

宗教の主體的本來性

柴 野 恭 堂

序

歴史が混亂せる時代には、思想的にまた生活的に多くの危険が伴ふものである。謂ゆる「大衆は前進する」の今日、その民主々義の奔流の底には世界をそれ自身の不幸と沒歴史的なる世界觀から救済せんとする人間の共働作業が重んぜられてゐるにも拘らず、却つて「個人的なるもの」の避難所を其處に見出さんとする安易なる現實主義が潛入せんとして居る。社會的共同體の權威の下に人格の自由と平等とが保證せらるべきであるにも拘らず、皮層なる自己肯定と自然的なる自己形成とを以て、時代の急迫的要求なるかの如く誤認しつつある普遍主義が伏在して居る。事態は常にその正當なるべき理由を僭稱せんとして、往々にして冷靜なる理性的批判を缺き誠實なる反省を忘るるの結果は、歴史的社會的現實の意義を沒却して、人間的生の偉大なる價值實現に對する冷淡と、健全なる發展への努力の缺乏とに導き、遂に廢頽主義の兆候を呈するに至るのである。これ等は何づれも人間たるべき者の尊い義務を毀損することに外ならない。

苦闘する時代精神は生きた血肉によつて推進する。それは單なる *idem sed aliter* であつてはならぬ。新しき酒は古き革囊に盛られてはならぬといふ時には、人間があらゆる弊竇から脱化する爲の根本的變革と飛躍とが要求せられて居る。そこでは總ての價値の顛倒が再び試みられねばならぬ。「知識は力なり」といふ舊い言葉が新たな關心を惹くであらう。

行爲の基底には常に純化せられた智慧の光明が輝かなければならぬ。從來閑却せられた偉大なるものこそ歴史の中核に於ける此の精神的の彈機であると思はれる。現代に於ては知識の輕視・精神活動の過小評價が禍胎となつて、人間性の尊嚴を見失ふ傾向が多分に存する。而して又その故に、轉變極まりなき世界の大海に没底船を浮かべつつ歴史の偶然に撞着してその針路をあやまり、所詮區々要津を隔つるに至つては、葛藤裡の目機銖兩もまた一得一失であると言ふべきであらうか。

扨して「宗教の主體的本來性」といふ本來性とは、生來性といふ心理的意味ではなく、また論理的の可能性でも既存性でもない。寧ろ人間存在の存在性を問ふことによつて、即ち存在論的または解釋學的意味に於て、歴史的社會的現實の真相を具體的に把握せんとするものであり、しかも端的にその現實性に迫らんとする宗教的主體の非合理性を表はしたのである。

現實の生は辯證的なるものと考へられるところよりして、非媒介的意味を有する端的性または直接性といふが如きは、却つて歴史的ではなく、從つてまた非存在論的であるとせられるのが凡そ一般の見解であると思ふ。然るに敢へて本來性を以て端的性——これに就いては本論に入つて明かにせられる筈であるが——の意味に使用する所以は、宗教の眞理が一面には超歴史的にして然かも直接的具體的なることを強調し、更にはその超歴史的直接性が寧ろ歴史を創造する人間の本源的主體を開示することを論ぜんとするものである。而して特に禪の直接經驗による存在の眞理性を問題として見たと思ふのである。若しこのことが、歴史の世界を究明せんとする發端に於て歴史を否定する態度であるとの非難を免がれ得て、存在の存在性の面目を捉へ得るでもあらうならば、新時代の宗教建設の要求に對して決して没交渉ではないであらう。

人間觀が歴史觀を決定すると言はれる。それは人間が歴史を作り、また歴史から人間が生み出されるからである。嚴密には人間が歴史的生命に於て生き、歴史は人間の歴史に外ならない。人間存在をして存在たらしむべき性格としての存在性 (seien) を限定することによつて歴史的社會的現實が規定せられ、また種々異なる性格の世界觀がそれよりして成立するのである。ここでは人間が人間である限り有限なるものといふことは殆んど自明のこととして出發しなければならぬが、人間は世界内存在といふ意味に於て有限なのである。しかし、有限存在である限り其は無限なるものとの關聯に於て存在するのである。無限なるもの或は存在者の一切を包含する全體存在から隔離せられた孤獨の人間はあり得ない。人間は外に對しては他の存在者を對象として認識し、内に向つては自己を意識する自覺存在として、有限であると共に無限なるものに連なる。而して對象を認識する場合に全體存在への超越がある如く、自己を自覺するには自己超越がある。人間は超越性を以てその根本性格とするのである。理性及び意識によつて人間を他の存在から區別する特質を見出さんとしても、其が元來超越性を含んで居ることに歸せられなければならぬ。

しかし、單なる超越は人間の特質を規定するものではない。人間としては自己否定によつて一般者へ超越し、この超越に於て自己を具體的に自覺するといふこと、即ち自覺及び自由の故の超越であらねばならぬ。ヘーゲルに在つては、自己を否定して他者の中に自己を見出すといふ人間相互の自由なる關係を成立せしむるものは客觀的精神の實現としての國家であつた。而してロギスの必然的發展により絕對精神の自覺にまで到達したる藝術・宗教・哲學が、自由の歴史の展開として論理的理性に基礎づけられたのである。吾々は其處に彼の汎論理主義と主觀的觀念論の歴史觀が存することを注意す

ると共に、自覺存在たる人間の本質も、觀照または「見るもの」といふ規定を受けなければならぬことを指摘するに止めよう。

希臘の人間類型のホモ・サピエンス（理性的人間）の近代的姿をヘーゲルに於て最もよく看取し得るのであるが、歴史が人間的なる出來事として人間がつくるものである限りは、唯だ坐して成敗を見るといふのみに止まらず、身體を働かして自ら生産するもの、即ちホモ・フアベル（技術的人間）によつて始めて歴史が成立するといふことを認めなければならぬのである。

かくて、ヘーゲルに於ける精神を物質に置き換へ、人間相互の關係を成立せしむる一般者として、人倫的關係に代ふるに生産關係を以てしたるマルクスに在つては、人間は道具・機械及び技術を媒介として、經濟的構造の社會秩序によつて規定せられるに至つた。而して歴史は生産力と生産關係との間に生ずる矛盾の克服として經濟組織を變革して進行するものであり、藝術・宗教・哲學などのイデオロギーは各時代の經濟機構に基く社會的心理を反映する上層建築として成立するといふのである。かくしてマルクスに於ては遂にホモ・エコノミクス（經濟的人間）が登場することとなるのである。

以上は人間類型の著しいものの代表としてヘーゲルとマルクスとの對照を挙げ——別に宗教的人間については後に述べる——極めて簡單ながらその歴史觀を比較したものである。ここで注意せらるべきは、兩者が共に歴史的發展過程の論理的必然性といふことを前提としてゐる點である。吾々は之れを合理主義の缺點と見做すのであつて、歴史的真理を追求する爲に尙ほ人間性の究明について盡されざるもの存することを論じなければならぬのである。

歴史の世界には決して豫定し能はざる偶然の出來事、または非連續的な結果を見るのが事實である。寧ろ時間的に先行するものに必然的には繼起せざる出來事に遭遇するといふところに、歴史が創造であるとせられる所以のものが存する

のである。ジャック・マリタンは次のやうに述べて居る。

「歴史の祕密は心の祕密の如くに我々には隠されてゐる。我々がその中に働いてゐる現象の見地よりすれば、我々は（中略）言ふことが出来る。人間について我々の知るところは大體、面乃至役者（personage）と役割（rôle）の二つである。この地上において、特に歴史の混亂時代において、生が遂行される無秩序の一つの徴候は、言つて見れば役割の混同、換言すれば役割と面乃至役者との間の不一致である。」（註⑥）

マリタンは歴史の偶然性は人間の理性を超えた祕密であると言ふが、彼の意味する偶然の出來事とは、創造それ自身に關してではなく、理性的判別もしくは知識の妥當性に關するものと爲すが如くである。換言すれば、人間が知的判斷を誤つて行動するところに、歴史の混亂が生じ偶然性が現はれると言ふのである。（註⑦）

勿論、判斷の正否は存在について結合すべきものと分離すべきものとを、嚴密性と適格性とに於て果して結合し或は分離するや否やによつて定まるのであるから、偶然なる結合または分離が判斷に原因することは認められ得る。しかし一層根本的な問題は、存在があらうのまゝに現前して居るや否やといふ存在の眞理に關して、即ち眞偽の價値に就ての偶然性が考へられないであらうか。歴史の世界が個體の世界であり、創造は人間の行爲を通じて實現せられる個性的なる實在の生産であるが、其は常に存在理由を充足せる必然的のものたることを要求する。それにも拘らず實際には避け難きパトスによつて、存在それ自身の姿を多かれ少なかれ漠然たらしむる場合——否、それ自身の姿が全く新しい別の姿に轉化したと言ふべきであるが——ここに根本的偶然を發見するのである。これを存在の眞理に關する歴史的偶然性と稱して、マリタンの謂ゆる偶然性より區別して置かねばならぬ。

根本的偶然こそ實に歴史の驚異であるが、歴史はかかる偶然を原動力として進展すると云ふべきであらう。然しながら

ら、吾々は更に進んで、パトスとロゴスとの關係如何、また歴史の創造は唯だ個體の生産といふことに盡きるであらうか、といふ問題に移らなければならぬ。歴史は偶然から生れると言つても、單なる偶然が歴史ではない如く、個體が存在理由を充足する爲には、個體が同時に一般者であらねばならぬ。故に、謂はば「偶然の必然性」といふべきものに就いて論歩を進めよう。

二

自由といふことが個人的恣意を意味せず、また意味してはならないことは既に常識であるが、それは人間が他者との對立によつて存在することに基づく。他者が自己に對して反抗・對立するといふ障礙を豫想せざる自由はない。自己を否定して絕對他者となり、他者に於て自己となるといふ死後再生のところに自由の面目がある。自由なる語が既に人間の社會的存在性を示して居るのである。「考へる」とか「見る」とかの自己は未だ個人的にして抽象性を免がれないが、「作るもの」となつて社會共同體の成員に加はることによつて具體的自由を獲得することは明かである。然しマルクスによれば、人間は衣食住に關する慾望を満足さす爲めの生活手段を生産するものとせられるのであるが、生産に於ては作るものが逆にまた作られたものによつて限定せられ、自己は自己が形成し定立したる客體によつて創造せられるといふことが問題であらねばならぬ。換言すれば、絶えず否定を通して自らを生み出して行く生きた實在が捕捉せられねばならぬ。行爲の基礎たる身體が精神と物質との矛盾的統一である限り、唯物論的世界觀が歴史的生の全體を見誤ることは否定出来ない。要するに、理性的人間に於ても技術的人間に於ても、絕對他者との相互限定によつて形成せられ、矛盾の綜合であることが明かとなつた。斯くて自己が生きる爲に自己否定せねばならぬといふところに、人間の有限性と果敢なさが存する

のであるが、その有限性と死の運命とを深く見つめて、更にそれ等の羈絆から脱しようとする場合、宗教的人間の自覺に達するのである。宗教的人間は自覺存在が自覺の極限に於て、脱自的に従前の人間から超出せんとする深刻なる自己否定に立つて居る。ハイデッガーが世界内存在としての人間を「死への存在」と稱したが、吾々は之れに深い意味を味ふことが出来る。しかし、死への存在はやがて不死鳥となつて歴史的な生を肯定し、社會的存在と個人的存在との矛盾を綜合する高次の現實の具體的全體的人間に更生しなければならぬ。

歴史的な生が否定の論理によつて貫徹せられねばならぬといふことは、人間が神に否定せられねばならぬことを意味して居る。而して此處で言ひ得ることは、人間は神と否定的に對立しながら、しかもその限りに於て、神について知り、従つて神性を具有して居るといふことである。既に有限者といふことが無限者との關係を有するからである。けれども、その意味に於ける神または神性は、人間の立場から考へられた「聖なるもの」であり、有限者の中に反映せられた無限者といふの外はない。即ち是れが人間中心的神觀乃至宗教觀を構成する基礎となるものである。

従來の宗教哲學の多くは宗教の眞理性を理性によつて基礎づけんとする點に於て人間中心主義的 (anthropocentrique) であり、少くとも近代の人間中心的ヒューマニズムに立脚すると言ふことが出来る。近代的人間は自我の自覺に基いて、自由の實現と人間性の解放をその歴史的使命としたものであるが、究竟的にはその目的を果たし得ずして自己矛盾に陥り、遂に「神なき人間のミゼール」を暴露し來り、限りなき困窮と悲愁の荒涼たる世界に彷徨する現代に直面したのである。謂ふに是れは人間の本性を全く誤解したるに由るのである。尤も近代的ヒューマニズムは、ヒューマニズムなるが故に非難せらるべきではなく、人間中心主義的な點に禍根を宿して居ることは言ふまでもない註の。マリタンが新トーマス主義を掲げて、謂ゆる受肉的人間主義 (humanisme de l'Incarnation) 或は充足的ヒューマニズム (Humanisme in-

tegral)を主張し、神中心的に人間性を回復することにより、人間を眞に高き生命價值に生かし、以て人間文化を再建せんが爲のカトリック運動を鼓吹して居ることは大なる關心事といふべきであらう。

まことに、神は人間の知識によつて把握せられるものではない。知識の對象となつた神は死せる神である。神の前には人間的なもの地上的なものの一切が否定せられねばならぬ。故に、宗教の眞理は理性によつて基礎づけらるべきではなく、理性こそ宗教によつて保證せらるべきである。文化價值としてのみ宗教が承認せらるべきではなく、寧ろ宗教が文化を批判する原理を有して居るのである。かくして宗教の眞理を宗教それ自身によつて基礎づけるといふ絶對の立場よりして、その眞理内容を歴史的社會的に理解せんとするものが即ち神中心主義的の宗教哲學であり、その類型の一が辯證法的神學（危機神學）である。註⑥

以下しばらく辯證法神學を検討して問題の歸趨する所を辿つて見よう。大體その要旨によれば、神と人間との間には絶對に越ゆべからざる溝渠があり、人間は死線によつて神と隔絶せられて居る。人間の理性を以てしては神を知ることは出来ない。罪人のものは理性も行爲も悉く神に反抗するばかりである。神を知り得る方法は、神が自分自身を啓示することによつて人間に知らしむるの外はない。即ち啓示とは神がその祕密を打明けて、人間に對して話しかけて來ることである。かかる神は對象として非人格的に考へられた神ではなくして、「私」に向つて現實に言葉を語る「汝」として、人格的な主體的なる神である。而して、人間が神と向ひ合ひ、神の呼びかけの聲を聞き、それに應答するといふ對話に於てのみ、神と人との斷絶が超えられる。斯くして神の自己啓示は、必然的に特定の歴史的事件であらねばならないが、其は即ちイエス・キリストに外ならぬ。イエスは神の言葉（ロゴス）であり、イエスに於ては永遠と時間の一致といふ奇蹟が見られる。信仰とはイエスに於ける神の啓示を承認することであるが、其が専ら神の自由によるものである限り非合理的な

ことである註⑥。しかし、啓示はまたすべての合理的なるものを完成し、啓示の活動のためには人間の理性を使用するのである。人間は神の言を聞きその命令に服従することによつて、始めて正しい文化を創造することが出来る。

右の叙述によつて知り得る如く、神と人間との非連續を主張し、神の恩寵によつて啓示が與へられなければ、人間は如何にしても神を知り、また罪より救はるることも能はない。信仰を持つことも神の働きによるのであり、神の言を聞くことも信仰の中であり得ること、即ちイエスに於て人間が神と和解せしめらるるによつて可能となるのである。茲に吾々は神中心主義の立場を看取するに吝かではない。また啓示によつて理性が完成せられるといふところに、宗教的眞理の超越且内在性が論定せられて居ることも頷くことが出来る。けれども、啓示が人間に與へられる場合の必要條件として人間の理性を採用するといふ筋合は、果して如何なるものであらうか。非合理性の合理化の論理に於て、疑問を齎らす點であらねばならぬ。

果せる哉、辯論法神學の陣營内に於て、この事に就いて見解の相違を來たし、遂に二派の流れに分裂するに至つたのである。即ちブルネルとバルトが *imago Dei* (神の像) に關して論争を惹起し、啓示と理性の關係が重大問題となつたのであるが、吾々に取つては、之れを宗教の眞理性を闡明すべき論理の問題として考察するに當つて、看過すべからざるものを提案して居ると言ひ得るのである。

ブルネルによれば、人間は罪に墮落したると同時に内容的イマゴ・デイを失つたが、尙ほ形式的イマゴ・デイとしての理性を遺して居る。故にその理性を以て不完全ながら神を認識し得る能力と爲すのである。彼に在つては、神の像を疊らし歪めたる理性を矯正し完全にする働きが啓示である。理性は啓示によつて否定的肯定を受けることにより、兩者の結び付きを可能ならしめられるのである。ここに彼は啓示が人間に領受せられる爲の結合點を見出して居るのである。然る

にバルトに言はしむれば、其は人間學を混入することによつて密かに啓示と理性とを連續せしむるものであり、また問題を神學の外へ運び出すことに外ならない。

バルトはブルネルに反對して、神の像は人間から全く失はれてゐると主張する。神と人間との間に絶對の斷絶がある限り、人間の側から神に結びつくことは不可能であり、唯だ神自身の働きによつて、啓示が必要とする結合點を造つて人間に與へるばかりである。人間は信仰によつて之れを領受すれば、神の言を聞き得るやうに仕向けられる。人間は唯だ神の聲に對して應答し、從來神に背いて居た眼を擧げて神に向へばよいのである。註⑥

於茲、前述の神中心的といふ點よりして、バルトがブルネルよりも一層徹底してゐることは明瞭である。神と人間とはどこまでも絶對矛盾の對立であつて、宗教の眞理としては人間が完全に神によつて克服せらるべきことを要求する。従つて、神の像を肯定するブルネルの思想が論ほ人間的なるものの殘滓を留めて居ることは勿論であるが、しかし又バルトと雖も、啓示の傳達機關といふ意味に於て、依然として理性の必要を説く合理主義の片影の如きは、たとひ其が神學内で扱はれてゐるとしても、未だ地上的のものより完全に絶縁せるものとは言ひ難いであらう。恐らく是れは、啓示の内容をロゴスとする基督教のドグマに忠實なる限り——ロゴスが思辯的反省的のものでなく、神のロゴスであるとしても——到底拂拭し去ることの出来ない限界であると思はれる。かのマリタンの如きも、一方に於ては十字架によつて此の世が打勝たれねばならぬことを主張しながらも、他方では「聖寵によつて照らされた人間理性」を以て此の世を永遠の光の内に「思考すること」を人間の使命としてゐる。いづれも吾々によつて乗り越えられねばならぬ點に於て軌を一にするものである。

三

否定の論理が無の論理であり辯證法であることは贅言を要しない。而して人間存在が常に否定の論理を有することを既に指摘したのであつた。然しここに到つては、宗教的人間に於ける否定のロゴスが、他の人間類型に於けるそれとは全然趣を異にするといふことに就いて改めて述べなければならぬ。人倫的及び生産的關係が成立する爲には、自己と他者とは相互否定的に對立しなければならぬが、その否定は實は全體的否定ではなく従つて相互に他者の肯定を許すものが存して居ると言ひ得るのである。かかる相對的否定に於ける統一の論理は、結局は有の論理たるに過ぎない。然るに、神と人間との統一は絕對矛盾の統一であり、絕對無の論理によらなければならぬ。而してまた歴史的社會的現實を擔ふところの主體は、其が文化の創造に堪へ得んが爲には、絕對無の辯證法によつて性格づけられねばならぬのである。

若し辯證神學の如く歴史の創造を神のロゴスに依つて説くとすれば、人間の現實的生は唯だ基督を模倣することにより、嘗てありし自己すなはち墮落以前のアダムに復歸すべく希望を未來に繋ぎ、それへの準備乃至手段としての現在を感謝するといふ未來主義を免がれない。かくては二世界觀となり宗教的主體の客體化とならざるを得ない。それは現在のありのままを肯定する佛教に於ける絕對否定的肯定とは到底一致せず、其處に基督教に取つて終末觀の意義の重要性も窺はれるのである。ロゴスの超越に於てはプラトンの想起説と同じく超越的一般者への憧憬があり、それが歴史の推進力とならざるを得ない。しかし宗教に於ては人間は唯だ可能的に救はれるのであつてはならない。畢竟、ロゴスの超越は個體を生産し能はないのである。

個體は自己を包む一般者をその底の方向に向つて之れを打破して、世界の外へみづから飛躍することによつて、全體

的自己を實現することが出来る。この世界外への超出は一般者への超越ではなく個體への超越である。之れを可能ならしむるものがパトスなるが故にパトスの超越と稱せられる。ロゴスの超越は空間的に横への超越であるが、パトスの超越は時間的に縦への超越である。個體が一般者を限定することを得るはパトスの超越によるのであるが、ロゴスの超越はパトスの超越によつて否定せられるのみでなく、後者も亦前者によつて否定せられるといふ絶対矛盾の統一によつて、始めて個體は一般的個體たることを得るのである。我と汝との絶対矛盾の對立は、斯くの如き絶対辯證法によつて統一せられなければならない。しかしその統一そのものは、對象的存在としては見ることが能はざる絶対の無であらねばならぬ。かかる主體的なる絶対無の自己限定として、現在ここに自己直接的なる生を自覺することが禪經驗の特質としての端的性に外ならない。この生に於ては神と人間が統一せられて居ると言つても、兩者が人間の兩面または二つの性質として並存するのはなく、絶対無なる現實の生に同一のものとして統一せられて居るが故に、絶対矛盾の自己同一と言はれるのである。

絶対無の自己限定としての生は絶対自己否定的なるが故に、生にして生にあらず、また絶対否定的肯定なるが故に、死にして死にあらず、其は有ゆる識量を拒否する生死一如の主體として洞然明白底である。芭蕉僧禪師は「汝有^ニ主^ニ丈子^ニ汝^ニ與^ニ主^ニ丈子^ニ、汝^ニ無^ニ主^ニ丈子^ニ汝^ニ奪^ニ主^ニ丈子^ニ」と示して居る。宗教の主體は有無に涉らず通身無影、何處にも拄杖子を見ないことを提撕して居る。謂ゆる「在家舍不離途中、在途中不離家舍」また「體用互換一時行」の自在者である。歴史の創造が此の無分別（判斷以前）なる自在者の活動として體現せられるが故に、絶対偶然的にして然かも必然的な所以を知り得るであらう。更に之れと關聯して主體の本來性をも理解すべきである。

無門關第十二則瑞巖主人公の話について知り得る如く、呼びかける主體と應答する客體とは、絶対矛盾の自己同一的である。一處に止住せず絶えず自由に自己限定する本來の主體は、常に變りつつ然かも變らざるものである。ハイデッガー

の「不安」もケルケゴールの「絶望」も、禪の「大疑團」と同じくバトスによる自己否定性であるが、其は同時に絶対無による自己肯定性として「安定」と「歡喜」と「不疑地」に拘在するものであらねばならぬ。絶対他力門に於て「無有出離之縁」「罪惡深重煩惱熾盛」「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と自己のはからひを棄つる時が直ちに「念佛をまうさんとおもひたつ心のおこる時」であり、即ち「他の善も要にあらず……惡をもおそるべからず」といふ無碍の一道に於て彌陀の本願を信ずることが出来るのである。信の内容は「彌陀の誓願不思議」なるが故に、念佛を唱へる大行は彌陀の大回向力として、其處では彌陀と衆生が絶対矛盾の自己同一として、謂ゆる機法一體及び行信不離の成立する神祕として、絶対無の主體性が存しなければならぬ^{註⑥}。誓願不思議の不思議なる所以はここに存する。他力神祕家の七里孝順が禪的體驗と同一境涯を同調異曲的に告白して居ることは興味深きことである。基督教の啓示も論理的には此の誓願不思議と同じくあらねばならないのであるが、神人一體觀を回避せんとする正統派的立場を固執する時は、唯だロゴスの超越面を強調するのである^{註⑦}。然し吾々はバトスの超越的優位性を認めなければならぬ。

絶対自己否定的肯定は日常の生活經驗としての行爲に具現するが故に、オットーの如きは禪者を實踐的神祕家と稱して居るが、行爲または實踐は絶対矛盾の統一として主體的なると共に客體的である。しかも主體なき主體、客體なき客體なるが故に、行爲が「今」といふ時限限定と共に「此處」といふ場所的限定を持つにしても、實は時間なき時間としての今、場處なき場處としての此處に行爲するのであつて、要するに永遠の今、遍在の此處として絶対無の激電閃機に外ならない。時間を空間化し空間を時間化すると稱せらるる行爲の主體は斯くの如くである。行爲の現實性は永遠の今に於て永遠の過去に結びつき、また永遠の未來に通ずる。絶対無より出でて絶対無に還る行爲の純粹作用によつて形成せられて行く自己は、永遠の過去より永遠の未來に涉つて不變なる那一物の現在を中心とせる活動であり、時間的變様の中に轉變し

つつ然かも變動しないといふ點について、之れを主體の本來性または端的性といひ得るのである。

フッサールの現象學的時間は、意識のノエマの層に於ける純粹我と意味對象との相關的なる様相として考へられて居るが、吾々は根源的具體的時間についても同様の圖式を用ゐることが出来る。即ち、主體が客體的質料性と結合する仕方に於て、意味顯現性が原始的純粹性を如何に充實するか、換言すれば自己定立の具體性如何といふことによつて、時間的變様の特性が規定せられるのであると思ふ。しかし此の場合の客體的質料性は勿論感性的なるものではなく、また對象化され得ざることは絶対無の自己限定に於ける辯證法的構造に基いて理解せられる。而して主體性と客體性の兩契機が相互作用的に結合することによつて、絶えず自己形成の純化作用を限定する主體の本來性に於ては、作用と作用との統一として絶えず高次の作用に超越することと相俟つて、自己を益々深化し具體化しつつも、其處に依然として自己の永遠性と不變性を見失はざるもの、即ち行爲的直觀と稱すべきものが働いて居る。之れによつて現實の自己の眞實性乃至誠實性が決定せられるのである。南泉は「十二時中一物に依倚せず」といひ、趙州は「十二時を使ひ得たり」といふ。本來不依倚の處には一塵一法を認めず迷悟を論ぜざるが故に、絶対無の展開としての歴史的世界に於ては、輪廻はそのまま涅槃であると言ひ得るであらう註①。煩惱即菩提、生死即涅槃などの逆説的眞理が、すべて主體の本來性によつて成立するのみならず、またここに人間存在性の具體的性格が提起せられて居ることを理解し得ると思ふ。人格の自由と尊嚴の根據は、竟にかかる現實の主體に於て求められなければならぬ。

註① ジャックマリティ著「宗教と文化」吉滿義彦氏譯一五八——九頁參照。

② 前掲書一六〇頁には役割とは歴史的有用性の價值に關し、面乃至人物（役者）は眞理の價值に關すると説明し、また世界史的舞臺に於けるキリスト者の任務は絶えず役割の混同を豫防するにあると言ふ。

③ 前掲書六九——七〇頁には近代文化の三契機として、(一) 古典主義的またはキリスト教的自然主義の契機、(二) 合理主義的樂天主義または市民主義的契機、(三) 唯物論的悲觀主義または革命的契機をあげ、尙ほ二五頁以下に於て第一契機にはデカルトの神が超絶性を保ち、不可知論的萌芽を含むと共に神は單にデミウルゴスの人間活動の理念となり、第二契機にはヘーゲルの神が人間性に内在化せられ、第三契機には神は死したることを論じて居る。

④ ここに宗教哲學と神學との關係が問題となるが、之れについては波多野精一博士著「宗教哲學の本質及其根本問題」及び菅岡吉氏著「宗教」は良き參考書である。

⑤ シュライエルマッヘル、トレルチ、ヴオッバーミン、オットー等も宗教の非合理性を指摘して其獨立性を認めようとしたが、其は尙ほ未だ理性的心理的性質のものであつた。

⑥ プレンネルとバルトの意見の對立については菅岡吉氏著「宗教」及び宗教學會紀要第四輯所載の同氏「神學に對するバルトとアルンネルの見解の相違」に詳細である。また波多野博士著「宗教哲學序論」に於ける辯證神學の批評も參考とすべきである。

⑦ 念佛は單に口稱ではなく身に行ふ念佛、即ち全人格的全生活的であらねばならぬ。信とは自己の全存在をまかせることであるから自己が彌陀の誓願と同化しなければならぬ。名號となることが往生であり、救済の原理は名號であるとせられる所以である。

⑧ 鈴木大拙博士が基督教と他力佛教とは心理的には共鳴することを認め、その適例として獨逸神祕家ゲハルド・テルスティーゲンの教説を引用せられて居ることは注意すべきである。(The eastern Buddhist. Vol. III. p. 96) また同書には七里孝順の詳細なる紹介も爲されて居る。

⑨ 洒落の心境に於て活動する日々是好日底を遊戲三昧といふ。主體なき主體の行じて行ぜざる謂にして「夢華對像隱影、猶惜故園殘春」といふ趣きである。「心は淨土にすみ遊ぶ」とも言ふが、遊ぶと云つても遊戲三昧と云つても現實とかけ離れた虚假でも空想でもない。自由な純粹活動を表意文字的に表はしたのである。また其が個人主義的性質に非ざることを示す爲に「遊化」とも還相回向ともいふ。更にまた自然法爾とか「念佛は行者のために非行非善なり」或は「彌陀佛は自然のやうをしらせんれうなり」などの語は輪廻と涅槃の一致をよく現はして居る。オットーは、大乘教をベダンタ神祕主義の佛教への浸透として説明する方法を

排して、ベダントのブライマンの涅槃には禪的神祕がなく、また輪廻と涅槃の同一を主張することはシャンカラの最も忌避する所であつたと言つて居る。大乘佛教では自力門も他力門も共に主體の本來性に於て Instantaneity と Intransmissibility を缺き得なうであらう。(ibid., p. 120-121 c. f.)

これか、あれか

キエルクゴール

結婚し給へ、君はそれを悔いるだらう。結婚しないでみ給へ、やつぱり君は悔いるだらう。結婚しても、しないで、いづれにしても君は悔いるのだ。世の中の愚をわらつてみ給へ、君はそれを悔いるだらう。世を欺いてみ給へ、君は又それを悔いるだらう。世の中の愚を嘲ふも、また歎くも、いづれにしても君は悔いるのだ。一人の娘を信じてみ給へ、君は悔いるだらう。信じないでみ給へ、やつぱり君は悔いるだらう。戀してみ給へ、君は悔いるだらう。戀しないでみ給へ、やつぱり君は悔いるだらう。戀しても戀しないで、いづれにしても君は悔いるのだ。諸君よ、これは總ての世才の内容である。