の業績、更には包括的なるシュルツ (Scholz, Religionsphilosophie) の體系的勞作中の「宗教本質論」の如きは、いづれも全く形而上學的人間學的立場から退いて生きた現實の宗教を資料として學的純粹を保つてなされたる宗教現象學である。換言すればこれらの人々の研究が眞の宗教現象學である。シェーラーの思想はあまりにも多くの形而上學的人間學的要素を含む。それは却て事實そのものに忠實でなく、獨斷的である。愛を以て神と人間とに共通なる最も人格的なる作用と看做す如き、如何なる現象學的分析からも論證し得る性質のものではないではないか。かかる主張は既に或意味に於て神學的ですらなければならぬものである。否宗教的作用を人間精神に固有なるものとして認めむとすることが、早くも人間學的立場を混入して考へられたものに他ならぬ。兎に角宗教現象學と云はれるものが現實の成立宗教の諸現象を所與としてこれに本質學的操作を加へることを主たる任務とするものである限り、その歸結として宗教心乃至信仰心とも云ふべき人間の作用傾向を認めることは異議なしとするも、成立宗教から明確に區別せられる天賦の自然宗教を基礎づける底の宗教的作用といふ如きものを、しかも人間精神の最基本的作用として、しかのみならず

本質必然的に絶對的存在並びに價值領域に聯關するといふ如き意味に於て、説得的に主張せむとすることは明かに行過ぎでなければならぬ。端的に批判すればシェーラーの云ふ如き宗教的作用は獨斷的假構である。唯好意的にこのものを「最低の宗教形式から最高の宗教觀念に至るまでの總ての現實的な宗教に存在し、若くは伏在しなければならぬの」換言すれば「一切の宗教に根本的に且つ必然的に存在しなければならぬ普遍的な然も單純にして素朴な宗教性」と解してのみ有意義である。<sup>②</sup>しかしこの場合と雖もそれは飽迄も現實の何等か積極的な體驗、信仰のデアレクテイケを通して生命性を得るものに過ぎないのであつて、決して自然的啓示に相關して自然宗教として開發せられて、成立宗教に對立することが出來ると云ふ如き意味のものではないのである。未開人に於ける宗教の原始形態としての自然宗教は存在するけれども——しかし嚴密に云へばそれは既に社會宗教である——「人間に於ける永遠なるもの」として自然宗教といふ如きものが存在するのではない。かかる主張は單に見る立場に立つて、働く立場、體驗の立場を忘失せる者の言説である。成立宗教は人間本性の罪業性、その自然的死に値する徹底的無價値を高調するではないか。凡ての成立宗教は單なる自然宗教(性)を否定する。悲痛なる宗教的體驗に徹すれば徹するほど自然宗教(性)といふ如きものは否定せざるを得ぬのである。自己超越の運動は先づ自己の内なる根絶し難き罪業と無明——これこそ人間に於ける永遠なるものではないか——の絶對否定の方向に働くのでなければならぬ。尤も特定成立宗教の思念する絶對境に透徹して、例へば一切悉有佛性として山河草木に至るまで佛國土の一員たるの本性を認めることはあつても、しかしそれは何處までも一つの信仰に立つ世界觀であつて、この世界觀を信仰の體驗から切り離して見て自然宗教の主張に與するとなす如きは全く大なる錯誤であらう。シェーラーはカトリックの世界觀に立つてかかる錯誤を冒かさなかつ

たであらうか。宗教は信仰の體驗——現實の罪業に悩み徹してその相對的克服の無力を悟れる魂が死して生くるの絶對否定轉換を身を以て生き貫くところの信仰の體驗である。宗教の究極内容は現象學的直觀を底に越えて成立つと考へられる。かくて現象學的方法是成立宗教一般を資料とする學的宗教學の方法として純化せられ、哲學的人間學は一切の獨斷と偏見とを排除して人間の矛盾の現實に出生して如何にしてここから宗教的要求が顯現するかを明かにする宗教哲學の基礎論として徹底せらるべきであらう。

① 私に宗教哲學と區別として宗教學一般或は宗教學原論とも云ふべきものを考へる。例へば法理學に對して法學通論が、經濟哲學に對して經濟原論が成立してゐる如くである。しかしてその體系的內容として、宗教發達論(類型論)、宗教本質論(構造論)、宗教眞理論(價值論)の三部門を考へる。現象學的方法是嚴密にはここに適用さるべきものと思ふ。これに對して宗教哲學は「神との生の共同による人間の救済」なる根本問題の絶對批判主義的解釋に向ふ。因に現今の *Rationalphilosophie* なる名の下に於ける研究は、私の立場から云へば大部分宗教學原論的研究に入れらるべきものであつて、優越なる嚴密なる言葉の意味に於ける宗教哲學の名に値するものではない。

② 赤松智城博士、宗教現象學の對象に就いて、(京城大學哲學論集)一九四—五頁。

現象學的に直觀せられると云はれる如き宗教的作用は獨斷的假構である。果してしかるならばこれと本質必然的に聯關して宗教的存在並びに價值領域が原所與として存立するといふことも假構でなければなるまい。視覺作用に對して色が所與である如くに、宗教的作用に對して神的存在域が根源的に與へられてあると云ふのは獨斷である。むしろ與へられて居らないのが宗教的經驗の實相である。所與的存在は凡て世界内存在であつて、世界内に歸屬することなき絶對否定的聖を所與と見ることは出来ぬ。聖は唯絶對否定的信行に於てのみ味解せらるる絶對空の生命でなければな

らぬ。シエラー自身啓示 (natürliche Offenbarung und positive Offenbarung) ということを説く。原所與が自己を啓示するとは如何なる意味であるか。「一般に啓示とは神的存在一般の本質内容が宗教的作用の本質に嚴に對應して能與せられる仕方である。」と云はれる。しからば視覺作用に相關して色が與へられることも一種の啓示ではないか。もしこの率直なる問ひを否定して啓示を神的存在一般の能與の仕方へのみ限ることを正當であるとすれば、まさに神的なるものは唯啓示を媒介として自己の存在をあらはならしむるのであつて、直接即自に原所與であると云ふは無意義でなければならぬ。しかし飽迄も宗教的作用は人間精神の最内與に固有であり、これには宗教的對象領域が嚴に對應して在ると主張するのであるならば、その間に啓示といふ能與の仕方を考へる必然性は存しなくなる。作用に嚴に相關對應するものは作用と全一に所與性を構成して居るのであつて、特に對象側面にのみ啓示なるものを説くことは、先の問ひの如くに視覺作用に色の啓示を語るに等しいであらう。作用と對象が本質必然的に聯關することを強調しつつ、なほ對象面の啓示の必然性を説くならば、一步を進めて作用對象全一に啓示によつて所與となることを説くことが眞に整合的であると云はねばならぬ。即ち信仰も人間の内に働く神の業であり、發菩提心は既に彌陀の本願の發露である。シエラー自身に於ても最高の愛は畢竟 *Gegenliebe* であり *Mitvollzug der Gottseliebe* であると云はれるではないか。眞の啓示は作用の尖端に輝くのではない、作用をも能與する不可思議なる働きでなければならぬ。啓示が意味深く語られるところでは、啓示される當のものは未だ所與たらざるものでなければならぬ。人間にとつて未見未聞のものの自覺顯現でなければならぬ。基督教の地盤に育つた哲學思想は動もすれば世界創造といふ信仰上の命題を延長して、自然啓示を説き自然宗教を證しせむとするのであるが、先にも一言せるやうに唯既に積極的啓示によつ



て信仰の命題を味得せる者のみ、この命題の延長の意義を解し得るのであつて、前者なくして後者はない。而して積極的啓示に接し世界創造の深い意義に徹するには、我も世界も無に没落するといふ信仰のディアレクティケを身で以て體驗するのてなければならぬ。聖なる實在はかかる無の無として創造的に自己を啓示するに他ならぬ。憎の方向と矛盾闘争する現實に於て人間の愛は常に必ず愛憎表裏をなすことを悟り、従つて愛の方向の無限なると共に憎の方向も無限なることを了得しつつ、愛憎一如に無の中に放擲するところに始めて神のアガベは自己を啓示するのである。

これ人間の愛が直接無媒介的に神の愛の *Gegenüber* たり得ざる所以である。シェーラーの愛にはかかる深い論理的自覺が存しない。要するに神的實在は直接即自的に所與ではない、それは信仰をも能與するといふ意味に於て歴史的現實の底に悲痛なる人間の運命を否定的契機として人間に語りかける人格的實在でなければならぬ。シェーラーに於て「人格」(Person)とは如何なるものであつたか。人格は見えざる、對象となり得ざるものではなかつたか。「作用が既に決して對象とならないのであるから、況や作用遂行の中にのみ生くる人格は決して對象とならない。」<sup>①</sup>「汝も外界も存在せぬ」<sup>②</sup>「一つの身體なき、見えざる、完全な、無限な、絶對に自由な人格」<sup>③</sup>としての神が更に根本的な意味に於て對象となり得ないことは疑を容れない。否「人格たる神は……自己の精神内容を沈黙するのみならず、又自己の實在自體を隠すことが出来る。」<sup>④</sup>神は所謂「隠されたる神」(Deus absconditus)である。神は人間よりの志向作用を絶對に超越する。既に有限なる人格が志向的對象とならない、況や無限絶對の神の人格は決して志向的對象となることは出来ぬ。ここに啓示が必然的となる、*deus absconditus* は *deus revelatus* とならねばならぬ。しかもこの啓示は單に自然的ならぬ具體的人格に於ける積極的啓示でなければならぬ。「神の現實化は唯々神の一つの可能な

る積極的啓示に、一つの具體的人格に(於ける啓示に)基づく。」<sup>⑥</sup>「そうであるならば假に自然宗教(性)を認容するにしても、それは神の人格に觸れるといふこと、従つて直接的に愛の宗教として開花することの出来るものではない。人間の側からは所與ならぬ何處までも「隠されたる神」が、唯神の側から積極的啓示によつて始めて「顯はされたる神」となるのが宗教である。それ故に見る立場に立つのではなく自ら信じ行ずる立場に立つて深まれば深まるほど、神と人間との間には直接無媒介の結合はなく、神先づ自己を啓示することによつてその愛を示し、人間は信仰に於てこれを受容するところに兩者の生の共同は成立つことが明かとなるであらう。シェーラーも「あらゆる考へられた神認識を人格として始めて動かすところの深く内に秘められたる働輪は、……己れを *Gegenliebe* として悟る愛に存する。」<sup>⑦</sup>と云ふ。而してこの *Gegenliebe* (ゲゲンリべ) zu einer Liebe, die schon vorher war なるが故に、直接即自に人間の内に存するのではなく、愛憎一如の苦惱に沈むで人間愛を放擲するところに目醒めるものでなければならぬ。さればシェーラー自身も、優れたる論文 *Reue und Wiedergeburt* に於ては、「唯懺悔のみが我々をして神の實在を悟らしむるを得るであらう。」<sup>⑧</sup>と高調せざるを得ぬのである。懺悔は罪の告白であり、罪の否定である。まことに罪の底に深く沈むことの出来る者のみ神の靈光に接し得るであらう。宗教的作用は人間中心の文化の世界の底に罪と死の痛刻なる原事實に撞着して、これを絶對に否定せむとする *Reue* であり、これを背後より基づけつつこれに志向充實を與へて *Wiedergeburt* の法悦を實化するものこそ宗教的對象である。宗教的對象は有なる根源的所與ではない、有といふも一端、無といふも一端であつて、本來は有無を超越せる絶對否定的なるもの——信仰のディアレイタケを基づけつつそこに於てのみ味到せられるものに他ならない。かかる絶對否定的體驗として、嘗て信仰即啓示として述べた如くに、作

用と對象とは相關のと考へられるのである。作用と對象の本質相關は單に現象學的に見る立場に於て解明せられる底のものではなく、信仰のディアレクティケに徹する者が信即啓示的として自覺する事態に他ならぬ。即ちノエシス・ノエマの意識構造の論理ではなく、信仰の絶対辯證法的論理のみ能くこれを解明し得るであらう。宗教的自覺は愛の自覺に相違ないが、人間の愛憎のアプリオリスムスを深く否定的媒介として自覺顯現的となる神のアガベの自覺でなければならぬ。直接即自的に人間の愛が神の愛に結びつくのではない。現象學的立場と形而上學的人間學的立場とを奔放に交錯展開せるシェーラーの宗教論は、幾多の真理要素を含みながらも、信仰の痛刻なる體驗に透徹せざる結果遂に宗教的自覺の根本構造を明かにすることが出来なかつたのである。(未完)

- ① Ewigen, S. 259.
- ② Formalismus, S. 401—2.
- ③ 同前、四〇四頁。
- ④ Ewigen, S. 406.
- ⑤ 同前、同所。
- ⑥ Formalismus, S. 412.
- ⑦ Ewigen, S. 408—9.
- ⑧ Vom Ewigen im Menschen, Halbband I, S. 51.