

哲學研究

第三百三十三號

第二十八卷
第十二冊

神 人 呼 應

松 村 克 己

宗教とは神と人との關係であると云はれる。いま少し嚴密に云へば、宗教は神と人との關係を設定し規定するものとして、人間の生活び社會のうちに必ずその歴史的な表現をとり、従つて文化として存在するのが恒である。宗教の本質と歴史的社會に於けるその現象形態とは明確に區別される必要があるが、併しまた決して切離して論ぜられてはならぬ。本質は現象のうちに、現象に即して、その變移する姿を一貫して生きるものとして把へられねばならぬと共に、その現象形態は恒に本質に照してその積極的充全的表現なりや否やが批判的に問はれねばならぬ。此の場合、本質の把握は恒に課題であつて、せいぜい信仰の告白と云ふ意味を免れる事が出来ない。何とな

れば、茲に問題とされて居る宗教とは、私の理解する處に依れば、本質的には正に神と人との關係であるが故に、此の關係は人間と云ふ片方の項のみでは盡されず、従つて此の關係の把握も亦、盡し得ず充し得ぬものを人間の側から假りに規定し盡し、人間の言葉を以て概念的に言表すると云ふ制限を免れる事が出来ないからである。宗教が單なる理性の限界内の、或ひは人間性の限界内のと云ふやうな觀念的に思考し得るだけのものではなく、個人の體驗に於ける生ける實在經驗であり、また社會的事實として生ける歴史的形成力である限り、宗教は本來人間の理解し得る宗教と云ふものを超えたものと言はねばならぬ。宗教にとつて神祕とか祕義とか云ふものが古來

本質的なものと考へられて来た所以である。それは宗教に生きる者の不可抗的な告白である。宗教に關する論議は、その本質に關する限り、その中であつて生くる者の體驗とその表出とに出發しなくてはならぬと共に、その意義に關しては、廣く歴史的社会的な見地から、深く哲學的に追求されなくてはならぬ。此の兩者は手を携へて初めて宗教なるものの全貌を彷彿せしめるに足るかと思へられる。

元來宗教なる語は一の文化概念である。何となれば、具體的に存在するものは所謂 positive Religionen (歴史の宗教)であつて(佛教、キリスト教、神道等)、宗教一般なるものは、之等の歴史的事實に對して附した通稱であり、それは概念的文化的存在に外ならぬからである。神と人との關係が具體的にはどのやうに規定され設定されるかと云ふ事に應じて諸宗教が成立し、區別される。夫々の宗教のもつ教義、教團の組織、儀式の様態、生活指針等は自己の本質を表現し、且つ之への通路を開く爲の不可缺の設定として考へられて居るのみならず、逆にそれらのものの中にこそ却つて、夫々の宗教の本質に對する自己理解が示されて居ると云ふ事が出来る。神又は

佛などと呼ばれる絶對者の性格、規定等も、互に相通するもののある一方に、互に異なるものを有する。そこには人間の言語的表現に於ける差異には留まらぬ本質的なもの、基礎的體驗に於ける類型的な差とも言はるべきものがどうしても考へられるやうである。然らば宗教に關する論議は類型論に留まるべきであつて、宗教の本質論なるものは嚴密には成立しないのであらうか。事實さう云ふ主張が存する。私も亦、宗教に關する論議が宗教の生ける事實を内側から追及するのではなくして、外側から、哲學的と稱するにせよ科學的と稱するにせよ、一般的普遍的な立場なるものの想定の下に、何等か暗黙のうちにとられた立場(それは極言すれば一つの獨斷論に外ならぬ)に身を隠し、宗教の本質と稱する概念に照して諸宗教を比較し決審し得ると考へるやうな古い、即ち近世の宗教哲學乃至宗教學(一は Idealismus 他は Positivismus と云ふ立場に立つ)なるものに全幅の賛意を表し得ぬものではあるが、併しざりとて又、宗教哲學は夫々の宗教の立場、殊に宗學的乃至教義學的な立場からしてのみ立てられ得るものであつて、従つて神學的乃至宗學的なるものの外にはあり得ないとする主張(例へば

E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*) にも俄かに賛同し難し。宗教の本質論が先づ確定されて然る後に個々の歴史的宗教の本質が規定される、換言すれば、一般的な宗教哲學によつて個々の宗教の神學が基礎付けられるとは考へないが、神學が當該宗教の本質を明確に自覺し之を規定せんとするに當つては、宗教の本質への問は徹頭徹尾之を缺く事が出来ない。神學の體系のうちにそれが場所をもつか何うかはいま姑く之を措くとしても、尠くとも之を追求する神學者自身に於いては、神學は哲學的思惟なしには成立せず、哲學は神學のうちに働きながら之を超えて居る。しかも哲學は茲では自ら神學に内容を與へ之を基礎付けるが如きものではなく、神學が提出する問題を深く根柢に向つて掘下げるだけである。宗教の本質論はその場合、類型論に媒介される事によつて當該宗教の本質論、即ち神學の本質的部門なる組織神學を形成する事が出来る。また宗教の本質論は逆に、特殊な組織神學の地盤に於いてのみ類型論を媒介として一般的に追及され得る。

私は今茲では、宗教本質論の一つの問題を把へて、基

基督教神學の地盤に於て之に一つの試みをしたと思ふ。一つの問題と云ふのは、基督教信仰にあつては、神と人との關係はどのやうなものとして規定され理解されるか、その理解が宗教本質論にとつて、殊にその論理の問題に何を寄與しようとして居るかと云ふ事である。逆に云へば、宗教本質論の立場から、殊に論理の問題として基督教に於ける神人關係、即ち信仰と呼ばれるものは如何なるものとして理解され規定されるかをつきとめたいと思ふのである。

題目として選んだ語の示すやうに、私はこの關係を先づ呼應關係として規定する事が出来るかと思ふ。基督教に於いて信仰と云はれるものは、人間性に内在する可能性や憧憬に基づくもの乃至は觀想や思辨の類ではなくして——現實の信仰と云はれるものはそれ等を何程かの程度に於いて混じて居るとはしても——本來的には神からの呼び掛け、神の働きに應へる人間の全人格的な行爲 (Deed) であると考へられて居る。此の神の呼び掛けを啓示と云ひ、信仰は啓示と相關するのである。Initiatio は人ではなく神にあり、信仰は啓示に基づくものであつて、極端に云へば信仰に於いて啓示が爲されるのではな

いと云ふ理解の建前が本來的である。後者のやうな理解は信仰が人間の可能性の一つ、人間性に内在する働きと考へられ、啓示が一般的眞理に關はるとされた近代の *Theismus* の下に行はれたものであつて、その準備をなしたものは中世の教會とスコラ學とであると思ふ。

基督教信仰の起源はイエス・キリストに於ける神の自己啓示であつて、それは神の眞理であると共に人の眞理を開示する。この啓示の眞理は單に觀られる眞理ではなく、人格的な關係の設定として神人の邂逅によつて成立する眞理である。正に歴史的な眞理として一般的ではなく特殊の個別的な眞理と云はるべきである。しかも眞理であると云はれる限り、個を超越して神と人とを結ぶ永遠の眞理であるとの主張を内に含む。特殊的・歴史的・人格的な眞理として、一般的理性的な立場に對しては隠された眞理だと云はれるが、しかも眞理たる主張を有する限り、何等かの眞理性、そのロゴスの性格が言表されなくてはならぬ。かくして古くから辨證論なるものが本質論の追及と共に始まつたのであつた。啓示の眞理をば、一般理性的な眞理意識に基づけようとする辨證論の動機に對しては近時有力な反對があり、辨證論なる部門を神

學の中から抹殺せんとする傾向が存する。私は之を幸な傾向とは見ない。辨證論的な努力なしに神學が生産的な歩みをなした例は古來存しないからである。

扱て啓示が神の眞理の開示であり、同時にそれが人間の眞理の開示であると云ふのは、兩者が一つの現實として開示されると云ふ事ではなければならぬ。換言すればそこで云ふ神の眞理とは *Deus in se ipsum* (神それ自身) の眞理——それは *negative Theologie* の主張するやうに、*infitum non capax infitum* の原則に照して、吾々の認識の彼岸にある——ではなくして、*Deus ergo nos* (我々に對する神) の眞理である外はない。宗教にとつて究極的に問題となるのは、吾々人間とは何の關係もなく獨立に孤在して存在する神ではなく——理神論 (*Deismus*) や有神論 (*Theismus*) と云はれるものは從つて宗教ではなし——、*Further* の *ich* やうに *Quid deus velit ergo nos.* と云ふ事である。神の吾々に對する究極的意志如何である。意志はその相手への働きによつてのみ示され見られる。従つて啓示は神の吾々人間に對する行爲である外はない。歴史的存在としての人間に對する行爲は神にあつても亦歴史的存在の外はない。歴史的

と云ふ事は個別的個性的と云ふ事であつて、一般歴史的と云ふが如きものであつてはならぬ。歴史は啓示の述語面ではあるが啓示の主語にはならない。神の啓示はかくして、ナザレのイエスなる一人の人の生と死と、その爲せし處、受けし處、その語りし處、人々がそこに受けとつた處、それ等に於いて出來事として生起した。之を己に對する神の個別的な呼び掛けとして受取り、之に應へようとする者は、イエスその人を神の啓示者、いな神として、彼に向つてその信仰を告白する外はない。

「吾々に對する神」が歴史的行爲として歴史的人格的存在を通して働き給ふ限り、吾々はその歴史的媒介を神とする外はない。之が信仰者の直接的な體驗に於ける事實であつて、彼も我と同じ人であると云ふ意識は反省に於いて生じ、茲に啓示の擔ひ手に於ける神人兩性の關係が知的に問はれる事となる。素朴な宗教經驗に於いては、神が語り給ふ處、語り給ふもの、神を指示するものはそのまゝ神に外ならなかつた。イエスをキリストと告白し神となすのは、彼に於いて神を知り救を經驗せる者の必然的內的な論理的歸結に外ならない。そして彼と人格的な交り結び、人格的な交渉に入る事によつて、それを

通してのみ神との關係交渉を確認し得る。之が信仰の建前であり、之をキリスト信仰と呼ぶ。

基督教に於けるこのやうな神人關係の設定は、此の關係の理解について二つの問題を提起する。一つは啓示の擔ひ手(Mittler)に於ける神人の關係であり、他は彼を媒介として成立つ神と我との關係如何である。後者は前者によつて支へられて居る限り、前者は後者の原型と云ふ意味を持たねばならぬ。然るに前者に關しては茲に一つの困難に出會ふ。イエスの自覺について吾々は十分な材料をもたないからである(註1)。基督教と云はれるものは此の問題には直接には答へない。それは實は救拯論の要請として、Mittler(仲保者)の Person に於ける神人兩性の關係を實體論の立場で問題とする多く思辨的な論議以上には出る事が出来なかつた。キリストの Person に於ける神人兩性の實體論的な關係と云ふが如き問題は、ギリシヤ人の思惟にとつては興味を唆る問題ではあらうが、基督教の根本動機は寧ろ彼の仲保者たる人格と業とを明かにして救拯論を助けるにあつた。ヨハネ第一書一章三節には此のキリストによる救を端的に *Forword* と呼び、この交りは一方神とその子キリストとの、他方彼

を信する者相互の交りとして示されて居る。この交りは罪の赦しの上に立ち且つそれに交へられてゐるものであつて、キリストにある罪の赦しを信する事によつてキリストと神との交りに人が招き入れられる事である。キリストは神を父と呼び自ら子たる強い意識に生きた。父と子との間の此の交り、生の協同が原型であつて、信徒はキリストによつてその交りの中に入れられる。従つて基督教に於ける神人關係は徹頭徹尾キリスト媒介的である。キリストはパウロに依れば神の像(εἰκών τοῦ θεοῦ) (コリント後書四ノ四、コロサイ書一ノ一五、なほピリピ書二ノ六、ガラテヤ書四ノ一九には *μορφὴν* 形貌なる語が用ひられてゐる)と呼ばれて居る。この「かたち」は神人の關係を父と子との關係として示し規定する「かたち」であつて、實體論的な意味ではなく象徴的な意味に理解すべきものである。従つてこの「かたち」を原型として吾等と神との間にも亦父子の關係が成立する救の姿を、パウロは「汝等の衷にキリストの形成(μορφὴν) *ἡμῶν*」(ガラテヤ書四ノ一九)と云ふ語で言表はして居る。神の「かたち」なるキリストが啓示であり、キリストの「かたち」が吾等の中に成るのが信仰の誕生であり生長である

とするならば、吾等は茲に一つの *analogia* を見出す事が出来よう。この *analogia* を今、見出された場所に從つて假に *analogia ἐκείνη* (*analogia imaginis*) と呼んでおかう。

凡そ宗教が神人の關係であると云ふのは、神と人との間に何等かの *analogia* が存すると云ふ事を言表はしたものに外ならぬ。パウロに於いては吾等は今これを啓示と信仰との間に存するものとして見出した。 *analogia* の存在は必ずしも兩者の間に *Substantz* の同一を要求しない。殊にまた兩者の連続が存しない處にのみ *analogia* は意味をもつ。隔てて關係の存する處に *analogia* と云ふ事が云はれる。基督教に於ける救は神と人との交り、生の協同であつて、神人合一ではない。生の協同は自覺的な意志を媒介とする。従つて此の關係は神人感應と云はれるよりは寧ろ呼應と云はるべきである。神人感應も亦神人關係を示すものであつて多くの宗教類型を茲に見る事が出来ると思ふ。が感應と區別される呼應には神人關係の媒介性が顯著である。呼應は神と我との外の第三のものを媒介としてのみ行はれる。媒介となるものはものであり、ものの「かたち」であつて、正に歴史的世界

に於ける形成一般と通ずる意味をもつてくる。呼應と云ふ事は歴史的世界に於いてのみ存在し得るのであつて、單に物の世界、また身體のない單なる精神の世界では考へる事が出来ない。呼應はかたちとかたちとが相隔てて對する處にのみ存して、かたちはかたちを呼び且つ之に應へる。歴史的世界の形成的論理として考へられるものはこのやうな形の論理 (*analogia entium*) として把へられるのではなからうか。之は人間の精神に於いて把へられる時には、所謂「構想力の論理」と云ふやうな名を以つて呼ばれるものに等しいであらう。

扱て基督信仰に於いて考へられる神人の關係が歴史的世界に於いて成立するものとして、その關係は形的 *analogia* に於いて把へられるとするならば、そこから宗教的眞理の言表がもつ象徴性と擬人性とが正當に理解されて來るかと思はれる。曩きにのべた啓示と信仰との相關關係は一つの *analogia* の關係に外ならぬ。啓示を啓示そのものとして言表する事は出來ない。啓示は神の吾等に對する自己證示の働き、出來事として、そのままでは言表され得ない。啓示について言表する事は啓示そのものを語る事と同じではない。寧ろ後者は前者のや

うにしてしか語られないのである。啓示を形式的に論述するだけではなく、それを内容的に陳述しようとするば、吾々はそれに對應する信仰、吾々の信仰について語る外はない。神の言は人の言葉によつてしか語られない。しかもそれが可能であり許されると云ふのは兩者の間に *analogia* の存在が承認されて居るからである。神が神そのものとしては語られず、人に對する神としてのみ語られ得るとすれば、神が anthropomorphisch に語られると云ふ事は、宗教に於いては決して咎むべき事ではなくして、寧ろその眞實性を示すものと云はねばならぬ。擬人的に語られないやうな神は宗教にとつては興味のない神である。扱て、神人の間のこの *analogia* は宗教に於いては公理の如くに豫想されたものであるが、それは宗教的 *apriori* と云ふが如きものとして承認されるのであらうか。尠くとも基督信仰に於いてはさうではない。それは神の創造として與へられるのである。救の經驗は端的に云へば自己が創造されたと云ふ體驗である。無から有への措定である。 *creatio ex nihilo*。無き者ある者として呼び給ふ神 (ロマ書四ノ一七)。かゝる神は自己を創造するばかりではなく、自己がその中で生れしめら

れた自然と世界とを既に創造したものでなければならぬ。創造の信仰はこのやうな analogia によつて成立する。

神が anthropomorphisch に語られると云ふ事は、創造の信仰に於いては、その根柢を人が theomorphisch に作られたと云ふ事の中に求めようとする。analogia は呼應的であるが故に兩方向に向つて互に働く。神は人を己が像に象つて作つたと云ふ創世記一章二六節 (Favianus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram. *Πορρωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέρου καὶ καθ' ὁμοίωσιν*) に出で来る神の像 *imago Dei, eikōn to theō* なる概念は神と人との間に存する *analogia* の設定としてのみ初めて正しく把へられ得ると思ふ。その事は五章三節にアダムが百三十歳に及んで己が像に象つて子を生み之をセツと名付けたと云ふ表現を一章の創造物語を要約した節に續けて誌してゐることによつても裏付けられる。父子同型といふ事が神人同型の思想の動機であり、後者が前者の基礎である。兩者は互に呼應する思想である。

E. Brunner と K. Barth との間に啓示の問題を廻つて此の概念が論しく論ぜられたのは周知の事であるが、

兩者夫々の主張はとにかく、その取扱ひ方は、最初は何れも的を外れて居た。尙ほ問題は残るとしても Barth は之を釋義的 (exegesis) に追求し、Brunner はその動機を深めその論を整理する事によつて、ほぼ問題は落着くべき處に落着いた。神の像は神を離れて人間の衷にあるのでもなく、また人と關係なく神のみに關はる事柄でもない。「神の像なるキリスト」と云はれる場合の如く、「吾々の衷なるキリストの形」と云はれる場合の如く、像とは神と人との間に存する關係に外ならぬ。創世記の問題の箇處は神の世界創造を敘してその冠として人間の創造を語り、人間が地の上の凡ての鳥と獸とを管理し支配し得る權利を有する事の根據として、神の像と云ふ事が語られて居るのであつて、神の像たる人は、萬物の支配を神よりの委任、従つて責任、課題として受けた事を語るのが眼目である。少くとも此の事と對應して讀まらるべき箇處である。Imago Dei なる概念は中世では専ら人間の理性だと解された。神人關係に於いて人間理性が占める特異な役割、analogia が主として理性に關はる事柄である事は云ふ迄もないが、之を Veranmaßt ではなくして *Tiobo* として規定しようとする Brunner の見方は遙か

に具體的である。併しその愛と云ふのは人間情意としての愛、理性と並び之と對立する愛ではない。強ひて云へば愛の關係であつて愛とだけ云つたのでは不充分であらう。之を理性とするにせよ愛とするにせよそこにはなほ西歐的な分析的論理辯が漂うてゐて、古代イスラエルの意識には遠いと云はねばならぬ。生きた宗教に於ける神人關係の把握は素朴ではあつてももつと直接的全體的である。Imago Dei は神人關係が「かたち」として措定された事、*avatoria similes* を言表はさうとするものであつて、換言すれば人間が歴史形成的であり創造的であるといふ本質規定を茲に信仰告白として語つてゐるものに外ならない。人間が歴史形成的であるのは人間をかくの如きものとして造つた神が創造者であるから、そして人間はかゝる者として神との間に本質的な關係 *analogia* を有するといふ事に外ならぬ。この *analogia* を *entis* と規定することは、Imago Dei を *ratio* と等置し規定する事になる外はなく、之を *imaginis* と規定せんとする處に吾々の一つの試みが存するわけである。人が神の像をもつて居ると云ふ事は誇るべき事でもなければ又これに安んじ得べき事柄でもない。寧ろ重荷で

あり、課題を與へられた事に外ならぬ。キリストが神の像であると云ふのも吾々から見ての事であつて、キリスト御自身に於いては此の事は苦難へと彼を追ひ立てる重荷に外ならなかつた。キリストの形が吾々の中に成ると云ふ信仰も亦、信仰者にとつてはそこに安らふべき場所ではなく、新しき神との關係の設定として、應へるべき責任であり、課題を意味する。此の課題は何によつて解かれるのか。此のかたちに對する他のかたち、他のものを通してである。他のものに於いて見られるかたち——それは自己のうちにあるかたち、即ち信仰に應ずるものであつて、信仰によつてかたちとして受取られる——は夫夫のもが神との關係にあるものとしてのみ見られる。之が創造の信仰であり、やがて攝理の信仰に連る。逆に云へば他のものに於いて見られる形はそこに神關係が存在する事によつて、神の創造と攝理の意志とを示して居るものとして、信仰に呼び掛けて來る神の語り掛けに外ならぬ。信仰者にとつては凡てのものは神の象徴となり、又かくならねばならぬ。之に應へる自らの行爲も亦、従つて人は自己の他なるものに於いて、自己の與へられたかたち (Imago Dei、即ち信仰) との呼應を確めて行かぬ

ばならぬ。即ち他のものに於いて、この興へられたかたちの *Ekoumnias* を賭として、徴として立て、行かねばならぬ。換言すれば、他のものゝかたちの中に興へられたかたちの實質、内容を讀みとつて、それに相應しい行爲を以つて神からの呼びかけに應へて行く。讀みとつた神の呼びかけに應へる信仰はかくしても、かたちの實質、内容を實現して行く歴史形成的な行爲となる。啓示はこのやうに重層的である事によつて呼應的である。呼應的である事によつて繰返されるのであり、原型は中心となつて無限に多くの模像の波を重ねて行く。即ちキリストの啓示が原啓示と云はれる所以である。茲に宗教に於ける歴史形成力の祕密が存する。従つて神の像をもつと云ふ事は嚴密に云へば信仰である。信仰をもつ事に外ならぬ。信仰を外にしてあるとかもつとか云ふ事は出来な

ない。
Imago Dei が信仰によつて受取られるものとすれば、それは正しく啓示そのものに外ならぬ。啓示は隠れたる神の自己啓示と云ふ二重の性格をもち、信仰に出會ふ事によつて顯はになると共に、また信仰を呼ぶものである。神と人との間にかゝる *analogia* の存すること、また設

定されること、それが啓示と云ふ事に外ならぬ。さうとすれば一般啓示と特殊啓示、自然啓示とキリストの啓示を廻る問題も此の觀點から事態は極めて明瞭となる。

兩者とも啓示と云はれる限り同じ意味をもつ。即ち神の啓示とは神の創造の啓示に外ならぬのであつて、啓示は創造の信仰に對應してのみ語られるものだからである。ただその創造が、即ち啓示が、従つて信仰が、直接的無媒介であるか、それとも間接的媒介的であるかに依つて、一般的、特殊のと云はれる別が存する。換言すれば神人間の呼應關係が無媒介か媒介的かと云ふ事である。ところで無媒介的と云ふ事は無規定と云ふ事である。従つて此の場合呼應は屢々眞のそれ、人格的なものから獨語乃至は憧憬・觀念に墮し易い。そこに偶像が誕生する。偶像は神の影である。理性乃至自然の道による一般啓示はかくして神の自己啓示であり乍ら、人間にとつては二つの可能性を含む。偶像への道と神への道と。何となれば、啓示は神の呼び掛けであつて、此の呼び掛けが正しく聽かれたか誤つて聞かれたかは之に對する應へによつて別れる。正しい聞き方とは何か。それは呼び掛けを正に呼び掛けとして受取る事、即ち課題性の自覺であり、それ

は自己の責任の自覺に外ならぬ。之を解く爲めには、人は再び問ふ者に向つて問ひ返さねばならぬ。問ふ者は何者であるか、問はれる自己は、人間とは何であるかと。此の問ひ返しに媒介への通路が開かれる。然して茲に問ふ者が再び發言する時（それは他のもの、他の形をもつて、それを通じて語る）、それは最初の問に對する答でもなければならぬ。究極的な此の發言こそ特殊なものを通して歴史的に爲される外なき故に之を特殊啓示と呼ぶ。しかも特殊なるが故にこそ却つて具體性・絶對性をもつのである。然るに最初の問を聞き誤るとは何か。問ふ者を問はず、従つて問ふ者に眼を注ぐ事なくして、その問の意味を自己の中に向つて問ひ返し、自ら之に應へようとする事である。従つて問は問ひ掛けられた問ではなくして自ら問ふ問となる。他に對して應へるべき問ではなくして自ら解くべき問となる。かくして解かれた問は自己に出で自己に歸つたものとして自己以外の何ものでもない。神が人を作つたのではなくして茲では神は人によつて作られる。然るに曩きの場合には、問ふ者に對して問ひ返された問へが最初に問うた者自身によつて應へられる時、それは神の自己證示以外の何ものでもない。

第一の啓示は第二の啓示によつて應へられ、かくて二つの啓示の間にまた呼應の關係が成立する。此の究極的な答を得て最初の問の意味は初めてさやかに把へられる。しかし最初の啓示（問）なしに後の啓示（答）は意味をもたぬ。啓示が二段に、そして呼應の關係で考へられるやうに創造も亦同様である。Kosmolo^giechⁿな創造と、自己の宗教的體験の自覺に於いて把へられた創造と。そしてそれが信仰に於いては互に呼應する。呼應とは空間的にも時間的にも云はれ得る。しかも時間的に云はれる場合には呼應は現在に於いて成立するが故に、過去をも將來をも現在ならしめる。創造は内面的には恒に現在である。従つて墮罪も救も現在である。人はいまキリストによる創造を救に於いて體験する事によつて世界が、また自己が神の創造にかゝる事を知る。キリストの啓示に媒介されて神の啓示を知る。しかしそれは神の啓示に呼び掛けられ促されてキリストの啓示に出會ふからである。兩者は對立し並ぶものではなく、一般啓示はキリストの啓示の契機、しかも止揚されたモメントとしてのみ存立する。その事は自然神學とか自然宗教とか云はれるものがないも、そのやうなものとして獨立に歴史の世界に現はれる

事はなく、啓示の神學、歴史的宗教の抽象化の課程を経た類落現象としてのみ立現はれる事を以てしても理解されると思ふ。

私は今、基督教神學の一つの問題を強ひて一般的立場、宗教學乃至宗教哲學的な立場に引戻す事によつて、その問題性を明瞭にしようとした。残る問題は、かゝる問題の意義は何か、このやうな問題を追求することが何になるかと云ふ問である。一言にして應へれば、それは宗教に於ける歴史形成力と云はれるものは何處に存するかを立入つて明かならしめる事である。

宗教の學的研究が宗教自體にとつて、また人間自身にとつて意味をもつとすればそれは宗教をしてその本來性に還歸せしめ、その固有の生命と力とに甦へらしめること以外にはあり得ない。事實宗教は、超越的な歴史形成力として自己を示すと共に、また歴史の進展に關して反動的保守的な役割を果す事も尠くない。人々の宗教に寄せる關心、期待と批判とも亦、積極的消極的に此の事と關聯して居る。宗教はその當初にあつては恒に大きな力であつた。寧ろ歴史形成的である事によつて歴史の宗教

として歴史の世界に自己の存在の權利を主張し得たのである。然るに宗教批判は恒にかゝる歴史的宗教がその本來の力を失ひ又は失ひかけた時に始まる。歴史的宗教は内歴史的な存在として既に文化の一部であると云つてよい。併し文化を生むものは同じ範疇の文化ではあり得ない。文化は勝れて人間的な營みと考へられる。宗教もかかる一面をもつ。が宗教に於いて殊にはつきりと見られるやうに、それは單なる人間の作爲には盡きない。精神の生み出したものとだけは云へない超越的なものに支へられて居る。文化は人間に於いて自然の超克として生れた。がその自然は單に人間の外にあるだけではなく内にもある。人間は一面自然そのものであり自然の一部でもある。人間が文化を生むと云ふ事は自然が人間にあつて自己を克服して文化にまで轉身したと云へる。が文化が自然の自己克服として生れて來たとしても、自然が自己を克服して文化に迄高まり得たと云ふ事は自然の根柢にかゝる力が存するからで、この自然の中に内在しながらしかも自然を超える事の出來るものは普通の意味の自然ではない。同様に此の力は文化の中にも働いて更に文化を超えて歴史をして超歴史的な意味を帯びさせる。此の

超越的な力を今、宗教に於いて *Meta-religion* と呼ばう。宗教は本来超越的なものを含むと云はれるならば、その超越的な契機をかく呼び、宗教の歴史的文化的形態を假りに *Religion* と呼んでおく。ところで文化は自然と對立する概念であり乍ら、單に自然を否定するものではなく、自然の上に、自然を止揚された契機として中に含む事によつてのみ存立し生きる事が出来る。そこでは自然と云はれるものも文化化され文化概念とされて居る事が屢々である（近世の自然はそれである）。ところで文化が文化を超えて行くに際しては、假りに自然、文化、宗教（超自然と云ふ階段で考へる時には、宗教は單に文化を否定するのではなく、文化をその基底たる自然に伴れ戻し、その原始性、自然性の自覺を通して、文化の自己超克を可能にする。文化を超えるると云ふ事は必ずしも次元に於いて高まる事のみを意味しない。次元に於いて高まるのは、低いものを却つて媒介にするからである。文化は自然を通さずして自己を超える道をもたぬ。そこで宗教が歴史形成的な力として働く際には必ず何等かの意味で自然的なものと結び付くと云ふ事が必要である。いま之を假りに *Vor-religion* と呼ばう。 *Vor-religion* は

最もよく所謂原始宗教と云はれるもの、ものと神と人が一つに連つて居る處に見られる。 *Vor-religion* 的なものが多く残つて居るだけそこには歴史形成的な力はある。宗教的現象に於いては必ずしも進歩の概念が妥當せず寧ろ *Degeneration* の現象を多く見ると云ふ事は比較宗教學の明らかにした功績であつた。

Vor-religion, *Religion*, *Meta-religion* は自然、文化、超自然と云つてもよいが、超自然は單に自然を超へて居るだけでなく文化をも超へるもので、超越と云つてもよい。或ひは自然、精神、靈と云つてもよい。何れにしても宗教の面目はそれが文化の *Gründe* に立つ事にあり、文化の極限に立つと云ふ事は文化の基底たる自然を生ける自然として露出する事である。そこでは驢馬も物云ひ、石も亦叫ぶのである（註2）。とすれば文化も亦神の語りの場所となつてよいわけである。が文化は自然と共に飽くまで神の面、假面であつて神そのものではない。そこでは凡てが象徴化される。それはものと靈との世界であつて、精神と文化とは却つて背後に退く。その事によつて新しき文化、新しき精神が誕生するのである。宗教の學的研究の意義は宗教の此の本来の姿を理論的にも實際

的にも、明かにする事にあり、その爲には歴史的研究が不可缺の媒介となる。宗教の原始形態をそれによつて明かにする事である。がそれは單なる歴史的研究ではなく。同時に本質への洞察と參與とに伴はれて、歴史を通して超歴史に面する事、歴史と超歴史との對話・呼應に身を置き、それを身を以つて感じ行ずる事でなければならぬ。原始形態の中にかゝる本質を把へる事は、歴史の中に展開されたその後の姿、*Metamorphose* の姿を極めて、逆に源に溯ると云ふ道を取る外はなく、そこに類型論が方法論として顧られて來る。原始形態は類型の一つではなく正に原型として特殊の意義をもつが、しかもそれがそのまゝ今に繰返されぬ處に學的研究の要請があり、本質的には永遠の今として過去の事實が現在の事實となり、歴史的證言を通して今に於いて啓示に接し、それへの信仰を内面的に繰返し得る處に宗教の存在がある。その爲には宗教の論理の特性が問はれるであらう。

宗教に於ける論理は理性の論理と同じではない。その事は既に屢々云はれて來た。がさりとてそれを單に否定するもの、それと關はりのないものでもない。永遠のロゴスとして歴史を貫いて生きる論理、一般的にしてしか

も具體的な論理である事が要求される。形式的に云へばこれは *analogia* と云ふ外はないであらうが、如何なる *analogia* であるか、それを限定する事が必要である。私の貧しい思索は今一つの試みをやつて見たに過ぎぬ。此の試みは今後色々な面と接衝させて具體的に展開されねばならぬと思ふが今はその力が無い。*analogia* は固よりロゴスの一種ではあるが普通のロゴスと同じではない。従つて宗教の生ける姿は *kata logos* (理性的) には語られないといふ事が古くから屢々自覺されて居り、正に *ava logos* と云はるべき方法が用ひられた。譬を語り逆説 (*paradoxia*) を用ひて教へられるのはその爲である。*ava logos* は *alogos* (非理、無理) とは異り、それ自身やはり *logos* をもつとすれば、その *logos* の性格を追及し、*kata logos* と *ava logos* との間の *logos* 卽ち *analogia* の *logos* を廣く理性の立場に於いて明かにする事は最も根本的な課題の一つとも考へられる。辨證論は古いものとして棄てらるべきではなく新しい道に、新しい課題と共に根柢的に問ひ始められ打建てられて行かねばならぬのではあるまいか。(昭和十八年十一月十三日哲學會公開講演會にて語りしもの)

註¹ 新約聖書のうち福音書はパウロの書翰と異り、イエス自身の手に成るものではなく、イエスは何等文書を遺さなかつた。従つて福音書に於けるイエスの言葉と教へとはイエス自身から出た事は疑へないにしても、そのまゝで變容を受けてゐないとは斷言出來ない。批評的研究が要求される所以である。殊にそこに描かれてゐるイエスの像は彼を信する者の描いたものとして、イエスの意識の内部に立入る資料としては甚しく不充分と云はねばならぬ。

註² 民數紀略二二の二一以下、ペテロ後書二の一六。ルカ傳一九の四〇