

# 宗 教 的 理 念

柴 野 恭 堂

宗教的感情及び宗教体験は、独自の形式を具へた一定の価値を追求し、また之れを充足するものであるが、其處では總ての反價値の克服による絶対統一の理念と、生滅變化の世界を超えた永恒不變の理念とが見出される。歴史的宗教の夫々の場合に於て、それは種々の表現にもたらされるのであるが、何づれにしても宗教意識の最高價値定立であり、宗教生活を規定し宗教的感情に意味を與ふべき目的或は要求に外ならない。而して其の性質として理解せらるる内實は極めて豊富であり、カントが純粹理性及び實踐理性の辯證論に於て、説ける神聖なる意志または知的直視を以て盡される如きものではない。ヘーゲルの論理學の綜合的範疇による絶対精神は、無限者と有限者の對立矛盾を統一して「不死」乃至「完成」の理念にまで到達したが、やはり尙ほ宗教的な意味を把握するには不十分であつた。また、ウインデルバンドの神聖概念は價値意識の超越性または超自然的絶対價値實在として神的なものを規定するが、宗教を倫理性の一面に局限する点に於て、未だカントの圈績を脱して居ない①。メーリスも指摘する如く、彼はカントの倫理學に立脚して義務と性向との對立を止揚する理念よりして彼の歸結を導出するに至つたものと思はれるのであるが、宗教的價値は單に文化價値の總計に止るものではない。寧ろ種々の價値創造作用の中心として、頭々上物々上々壁立千仞底に於て、有ゆる方面に生の意義を轉撥するものである。

メーリスは宗教的價値の領域を星群の輝く天空に比して「それを仰ぎ眺めること愈々久しければ、宗教的價値は益々無數に夜と沈黙から現はれ來る」②と述べて居る。かくて吾々の視野に映する謂ゆる宗教的價値なるものは、絶対・永遠・不死・無限・創造・解脱・淨福・完全・自由・愛などであるが、言ふまでもなく其等が宗教的なる限りは超人間的超自然

の本質のものと考へられるのが常である。従つて崇高・敬虔乃至は神聖等の概念が有ゆる地上的な性格を捨離せる禁欲的厭世的意味の純潔性と結合して理解せられるのも敢へて怪むに足らない。しかし、限界概念に過ぎざる理念は宗教的意義を擔うに堪へ難く、嚴密には道德の理想と選ぶところが無い。

宗教的價値は同時に事實であり、宗教的理念は同時に現實であらねばならぬ。有限と無限、時間と永遠、人間と神との矛盾對立が突破せられた新なる生の安定原理として自覺せられたる現實的確實性の無いものは宗教的理念とは言ひ得ぬ。シュライエルマツヘルが絶對依屬感情によつて宗教の本質を闡明するに當つて、其が世界及び生命の不可知的不可言的根據への一致感であるといふ意味に於て、宇宙の直觀または敬虔の念とも換言せる如く、宗教的感情及び宗教的體驗に在つては目的・理想・要求は既に成就せられ、有限は無限と一になるのである。神と人間との障壁も排せられて、充實せる現實が撥開せられるのである。斯くして宗教的理念は主体的非合理を以てその本質と爲し、單なる *Sollen* にもなく、また *Das Allgemeine* 乃至 *Allgemeingültige* を原理とするものではない。従つて宗教的價値に就ては理性的自覺の法則に基く文化的價値生活と同一の地平に於てではなく、寧ろ遙かに素樸單純なる根源的生の眞純性の躍動に於て洞察せられねばならぬ。有ゆる制縛から自由ならんとする生の苦闘と内奥的な眞實性を發揮せんとする熱情的な發展とがその根柢に秘められた、謂はば歴史と自然との統一を内包とする體驗に於て宗教は確定せらるべきである。故に「原人格性」或は「個性的有限」もしくはゲーテの謂ゆる「純なる人間らしき」(*reine Menschlichkeit*) ③ともいふべきものが却つて宗教的理念としての意義を一層適切に保有すると思はれるのである。

創造のイデーは有限性の原理と結合して理解せられることは明かである。何となれば、有ゆる形相または形態の個別化の過程に於て事物が創り出されることを外にして創造の意味は認められないからである。カントは自然の特殊化を反省的判斷力の先驗原理としたが、しかし一般的法則の中に包攝する体系に於ては創造はあり得ないであらう。淨福または法悦といふ意味も個別的精神の満足であり、地上の個有なる生命が自然の障碍と制限から解放せられた喜び、即ち其は個體の本源に從來失はして居た絶對の力を回復することを措いて他にはない。藝術・道德・學問等にてはその價値づけの根據・立場は一般に有限なるものを無限なるものによつて克服する處に存するが、之れに對して宗

教の場合には、有限なるものがそのまま如實に是認せられ、それ自身に於て完全性の理念を全うするものと考へられるのである。勿論、感性的肉体的存在としての悪しき有限性は眞實の實存的價值なきものとして止揚せられねばならぬが、形而上學的意味の人格性としての有限性は宗教的價値の核心を爲すものである。有限なるものが有限なるものに依て超克せられる處に宗教的實存が顯現すると言ふべきであらう。人格性の形而上學的要素は絶對的個体または全人的個性である。宗教的人間の特質をなすものは、倫理的人格性の如き抽象的性格のものでもなく、理論的人間及び藝術的人間に於ける一般概念の人格性でもなく、絶對的個性の人格性としての自覺存在である。それは日常的現實存在の有りの儘を價値づけ、自己が自己を直指的に限定し根據づけるものである。直指的とは理性的思惟を超える謂である。カントの言ふが如き理想としての自由なる價値ある人格性は殆んど實現し難きイデーに止るが、上述の如き宗教的人格性は常に到る所に現在し得る④。個体的唯一性的限定の故に、喜怒哀樂及び肉体精神の個有性によつて有限的生を意義づけるところに非合理的人格性の特質があり、而して是れが歴史的には一回的特殊的なる運命の一線を劃しつゝ、自由なる自己超越を以て一處に住せずして絶えず不定の深淵から全人的自覺に蘇るのであるが、かかる自己否定的超越が時間的空間的制約を跳出することにより、無常なる滅び行く有限的生が却つて三世十方に渉る宇宙的意味を有することとなる。素より宗教的理念としての有限性と雖も有限といふ價値規定の本質よりして、必然的に無限者との關係を俟つて其の具体的根據が明かにせられねばならぬのであるが、兩者の關係が如何に考へらるべきかといふ處に宗教形而上學の根本問題が存するのである⑤。

しかし、有限は特殊にして唯だ一回限り存し得るものとして、無限に對して置き替へ得ざる獨自の據点をもつものである。従つて、有限を無限の中へ解消せんとする神秘主義、並びに無限は有限の中に融解すべきものと爲す魔術主義は、共に正當なる宗教的關係に於て此問題を取扱ふ所以のものではないのである⑥。尙ほまた反省的思惟の範疇によつて有限と無限の論理的關係を求めんとすれば、具体的人格性を失ふに至ることも必然である。宗教的生に在りては人格的といふことが、どこ迄も世界に屬する *Einwas* として揚棄すべからざるものであらねばならぬ⑦。宗教では單なる人間ではなく原人格的現存 (*ursprüngliches Dasein*) が重要である。之れに比すれば世界も大ならず、世界は

その爲に存すると言ひ得べくも、決してその逆ではないのである。

原人格は有限なる個性的全体として存する限り絶対である。故にそのままにして肯定せらるべきである。然しまた同時に其が無限者でない限り、多くの欠陥と制限とを有するが故に尙ほ相對的自己に過ぎないと言ふべく、その意味でそのままには肯定せらるべきではない。かくの如き根本的矛盾を契機として絶えず脱自的に自己を發明し、孤獨と沈黙の限りなき深みより常に新生を創造しなければならぬ。是れ即ち脱自的自己的の實存性の特質に外ならずして、また茲に解脱即啓示といふディアレクテイクに於て本來の面目が現前する所以がある。かくして無限なるもの、永遠なるもの、神の絶対性は有限なる人格の貧困を充足し補償するものとして、宗教的生の根源に見出されねばならぬ。原人格の自覺・解脱及び啓示と共に、神も亦それ自身を啓示するといふべきであらう。此の意味に於て、解脱と啓示とは相關概念といふよりは、共同概念とでも見るべきであらう。絶対否定的肯定による自覺の辯證法的發展の向上道は、その儘神の救済と啓示の向下道である。しかし此の場合の神はロゴスの言葉をして示現するのでなく、人間の生に情熱的光明を點する *Being* (那箇) として、而かも實存をして世界の根源に一致せしむる關板子として、それ自身は *Ungrund* であり *eternal Nothing* である。

實に神と原人的個性との關係は不一不異である。若し此の消息に契當せんとすれば、吾々は禪家に謂ゆる「窮する時は變じ、變ずる時は通ず。這箇の些子は是れ祖師が天下の人の舌頭を坐斷する處なり」「恁麼々々不恁麼々々々；箇々轉處に立在不」等と云ふ的子を看なければならぬと思ふ。かくして、神のイデーは對象的に象徴的にまた未來的に提示せられる憧憬の極限にあるのではなくして、現實的生の現在に有限的自己の總括的一者として、換言すれば、脱自的實存的自己の絶対自覺の超越的綜合的統一として永恆に露堂々たるのである。

## 一一

雲門の垂語に「人人盡有ニ光明ノ在、看ル時ハ不見暗昏々、作麼生カ是レ諸人ノ光明、自ラ代テ云フ厨庫三門、又云フ

好事モ不レ如レカ無ニ」(碧岩第八十六則)と示されてあるが、自己が自己を知ることが意識作用の沙汰ではなく、謂ゆる八識田を打破して、知るものなくして知る、或は自己が無になつて始めて眞の自己を見ることが出来るといふべきである。「看時不見」といふ暗昏々の無分別智が自覺の當体であるといふのである。之れをまた「黒漆桶裏に黒汁を盛る」或は「盡乾坤大地黒漫々地」とも稱するが、要は自他能所を絶し心境俱に忘じて打成一片なる無限定の普遍者こそ諸人脚跟下に於ける絶對智の光明にして、厨庫三門の如く目前分明の光景は即ちそれに外ならないといふことである。これに就いて雪竇の頌には「自照孤明を列す、君が爲に一線を通ず」と云ひ、圓悟は下語して「森羅萬象府主交參云々」と述べて居る。しかし猶ほ是れは半提に過ぎないとして、更に頌には「花謝して樹に影無く……倒に牛に騎つて佛殿に入る」と掃蕩し盡して眞に絶對無の風光を表はさんとし、「好事も無きに如かず」とて老婆親切を極めて居るのである。

參同契にも云へる如く、明(差別)中に暗(無差別)あり、暗中に明あり、即ち明暗雙々としてその不一不異的に一致するところ、却つて明暗を坐斷する底の辯証法的統一に於て謂ゆる類即個の辯証法的普遍が理解せられるのであるが、其は單なる概念の反對對立の統一でなく、行爲的實踐的矛盾の統一として、自己の自在性を決定する絶對否定的全体者たるのである。故に又「此の見聞に即して見聞に非ず、餘の聲色の君に呈すべきなし」とも言ひ、思惟の抽象的普遍によつて現實の内容が規定せられるのでなく、見聞覺知の端的に於て光境(主客)俱に否定せらるる實踐の主体たる個を媒介として、全即個の辯証法的統一が作用的に現實を規定すると云ふ無作の妙用または無心の活動が茲に存するのである。若し絶對實在が觀想によつて把握せられる客体的有であるならば、現實の相對的有限的自己の行爲の絶對自由を根據づけることなく、生活の質料性を無意識化する形相として、それ自身觀念的抽象的なる理念とならざるを得ないであらう。具体的普遍は絶對無的全体者として行爲的個体を媒介としつつ、絶對否定的肯定により現實在に內在的に絶對統一性と不變性とを與へる主体として、超越的內在たる眞正の自己の生命であり、是れが神の本質でもある。雲門が「藥病相治ス盡大地是レ藥、那箇カ是レ自己」(碧岩第八十七則)と擧示する如く、藥病ともに相治したる當位即ち不可得なる一合相(統一)に於て變法を將來すべく、其處に府主互換の自己眞正の見解を開かなければならぬ。

雪竇は頌して「門を閉じて車を造らず、途に通ずれば自ら寥廓たり」といふ語を用ひ、即ち隨處に一線路を通じて然かも一糸毫を掛けず、謂ゆる七縱八横の活機用の上に本源の個性的自己が脱体現成し、山是山、水是水、天是天、地是地といふ風光に接することを説くのである。「箇中若し了ぜば全く無事ならん、体用何ぞ妨げん」といふ所以である。

碧岩第七十三則には或る僧が馬大師に向つて「離レテ四句一ヲ絶シテ百非ヲ直指セヨ西來意」と請ひたるが、この話頭に就ても知り得る如く、「不可説」又は「不會」の處を了じてのみ絶対無の作用（主体的無）を見ることが出来る。直指とは知識の葛藤を離れるの意にして理性による限定を云ふのではなく、逆に理性を限定する自覺の謂である。あらゆる行爲の基底には斯かる自覺の限定がなくてはならぬ。不會の當處に於ては見ることと行することとは別ではない。有るものが有りのままに自己を知り自己を行するのである。馬祖が此僧に對して「藏頭白、海頭黑」と云へる答處が既に此僧の問處にあることを知るならば、行爲の自覺の限定の根柢に辯証法的普遍が謂はば先驗的に働いて居ることが明かになると共に、この話頭中に活躍せる智藏も海兄もそれ／＼個性のままに自己の絶対性を把受して、「無住の本より一切法を立する」自由性を現はしたることを會得し得るであらう。

實踐的自己は行道の主体として、自己の個性のままに生きながら、絶対無に媒介せられて全体作用を行する「向上の心數」となり、没蹤跡の洒々落々の生を創造するのである。雪竇が趙州至道無難の則（碧岩第二則）に於て「言端語端一ニ有リ多種二ニ無シ而般一、天際日上レバ月下ル、檻前山深レバ水寒シ」と頌し、一即一切、一切即一といふことが概念遊戲でなくして現實生活上の至道として轉身の活路の所在たることを示したのも同一の論理に基づくのである。圓悟は至道無難に對して「満口に霜を含む」即ち説不得なりと下語し、更に雪竇が一方にては至道無難と云ひ、他方にてはまた難々と云へるパラドックスに對して「倒一説、這裏是レ什麼ノ所在ゾ」と一拶を試みて居る。要するに、個体の存在性の根源に於ける絶対矛盾を通して絶対無の作用としての自覺の限定を爲す處に、實踐的自由が存することを表明したのである。香巖は一僧の「如何なるか是れ道」と云ふ問に對して「枯木裏の龍吟」と云ひ、「如何なるか是れ道中の人」といふに答へて「體觸裏の眼睛」と云ひたるは、即ち絶対否定の中に活眼を開けば自ら無作の作用が發

現して、明白裏に大道坦然なることを説けるものである。茲に到れば、行が觀を限定すると言つても觀が行を限定すると言つても、既に是れ七花八裂して當面に蹉過するものと言はるべきであらう。逆行順行の自在よりすれば、草繩自縛の鬼窟に向つて活計を作すものとしなければならぬ。實に耕夫の牛を驅り飢人の食を奪ふといふ絶對否定道に於てのみ、金毛の獅子を見る驚異に直面するのである。

華嚴經に云く「吾が不見の時、何ぞ吾が不見の處を見ざる。若し不見を見れば自然に彼の不見の相に非らじ、若し吾が不見の地を見ずんば自然に物に非ず、云何が汝に非ざらん」(碧岩第九十四則)と。自知の極まる處は全体即空の活機用に轉じ、我と説き汝と説くは總に沒交涉である。故に圓悟は評唱して「刹々塵々半途に在り(中略)釋迦老子尙ほ自ら知らず、山僧をして作麼生か説得せしめん」と述べて居る。絶對現實に生きる主体的個体に於ける絶對矛盾の自己同一なるものは、單に「私」として存続するのではなく、どこまでも絶對否定の媒介としての行的内容がその本質を形成する限り、それは辯証法を包越する直觀に立つことを意味せず、徹底せる辯証法的自覺限定の作用に立つ實踐的自己として、常に新たなる「絶後再生の私」であることは言ふまでもないのである。

以上の如く解することによつて、惡しき有限は克服せられて、宗教的理念たるべき善き有限が常に到る處に創造せられて行くことは全く驚異の外はない。かくして吾々は宗教的生の根源に *Leidenschaft* の重要性を認めるのであるが、しかし其の宗教的特性に關しては精細なる吟味が必要であると思ふ。例へばニイチェが人間の源底に *Abgrund* (深淵)を究明し得たことは可成り深い省察の然らしむる處ではあるが、それにも拘らず、彼が *sein* と *sollen* の統一を *Wollen* に見出し、自主的人格の權力意志を主張せしが如き、謂ゆるディオニソスの陶醉は決して個体の本質と價値とを規定し創造する所以のものではないと考へられるのである。従つて斯かる立場と混同することによつて、臨濟の「隨處爲主立處皆眞」といふ意味を誤解してはならぬ。是れは却つて、*sein* と *sollen* の未分以前なる「太孤危生」の絶對無的統一に於て眞の主體的なる個体が「丹青に獨歩」する絶對現實の提示に外ならないことは、上述の通り凡そ明かであると思ふ⑧。

(註)

- ① Mehlis, Einführung in ein System d. Religionsphilosophie. S. 87—89 Vgl.
- ② 同前書八九頁。
- ③ 彼が一八二七年 Krüger に贈れる詩中の語。
- ④ メーリス前掲書九七頁參照。
- ⑤ 同前書九八頁參照。
- ⑥ メーリスの Mystik 及び Magie についての見解は、前掲書七三、七五、七八、九五、九八頁等に述べられて居る。
- ⑦ 同前書九九頁參照。
- ⑧ 「太孤危生」は有無を絶する絶對否定の場に於て（實際理地不受一塵）佛を殺し祖を殺すといふ峻峻な働きあるを言ふ。「丹青に獨歩す」とは、獨脫無依または絶學無爲と同じく、正位に証を取らずして活作用を現するをいふ。碧岩集第二則及び第三則の評唱を看よ。