

ドグマないしドグマ的ということ

田 中 元

I

「西欧では、日本の伝統は第二次世界大戦の終結と共に崩壊した、何故なら神道すなわち神としての天皇への信仰が打ち砕かれ、それと共に日本の文化と伝統のバックボーンが打ち砕かれたからだ、と考えている。しかしこれは……誤りであり、その原因は、西欧の思想がドグマに結びついていること……にある。」⁽¹⁾（傍点筆者）「神道の教えは……宗教および哲学において常にドグマを信じた西欧によって拾いあげられ、丁度ヨーロッパでドグマの占めるような重要な位置を、西欧の観念の中で割り当てられている。そういうふうに見れば、日本の唯一のドグマが通用しなくなると同時に、⁽²⁾伝統全体は崩壊せざるをえないであろう。」（傍点筆者）

右の、知日親日的な一人のドイツ人の言葉は、西欧においてドグマの占めてきた位置、重要性と、そこから生ずる功罪、及び我々の国におけるドグマの欠如、そこから生ずるプラス・マイナスをあらためて考えさせるものである。

ドグマという言葉ですぐ思い出されるキリスト教の信仰が、西欧で今日なお生きているか否かは当面の問題ではない。その信仰に示されたドグマ的なものが歴史的に存在し、文化や伝統のバックボーンをなしてきたということ、それを西欧人が自覚的に認めていることを今は確認するだけでよい。

「ドグマ」あるいは「ドグマ的」とはどういうもの、あるいはことであろうか。今日我々の周囲に見られる多くの意見、行動は例えば「独断的独善的教条的」即ち「ドグマ的」であるのではないか。とすれば我々の国にもそれは十分に、あるいは十分以上に存在しているのではないか。

しかし「ドグマ」ないし「ドグマ的」とは本来そのような意味のものであろうか。例えば Dogmatische Methode とは演繹的ないし綜合的方法と同じことであり、普遍的命題から出発する方法を示すものであって、この場合ドグマ的とは「独断的」でも「教条的」でもない。

あらためて「ドグマ」とは何かが問われなければならないであろう。

「ドグマ」とは最も一般的には「積極的な主張として言表された教義」であり、古典古代の著作においては「哲学的教説」のことであり、新約聖書では「法令」ないし「法」であり、キリスト教会に関しては「教義、信条」を意味するものである。⁽³⁾

これらの意味のドグマは *mutatis mutandis* に日本にもあった、ないしあるといわれるかもしれない。表面的にはそういえるであろう。しかし我々は更に内容的にその意味を尋ねなければならない。

「ドグマ」は古典古代においては「哲学的教説」であったこと、又、現在ドグマといえば直ちに想起されるものはキリスト教のそれであろうが、このキリスト教のドグマが、ギリシャ哲学の影響なしでは形成されなかったであろうこと、⁽⁴⁾を考えれば、その内容をさぐる為にギリシャ哲学に溯らなければならないことは自明であるように思われる。

古代ギリシャにおいて「哲学的教説」とはどのようなものであったか。

それが *philosophia* であり、能動的でエネルギーな *archē* の探求であったことは改めていうまでもないことであろう。それは例えばエレア派において「一なる存在」を主張せしめ、「多」と「運動（変化）」を否定せしめるものであった。

常識的な意味での「現実」のうちにある限り、運動変化や多を否定することなど思いもらぬことである。「現に」我々はかつて在らず、今在り、やがてまた在らずなりゆく存在、即ち変化する存在である。又、我々の生活は即ち「運動」そのものではないか。

しかるにパルメニデスはそれを否定した。それは一つには「理論」や「思惟」に対する確信に基づく。「感覚」や「日常的知識」は決して真なるものを与えない。「理性的思惟」による知識こそ——よしそれが「現実的知識」からは如何に不当、もしくは荒唐無稽なものと思われようとも——正しき知識、真なる知識である。（紀元前6世紀にすでにこのようなことを考え得たこと、このような考えを当時の人々が受け入れたこと——その説を認めるか認めないかではなく、一つの説として認めたこと——はまさに驚くにたえたことである。プラトンは「パルメニデスという人は、ホメロスのいう『畏怖すべき人』という感じがした」とソクラテスに語らせている。またパルメニデスがゼノンと共にアテナイにやってきた時、ソクラテスやその他多くの人々がゼノンの説を聞く為に集まったという。）⁽⁵⁾⁽⁶⁾

そしてまたこの「理性的思惟」に対する信頼は、途中でやむことなく、執拗にものを問いつめてゆく思惟の活動を欠いては成立しないであろう。その活動はあくまで絶

対的なものを求めようとして、止まるところを知らず進もうとするものであり、従って常識的な意味での狭い「現実」は否定され乗り越えられ、より徹底的全体的な観点から顧みられることになる。

ここでは「現実」は無限に拡大されてゆく可能性をもつ。即ち「現実が開かれている」。

しかし理論や知識が、理論や知識として成り立つ為には、現実は限定され、徹底性全体性も限定されなければならない。即ち限定しつつ無限に探求の歩みを進めようとすること、或は無限に探求しながら限定することが「哲学的教説」としての「ドグマ」の本性であったといえるであろう。

とにかく求めてやまざる *erōs* のある限り「ドグマ」は積極的肯定的な意義をもつ。

しかしギリシャの古代にすでにその消極的否定的な面も現われている。例えばピタゴラス派の人々の間にあっては「ピタゴラスがそう言った」ということが決定的な力をもつ言葉であり、これが「ドグマ」であった。ピタゴラス自身には真理への *erōs* があり、それは決して途中で止まるものではなかったであろうに、ピタゴリアンたちはその能動的な精神を失い、師の言を絶対化したのである。これはすでに相対を絶対化するものであり、「ドグマ」の否定的性格を露呈するものである。

キリスト教の場合も同様である。初め「ドグマ」は「啓示されたドクトリン」であり、それは決して現世的な権威と結びつくものではなかった。しかるにカトリック教会の成立に伴って、教会ないし教皇がドグマと定めたものが「謬まることのない」「不変」の宗教的真理としてのドグマとなった。これは教皇が始め *vicarius Petri* と呼ばれたのに、後には *vicarius Christi* となったその変化に対応するものであろう。

繰返していえば、絶対的なものへの歩み続ける限りドグマは積極的な意義をもつ。しかしその歩みを止め、探求の結果のみを固執する限り、それはすでに相対を絶対化するものとして、その否定的性格を露わすのである。

註

- 1 I. Y. Wendt; *Geht Japan nach links?* S. 119f
- 2 a. a. O. S. 121
- 3 Meyers Großes Konversations= Lexikon
- 4 Jonas Cohn; *Theorie der Dialektik*, S. 16
- 5 Platon; *Theaet.* 193E 山本光雄「初期ギリシャ 哲学者断片集」38頁
- 6 Platon; *Parm.* 127B-C 山本、同書37頁

II

「あるもののみがあり、あらぬものはあらぬ。」パルメニデスは感覚的存在のみならず、知りうるもの、言い表わしうるもの「全て」を「あるもの」とした。つまり「全て」は「あるもの」である。従って「あらぬもの」とはまさにその矛盾概念としか言いようのないものである。このような「全て」を考えることが、ドグマ的思考法の必須条件である。それは途中でやめず、どこまでも「全て」を尽くすところまで追ってゆく。「AはAであり、 \bar{A} は \bar{A} である」という同一律は、パルメニデスにおいて「存在」に関する全面的絶対的な考察として現われたのであった。

「弁証法」の魂をなす「矛盾」も、このような考え方によって始めて生れるものであろう。我々はここで「弁証法」とは何かを、歴史的本質的に検討するつもりはない⁽¹⁾。ただ現在我々が弁証法という時直ちに想起する、ヘーゲルに由来する弁証法が「矛盾」をその本質的契機としていること、従って我々が無自覚的に弁証法という時も、そこには「矛盾」が予想されていることを指摘すれば足りる。⁽²⁾（ヘーゲルにおいては同一律や矛盾律は「真の思惟法則」などではなく、まさに抽象的悟性の法則に他ならない⁽³⁾）といわれている。しかしこれはしばしばいわれているように、矛盾を真なる思惟の要素ではないと否定することではない。真の思惟たる理性的思惟は悟性的なるものあって始めて可能である。有限な悟性規定はその本性からして自己を止揚し、反対の悟性規定に移行する。例えば「有」は「無」に移行する。理性はこのような矛盾対立するものの高次の綜合統一を成し遂げるものである。）

「矛盾」はA全体とその矛盾概念を考える時にのみ成立する。一つの方向に徹し、ある「全体」をつきつめる時、そこに始めて「矛盾」は生ずる。Aと \bar{A} との間に第三者の存在する余地が残るならば、そこには真の矛盾はない。この場合「全体」とは静止的閉鎖的な全体を意味しない。それは無限に開かれた全体であろう。即ち前に見た「ドグマ的」思考こそ「矛盾」に到りうるものであり、従って「弁証法」を可能ならしめるものである。無限の追求を止め、漠然たる領域を残し、即ち第三者を許容するならば、そこに「矛盾」の生ずるはずはなく、「弁証法」もまたありえない。⁽⁴⁾

アリストテレスによっても、ヘーゲルによっても「弁証法の発見者」ないし「弁証法の創始者」とされているのはエレアのゼノンであるが、ゼノンのダイアレクティク⁽⁵⁾はまさにパルメニデスの論理を裏づける為のものであった。それは「あるもののみがある」とするパルメニデスの徹底した全体的な思考を受け継ぐものであり、又その

論法（これがダイアレクティークと呼ばれたものであるが）も、論敵の説から出発すれば、無限大と無限小、数における無限と有限という矛盾対立にいたることを示すものであった。第三者を容れない二元的なものの見方に立つ点でパルメニデスとゼノンはまさに同一である。

この二元的な見方、或はものを二つに分けて考えるいわゆる二分法は、ギリシャ思想或は後のヨーロッパ思想の一つの特質ではないかと思うが、これも一つの方向への徹底から生まれるものと思われる。例えば「靈魂」と「肉体」である。この両者を対立させ、一方を不死或は善、他を可死或は悪とするような考え方は、やはり「ドグマ的」思考ないし「矛盾」的思考から生まれるものではなからうか。「肉体」が謳歌され「肉体的生」即「生」と考えられている所に始めてそれを否定する原理として「靈魂」が考えられ説かれることになる。「肉体」が全てであれば、その点で欠点を持ち、或は劣る人間は絶望せざるを得ないであろう。世界というものが「現世」だけであり、その現世が即ち「肉体的世界」とであるとすれば、そこで幸を得られない人間は絶望せざるをえないであろう。従ってそこに救いが提示されるとすれば、その「現実」を完全に否定し、「肉体」に対立する原理「靈魂」を提示せざるをえないであろう。一つのものが全体的絶対的（その場所において絶対的）である時のみ、それと矛盾対立するものが考えられることになる。⁽⁶⁾

従って肉体的なものが全面的に、強く全体を支配していない世界では、靈魂ないし精神が肉体に対立する原理と考えられることもなく、従って精神ないし靈魂が極度に尊重されることもない。

このような世界に二元的矛盾的思考が入る時、それは容易に「見せかけの矛盾」に転化する。それは第三者を許容する反対対立にすぎぬものを、強いて或は無自覚に矛盾対立とするのである。しかも「見せかけの矛盾」であろうと、とにかくそれは「矛盾」と意識されるから、第三者は除外され、それだけ「現実」は狭くなり、又従って対立するものの間の相剋は繊細で激しくなる。その激しさは閉ざされた領域内のものであるだけに非常に緊張度を有することになり、しかも抜け出す口もなく、内とぐるをまく絶望状態をすら生ずるであろう。しかしこれは必ずしもその「絶望状態に安住する」ことを不可能とはしない。何故なら第三者はやはり存在し、全くの矛盾対立はないからである。

それに反し、真の矛盾に迄いたる時には、丁度ヘーゲルの「悟性」のように絶望せざるを得ないであろう。しかしこれは同時にそれを乗り越える機縁をも与える。ここでは「絶望に安住する」ことは不可能だからである。真の矛盾は何らかの意味での

りこえられねばならない。ここでの緊張相剋は、そこに眠ることを許さぬ激しさをもつ。それは繊細さをもたないかもしれない。しかしそれだけ対立は鮮明であり、悲劇は壮大になる。

註

- 1 小林登「弁証法」
Jonas Cohn ; Theorie der Dialektik 等参照。
- 2 例えば岩崎武雄「弁証法」参照。
- 3 Hegel ; Enzyklopädie §115
- 4 ここで「弁証法」といわれるのは「存在の弁証法」ではなく「認識の弁証法」が主として考えられている。岩崎「弁証法」参照。
- 5 小林「弁証法」参照。
- 6 オルフィック教が靈魂を神的なものの不死なるものとし、Sēma=Semaとしたことは、肉体的生=生と考えた当時のギリシャの考え方に対する全面的否定である。Antithese がたてられることにより These もまた改めて自覚的に意識され、両者の対立は鮮明になる。とにかく Antithese は These があって始めて可能であり、それが強く全体的である程、Antithese も強く全体的でありうる。

Ⅲ

さて、ヨーロッパ人が「ドグマ」という時、我々が直ちに想起するのはキリスト教という宗教のそれであり、同時にそれにまつわる「不寛容性」である。そして又、日本における宗教ないし文化における「寛容性」もここに思い合わされ、日本に「ドグマ」がないということはこの「寛容性」の問題としても考えられるであろう。

宗教における「寛容」ないし「不寛容」には「形式的・内容的」なそれ、及び「内的・外的」なそれが考えられる。⁽¹⁾ 例えばある国家において「信仰の自由」があるということは、宗教や信仰の内容には indifferent に、いろいろな宗教や信仰に手をつけず放置し、共に存立させるということであろうが、これが「形式的寛容」であり、「形式的不寛容」は、内容に関係なく宗教一般を禁じたり、或はその国における正統的宗教以外のものを禁ずるものである。（例えばスペインでは現在でもカトリック以外の宗教は公的には認められていない。）

それに対し「内容的寛容」とは、他の宗教も亦自己の宗教と同様「真なるもの」でありうるという立場に立つものであり、これは無関心からの寛容である無差別主義ではなく、深い対決と認識から生ずるものである。従って「内容的不寛容」とは形式的な理由で他の信念や宗教と闘うのではなく、自分が真理と考えたものの為に闘うもの

であり、ここには闘争と迫害がある。

更に「内的寛容」とは自己の宗教ないし宗教組織内の意見の相異に向けられるものであり、宗派的な教義や祭儀が正統から逸脱するのを形式的に黙認ないし積極的に承認することであり、「内的不寛容」は正統からはずれたものに対する宗教裁判などに示されるものである。従って「外的寛容」ないし「不寛容」は自己以外の他の宗教や信仰に対するそれである。

キリスト教がそこから、或はそれに対立して生れたイスラエルの宗教（ユダヤ教）が不寛容な宗教であったことは人々の常識であろう。唯一神ヤーヴェはイスラエルの民が自己以外の神をもつことを許さなかった。「我は汝の神ヤーヴェ、汝民族をエジプトの地その奴隷たる家より導き出せし者なり。汝我の他、神々を我が傍らにもつべからず」（出エジプト記 20.2）。しかるにイスラエルの民は時としてヤーヴェに背いて他の神々を拝み「ヤーヴェ 激しくイスラエルを怒る」ことになるのであった。

ユダヤ教の激しい不寛容は十七世紀のスピノザの破門にも明瞭に示されている。⁽²⁾

ただしこの不寛容は「内的不寛容」である。イスラエルの宗教は「民族宗教」であるが、一般に民族宗教は「外的寛容」「内的不寛容」の立場をとる。何故なら民族宗教の担い手は、自己の神の世界や信仰の世界を唯一のものとする思想をまだ抱かず、従って異国の神々の承認に対する疑念を抱かなかったからである。例えばローマ人のパンテオンは、ローマ帝国が拡大するにつれ異国の神々 *sacra peregrina* が加わって大きくなったといわれる。またギリシャ人も開放性と外的寛容への傾向をもつ民族であった。しかしギリシャにおいてもローマにおいても内的には不寛容であった。ソクラテスはアテナイの古い神々の信仰をそこない、それによって国家の統一を危うくした為に死ななければならなかったし、プラトンも亦、「誰かが無信仰の罪ありと認められ……る時には、その人間は死をもって罰せられるべきである」といっている。⁽⁴⁾ またローマないしその国家宗教も内に向って不寛容であったことは例えばキリスト教に対する態度において明らかである。

ただもう一度繰返していえば、イスラエルの宗教の内的不寛容は、その外的寛容に示されるように、まだ「自己の神あるいは自己の神々の世界のみがただ真に存在する」というような真理意識に基づくものではなかった。即ちこれは未だ「内容的」な寛容ないし不寛容ではなかったのである。

それに対し「内的」にも「外的」にも「内容的」に不寛容な立場を我々は普遍宗教（世界宗教）としてのキリスト教に見ることができるであろう。

カトリック教会は例えばアウグスティヌスが言ったように、自己を神の国と考え

(5) 従ってこの教会の外にはいかなる救済もないと考えられることになる。ボニファテウス八世は教書 *Unam sanctam* (1302年) において同じ排他的見解を述べているし、1566年の *Catechismus Romanus* は信仰及び道德に関する教会の「無謬性」を主張している。⁽⁶⁾

カトリック教会が「外的」に不寛容であったことは例えばユダヤ教に対する攻撃において示されている。ユダヤに対する攻撃はキリスト教とユダヤとの特異な関係による⁽⁷⁾といわれるならば、三、四世紀の異端に対するカトリックの攻撃を考えればよい。また「内的不寛容」については異端に対する「宗教裁判」を考えるだけで十分であろう。

このカトリックに対しプロテスタントの宗教はより寛容であるかのように普通考えられている。それは媒介物を通さない神と我との一致を求める点で、媒介物から生ずる不自由をもたないと思われるからであろう。しかし例えばエヴァンゲリッシュの教会の弁証法的神学は——例えばカール・バルトの場合——カトリックのそれより⁽⁸⁾はるかに不寛容であり、しかもそれは「外的」にも「内的」にもそうなのである。

そしてこれらキリスト教の不寛容は、自己の信仰の唯一性絶対性真理性の意識に基づくものである限り「内容的」なものである。

註

- 1 G. Mensching; *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. S. 165
- 2 その破門状は次のようにいう。「天使の決定に従い、聖者の判決に従い、聖なる神の同意をもち、この全ケヒラ・カドシャ（聖なる教団）の同意をもって、そこに記されたる713の規定をもつ聖なる律法の書の前に、ヨシュアがジェリコをそれをもって破門したその破門、エリザが子供を呪ったその呪いをもって——かつまた律法に記されたすべての呪いをもって、われわれはバルーフ・デ・エスピノザを破門し、放逐し、害を蒙らんように願い、そして呪う。昼にも夜にも彼は呪われてあれ。横になる時も起きる時にも呪われてあれ。出る時も帰る時も呪われてあれ。主は彼を赦すことをのぞまず。主の怒りと憤怒はこの人間に対して燃え上り、律法の書に記されたすべての呪いは彼の上に投げられる。主はその名を天が下に消し去り、主は律法の書に記されたすべての天の呪いをもって、彼をすべての種族より分けて悪に入れん。しかし汝ら、主なる汝らの神につく者たち、汝らは今日悉く生きん。何人も彼と口あるいは書をもって交際わぬこと、何人も彼に何らの好意をも示さぬこと、何びとも同じ屋根の下に、あるいは彼から四エツレ以内に止まらぬこと、何人も彼の作成し書いた書を読まぬことをわれわれは定める。」 Schoeps; *Jüdische Geisteswelt* S. 208f. G. Mensching; *T. u. W. in d. Rel.* S. 165 このような戦慄すべき呪いの言葉は日本の精神世界にはないものであろう。このような呪いに対してすら自説を主張するその強さは、即ちドグマ的なものの強さであろう。
- 3 Vgl. G. Mensching; *Volksreligion und Weltreligion*, od. *Religionssoziologie*.

- 4 nomoi 10. 910
- 5 De civitate dei ⅩⅩ 9 G.Mensching ; T.u.W.in d. Rel S.169
- 6 G.Mensching ; op. cit. S.46
- 7 G.Mensching ; op. cit. S.48f
- 8 G.Mensching ; op. cit. S.13f

Ⅳ

キリスト教の不寛容が「内容的」なものであるということに対しては、歴史的な事実からする異論が起るかもしれない。歴史的に見た場合キリスト教の不寛容の動機は第一に形式的なもの、即ちその宗教的共同体の統一の維持であったと思われるからである。

一つの宗教団体が形成されるその初めにおいては、例えば創始者をもつ宗教の場合、その創始者と弟子たちは深い宗教的体験をもつ。しかし教団が拡大されるにつれ、信仰体験は薄められ弛められざるをえなくなるであろう。そこで教団は教義や祭式を規定することによって教団の統一を保持しようとする。この共同体は初めは個人的にそれに賛成する者の「撰択共同体」であったのに対し、後には単にその共同体内に生れたことにより、慣習的にその信仰団体に加わるということになる。従って信仰上の統一を保持する為に「カトリックのキリスト者にとっては、この地上に *in statu viatoris* に生きる限りまず重要なのは、個々の教義の洞察ではなく教会の教育当局に対する信仰上の服従である⁽¹⁾」ということになり、ドストエフスキの示したあの名高い大審問官に象徴される統制——信者の側からすれば自由の放棄、盲目的服従が必然的なものとなる。

宗教的な、心をゆり動かす体験は命ぜられることもなく統制されることもできない。しかし教会はそれをも自己の統制下においてしまおうとする。

エヴァンゲリッシュの場合も同様である。すでにルターも *ecclesiola in ecclesia* の形成、即ち大衆に対して真にキリスト教徒たらしめる人々の結合を考えている。エヴァンゲリッシュの教会内部でもほんの僅かな部分が真にエヴァンゲリッシュであるとルターは考えたわけである。カトリックの場合と同様、エヴァンゲリッシュの教会も、危険と困窮の下に最初の自由な信仰団体に結集した人々の次の世代がその中に生みだされた時、すでに大衆教会となったのである。従ってここにも閉鎖的で不寛容な教会制度が要請されることになる。

ところでこのような形式的な不寛容が単に教会の指導層の側からのみ発し、一般大衆

がそれに対して服従を余儀なくされたと考えるのは不当であろう。それはむしろ大衆の求めるところでもある。人は殻の中にもって安心を得たいと願う気持をもっている。そして内面的支えとして殻を求める人間は、教義が固定され、あらゆる疑いを超えていることを求める。この人間にとっては、宗教的權威は個人的な宗教的自由より好ましいものである。従って「人は殻の中に入るつもりで權威の中に入ってゆき、あらゆるものについて考えはするが、ただ一つ殻そのものについては考えない」⁽²⁾ことになる。

形式的不寛容はこの殻を守る為のものであるともいえるであろう。

しかしキリスト教の場合、このような形式的なものと共に「内容的」なもののあることは否定できないであろう。生命をも賭けた布教の熱情などに示されるものは、決して単に形式的な教団の団結などを目的にしたものとはいえないであろう。その教団の団結そのものも、本来は自己の信仰の絶対性真理性の確信から発するものである。

あらゆる布教伝道は、異教の絶滅と自己の宗教を信ずる団体の創設とを目的としている。ここには自己のものは絶対に「真」他のものは「偽」ないし「悪」であるとす
る判断がある。そしてこの絶対性真理性はわれわれが現在「ヒューマニズム」という言葉から感じとるいわゆる人道的なものとは全く異なる領域のものである。いわば人間の倫理とは異なる宗教の領域のものであり、従って人間的現実を超えたものである。

数年前ドイツで、一人の孤児が子供のない夫妻に引きとられ、互に愛情を抱き合っ
て幸に暮していたのに、その夫妻がプロテスタントであるのに対し、子供がカトリックであることがわかった為、その子はカトリック系の養育所に引きとられることになったという事件があった。この親子に対しては世間はかなり同情的であり、これを引き離すのはいかにも残酷であるという空気があった。しかしそれはプライベートなものであり、公の規定によればカトリックの子供はカトリック的に育てられねばならないので、この処置は合法的なのである。カトリックの立場からすれば、その子供の真の幸福は、たとえプロテスタントの養い親との間に愛情があったとしても、そこにはなく、カトリックとして育てられるところにあるということになるであろう。

「人間的」な立場からすればこれは赦し難い処置のように思われる。しかし感情的なヒューマニズムなどとは無縁な、キリスト教徒の冷たい徹底性については多くの歴史的⁽³⁾事実を挙げることができるであろう。その悪しき現れの代表例としては近くはナチスを考えてもよい。ナチが冷静な計画の下に何十万か何百万かの人間を殺したということは、われわれにはやはり理解しかねるところがあるが、ナチは決して突然変

異の如きものではないと思われる。それはやはりキリスト教或はそれと共にあるヨーロッパ文化の一つの現れである。(ナチはキリスト教をも弾圧したから、ナチをキリスト教の不寛容の引き合いに出すのはおかしいといわれるかもしれない。しかし両者はやはり共にドグマ的なヨーロッパ文化の現れなのである。)

このような「非人間的」に見える現象は事実まさに非人間的あるいは「超人間的」なものなのである。キリスト教は人間あるいは人間的現実を超える絶対性真理性の意識に基づくものであるからである。

このような絶対性の意識によって始めてわれわれには理解し難い徹底性が生じてくるのであろう。

註

- 1 N. Monzel; Abhängigkeit und Selbständigkeit in Katholizismus (In : L. v. Wiese; Abhängigkeit und Selbständigkeit in sozialen Leben. I. Bd. S.190) G.Mensching; op. cit. S.179
- 2 Hans Schär; Erlösungsvorstellung und ihre psychologischen Aspekte. S296 G. Mensching, a,a,O. S.181
- 3 たとえば「アーロン収容所」等一連の会田雄次氏の諸著には、現代のイギリスないしヨーロッパのもつ徹底性が怒りをこめて描かれている。

V

日本は宗教的に「寛容」な国として知られている。神社と寺とが同一の地域に共存し、場所によってはキリスト教の教会がそれに加わる。しかも同じ人が神社にも寺にも詣でるという現象は確かに宗教的な「寛容」を示すものといえよう。

仏教が日本に伝わった時、そこには殆んど抵抗がなかったように思われる。保守的な物部氏中臣氏が反対したという記録はあるが、一般的にいえばまことに素直に受け入れられたように思われる。

それは当時日本固有の宗教であった神道が民族宗教であり、民族宗教はまだ「内容的」に不寛容ではありえず、従ってまた「外的」には寛容であったということにもよるであろう。殊に先進国から伝わってきた珍しい宗教には新鮮な興味をもって対したであろう。しかし「外的」に寛容であったとしても、仏教は受容される以上、問題は「内的」になる。この場合もしか、民族宗教はまだ自己の信仰が唯一絶対のものという信念に基づいて他を見ないということから、他の宗教の受容を容認するということが考えられるかもしれない。

しかしまた例えばイスラエルの宗教は民族宗教ではあったが、他の宗教を受け入れることは絶対に容認しなかったということを考えれば、同じ民族宗教といっても、日本のそれはやはり「寛容」な性格をもつものといわなければならない。

また仏教は支配層が率先してこれを信奉し、異民族による征服や、それによる王朝の交代などがなく（少くとも仏教伝来以後はこういうことはなかった）、従って支配層が一貫して仏教信仰を維持した為（例外は明治初頭の短期間だけである）、「形式的」にも仏教に対する寛容は示されたといえる。

ここにはまた仏教も寛容な宗教であるということが考え合わされるかもしれない。しかし民族宗教としての神道があるところに、普遍宗教としての仏教が受容され、両者が共存したという現象はやはり日本の特徴であるといえる。普通、普遍宗教が入る場合、民族宗教は排除されるからである。尤も普遍宗教による伝道が土着の民族宗教を駆逐したように見えながら、それは単に表面だけのことにすぎず、人々の心情には変化がないという現象はしばしば報告されている。例えばインディアンに対するカトリックの伝道が「迷信的なアムレットの代りに聖母マリアのメダイオン」をかけさせるにすぎないというようなものである。しかしこの場合、土着の人々は改宗を認めているのである。表面的なものであるにすぎないとしても、普遍宗教に改宗するということを知覚しているのである。

それに反し、同一人が同時に神道と仏教を奉じたというところに日本の特徴がある。

しかしこの場合「寛容」は結局「内容的」なものではなかったと思われる。⁽¹⁾ 真の寛容は無差別に何れの宗教も認めるということではない。それにはまず自己の宗教が「真」であるという自覚と、それにも拘らず、或はそれだからこそ、他の宗教にも「真」の宗教でありうる可能性を認めるということが必要である。そしてその為にはまず不寛容な迄に、自己の宗教の絶対性・真理性を信ずることが必要であろう。真の統一としての寛容が成立する為には、不寛容な分裂対立の契機が必要であるように思われる。

神道にはしかし自己が絶対的であり真であるという確信の根拠が明瞭でない。そしてそれは神道の神々が明確な姿を示さないということによるであろう。「何れにまれ尋常ならずすぐれたる徳のありて可畏きものをカミとはいふなり」で、神とは結局可畏きもの、つまりただその前に拝跪すべきものであって、対象化することを許さない漠然たるものである。或は、神々をして神々たらしめる根源者が「神聖な無」であって、この根源的一者は対象的に把握されなかったということであれば、これはもはや、⁽³⁾

その神と人々を媒介する巫覡を除く他の人々にとって全く漠然とした畏怖の対象であるにすぎない。ここには「これ」が、或は「これのみ」が真にして絶対的なものだといふものがない。それだからこの漠然たる領域に外の神性もまた入ることができるようになる。仏教が受容される時、蕃神を拝することは国神の怒りを招くであろうと、物部中臣二氏が反対したというが、蕃神であろうと神は神であり、従って旧来の漠然たる神の領域に収容することは少しも不可能ではない。

民族宗教は一般に教義をもたないが、神道は教義をもたないと同時に、その奉ずる神々の明確な姿ももたなかった。従って伝来した仏教との間に対決はなく、また従って対決による内容的深化もなかった。

仏教の側からいっても、これは日本的に変容されながら自然に人々の間に浸透し、明確に対決すべき相手をもたなかったということである。あるのは宗派間の争いであり、異教との争いではなかった。これは仏教にとって決して単に喜ぶべきことではなかったであろう。

一般に普遍宗教は民族宗教がまさに民族のものであるのに対し、個人のものである。民族宗教のにない手は常に集団であり、個人はその集団に属しているが故に、その民族宗教の一員となる。しかし普遍宗教では、そのにない手は個人であり、この場合個人は集団とは別に、宗教的救いを求めるのである。つまり個人が救われていない状態にある自分を意識し、救いを求める時、それに応えるのが普遍宗教である。

そうとすれば神道は集団的民族的国家的なもの、公のものであり、普遍宗教たる仏教は個人的なもの、私的なものということになろう。人々は集団——例えば村集団、それを通してより大きい集団、遂には国に——属することによって神道行事に参加し、同時に個人的な宗教的福祉を仏教に求めたということができよう。しかし仏教が異教との対決を免れ、更に国家権力と結びつくことによって一層安固なものとなり、それによってしかしむしろ自己の生命力を失い慣習化するに従って、個人に対する救いも慣習的なものとなったのである。

註

- 1 詳しくは拙論「日本の宗教的寛容の問題」「理想」385号参照。
- 2 本居宣長「古事記伝」3の六
- 3 和辻哲郎「日本倫理思想史 上」76頁

VI

(時間的な余裕がないので以下簡単に要点のみ述べることにする。)

ドグマないしドグマ的ということ

ドグマ的思考法は矛盾的思考法であり、自己の宗教＝真、他の宗教＝偽ないし邪とする不寛容もこの思考法につながるものであることを我々は見た。従って宗教的に寛容な性格を示してきた日本の思考法はそれとは異なるもの、それとはある面に対立するものと考えられるであろう。

まず我々の思考法が「矛盾」的なものでないこと、二分法的二元的でないことが考えられる。例えばある概念ないし事柄を説明する場合、日本古来の文献の示すところによれば、類プラス種差という形の定義を下さず、実に多くの概念を列挙してそれら全体からその意味を推測させるという方法をとっている。これはインドでもシナでも同様であるが、しかし例えばインドの場合、同一主語に述語せられる多数の概念は互いに矛盾しないものであるのに、日本の場合は「ある点では互いに矛盾的对立の關係にあるところの諸概念がすべて述語とされている⁽¹⁾」のである。

ということは、ここには矛盾に迄おしつめようというのとは異なる思考法、夫々異なりながら何か漠然とした共通要素をもつ多くの概念を挙げることによって、ある概念を示そうという思考法があるということである。この場合共通要素というのは、説明に用いられる諸概念の間に、直接に認められる共通な要素ということではない。例えばSという概念の説明の為にXYZが用いられる場合、XとZとは普通全く別のものと考えられているということもある。しかしXの漠然たる領域とSのそれとに融合する部分があり、ZのそれとSのそれとの間にも融合する部分があるというように、Sの漠然たる領域と融合する概念を数多く挙げることによって、漠然たるSを漠然たるままに了解させようというのである。

矛盾的思考法はまずAならAをクッキリと浮び上らせるものである。現実がたとえ非合理的であろうとも、合理的にはっきりときめつけるものである。しかし我々の伝統的思考法は非合理的なるものを割り切ろうとするのではなく、むしろ非合理的なままにとらえようとする。漠然たるものを漠然たるままにとらえようとする。合理的知的能動的におし進もうとするよりも、情的に融合することによってとらえようとする。それは対象を対象として明確な姿に結晶させず、対象と自己との融合のままに対象を把握しようとする。

これは宗教的には、寛容を本質とする神秘宗教の *unio mystica* を思わせる。例えばヴィシュヌが絶対的な神でありながら、他の神々を排除せず、従って寛容な立場をとりながら、結局は——他の神々への信仰という形を通じてでも——この根源的な一者との *unio mystica* がめざされるという時、これは明らかに合理的なものを超えた合一が最高のものとされているのである。

これはまた、神々と、その神々を神々たらしめる根源者としての神聖な無、それは対象化されない神秘そのもので、それとの合一を求めたのが日本の民族宗教で、それは宗教的態度としてはまことに正しい、という前に見た周知の和辻哲郎の考え方を思い出させるものである。⁽²⁾

しかし「内容的」に「寛容」であるヒンズー教或は他の神秘宗教と、「形式的」に「寛容」な日本の民族宗教とは区別されなければならないであろう。⁽³⁾意識的自覚的に神々の背後に一者を認めそれとの合一をめざすことと、その一者の意識なく、漠然たる神々の神聖さの前に拝跪する態度とは、はっきり異なるものといわなければならない。「一者にまで収斂する思考の働き」はここにはないのである。

しかし絶対的なものを対象化せず、現実のもろもろについても矛盾的に割り切らない態度は、むしろ無限追求の可能性を許すようにみえる。合理的対象化的態度が自らの態度による枠に限定されてしまうのに対し、非合理的で漠然たるものを残す態度はその漠然たるものにどこまでも深く入ってゆく可能性を常に残すようにも思われる。

しかしこれも絶対的（と考えられた）ものの性格によって規定される。全現実を否定する超越的絶対者が考えられる場合「現実が開かれている」。超越者はどのように限定されようとも超越者である限り、無限の追求をゆるすからである。

それに反し、神々の世界が漠然たるものであり、その漠然たる神々の権威が、現実の世界の権威に体现され、その権威が絶対的なものとして現実に臨む時、思考の限度は現実の絶対者までである。その本質、その背後の神々については思考を停止せざるをえない。漠然たる権威の世界は漠然たるままに現実を包み、現実はそれを超えることはできない。即ち「現実は閉ざされている」。

現実には閉ざされながらも、その輪郭は漠然としている。従ってここには矛盾的思考はありえない。漠然たる領域が常に indifferent な第三者としてあるからである。そしてここには超越者はありえない。従って現世と異なる世界もありえない。現世の暈縁が神の領域であり両者は連続しているからである。日本人の「現世的現実主義的性格」といわれるものも、このような世界の構造によるものである。

日本には「ドグマ」ないし「ドグマ的思考法」がないということは否定できないと思う。それはネガティブな意味では philosophia の欠如を意味する。この欠如は埋められなければならぬということは、私には明らかなと思われる。非合理的な体験——例えば宗教におけるそれ——を私は否定しようとは思わない。それは根源的絶対的なものに迫るものであるかもしれない。しかし非合理的な現実の容認とそれとは全

ドグマないしドグマ的ということ

く異なるものであろう。何らかの意味で「現実の否定」を経ないものは、真の現実をとらえることはできないであろう。そういう意味の徹底性を我々は求める。それは暖たい情の世界からすれば冷たい知の世界であるかもしれない。しかしそれはやはり求めらるべきものである。そしてこのような立場に立った時、我々は真の「寛容」にも迫りうるのではなかろうか。

悪しき意味の「ドグマ的」態度は我々の周囲にも満ち満ちている。それはドグマを支えるべき無限追求の歩みを停止し、或は初めからその *erōs* をもたず、相対を絶対化し、現実を狭くするところに生ずる。ここでも現実には「閉ざされた現実」である。しかもこの「閉ざされた現実」の中にいる場合、それを自覚することもない。従って絶対的なものの意識は強く激しい。しかしそれは畢竟現実の変化に耐ええないものである。「閉ざされた現実」が破られる時、絶対は簡単にその地位を失い相対化してしまうからである。「転向」という現象もここにある。

註

- 1 中村元「東洋人の思惟方法 Ⅱ」12頁
- 2 和辻、前掲書
- 3 詳細は前掲拙稿参照。

(本学助教授)