

# 宗教的實存について

——人間惡の處理——

岡 邦 俊

## 一 實存としての人間

前論集に於て、私は宗教は何故人生に存在するやを問ひ、それに對して、私は人生には惡の根源としての根本惡が存在するからと答へた。即ち、具體的に云へば、人間は無明と原罪とを内在する惡人であるからと結論したのである。このような悲しむべき根本惡としての無明と原罪とを本質構造とする人間の眞實存在を、私はこゝに實存としての人間と名づけたのである。宗教はかゝる實存としての人間にとつては、必要にして不可欠なる恵みであり、宗教はかゝる實存的人間に究極の安住と依り所とを保證するものである。かくして宗教以前の人間とは、實存的人間として悲しみ、苦しみ、悩み、不安と共に生きる存在である。宗教以後の人間は、喜悅と安住に生きる宗教的實存となるのである。先ず私はこゝで、實存としての人間の本質について若干の考察を試み、進んでは、かゝる人間に内在する根本惡に對する宗教的處理とその解決を試みようとするものである。

私は、實存としての人間とはどのような構造をもつものであるかを、こゝで更めて問ふてみなければならぬ

い。  
 實存についての哲學的考察は、キエルケゴールに由來し、その後ハイデッガーやヤスパース等によつて強調されて居り、人間の本质構造について極はめて重要な見解を提供している。私はこれらの實存哲學の諸主張を手がかりとしながら、私自身の立場と見方とを論述してみたい。

實存の一般的性格について田邊元博士は次のように述べている。

「自己がそれによつて支へられ、ただ其内に於てのみ直接に存在することができるところの自己存在の境位たる世界が、今や全面的に崩壞して空虚となり、一切存在が空無に歸し無に轉ずるその無の分裂性轉換性が、更に無そのものを轉じて反對に有に向はしめ、無の灰燼の中から再び有を燃え上らせ、無の廢墟から存在を復興再起せしめる結果が、實存たるのである。それ故實存は必然に復活存在であつて、その根源は無の絶對轉換性に存する。無の徹底は必然に無そのものを分裂無化し否定して、これを肯定に轉ぜしめ有に翻轉せしめる。それが實存に外ならない。」<sup>(1)</sup>更に博士は實存の本質的内容として次の如き三點を指摘している。この引文はやゝ長文ではあるが、私自身の主張にも密接な關係があるのでこゝに記しておきたい。

「實存は先づ第一に、思想が廣く可能的なるものに係はるに對し、飽くまで現實に存在するものに限り適用せられる。實存といふ名も、眞實存在の略として、この現實的存在を意味するのである。ところで現實存在とは單に思想せられたもの、乃至觀られたものでなく、行爲せられたものでなければならぬ。(中略)第二に實存は、ただ此様に可能に對する現實の存在を一般的に意味するものではなく、それは個體を意味するのである。(中略)

キエルケゴールに於ては、實存の個體性は特に重要なものとして積極的に力説せられた。彼に特有なる單獨者 (der Einzelne) といふ範疇は、實存にとつて缺くことのできない規定である。我々は道德上の責任を他ならぬ自らの責任として負ひ、死の運命をただ自己一人の死として、それに直面する。單一者、一人、單獨者といふ如き規定は、實存の缺くこと能はざる規定に外ならない。さて此様な單獨者といふのは、全く自己一人の規定であつて、自己ならぬ他者に通ずるものではない。(中略) 決して數多の個人に通ずる普遍の規定ではあり得ないのである。實存は斯かる量的數の一でなくして、全く自己のみに限る質的限定を意味する。(中略) 自己はどこまでも人格的であつて、物化に對象化せられるものでない。(中略) 人格にあつては、第一人稱の自己と第二人稱第三人稱の他の自己とは、夫々相異なる自己として、全く固有の質的特性をもち、固有のあり方に於て對立するのである。ここから實存の第三の規定として、自己存在といふものが現れる。自己として全く他に置換はられることなき唯一單獨の自己存在が、始めて實存を成立せしめるのである。實存は直接には自己のみに妥當する。ところで自己とは、單に思惟の對象として思考せられたものでなくして、自覺により自らの在り方を自由に選擇決定したものの謂である。單に他から限定せられたものでなく、斯る他からの限定を、同時に自ら進んで選び取つたものとして肯定するか、或はこの選擇決定を放棄して、單に他からの限定に自ら委ね、その意味で自由を自ら否定するか、といふ「あれかこれか」の決斷決定の主體としてのみ、自己は自己として自覺せられるのである。(中略) 自己が實存するためには、この自由をはたらかせて自ら積極的に自らのあり方を決定する行爲に出でなければならぬ。すなはち實存は自由行爲に外ならない。この自由によつて自己の存在を自ら決定する自己存在と

しての自覺が、始めて實存を完全に具體化するのである。實存を自覺存在と規定する理由はこゝに存する。」

このようにして、實存とは現實的、個體的、自覺的なる眞實の自己存在の意であると解されている。では、このような概念なり規定をもつ實存の具體的内容は如何なるものであらうか。それはあくまでも主體的な、獨自にして個定なる存在であると共に、人間性そのものの、即ち、人間の相對性有限性への眞劍なる問ひであり、人間のぎりぎりの姿を捉えんとする悲痛なる努力でなければならぬ。キェルケゴールはかゝる人間を「死に到る病」を負ふ存在として、ハイデッガーは「死への存在」として、又、ヤスパースは「限界狀況」として捉えたのである。かくて、要約すれば實存とは罪と死とを本質構造とする人間存在そのものと云はなければならぬ。「人、世間、愛慾の中に在つて、獨り生れ、獨り死し、獨り去り、獨り來る。」と云はるゝ處の獨生、獨死、獨去獨來の私の存在、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠助よりこのかた常に没し、常に流轉して出離の縁あることなし」とせらるゝ私の存在、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもて、そらごと、たはごと、まことあることなきに」と自覺せらるゝ私の存在こそ、最も具體的なる實存なのである。舊約聖書創世記第三章に於て物語られている處の原罪についてのキリスト教的解釋も亦、實存としての人間の眞相を傳へたものであらう。即ち、人間の出生、勞働と死に根本的矛盾の存すること、「人間は裸であることを恥じて性的なものの羞恥を示し、一生苦んで地から食物を取り、顔に汗してパンを食べることによつて、勞働の重荷たる性格を告白し、ついに土に歸ることによつて死による一切の喪失を示している。」存在である。

かくて又實存とは人間としてどうにも出来ない、人間の力ではどうにも出来ない、現實存在そのものなのであ

る。社會制度や經濟組織が如何に改革變更されても、實存としての人間の本質には何ら變革する餘地のあり得ないぎりぎりの本質こそ、私の實存なのである。實存そのものはこれを改變することは出来ない。少くとも人間にはその能力を持つていない。一切の理想主義に於ては常にどこかで必ず限界にぶち當ると云ふのが人間の實存である。科學や理性が如何に發達しても、人間の實存に内在する根本的矛盾、根本惡としての罪と死については最後の解明をなし得ない、と云ふこの限界に於てのみ實は宗教の仕事が始められるのである。換言すれば、人間存在の根源にまつはる矛盾、即ち、人間が本來あるべきはずの所から逸脱して、本來あるべきはずでない所に現にある、と云ふ根本事實が宗教の存在する前提なのである。このような根本事實は佛敎的には眞如からの逸脱としての無明であり、キリスト敎的には人祖アダムとイヴとの墮罪、即ち原罪なのである。

## 二 宗教的實存

宗教は人間の實存にまつはる根本問題の解決を企圖するものである。人間が眞實の自己、眞實の存在としての實存について眞剣に問ひ、これについて悩みはじめたならば、その人は必ずや自己自身に挫折し、破綻し、自己自身の欺瞞性、矛盾性、虚偽性とを本質とする實存についてはつきりと知らしめられ、限りなき淋しさ、憂愁と孤獨さにと泣かされるのではあるまいか。宗教の門はそこに開かれるのである。私はこゝで宗教の門に入るために人間自身の存在について今少し反省してみなければならぬ。實存について限りなく深い思索をさゝげたキエルケゴールは、人間の眞實存在をどのようなものとして捉えたであらうか。彼の考えによれば、人間の理性や論

理によつて、完全に理解され盡した、合理化され盡した如き存在と云ふものは、それは現實の存在でも、眞實の存在でもなく、又具體的なる私の存在ではなく、それはたゞ單に思惟されたる可能として存在でしかない。「そこには罪に悩み、決斷を迫られる血の通つた人間の苦惱はない。そこにはあれも、これも、あれも、これもあるだけで、あれか、これかはない。」<sup>(8)</sup>キエルケゴールはこのような考え方にひどく反對した。「彼は概念化され盡し得ない、ロゴス化され得ない、パトスの人間的實存をそのままに擱まえようとした。永遠の相の下に於ける人間ではなくして、時間相の下に於ける人間を擱えようとした。不安と罪に悩む、それぞれが個別的である人間を明かにしようとした。」<sup>(9)</sup>人間は一面に於て個別者でありながら、他面に於て一般者、普遍者につながり、現實的者でありながら理想的者を思慕し、時間的者でありながら永遠者を忘れることが出来ない。死すべき有限の存在としての人間は、同時に、不死と永生とを欣求せずにはいられない。これが人間のいつはらざる心情であらう。このようにして實存の人間は、あくまでも矛盾せるものを胸に抱きつゝ悩み痛んでゐる。このような相對立する矛盾こそは、結局は人間が絶對者を求めて生きて行かねばならぬ、宗教しながら生きて行かねばならぬが如く生れついでいと云ふ事實なのであらう。「人間が肉體と魂の二つの間に挟まれているということが、そして結局は、その故に罪を犯しているものであるということが——有限であるということであり、そしてその故に彼が無限の運動を課せられており、無限に言わばぢつとしてをられないことが、彼の無限である證なのである。このように實存は有限と無限の間にある」<sup>(10)</sup>かくして、人間が「の間にある」「の間」に挟まれている」との特異の性格、二重構造としての根本矛盾をもつていと云ふことが、そのまま人間の實存であつて、この實存そのものをモメントとして人間は宗

教の世界に通ずるのである。このような根本矛盾を持つ實存としての人間の苦惱、憂愁、不安、破綻、悲痛は人間の側に於て試みられる如何なる工夫、努力によつても最後の的に解決され得ないであらう。科學の發達、社會制度の改革、經濟組織の變革等に依て、人間は人間の實存性から生ずるあらゆる不安、苦惱、悲痛の激化を減少させることは出来るが、それらの不安、苦惱、悲痛の發生する根源そのものを斷絶させることは出来ない。何故ならば、實存にまつはる根本矛盾——あらゆる不幸の根源——は社會制度や經濟組織等の不備や缺陷から發生したものでないからである。たとい理想社會が實現し、或は共產主義經濟が實現したとしても、人間の實存性には何らの變更を生じないからである。換言すれば、人間の罪と死は地上から人間の存する限り消滅しないであらう。罪を激化し死を早やめるが如き條件が如何に減少されたとしても、罪と死そのものは絶対に消滅されないであらう。人間の文化とは實に罪と死、人間の最大の不幸を激化する惡條件を驅除し斷滅せんとする必死の努力ではあらうが、人間の本質自體が實存的に不完全である以上、完全なる解決は到底不可能であると云はねばならない。従つて人間の存在する限り、宗教は存在すると云はねばならない。的確に云へば、罪と死との人間が存在する以上宗教は存在する。宗教こそは、實に罪と死についての、最後の解決の方法として人間に恵まれたる最大の恩寵なのである。

キエルケゴールは實存について三つの段階を説いているが、その最後の段階として宗教的實存を語つてゐることも興味あることであらう。而も「これらの諸段階は漸次飛躍的に連繋するもの、即ち突破的に連結するものである」ことは特に注目すべきことである。蓋し飛躍には勇氣と決斷とを伴うものである。<sup>(11)</sup>

「實存の最も直接的な在り方は美的實存である。それは享受の立場であり、人生のあらゆる味ひを、常に新鮮に味ひ盡さんとするものなのである。(中略)しかしどうしたら人生を最も豊かに、且常に新鮮に味ふことが出来るであらうか。そのためには人は、現實の身動きもならない關係に自己を固定し、そこにはまりこんではならない。あくまで可能性の中に止まり、常に浮動しているのでなければならぬ。(中略)眞に人生を味はうとするためには人は全人生をば、彼がそれを常に振りつづける一つの萬華鏡に變じなければならぬ。かくして勝手氣儘に創造される様々の偶然の結合の中に、彼は彼の満足を感じ得るのである。このやうに全人生を一つの美的な萬華鏡に變じ、常に新なる可能を味ふこと、それが美的實存の態度である。」<sup>12</sup>かゝる美的生活が、人間の實存生活に於て求められる理由は、「退屈」と「氣儘」と云ふキエルケゴールの二つの概念に基くものであると云はれている。<sup>13</sup>

併し、かゝる美的實存はその必然の結果として、「結局快樂の奴隸」<sup>14</sup>となり、ついには「享受の中に自己を失つている」<sup>15</sup>生活となり、眞の實存のためには人間はこゝで勇氣と決斷をもつて飛躍しなければならなくなる。蓋し、「このやうな美的段階は實は未だ眞實の意味に於ける實存の立場とは言へない。美的世界は想像の世界、空想の世界であつて、現實の世界ではない」<sup>16</sup>からである。而も、「未だ實存に達せざる實存 possible の狀況は憂愁であり、その頂點が絶望である」<sup>17</sup>人は憂愁や絶望の狀況に止まつてはいないであらう。こゝに第二の倫理的實存への飛躍が撰擇され決斷されねばならない。

「才智をもつて生きるのが美的實存であるならば、良心をもつて生きるのが倫理的實存である。前者が單に可



能の領域に止まり、あくまで氣儘であり、常に新なる戀を追うに反し、後者は現實の中に入り、嚴肅であり、義務を自覺し、法則的普遍によつて自己を限定し、(中略)善良なる市民として、自己の職務を有つことである。

美的實存の要請が氣儘であることであるならば、倫理的實存の要請は嚴肅であることであり、自己が引き受けた使命と責任を、常に新なる決意をもつて背負いなおすこと、やゝもすれば慢性となり、單なる慣習となり易き日々の生活を、常に新なる決意をもつて始め直すこと<sup>(18)</sup>である。即ち、倫理は實存の土台となつてゐるものは「<sup>(19)</sup>復<sup>(19)</sup>」である。ではかゝる反復を土台とする倫理的實存は果して人間に究極最後の立場と解決と満足とを保證し得るであらうか。美的實存であることよりも、倫理的實存であることによつて、「自己の實存の深みが開かれて行く<sup>(20)</sup>」ことはたしかであるが、眞の實存は倫理的實存であることによつても、決して到達され得ないであらう。

「倫理的生活態度は、その方向に於ては、人の眞の自己、眞の實存たり得ないことを人に氣づかすのである。悔恨と傲慢という一見反對の現象が、共に等しくそのことを示すのであらう。けだし人は眞摯であればあるだけ嚴格な道德律の前に、自己の及び難きを悔恨せざるを得ないであらう。或は逆に、とても及び難き道德律を無視して、強いて傲慢であらうとするであらう。しかしいづれも道德律の前に於ける絶望の姿であり、悔恨するものは結局自己に到達し得ない故の悔恨であり、傲慢なるものを偽わりの自己を誇示するに止まる。しかし悔恨も傲慢も、共に絶望の姿であるということ<sup>(21)</sup>は、そこで倫理的态度は挫折すると共に、眞の自己であり得るための、別個の實存の仕方が存することを指示するであらう」

この間の事情を今少し論究してみよう。「道德的實存が眞の自己自身であり、その關心は現實に繋り、その情

熱は行爲に懸つてゐる。道德的實存は享樂的生活の中よりその絶望を體驗して始めて達せられる。(中略)その實存的道德は何處までも實存の内面性を主とするもの、自己自身の内部に於ける感能との闘争を場とするものである。故に歴史的社會的なる外面的事實は何等道德的實存の關知するものではない。この道德的實存に於て始めて不死と永生といふ絶對的のものとの關係が成立する。道德的實存は宗教的實存への方向を内に藏してゐる。併し道德は個體が個體として絶對の前に立つものではない。道德的實存の課題は個體が自己自身を一般者に於て表出すること、即ち一般者となるために個體性を止揚することにある。道德には個體と個體とを媒介する倫理的の一般者が存してゐる。

かゝる一般者が道德の目標たるとき、道德的實存は未だ眞の個體たることは不可能である。この一般者に對立して個體が自己自身を主張するとき、個體と一般者との宥和は破れてをり、個體は必ずや一般者から背離されざるを得ない。このことは一般者の存する限り避け難いところであつて、一般者からの背離は道德的意味の罪を犯すことに他ならないが、この罪は個體が自ら克服することは、事が個體の自發性に由來する以上不可能である。こゝに道德的實存は更に宗教の立場に轉入しなければならなくなる。<sup>(註)</sup>

では、第三の段階としての宗教的實存の眞の姿とは如何なるものであらうか。

「信仰をもつて生きることが宗教的實存なのである。では信仰をもつとはどうすることであるのか。それは畢竟逆説を認めることなのである。(中略)神が時間の中に現はれ、永遠が時となり、(中略)過去が現在と同時にあることを認めることである。これはパラドックスであり、更に不條理であり、ギリシアの智慧にとつては顯

きであり、いらだたしさに外ならないであらう。しかしそれを越えるのが信仰なのである。しかしより重要なことは、かかるパラドックスを單に言はば外から受け入れることではない。ではなくして實存的にそれに悩み、それを生きることである。<sup>(23)</sup>「信仰は實存をして眞に個別的なるただ一人の實存の底に深まり行かしめるものであるが、そこに於てのみ被は眞に有限にしてまた無限であるパラドックスに耐え得るに到るのである。彼の悩みの基である無限性は、實は神へのつながりに由來してゐたからである」<sup>(24)</sup>

人間の實存的なあり方は、退屈、壓怠、不安、矛盾、悔恨そして絶望にさへ充ち満ちているが、そこから人間は宗教への門に入ることを教えられている。宗教的實存は人間のさけ難きあり方であり、人間にとつてはなくてはならぬ最後の立場であり救いであるとも云えよう。この意味で人間は宗教へ向けて創られていると云はねばならない。

「宗教は永遠の淨福に對する實存の關係ある。(中略)宗教は主體の内面的行爲である。然るにこの宗教的内面性はキエルケゴールによれば受苦或は苦である。昔は永遠の淨福に對する實存のバトスであり、その本質的な表現である。宗教的意味に於けるこの苦は心身的に自己を苛責する苦痛を意味するのではない。幸とか不幸とかは未だ美的段階に於ける耽美的人生觀に存する事柄に過ぎない。苦は實存の内面的全體性に關する事柄である。宗教的たる限り凡ゆる人間は苦の中にある。そしてかく永遠の淨福への情熱が淨福の反對たる苦であるといふことは既述の如き逆説に他ならないが、宗教的實存の段階に於ては啓示は神祕に即して、信仰は無知に即して、眞理は背理に即して現れる如く、淨福は苦に即して現れるのである。一般に美的段階にはその實存の中に矛盾は存し

ない。これ美的世界が想像の可能的世界たる所以である。實存の中に矛盾を發見し、矛盾に實存を覺醒するのは道德の段階である。その極地が絶望であつた。併し道德的段階に於ては實存は自己主張によつてこの矛盾を超克しようとするものであつた。道德は自力の立場であり、鬭争による勝利を目指すものである。その最高の形式は悲劇的英雄である。道德は即ち内在の立場に立つ。併しこの内在の立場を破綻せしめ、道德より宗教に飛躍せしめるものが、悲劇の底に現れる道德的絶望であり、自己主張の直面する絶對的矛盾である。(中略) 苦は宗教に本質的であり、苦の終るところに宗教生活も終る。<sup>36)</sup>」

かくて宗教は、絶對に矛盾的である自己の實存的生き方であり、有限にして相對なる實存的人間が無限にして絶對なるものと同一化、聖化せんとする必死の努力でもある。人間としての謂はゞぎりぎりの生き方であり、安らかに生き安らかに死んで行くための最高の工夫であり、最大の恵みでさへもある。私は更に進んで、宗教的實存に於ける「絶對矛盾性」と、その具體的生活體驗としての「懺悔」と「悲痛」について論究してみたい。

### 三 宗教的實存に於ける矛盾の解決

眞の實存的あり方を宗教的實存の中に體驗せんとして惱んだキエルケゴールが、最後にたどりついた世界はパラドックス即ち「矛盾の信仰」であつた。宗教とは結局はかゝる矛盾の信仰を實存的に悩みながら、その悩みの中に生きること以外ならない。換言すれば、有限者が無限者につながり、罪が許され、死が永生に復活され不安と悔恨と絶望が淨福に聖化されるとの確信が宗教的生活の眞景なのである。

では、宗教的實存に於て體驗される矛盾とはそもいかなるものであらうか。又、いかなる手續きによつてこのような矛盾は解決されるであらうか。

端的に言へば、眞に生きた現實と云ふものは悉く矛盾の相であると云へよう。蓋し「現實の世界は、單に空間化され物質化された環境的對象の世界ではなく、どこまでも生々たる歴史的生命の創造的形成の世界であり、その限りに於てそれは創造的個物としての我々の自己を内に包みつゝ、これをおのれ自身の形成作用の尖端として動きゆく世界でなければならぬ」<sup>(26)</sup>からである。「そこに現實の世界が深き自己矛盾を内に藏した世界であることの論理的必然性があるのである」<sup>(27)</sup>。而も「我々にとつて眞に具體的な、生きた現實とは、單に我々の自己に對して立つ、物の世界であるのではなく、むしろ自己が物に對し、物が自己に對する、環境と主體との歴史的實踐的な相即的關連の世界であり、かかる關連に於て無限に形成作用的である所の動的創造の世界、歴史的行動の世界であるのである」<sup>(28)</sup>。

ではかかる具體的現實の生の中に構造されている矛盾の相はどのようなものであらうか。

矛盾の相を先ず一般的に規定するならば、次の如くに云へるであらう。「物は單なる客體的物として主體への關連を離れてそれ自身として存在するのではなく、常に同時に主體的なるものがこれにかかはる事實として自己自身を限定する。物の底に常に物を否定する原理が動いてゐる。主體的なものが常に客體的なものの否定的自己限定として客體的なるものによつて媒介されると共に、客體的なるものが主體的なるものの否定的自己限定としてどこまでも主體的なるものによつて媒介せられる、客體なき所に主體なく、主體なき所に客體がないと共に、

この兩者がどこまでも絶對に相矛盾するものとして絶對否定的に對立する。そこに我々の生きた歴史的現實といふものがある。<sup>(29)</sup>龍樹の表現を以てすれば「眞諦は俗諦に依り、俗諦は眞諦に依る。<sup>(30)</sup>」のでなければならぬ。従つて、我々の歴史的現實はそれが眞の現實として具體的なものであればあるほど、必然的に自己矛盾的であるのであり、矛盾のならぬ現實と云ふが如きものは、唯その抽象的限定として、對象的に考へられたものであるにすぎない。<sup>(31)</sup>このようにして生きた現實、自己はどこまでもその本質に於て矛盾的存在である。矛盾は生命の不安と動搖の母胎であると共に、生命の緊張と興奮、即ち生命のもつ創造活動の源泉なのである。不安と矛盾の無きところには、生きた人生なく、歴史的創造的生命的躍動もあり得ない。「かかる意味に於て現實の世界はその論理的構造に従つて本質的に悲劇の世界である、歎きの谷であると云ふことができる。人間が眞に具體的な生きた人間であればあるほど、その生命が個性的な深い創造性に恵まれて居れば居るほど、その生涯が苦惱にみちたものとなり、悲劇的なものとなるのはこれがためである。

我々の自己が現實の矛盾になやむといふことは、たしかに我々の自己にとつて大なる不幸であり、悲惨なことですらあるのであるが、このことこそ人間が万物に靈たる所以の深き名譽であるのである。我々が眞實に生きた人間として個性的具體的であればあるほど、生きることの矛盾は深くなりその悩みは救いがたきものとなる。まことに悩めるものの姿こそ人間最高の眞實の姿であるといふことができる。<sup>(32)</sup>」

現實と理想、自と他、必然と自由、事實と價值、物質と精神、内在と超越、等々と生きた矛盾の相は我々人間を幾重にも取りまいてゐる。具體的に生きるとは、實はこのような矛盾の中にあつて、あくまでも自己形成的に

自己限定的に生きることではなければならない。宗教的聖者達は、彼等の入信以前に於ては、かかる絶対矛盾の人生に當面して、無限の不安と悲哀を以て悩み抜いた人々であつた。矛盾の相に直面するとき、人間にとつて悩みは涯でなく、現實は苦であり、無始以來の無明であり、生れること生きることそのことが罪として悲しまれ、恐ろしき罪業を背負うて生きてるとさへ云はねばならない。

併し、このような絶対矛盾なる現實には救いはない。救いのない處に宗教はない。絶対矛盾なる生きた宗教的現實が、不安、苦惱、悲喪、罪業として自覺せられながらも、その底には絶対矛盾なるものを超へて、現實を力強く支へている自己同一なるもの、矛盾を超へて矛盾を解く救いの世界のあることを忘れてはならない。では矛盾を解く救いの世界、特に宗教は矛盾を解く宗教的救いの世界とは如何なるものであらうか。宗教的矛盾、宗教的救いとは、罪人が許され、原罪が救はれ、死が永生となり、無明が眞如に圓融し、現實の穢土が淨土にまでつながれてあるとの體驗であり、否、慶びでなければならぬ。宗教的聖者はみなかかる矛盾の現實に悲哀しながら、必然の矛盾に苦惱しながらかゝる矛盾の根底から解決せんと必死の努力をさゝげた人々であつた。生きた人生が「絶対矛盾的現實の世界でありながら、しかもそれが同時に深き創造的生命の世界として、無限形成作用的な生きた世界である所以のものは、この矛盾の底に何もものかこれを貫く自己同一なるものが横はるが死でなければならぬであらう。矛盾が矛盾でありながら、その故にこそかへつて現實が生きた創造的現實であり、無限の動性を以て新なる世界の形を形成して行く所以の、歴史的生命の深い主體的統一が横はらねばならないであらう。」<sup>(38)</sup> 絶対に矛盾するもの、罪と死を負う私が救いと永生とを保證する汝と、現實と淨土と、無明

と眞如とが相互に否定的媒介となることにより、「この矛盾が自ら否定的媒介となることによつて、逆對應的に自己自身の根底が自覺されて來る、自力の底に自力を越えた世界の自覺的生命が自己自身を自覺し來る」<sup>(34)</sup>が如き實踐的に矛盾の底に深く徹しながら生き抜く、それが絶対に矛盾しながら、而もその底に於て自己同一的に私が生きて行く宗教的救いの世界がある。

このような生き方はあくまでも實踐的であり、直覺的であり、體驗的なものである。全く異質なるものが客觀的實在として二つあり、そのような二つが物理的に機械的に、同一であると云うのではない。佛教的な表現を以てすれば、差別即平等であり、眞空が妙有であり、煩惱即菩提であり、娑婆即寂光土であり、機法一體である。即とか一體と云うものは、二つの物理的、客觀的、實體的な異質實在があつて、それが機械的に一つとなると云うが如きものではない。あくまでも、異質、矛盾は異質であり、矛盾でありながらも、即ち、絶対否定的でありながらも、絶対肯定に轉じて行く自覺的、生命的、體驗的な實踐によるものでなければならぬ。天台佛教に於ける諸法實相、一念三千、三諦圓融の教義、華嚴佛教に於ける一即一切や四法界論に説く事々無碍の教義、淨土佛教、特に眞宗教學に於ける機法一體の論理はみな絶対矛盾即自己同一を説いたものに外ならない。理想は現實の一般化、普遍化であり、現實は理想の自己限定、個體化にすぎない。「存在するものはすべて特殊なるものであるが、特殊は普遍の特殊として、その底にいつも特殊を特殊として限定する普遍的一般者をもつものであるかか一般者の自己限定としてのみ特殊は特殊として實在的であることができるのである」<sup>(35)</sup>理想は現實なしには存在し得ないし、又、現實は理想なしには存在し得ない。相互に否定的に媒介しながら、逆對應的に、矛



盾的に自己同一であると云ふのが歴史的現實の眞の相であると云はねばならぬ。一と多、事實と價值、環境と主體、必然と自由、形相と質料、物質と精神等々の絶對矛盾的存在も、相互に否定的に媒介しながら逆對應的に自己同一と自覺され、體驗されるところにこそ、生きた歴史的現實の相があると云へよう。

かくて實存に於ける絶對矛盾的自己同一こそは、實存が實存としてのあり方を實踐するための唯一最高の道ではあるまいか。而もこのような絶對矛盾的自己同一として體驗される生きた現實の中にあつて、宗教の世界は我々に最も深いぎり／＼の體驗を教示し、而も實存の人間にとつて不可避的であるときへ思はれるのである。これが宗教的實存のあり方である。

私は更に進んで、以上述べたが如き、宗教的實存に於ける絶體矛盾的自己同一の自覺と體驗とを、具體的生活の中に最も生きた相として我々に示すものとしての「懺悔」「悲痛」との生活を取り擧げてみたい。

#### 四 宗教的實存と懺悔

生きた歴史的現實が矛盾であり、宗教的實存がパラドックスの信仰であることについて、私は若干の考察を試みて來た。更に私はこゝで絶對矛盾的自己同一の論理を以て、宗教的實存のあり方を最も具體的に體驗し把握する方法として懺悔と云う、なまなましい宗教體驗について論究してみたい。

「罪惡の懺悔は、私の存在の反價值乃至無價值を、自ら苦惱しつゝ自認せしめられて、最早や存在を直接肯定的に要求する價值資格なき自己を、否定的に投出することに始まらなければならぬ。存在の否定的價值規定とし

ての罪惡を、私の存在の根元を蝕む否定性として自覺せしめられることにより、自己の存在資格を自ら放棄するのが懺悔である。<sup>(36)</sup>かくして懺悔とは、現實的、個體的自己存在としての實存に於ける自己價値の全的否定に始發する。而もかかる懺悔は、「いはゆる絶望の反抗心を動かして捨鉢となり消極的なる、我性を主張し増長するのでなく、自己の當にあるべき存在に對する願望をば持ち續けながら、それに背反する現實の自己に絶望し、文字通り自己の存在資格に對する積極的希望を絶ち、斯る隨順的絶望に於て自己を放棄するのが私の謂ふ懺悔である。<sup>(37)</sup>」即ち、懺悔とは自己の實存に對する絶望でありつつも、而も絶望に即して絶望を越へる希望の恵みに對する確信である。絶望は宗教ではない。生き抜く希望こそ宗教である。懺悔は死して復活せしめられる、否定して肯定せしめられる宗教的轉換をなすところの不思議なモメントである。地獄必定の私が必得往生の私に轉換せしめられるのはこの懺悔を媒介しなければならぬ。この意呼に於て宗教的實存の眞のあり方は、このような懺悔に於てはじめて可能であると云はねばならない。即ち、懺悔こそ私が宗教的實存として生きる眞の生き方であると云へよう。「併し何といふ不可思議であらう。私を斯かる自己放棄へと促す力は、同時に私を回復し、一度否定せられた私の存在性を再び肯定に返す力なのである。只管に首を垂れて自己の無價值性空無性、否、反價值反抗性を素直に肯ふ時却て不思議にも、一度否定せられた存在が肯定に轉ぜられるのである。私の存在は斯かる絶對轉換に轉ぜられて、否定せられつゝ肯定せられる。懺悔を行った私の存在は絶對轉換によつて回復せられ、救済によつて復活せしめられた存在となる。<sup>(38)</sup>」これこそ倫理的實存に於ける單なる悔恨と、宗教的實存に於ける懺悔との本質的相異である。ともあれ宗教に於ける入信、轉心、回心とは、このような絶對に矛盾するものが相互否定的に

同一化せしめられる絶對轉換によつて恵まれた新生であり、平安の恵みである。單なる倫理的悔悛には復活もなかく救いもない。併し我々の最も注目すべきことは次の事實である。「懺悔はいふまでもなく悔悛の苦痛であり、絶望の悲哀である。併し此苦痛が却て同時に歡喜の媒介であり、悲哀が淨福の母胎たるのである。懺悔によつて心が改められ淨められるから天國に入る喜を享受せしめられといふよりも、罪惡深重煩惱熾盛のまゝで懺悔が之を涅槃の淨福に方向轉換せしめ、それによつて歡喜が苦痛の裏に湧くといふべきである。攝取救濟の喜は懺悔の苦痛の外にあるのではなく又その後に來るのではない。兩者は表裏同時に轉換相入するのである。懺悔そのものの起發が私の自力に由來するのではなく、却て救濟の大悲たる他力に由來し、自己はこれに隨順して、否定の苦痛と共に肯定の歡喜を享受する。」<sup>(39)</sup>善導大師は「衆生の貪瞋煩惱中に能く清淨なる願往生心を生ず」と述べ、穢惡汚染なる煩惱のさ中に清淨なる往生心、宗教心、即ち佛の本願による他力の救濟への堅き信仰が發芽することを強調した。煩惱なき處に往生心なく、宗教心としての本願力を仰ぐ信仰も起發しないのである。否、かゝる信仰心の發生する必要があるないのである。眞宗に於てはかの有名な二種深心と云はるるものがこの間の消息をよく教えている。「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流轉して出離の縁あることなしと深く信ずる」<sup>(41)</sup>心としての所謂「機の深心」と、「彼の阿彌陀佛の四十八願は衆生を攝取して疑ひなく慮りなく彼の願力に乗じて定で往生を得と深く信ずる」心としての所謂「法の深心」とが「一體」であるとして、機法一體を信仰の要諦としているのである。機の深心に於ては人間の價値は全的に否定され、自己の本質を罪惡生死の凡夫と見極はめ、永遠の過去世より流轉輪廻してやむことなく、迷妄苦惱の世界よりは出ることも離れることも出

來得ざる極重の惡人として心底から自身を悲痛しているのである。この悲痛なしに大悲の本願を肯定し仰ぐことは恐らく不可能であらう。原ち、全的に否定されたる自己自身の本質に對する心底の悲痛が、實はそのまゝかかゝる極重惡人としての煩惱熾盛の私を無條件に救ひ給ふ佛の大いなる慈悲心を肯定し、これを心から仰がしめたものと云ふべきであらう。親鸞聖人はこの二種深心をそのまま本典に引用せられてゐるが、更に聖人自身の己證として、「悲しいかなや、愚禿鸞、愛慾の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑し、定聚の數に入るをよこばず、眞證の議にちかづくをたのしまず、恥すべし、傷むべし」と、自己の無價値性、虚偽性と凡夫性を心底から悲しみ恥ぢ傷まれたのであつた。かゝる悲痛は聖人晩年の著作である「愚禿悲歎懷和讚」にも明示されてある。「淨土眞宗に歸すれども、眞實の心はありがたし、虚假不實のわが身にて、清淨の心もさらになし」、「惡性さらにやめがたし、心は蛇蝎のごくなり、修善も雜毒なるゆへに、虚假の行とぞななづけたり」と。

いかに聖人が自己の虚假性、不實性、罪惡性を心から悲痛し悲歎されたかは、他の著述の隨處に見られるところである。而もこの悲痛と悲歎とのさ中に、聖人は、如來の本願を信受され讚嘆され救はれた身の安らけさを慶ばれたのである。

「慶しいかなや、心を弘誓の佛地にて、念を難思の法海に流す」と。「悲しいかなや」の悲痛なしに「慶しいかなや」の世界に轉入することは恐らく不可能であらう。でなければ、かゝる慶びは奇蹟的、神秘的、呪術的なものとなつて、生きた人生體驗、否、宗教體驗として人間の心をゆり動かし、情熱をたぎらして安らかに生き、安らかに死ぬ生命の恵み救いとはなり得ないであらう。かかる悲痛こそは既に述べた懺悔の本質をなすものであ

らう。「若し救済が懺悔の媒介を要せずして保證せられるならば最早救済は人間の魂の絕對者に對する靈的關係を意味するものでなく、人間の行爲と全く離れた同一性的自然的存在の事實とならなければならぬ」絕對に矛盾するもの、機の深心と法の深心、悲しいかなと慶ばしかなとが、相互に否定的に媒介して、終ひには自己同一化する處に救済の論理が成立する。従つて、機的悲痛と懺悔なしの救済は既に指摘した如くに、人間の生きた具體的宗教生活とは全く關係なき單なる自然的存在の事實となりはてるであらう。と同時に、法の恵みと保證としての救済、本願なしの單なる悲痛と懺悔とは、即ち、矛盾的、否定的なる眞實としての如來、誠なる法の媒介なしの悲痛と懺悔とは、「單に自己の分別心上の出來事として、救済の轉換に媒介となることなき直接の心理經驗に止まる」<sup>46</sup>ものとなり終るであらう。このような一方的なる人間の分別心なり心理經驗は「單なる悔恨後悔なる有限相對の經驗事實に過ぎず、絕對との超越的轉換の行證を意味する靈的體驗たることをやめる外無い」のである。機に媒介されざる法も、又、法に媒介されざる機も共に生きた宗教的實存に於ける救済の具體的經驗ではない。悲しいかなに媒介されざる慶しいかなやも、又、慶しいかなやに媒介されざる悲しいかなやも、亦生きた具體的宗教經驗とはなり得ないであらう。機と法、悲しみと慶びとは、全くの他者として相互に絕對に矛盾し、否定し合ふものでありながら、ついには自己同一なる救済の成立することこそ、生きた具體的なる宗教經驗でなくてはならない。宗教はあくまでもパラドックスの信仰である。論理的には絕對矛盾的自己同一の體驗である。相互に絕對に矛盾し、否定し合ふところの衆生と佛、機と法、悲しみと慶びとが、如何にして同一化し、統一せられるであらうか。「我々はただ實存的事實に徹底的に隨順して當爲の本質に對する自己の無力不能を懺悔する

外はない。而してその懺悔の自己放棄を媒介とする絶対轉換が、その不可思議力に依つてなほ我々を自己否定から再び自己肯定に轉ぜしめ、死から復活せしめて、當爲的本質に絶対他力の無作の作を廻向せしめることを體驗する<sup>(47)</sup>にいたらしめるのである。かかる自己否定が自己肯定に轉ぜしめられる、死からの復活はルドルフオットー教授の表現を借りるならば、「畏敬」「尊敬」「勢力」「全く他なるもの」等の諸要素を内包する「戰慄すべき秘義」<sup>(48)</sup>とも云うべきであらう。いづれにもせよ、實存的人間、特に宗教的實存としての人間の最後のあり方は、懺悔を媒介として救済を恵まれる以外にはあり得ないであらう。換言すれば、他力の大悲の恵みによる本願信受の念佛生活こそ、宗教的實存としての人間の具體的に生きる道であらう。キリスト教的には、永遠なる神が歴史の中に人間キリストとして受肉し、更に、罪の赦しと贖ひのために十字架で死に、神との和解が完成したことの信仰に生きることである。最後にヤスパアスの意味深き言葉を引用してこの小論を結びたい。

「しかし私は死なねばならないとか、私は悩まねばならないとか、私は戦はねばならないとか、私は偶然の手に委ねられているとか、或は私は不可避免的に罪に纏綿しているとかいうように、たとえ状況の一時的な現象が變化したり、状況の壓力が表面に現われなかつたりすることがあつても、その本質に於ては變化しないところの状況というものが存在します。私共はこのような私共の現存在を限界状況と呼んでいるのであります」<sup>(49)</sup>「これらの限界状況―死、偶然、罪、世界が頼りにならないこと―は私に挫折を示すものであります」<sup>(50)</sup>この挫折を超へて眞實の自己として生きるために、「人間は救済を求める」<sup>(51)</sup>かくて、人間が具體的に眞實に生きる現實存在として、即ち、實存的人間にとつて宗教は不可避免的に恵まれたる、人生最大の恩寵と云ふべきであらう。

- 註(1) 田邊元「實存と愛と實踐」一〇頁
- (2) 同上 一五—一七頁
- (3) 無量壽經 下卷
- (4) 善導大師「觀經散善義」
- (5) 歎異抄
- (6) 北森嘉藏「聖書入門」二五頁
- (7) 同上
- (8) 高坂正顯「實存哲學」(アテネ文庫) 二二頁
- (9) 同上
- (10) 同上 二四—五頁
- (11) 高山岩男「哲學と哲學的實存」四三五頁
- (12) 「實存哲學」二八—九頁
- (13) 同上
- (14) 同上 三〇頁
- (15) 同上
- (16) 「哲學と哲學的實存」四三六頁
- (17) 同上
- (18) 「實存哲學」三一頁
- (19) 同上

宗教的實存について

- (20) 同上
- (21) 「實存哲學」三二頁
- (22) 「哲學と哲學的實存」四三七―八頁
- (23) 「實存哲學」三二―三頁
- (24) 同上 三三頁
- (25) 「哲學と哲學的實存」四三九―四四〇頁
- (26) 柳田謙十郎「西田哲學體系―絕對矛盾的自己同一」六頁
- (27) 同上 七頁
- (28) 同上 八頁
- (29) 同上 九頁
- (30) 「中論」(觀四諦品八―一〇偈)
- (31) 「絕對矛盾的自己同一」一〇頁
- (32) 同上 一五頁
- (33) 同上 一七―八頁
- (34) 同上 二〇頁
- (35) 同上 三四―五頁
- (36) 田邊元「懺悔道としての哲學」五頁
- (37) 同上 五―六頁
- (38) 同上 六頁



- (39) 同上 八頁
- (40) 「觀經散善義」
- (41) 同上
- (42) 「教行信證」(信卷)
- (43) 同上
- (44) 同上 (化身土卷)
- (45) 「懺悔道としての哲學」一三—四頁
- (46) 同上 一四頁
- (47) 同上 二七八—九頁
- (48) Rudolf Otto: The Idea of the Holy. (Trans. by J. W. Harvey) p. 13-41.
- (49) ヤスパアス「哲學十二講」(創元文庫・草薙正夫譯)二六頁
- (50) 同上 二九頁
- (51) 同上 三〇頁

(本學教授 宗教學)