

# 哲學研究

第二百六十五號

第二十三卷  
第四册

## 宗教的自覺（承前）

片山正直

### 四

トレエルチやシエーラーの如き先驗主義的試圖は結局宗教そのものの本來的動向とは一致せざるところからして、宗教的自覺の本質構造を充分に明示し得ないのであるけれども、宗教的なるものを人間精神に固有なるものとして措定し、以て宗教の純粹獨立性と眞理性とを確立せむとした努力は尊敬に値するのみならず、新なる宗教本質論を展開せむとする者が必然的にこれと對決せねばならぬ立場であると思ふ。しかして前者は批判哲學の流れを汲み後者は純粹現象學より出立するが故に、これと對決して到底宗教哲學の根本課題を果し得ざることを立論するのは、まさに現代に於ける主要なる哲學的思潮の内の二つの立場が、宗教的問題に對して耐へ得ざることを指摘することとなる。これによつて宗教はカント的意味の理性のアプリアオリでもなければ、現象學的意味のノエシス・ノエマ的構造に於て見られるものでもないことが決定的に表明せられるに至り、眞に宗教的體驗の主張告白に耳を傾けてその本質を開示せむ

とする者は、自覺的に先驗論的批判主義や純粹現象學を超越するのでなければならぬことが明白となる。無論我々は當初よりかかる立場を超越して論を進め來つたのであるからして、右の批判は我々の立場の一層具體的なる所以を根據づけるものに他ならぬと見られる。いづれにもせよ當面の主題たる宗教的自覺の深い構造は、批判主義の立場からも現象學の立場からも解明することが出来ない。繰返し強調し來つた如く宗教は人間精神に於ける一つの特種なる作用ではない、文化の特定領域として限定せられる可能性を有するものでない。宗教は人間存在の全體と關聯してその罪と死の原本狀況を開示し、全體の否定轉換による人間の根柢よりの聖化を教へる。宗教に於て始めて人間はその本來的に根源的なる全體性を達成すると云はれる。果してしかるならば、宗教を人間の理性の特種なるアプリアリや精神の根源的作用に於て見出すのではなく、却てかかるアプリアリや作用を更に人間の原本的存在本質に關聯せしめて理解するの可能性を洞察し、宗教的動向を人間存在の全體構造の分析より顯はならしむるの具體性を認識するのでなければならぬ。宗教的自覺が人間の絶對的自覺であるならば、その本質構造は人間存在そのものの本質構造と何等か深い關聯を形成して在ると考へられ、後者を問ひ究むることなしには前者は正しく明かとならぬであらうことが推知せられる。尤もシェーラーの分析は右の如くに現象學的なると同時に形而上學的人間學的であつて、宇宙に於ける人間存在の位置から最根源的作用としての宗教的作用たる愛を説くのであり、従つて所謂哲學的人間學へと純粹現象學的分析を還元止揚してゐるのであるけれども、方法論的自覺を缺き徒らに現象學的直觀を使用し、全く獨斷的に宗教的形而上學的人間觀を中心に出すの結果、綿密に忠實に人間存在を分析して人間精神の諸傾向を基礎づけるといふ仕事を怠つてゐるとの非難を免れないのである。最初から宗教的作用といふ如きものを假想するのではなく、人間現

存在の本質構造よりかかる動向を顯現的ならしむるには、シェーラーの哲學的人間學を純化徹底せしむるの必要がある。換言すれば唯無前提的なる人間存在の分析論から始めて宗教的なるもの自覺の構造を見出すことが期待せられる。この途は宗教的アブリオリス・ムスの超越であり、同時にその徹底であらう。即ち宗教的アブリオリス乃至宗教的作用といふ如きものは獨自に存立するのではなく、人間存在の全體構造の内部から基礎づけられるのでなければならぬ。さてフツセルに始まる近代的純粹現象學がシェーラーを経てハイデッガーに至つて、基礎的存在論乃至自覺存在論となり、その主題も純粹意識論より現存在の存在論的分析或は現存在の有限性への間に轉化し、これによつてシェーラーの哲學的人間學が充分純化せられ廣汎なる地盤に置かれたと云はれるならば、ハイデッガーの基礎的存在論の立場に課題の解決を求めて多大の期待をかけることが至當でなければならぬ。基礎的存在論は、シェーラーに於て不純に混淆せられた現象學的と人間學的とを眞に統一するに止まらず、ディルタイの生の哲學の傾向をも包越する如き立場に立ち、人間存在を最も包括的に解明することの出来る哲學であると考へられる。それ故に恰もシェーラーがフツセルの立場を實踐的諸領域に擴張したと同様なる試圖が、ハイデッガーの存在論に對しても屬望せられる譯であり、思ふにより以上の顯著なる生産的なる効果を以て行はれるであらうことが察せられる。既にハイデッガーの哲學それ自身が多分に宗教的基調を有して、同様にキエルクゴールの傳統を引く辯證法的神學と相通するものを含み、それが神學界に與へた影響は極めて深いものがある。<sup>①</sup>しかるところ最近ハンズ・ライナー(Hans Reiner)は全くハイデッガーの立場より出立して、人間現存在の存在論的分析より宗教一般の「信仰の現象」(Das Phänomen des Glaubens, 1934)を解釋し、ここに存在論的方法の宗教哲學的使用といふ基礎的存在論に對する右の屬望の一端を充したのであ

る。宗教の存在論的理解といふ極めて興味深い課題に就いて、ハイデッガー自身が未だ何等具體的に語るところなき今日、後に述ぶる如くライナーの研究は重要な點に於て不徹底ではあるけれども、兎に角かかる意味に於ける唯一の體系的勞作であり、宗教的自覺が人間現存在の全體構造に於て如何なる位置を占め、如何にして生起するかを問はむとする者が一應顧なければならぬものであると思ふ。換言するにライナーの勞作を批評し、進みてはハイデッガーの根本的立場を批判することは、宗教の存在論的解釋の權能並びに限界を反省する所以であり、延いて當面の主題の究極的解決が更に新に如何なる方向に探求せらるべきかを自覺的ならしむに他ならぬ。而して宗教的自覺は自覺存在の優越なる自覺様相に相違ないが、今迄の論述から知らるる如くそれが絶対否定的轉成の構造のものたる限り、單に解釋學的なる存在論によつては充分に説明し得られないのではないかの一抹の疑念を初より杞憂として退けることは出来難いかに見える。それは兎に角ライナーによつて「人間に本質必然なる信仰性の確立といふ自覺存在論的分析の課題」(die existenzial-analytische Aufgabe der Herausstellung der dem Menschen wesentlich notwendigen Gläubigkeit)は如何に解決せられたか。

① ハイデッガーの存在論の神學界に與へた影響が如何に大であるかは、左の諸論文によつて明確に知られる。

Gerhard Kuhlmann, Zum theologischen Problem der Existenz. (Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge 10, 1929.)

Karl Heim, *Ontologie und Theologie*. (Zeitschrift für T. u. K., Neue Folge 11, 1930.)

Karl Löwith, *Phänomenologische Ontologie und Protestantische Theologie*. (Ebenbas.)

ライナーはハイデッガーの創意豊かな用語と解釋を踏襲しつつ論を進めてゐる。人間はハイデッガーがいみじくも説いた如く世界一内一存在である。この術語は人間現存在の原本狀態性を意味して、現象學的還元に於てもあらゆる

實在的措定を括弧に入れる場合にも、なほ殘留すべき底の狀態性として單に存在的ならぬ存在論的構造のものである。それは従つて又一つの超越的事態であり、かかる超越的事態の自覺的主體として人間現存在は質存するのである。而してかかる原本狀態性に裏つけられて可能となり、同時にこれを日常性に於て開示して行くものが、關心の事實である。現存在は關心しつつ生存する。關心の對象は世界であり、世界に於ける自己である。換言するに世界に於ける自己の存在可能に關心するといふ動的狀況性に、世界―内―存在の意味の具體的充實がある。しかも現存在は關心によつて始めて世界―内―存在となるのではなく、その原本狀態性に於て既に世界―内―存在として投げ出されてあるが故に、世界と自己の存在に關心せざるを得ぬのである。これによつて現存在は不斷に内世界の事象を了解することとなる。存在了解は世界―内―存在の存在の仕方でなければならぬ。現存在は盲目的に世界を背負ふことは出来ぬ。了解は事象の存在性を、その意味を開示し、これによつて世界を内實的に顯現的ならしむる。故に了解は單に觀想的ではなく、自由企畫の形式を有つと考へられる。現存在は世界の内に投げ出されて在りながら、否まきにその故に世界と自己の存在可能を了解し企畫して、世界―内―存在たることの意味を實現して行く。即ち世界―内―存在は被投的自由企畫 (geworfener Entwurf) に於て開展する。被投的自由企畫は關心の動的聯關に他ならぬ。もし被投的と云はれる側面が過去をあらはし、自由企畫と云はれる方向が未來をあらはすならば、兩者の統一たる被投的自由企畫は過去と未來の現在に於ける相即統一を、換言すれば世界―内―存在の時成の内實的構造を表現すると思惟し得べく、ここに現存在の存在論的構造が時成の構造と結局合致するものなることを豫料し得るであらう。關心が時成の場面に還元せられる所以である。世界―内―存在たる人間現存在の究極關心は時成と相即する自己の世界―内―存在―可能に向ふ。

而して世界—内—存在—可能は了解的なる世界企畫(Welt-Entwurf)であり實存企畫(Existenz-Entwurf)であるから、世界一般の有意義性乃至有意義なる世界の可能性、簡單に云へば世界の意義を想定或は前提せざるを得ぬのである。存在可能への關心はかかる根本想定と必然的に結び合ふ。無意義なる世界に存在可能を了解企畫することは出来ぬ。これによつて現存在は世界—内—存在として在り、又在らむとする限り、一つの根本狀況乃至根本氣分の中に生くるものなることが知られる。同時にこの根本狀況乃至氣分を有つ限りに世界の有意義性は確保せられる。即ちそれが「信」である。現存在は常に信ずる者として實存する、それは信の中に生くる。(Also existiert das Dasein immer als glaubendes; es „lebt“ im Glauben) かかる意味の信はあらゆる存在了解と世界企畫に先立ち、これらに不可分離に聯關するものとして、單に存在的ならぬ存在論的信(ontologischer Glaube)と呼ばれるに適はしい。現存在の根本狀況は單に不安ではない、それが優越なる了解的世界—内—存在であるからには、世界一般の意義を信じて存在するのでなければならぬ。不安が既に現存在を世界の無の前に立たしめ、自己の死を豫料せしむると云ふならば、世界—内—存在—可能の狀況を不安として規定することは明かに行過ぎである、現存在は先づ信賴的に世界の内に存在するのでなくてはならぬ。信は現存在の根本構造に關聯する状態性である。信は現存在の世界—内—存在たる根本的な仕方である。現存在の被投的自由企畫性の根本氣分は單に不安ではなく、存在論的意味に於ける信でなければならぬ。かく考ふることによつてライナーの根本導念はハイデッガーのそれと相違するに至り、後者と袂を別つのである。<sup>②</sup>

② Hans Reiner, Das Phänomen des Glaubens, § 17-21.

信とは一般的に云つて具象的に所與たらざるものに對する態度であり、それをしかありと想定し(Als-seiend-ver-

meinen) 又眞なりと思ふ (Für-wahr-halten) へと他ならぬ<sup>①</sup>。所謂望むところを確信し、見ぬものを眞實とするなりである。しかして人間はその日常性に於て不斷にかかる意味の信に於て生活せざるを得ぬ。これ思ふに多様な内世界的事象が有限なる人間現存在に向つて、空間的に時間的に常に必ずしも具象的に所與たり得ざるにも拘らず、しばしば人間はこれに對して何等かの態度を決せねばならぬからである。かくの如き事象の意義をしかありと想定し、又眞なりと思ふことは、世界―内―存在たる限りの現存在の根本構造に屬する事態である。而してかかる特定の存在的信の根柢には世界存在一般に關與する存在論的信がなければならぬ。前者は後者によつて可能とせられる。換言するに日常性の種々なる變容を有つ信は、世界―内―存在―可能一般の信によつて根據づけられる。存在論的信は存在論的意味に於ける世界企畫、實存企畫の根本基調でなければならぬものである。それは二つの根本氣分として顯現的となる。即ち第一に對他的、世界一般に對しては、根源的なる信賴 (Vertrauen) である。現存在は世界の意義を信賴して世界の中に在るのである。第二に向自的、自己自身に對しては、根源的なる確信 (Zuversicht) である。それは自己の實存に向ふ。實存の根本氣分は確信でなければならぬ。さてかくの如き二つの根本氣分―世界の存在一般に對しては信賴、自己の存在に關しては確信―としての信は、まさに優越なる自覺存在の根本狀況性をなすといふ意味に於て、特に自覺存在的或は實存的信仰性 (existenzielle Glaubigkeit) と呼び得やう。「何故なら我々はここに、現存在の根源的確信と信賴とが實存の神祕的根源的力であること、この力によつて現存在は生存を保ち續けること、しかしてこの力の淵藪が現存在の自己崩壞を結果せざるを得ぬことを、知るからである。」<sup>②</sup>「實存的信仰性は實存の力である。これによつて自覺存在は「確信的信賴的世界企畫」 (Zuversichtlich-vertraute Weltentwurf) として生くるのである。無論存在

は不斷に危機に出會ひ、限界境位に直面する。故に信が力であるには危機的状況を克服することによつてでなければならぬ。信頼を崩壊せしむる不安 (Angst)、確信を没落せしむる絶望 (Verzweilung)、即ち對他的には不安、向自的には絶望の根本状況性は不斷に自覺存在を襲ふところのものであるからして、信はかかる否定的他者を自己高揚の媒介契機に轉換することによつて、それが飽迄も實存の力の源泉たるの意味を示すのでなければならぬ。不安と絶望を突破して世界―内―存在―可能を關心するところに、自覺存在的信仰性は眞に具體的に自覺顯現的となる。それは單に存在論的たるに止まらず、世界觀的となる。しかしながらこれと同時に單に個々の世界企畫が不安と絶望に落入るに止まらず、全體としての確信的信頼の世界企畫が没落の危機に瀕するといふ事態が起る。信頼と確信が高まると共に不安と絶望も力を加へ來る。單に世界の特定内容の意義が失はれるのでなく、世界そのものの意義が疑問となり、壊滅に瀕する。世界企畫は空虚なる形骸と化し、「現存在は世界の無の前に立つ」<sup>①</sup>。信頼と確信の根本状況に世界の右意義性が保有せられるとするならば、かかる不安と絶望の限界状況に於ては世界の意義が喪失して世界の無が開示せられると云はねばならぬ。ここに世界企畫と實存企畫は全く不可能となり、信頼と確信の自己更生の力は失はれる。しかしながら自覺存在の究極關心が世界―内―存在―可能にある限り、それは何等かの仕方によつて世界の無を超越して世界と自己とを企畫せざるを得ぬであらう。即ち無に直面して世界―内―存在―可能が救はれるのでなければならぬ。しからざれば人間現存在はその本來の存在意義を充實することは出来ぬ。而して世界の意義の回復は世界の無の克服として眞に根源的全體的でなければならぬ。信頼と確信の更生は最早や如何なる不安と絶望によつても如何ともなし得ざる底のものでなければならぬ。もし幸にしてかかる境位が達成せられるならば、存在論的信の絶對否定的



優越は明かに保證せらるることとなる。しかもこの時、信は單に存在論的又は自覺存在的に止まらず、正當にも宗教的と呼び得やう。かくて宗教的信仰も結局は現存在が世界―内―存在―可能を配慮するところに生まれるものと考へられる。

① Reiner, Das Phänomen des Glaubens, S. 5-6.

② 同前、一〇八頁。 ③ 同前、一二七頁。 ④ 同前、一二八頁。

尤も世界企畫と云ひ、世界―内―存在―可能と云ふも、種々なる立場があり範域があつて、一つの世界企畫の限界は他の存在可能の開始となり、その意義の喪失は却て新なる企畫の意義を導來するであらう。故に不安と絶望にも種々なる程度がある。現存在はその實存の諸領域に於て不斷に種々なる不安絶望に落入るのであるが、その都度新なる立場、高次の世界企畫の開始によつて世界―内―存在―可能の意義が救はれる。この意味に於ては不安絶望は現存在を新なるより包括的なる世界企畫へと驅りたてるものとも云へる。しかしながら眞に限界狀況的なる不安絶望が來るときには、先に述ぶる如く世界の全體的意義は無となり、高次の世界企畫の方向は全く見失はれる。「現存在は不安絶望に於て世界―内―存在―可能の限界に達し、世界―内―存在―可能は不可能となる。」<sup>①</sup>「存在論的信が眞に實存の力として働くのはまさにこの時である。「現存在の内に救濟への關心が起る、……救への要求が目醒める。」<sup>②</sup>それは世界の無を超越し、不安絶望を克服して、飽迄も世界―内―存在―可能を確信することの出來る立場を轉成するのだけならばならぬ。ここに信は宗教的信となる。「人間が自己の世界―内―存在―可能を、従つてこの意味に於て自己の救濟を求むるところに、根源的に宗教的なる國土は開ける。」<sup>③</sup>即ち世界―内―存在―可能を究極的根源的に可能ならしむるもの

は宗教的信でなければならぬ。かくてライナーによつて宗教は次の如くに規定せられる。「宗教とは現存在に與へられた(もしくは彼によつて關心せられた)世界—内—存在—可能の爲の支柱 Riekhalt für sem In-der-Well-sein-können である。換言するに宗教とは人間現存在が……自己の世界—内—存在—可能を一般的且つ全體的に確保する如き或物、即ち自己の救済を確保する或物を關心することである。④現存在が不安絶望の限界状況を否定的契機として自己の世界—内—存在—可能の究極可能根據を求め、これによつて原理的に新なる信賴と確信とに達することが宗教である。無論かかる究極的可能根據は具象的に所與たることは出来ぬ。それは優越なる意味の信の對象たるに他ならぬのである。而して宗教的信仰の特色はその求められたる支柱が、その都度現存在の最終的支柱であることである。故に世界企畫による世界存在の發展に相即して、一つの支柱がより包括的最終的な支柱によつて代られ、ここに信仰そのものの深化、宗教の發展が存することは必然的でなければならぬ。信仰も企畫的であり歴史的である。かくして現存在は眞に最終的絶對的なる支柱の表象へと達する、神の信仰へと達する。「世界の最終的意義は最早や單に人間の爲の世界の意義ではなく、却てこの世界全體そのものの爲の世界全體の意義である。……このそれ自らの爲の世界全體の最終的意義はまさに一つの無條件的意義である。⑤信仰の意義企畫はここにまで至らねば止まない。換言すれば「この最終的無條件的意義への企畫の中に優れてかの支柱、宗教は横はる。⑥故に宗教の究極意義は單に人間の可能的意義の實現ではない、世界そのものに對して最終可能的なる意義の實現、即ち *utopia Dei* の實現である。それは神の榮光を目指す人間の實存企畫であり、世界を眞に根源的全體的なる世界たらしむる世界企畫である。⑦信仰によつて見えざる世界全體の意義が眞とせられ、これへの人間の高揚の希望が確信せられる。もとよりかかる信仰は人間が自由に處理し得

るものではない。優れて投げられるもの geworfener Glaube である、神の恩寵である。そこに湧き出づる新なる確信と信頼とは人間現存在の中からではなく、何處か他のところから、Jenseitswelt (彼岸) から流れ来るものでなければならぬものとなる。信仰のかかる彼方よりの投者 (Jenseitiger Werfer) が神である。かくの如くに信仰は有限なる現存在の本質構造に属するものでありながら、無條件的なる世界―内―存在―可能の支柱への信仰として絶対の性格を獲得し、彼方より投げられるものとして恩寵の性格を保有する。これによつて現存在は最終的全體的世界企畫の立場に超出し、眞に根源的本來的實存企畫を遂行することが出来ると考へられる。

① Das Phänomen des Glaubens, S. 147.

② 同前、同所。

③ 同前、一三二頁。

④ 同前、一四七頁。

⑤ 同前、一五三頁。

⑥ 同前、同所。

⑦ 同前、

二四四頁。

⑧ 同前、一七五―六頁。

以上の概述によつて明なる如くに、ライナーは端的にハイデッガーの自覺存在論から出立して、自覺存在が自己の世界―内―存在―可能を了解企畫するとき本質必然的に開示せられる信仰性を解釋しつつ、それが如何にして特に優れて宗教的信仰として自覺體驗せらるるかの現存在の内的可能性を説明せむとしたのである。存在論的なる宗教論の最初の體系的試圖として注目し價する業績であると思ふ。しかしながら炯眼なる讀者は彼の行論の中に二三に止まらざる重大なる矛盾と不徹底の存することを既に氣附かれたであらう。當初よりの我々の懸念は決して單に杞憂ではないのである。先づ世界―内―存在たる人間現存在の根本氣分を信と措定することと、それが不斷に存在可能の限界に達して不安絶望に落入ると云ふことは如何なる關係に立つか。換言すれば現存在に本質必然的なる存在論的信と、世界企畫即實存企畫の過程に於て本質必然的なる不安絶望とは如何なる意義聯關をなすのであるか。成程世界―内―

存在の靜態の根本狀況を信と見、自己超出的なる被投的自由企畫の動態に於て不安と絶望に當面し、これが否定轉換を通じて新なる信頼と確信に達すると考へられるのであるが、そうであるならば時成の中に開展する世界の根本状態性を單に信として先取することは抽象たるを免れぬであらう。世界企畫がより包括的なる世界企畫に、實存企畫がより深次元的なる實存企畫に進展するに際して、必然的に不安絶望を否定的媒介契機となし、その極に世界―内―存在―可能の支柱を宗教的信の内容として願求せざるを得ぬと主張するならば、まさに動態の世界性は何等かの形に於て不安の狀況を藏するのでなければならぬ。ライナー自身認むる如く不安絶望の狀況を通じて一つの世界はその限界に達し高次の世界へと推展するのである。かかる不安絶望の究極的克服として宗教的信は顯現的となり、世界それ自からの全體意義が自覺的となる。故に不安絶望の根本氣分も何等かの意味に於て世界―内―存在―可能の本質様相でなければならぬ。現存在は有限なる世界―内―存在―可能なるが故に、單に存在的偶然的にでなく存在論的本質必然的に不安絶望に落入り、しばしば世界の究極意義を見失ふ。ここに、従つて被媒介的に信は働く。信が存在論的と云はれるならば、不安も單に存在的偶然的に止まらず存在論的原本的状況性の意義に考へられるものでなければならぬ。唯前者が優位なるが故に――正しくは前者を優位なるものとして決意するが故に――後者を否定的媒介に轉じ得る。しかし更に進みて思ふに、もし前者が眞に世界―内―存在の存在論的構造に於て優位なる地歩を占め、實存の最終的な力として常に不安絶望を否定轉換して存在可能を確保するものであると云ふならば、世界企畫即實存企畫を限界境位的ならしむる底の不安絶望といふ如きものは、何處から如何にして本質的に顯はとなることを得るであらうか。實存的信仰性の主體たる現存在は本來的に自己の實現、善の勝利を確信して世界に在るのではないか。凡てのイデアリ

ズムはしか考へるのである。不安絶望は單なる契機、手段、世界の周邊的事態に過ぎなくなる。かかるものを媒介するまでもなく信は世界意義の究極根據を確信して實存するものでなければならぬ。かく考ふるとき實存的信仰性と云はるものと限界状況の不安絶望とは二律背反的となる。即ち前者を優位として承認する立場には本來眞實の意味に於ける後者は考へられず、後者を本質的として認識する世界にあつては單に即自的に人間の原本構造に内屬する信仰性といふ如きものを肯定することは出来ぬ。兩者は二者擇一關係に立つ。この點ライナーの所論は極めて不徹底である。而してもし飽達も宗教的信を不安と絶望の止揚として特色づけると主張するならば、(den Glauben als Aufhebung von Angst und Verzweiflung charakterisiert) ① 實存的信仰性とと呼ばれるものと宗教的信との間には、前者は直接即自的、後者は媒介對自的といふ如き關係以上に、成立次元の本質的相違がなければならぬ。否後者は前者が根柢より崩壊するところに成立する、後者は前者の平均性を否定する。不安絶望に於て直接即自の存在論的信が根柢より震蕩せられ、人間が世界の無の前に立ち、實存が不可能に沈むところに、まさにその止揚、従つて自己と世界の救済として宗教的信はその意義を顯揚するのである。不安と絶望を否定的通路とすることが宗教的信に本質的であると語られる限り、② それは直接即自に人間の本質に内屬すると想定せらるる存在論的信の自覺顯現と解することは出来ぬ。不安絶望の開示する世界の意義の虚無は、同時に従つてこれに對應する信の根柢よりの喪失でなければならぬ。平板なる日常性に於て確實なりとせられた自己と世界が限界境位に到つて無限の不安となり、無の深淵に直面するとき、始めて宗教的信のデアレクティブは決意せられる。故にそれは先づ自己と世界の無を見るのでなければならぬ、空洞への意志でなければならぬ。信仰は未だ自己と世界が救はれて居らないことの發見でなければならぬ。さればこそ信仰の内容は

單なる世界―内―存在からではなく、彼岸より超世界的立場より投げ出されるのであり、まさに信仰はかかる超世界的彼岸へと自己を投げ企てるのである。宗教的信は如何なる意味に於ても直接即自の實在的信ではない。ライナーの立論は後者が不安絶望を對自的契機として即且對自の段階を自覺するとき、前者へと發展すると考ふるものの如くであるけれども、しからば従來のイデアリズムの信念と何等相違するところないのであつて、かかる存在論的解釋を以てして優越なる宗教的信を基礎づけ得ぬこと明白にして疑ない。彼の所説に於て不安と絶望の宗教的體験の地盤よりする理解の不徹底は、存在論的信と宗教的信の關係の曖昧を結果する。かくて宗教的信を眞に限界狀況なる不安絶望の克服、世界―内―存在―可能の究極根據の確信にありと主張せむが爲には、イデアリズムの立場から到底世界の周邊的事態と看做し得ざる底の不安と絶望が何處から如何にして生起するか、それは如何なる本質構造に於て現存在を世界の無に直面せしむるか、これと共にその克服は信仰のデアレクティケに於て如何にして可能となるか等の問題を充分に解釋するのぞなければならぬ。宗教哲學の根本問題はここに存する。宗教的體験は絶對否定的性格のものたる限り、現存在を本質必然的に無に没落せしむる底のものを否定的媒介契機とするのであつて、従つてこのものを根本的に解明するのぞないならば宗教的自覺の構造を明かならしむることは出来ぬ。而して自覺存在が宗教的信に到達せざる間は、世界―内―存在―可能の究極の可能即現實を達成し得ぬと論するならば、世界―内―存在は決して單に信頼確信の狀況にあると云ふことは出来ぬと思はれる。日常性の凡人の信頼確信は實はその隠れたる原本性に於て不安でなければならぬ。優越なる自覺存在はアウグスティヌスの意味に於て不安でなければならぬ。ライナー自身に於ても質存的信仰性は宗教的信に高められて完きを得、世界の意義は神の榮光を象徴するに至つて全くなくなるといふこ

とが、自から單なる世界—内—存在の立場の不安定不完全を指示するではないか。さればこそ世界企畫即實存企畫の過程に不斷に不安と絶望は生ずる。存在論的信と呼ばれる如きものは、未だ不安絶望の痛刻なる世界の状況性を知らざる、それに至らざる此岸に過ぎぬ。それは未だ現實の實相に歩み入らざる無邪氣なるいはば幼時の状態に他ならぬ。それが何時しか不安と絶望の状況に至るは必然であらう。しかして現存在が時成と相即する被投的自由企畫の主體として一步一步に世界の眞實相に徹して行くべきものであるならば、それは此岸の靜止であり得べき筈はなく一步一步の了解的企畫の中に信頼と不安の交々の状況に出會ふのでなければならぬ。世界—内—存在を單に不安と云ふも一端、單に信と云ふも一端であり、現實の實相は信と不安の交錯、明暗雙々底でなければならぬ。これを苦と觀し、罪業と死の世界として覺悟するところに、眞の宗教的信は生れる。單なる信の此岸は假構であり、存在論的信は抽象に過ぎぬ。かかる假構より出立せるライナーの議論が不徹底であるのは當然であらう。一層批判的に世界—内—存在の原本構造を開示し、如何にして信行のデアアレクテイケが働くかを透觀するでなければならぬ。

① Das Phänomen des Glaubens, S. 157.

② 同前、一五六頁。

一步を譲つてライナーの立論を肯定するとしても、世界企畫の各段階に於て自己を維持する實存的信仰性が遂に究極の世界企畫即實存企畫を志向して宗教的信となるといふ彼の主題は、果して深甚なる宗教的體驗の主張と一致するであらうか。彼は人間のみならず世界全體に妥當なる世界の意義を無制約的最終的と見、それが宗教的信の内容として被投的に企畫されとなし、翻つて現實の諸段階の多様な意義企畫の支柱としてこれを要請せむとするのであるが、かかる解釋は宗教人の志向内容を基礎づけ得るであらうか。換言すればライナーの説く宗教的信は能く具體的なる宗

教人の信であるか。我々は率直に否と答へねばならぬ。眞の宗教人は單に世界―内―存在―可能の爲に宗教を求むるのではない。むしろ世界―超―存在―可能の爲に發心するのである。彼は世界の超越を企畫する。世界との連續を切斷して此世ならぬ感受性格に於て成立つ聖なる國土に往生することが發心の第一義であるならば、専ら世界―内―存在―可能を關心することとは凡そ縁遠いと云はねばならぬ。宗教的體驗は何等かの意味に於て聖なるものの體驗でなければならぬが、存在論的解釋は何處までも主體的 world existence を中心的主題とするの結果、聖の根本祕義を説明することが出来ない。聖は世界一般に妥當なる意義といふ如きものではない。世界―内―存在―可能の意義を如何に推し進めても、さまに世界―内に止まり、世界を絶對に否定するところの聖にまで至ることは出来ない。存在論的分析の差し得る世界―内―存在―可能の支柱は、單に存在―可能の支柱たるに止まり、現存在を根柢より聖化して永遠なる存在可能を達成し得るが如き底のものたることは出来ぬ。救濟乃至解脱の境位は世界内に止まる自覺存在論から解釋し盡し得ざる内容と意義を有つものなること明白にして争ひ難い。いづれにもせよ存在論的分析によつて可能なる究極的世界象は、従來のイデアリズムのそれと何等本質的に異なるものではないのである。世界一般に妥當なる意義、それへの實存企畫と解せられるものは、要するに優越なるイデア乃至價值、その實現と考へられたものと本質に於て同一ではないか。イデア乃至價值も人間精神の趨導理念でありながらそれ自身に妥當であると考へられ、その實現に努力することが人間を最も高き立場に立たしめると云はれるではないか。イデア乃至價值に對する信念は人間精神生活一般を可能ならしむる中心動力に他ならぬ。これに對してライナーは、存在論的立場の宗教的信は能く限界狀況的な不安絶望を克服して自覺せらるる眞に包括的な世界意義を企畫内容とするものとしてイデアリズムの信念とは異



なると反駁するやも知れぬが、しからば一層根柢的に不安絶望の山つて来る現實存在の實相を分析し、それは何故にイデアリズムの信念によつて克服し得べからざるか、唯宗教的信仰に於てのみ克服可能なること且又如何にして可能なるか、しかもその可能が救済の意義に於て世界—内—存在—可能に止まらずして世界を超越せしむる可能性に存すること、かかる可能性として始めてそれはイデアリズムの信念とは本來的に異なることを充分かにするのでなくてはならぬ。かかるアポリヤを突破せざる限り宗教哲學の根本問題の存在論的研究を果せりと斷することは出来ぬ。彼の所謂 Heil 或は Sorge um das Heil なるものの不徹底なる所以である。ハイデッガーの究極意圖はフィヒテ的理想主義に近似すると批評せらるるが、ライナーの世界觀はこれを超越するものでないこと前者に於けよりも明白であると云へやう。

ライナーの信仰の存在論的試論の不徹底と曖昧は故なしとしない。彼はハイデッガーの立場より出立しながら、これと根本的に對決することなしに、ハイデッガーの思索動機よりは到底問題として採上げることの出来ない主題を展開せむとするのである。周知の如くハイデッガーは世界—内—存在たる人間現存在の日常性の立場を自己の本來性を失へる凡人の立場即ち低落態として刻印づけ、不安を媒介して自覺的となる死の可能性への先驅的決意性によつて、かかる非本來的低落より本來的なる自己の眞面目に立ち還ることを以て、眞に人間存在の全體存在可能の境位が開示せられるとなす。換言するに彼に於ては、死への先驅的決意性によつて開示せらるる自覺存在の有眼なる時成圏界の統一的全體現象がまさに原本的なる存在なのであつて、それ以外に更に更に高次なる存在領域の可能は考へられない。時成の脱自的統一の構造に相即して自己超出即還歸の統一の覺悟に徹するところに、世界—内—存在—可能の眞實相は了

悟せらるる。従つて世界―内―存在の意義は先驅的決意性による自己超出即還歸的統一、彼の所謂「Transzendenz」に存するに他ならず、これを外にして世界全體に妥當なる價值的意義といふ如きものは存しないのである。即ち有限なる時成の動的尖端に立つて自己の全體存在可能を自覺する者が、世界―内―存在たるの本來的眞面目を了得顯揚する現存在である。それ故にハイデッガーの思索體系に忠實なる限り、世界―内―存在―可能の究極根據は信として求められると云ふが如き存在論的宗教論の確立さるべき餘地は存しない。端的に云へばハイデッガーの哲學は神を語る餘地を残さないものである。神を語らむが爲には彼の存在地平圏を次元的に底に超出して、絶對他者的なる汝を見る立場、これによつて一層根源的全體的なる存在可能を開展する立場に至るのでなければならぬと推知せられる。これカール・ハイムなども彼の哲學を「神無き形而上學」「神無き存在論」と呼び、これより神學に至らむには彼が充分問題としなかつた私と汝の關係の成立次元を開示し、更にこれを一步越えて人間實存の最終的問題を問ふのでなければならぬと論ずる所以である。<sup>①</sup>ハイデッガーの徹底せる無神的存在論を直接に基礎としてその上に神學乃至宗教哲學を建立せむと試みることは、人間現存在とか關心とか死の可能性との意義が如何に後者にとつても亦重要であるにせよ、明かに抽象的であると云はねばならぬ。基礎的存在論はそれ自身完結的封鎖的體系を示し、神學乃至宗教哲學の基礎論たることが出来ないのである。蓋し眞にもしハイデッガーの所謂死への可能性の先驅的決意性によつて現存在の全體存在可能が開示せられるのであるならば、凡て諸他の決意性は日常性の低落態に歸屬するものとして退けられ、従つて信も亦かかる貶斥の運命を免れぬのが至當であらう。ライナーの如き宗教論は有限なる終末的なる現存在の原本的存在圏を了解せざるに基づくと論斷せられるであらう。まことに世界―内―存在を時成の地平に還元し、時成の構

造と相即的に人間現存在の根本構造を説く立場からは、世界の信仰的意義を強調する如きは、それ自身死への存在性を蔽ふて日常性に逃避し、これと妥協するものであるとも難ぜられやう。かくて存在論的宗教論を不動の地盤の上に建立せむが爲には、ハイデッガーの立場に立つと否とを問はず、先づ一應これと根本的に對決し、存在論の根本義を明徴ならしめ、神との生共同的存在が可能が如何なる存在次元に求めらるべきであるかを問題とするのでなくてはなまい。これによつてハイデッガーの存在論が世界存在の全體構造に於ける單に一面的な直線の時間的且つ個的生成の解釋に止まること、従つて死への先驅的決意性のみでは存在の個的縦線の深底が照し出されるに過ぎず未だ世界存在の全體には遠く及ばざること、不安絶望は單なる個體の自性の終末からではなく一層深く世界存在の無を所依とすること、それ故に不安絶望の超克は世界の無を超越して超世界性の可能を達成し同時に世界の本來性を顯揚する大乘的精神に他ならざること、等の主張が充分に論議されるのでなければならぬ。ライナーの存在論的宗教論の不徹底はかかる必然的なる問題の根本的なる反省と對決を怠つたに因る。而してハイデッガーによつて提起せられた存在論的諸問題の根本的なる反省と對決とは、右の論述によつて自から推知せらるる如く、その極存在論の止揚へと到達せざるを得ぬと思はれる。進みて云へば世界存在の究極可能は單なる世界存在そのものからは説くことが出来ない、世界存在の絶對否定即肯定、無即有の信行の自覺體驗は必然的に世界を超越る聖なるものの生命を思はずに居られない。これが宗教的存在可能の境位である。宗教哲學はハイデッガー流の存在論の終るところに始まると考へられる。

① Karl Heintz, *Ontologie und Theologie*. (Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge 11, 1930.)

ライナーが宗教的信仰の不可避の通路として強調した不安と絶望は、それが眞に限界状況的であるとき世界存在の無

を開示するのだからぬものなること彼の所説の如くであるが、しからば不安と絶望の縁起の根據は世界—内—存在の根本構造を制約する否定的無に屬すると看做さるべきものであらう。不安絶望が世界の無を開示するとは、世界の無より不安絶望が縁起するの故に他ならぬ。死は世界存在の否定的無の主體的顯現とも解し得やう。否定的無は有限なる時成の内的可能性たる死の地平圏よりも更に根源的であると考へられる。現存在の死はかかる世界存在の根源的否定的無を縁として生ずるが故に、死は最も自己的な他と關係の無い追越し得ない可能性たるに止まらず、確實な何時來たるか解らない性格を有つのである。死は實存の底に常に可能性として纏綿する。死は時成と相即しつつ、時成の圏より深い無より縁起する。故に死は單に有限なる時成の終末として規定せらるるだけでは充分でなく、時成圏に即して無がその否定性を不斷に縁起する構造に於て解釋せらるるのだからぬ。これによつて死は自己の終末の可能性たると同時に世界存在の否定的無の優れて現實性と了悟せられる。されば死は實存の端的なる不可能性であるが、かかる端的なる不可能性は時成の有限性の視界からのみでは到底解釋することの出来るものではない。時成の圏界の底には世界存在の否定的無がなければならぬ。死の可能性即現實性は時成の構造と否定的無の否定的統一の縁起でなければならぬ。この意味に於て死は覺悟することの出来るものであると共に、覺悟することの出来ないものでなければならぬ。死は最も優れて有即無である。それ故に死への決意性によつて全體存在可能が開示せられ、本來的自己に立還ると云ふも、極めて抽象的不徹底なる立論たるを免れない。死は主體的内在的なる終末的可能性たるに止まらず、世界存在の超越的否定的無より縁起するものであり、まさにその故に實存の無に他ならないのである。死の解釋は主體的覺悟の構造を手掛りとして、世界存在の否定的無の解釋にまで進まねばならぬ。しかもこの時

に死、従つて無は單なる主體的覺悟によつては到底根源的に超越すべからざるものなることが明白となる。無は主體を超越し主體を限定する。かかる無を所依とする不安絶望こそ眞に根源的なる不安絶望として單なるイデアリズムの信念によつて克服すべからざるものとなる。ハイデッガーの死への憂慮、ライナーの不安絶望、共に未だかかる端的に限界境位的なる意義を有たない。それは共に世界存在論に徹して、世界の無を否定的媒介として絶對否定的に永遠なるものに撞着する深次元を見ることが出来ないのである。否それは單に見られる領域ではなく、根源的本來的に信行の世界である。かかる信行の世界を解釋することの出来る存在論は、單なる自覺存在論乃至世界内存在論ではなくして、世界存在論でなければならぬ。世界存在に纏綿する否定的無を絶對否定に止揚する信行のディアレクティケに於て、根源的に可能的なる世界は世界するのであり、上求菩提下化衆生の大乗的精神は實現せられるのである。世界存在論は知信行の統一の自覺であり、存在と論理と行爲を否定的に統一する哲學である。かかる哲學が同時に宗教哲學たることを得る。それは最初から信行の論理と存在に對する優越なる意義を承認する立場なるが故である。有なる存在論でなく無に緣起する世界存在の存在論に深まるとき、絶對否定的なる信行の境位は無限に開け來るのである。ハイデッガー自身その多大の視聽を集めた「形而上學とは何ぞや」(Was ist Metaphysik)の小論文に於て、思ふに「存在と時間」に於ける死への可能性の決意によつて豫料せられる存在不可能圏を一步深めて考へられたものと察せられるのであるが、諸科學が對象的有なる存在者の本質を討究し規定するのに對し哲學は對象的に無なるもの、しかも單に考へられた無ではなく「本來的無」即ち「根源的に否定的なる無」を問題としなければならぬと主張し、かかる不斷に否定的に働く無より否定を受けながらこれを否定し返すことによつて「無の場所の保持者」となつて「無の中に止住す

ること」が現存在の原本様相であり、同時にここに一切の世界存在は、「真如に顯はとなる」と説くのであるが、しかし結局審議的存在論の傳統に立つ彼の思索は創意豊かに無の否定性といふ卓見を述べながら遂にその絶対否定性のデアレイティケに徹し得ず、従つて飽迄も有の爲の無としてプラトンの非有を脱して居らないのは止むを得ない。無に徹するには彼の如く存在を現象學的に觀照するのではなく、身を以て不斷に否定的に作用する「無の場所の保持者」たることを行するのぞなければならぬ。しかるとき「根源的に否定的なる無の本質」を單に「さながらの存在者に面接せしむる」とか、「存在者を真如として開示せしむる」とか記述することは出来ないであつて、根源的否定が存在の眞如的開示となると云ふには無そのものに絶対否定的デアレイティケが存することを明かに認めるのでなくてはならぬ。無の辯證法の構造を明かしむることなく、無を單に有の有限なる存在可能を開示するに止まらしむる限りプラトンの非有を脱しない。精々主體的に有の限界效用圏を限定して有の本來的なる有限なる存在の自性を顯はならしめ、日常性に低落せる凡人の無知無明を存在有限性に於て覺醒せむと作用するに止まる。かくの如き無は限界効用的無に過ぎない<sup>①</sup>、有の可能圏を有限化する無に他ならぬ。しかし無が「一切を端的に否定」する「根源的否定的無」であるからには、その作用に於て眞に世界存在の一切を否定して無の灰燼に歸せしむるのでなければならぬ。無は存在者の有限なる存在性を開示する以前に、かかる有限性そのものを無に等しからしめ、事實無そのものたらしむるのでなければならぬ。世界存在の自己否定性は世界自性の無である。しかし無が根源的に否定的であるならば、同時に無そのものの自己否定として絶対否定的となり、空となるのでなければならぬ。絶対否定的無は、不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不來亦不去世はれる如き八不中道の境を圓現するのでなければならぬ。ここに始めて萬法は眞如として

見られる。無の中に止住するとは、無のかかる絶対否定性を身を以て行ずること以外には存しない。空の行的圓現に自由があり、一切をよしとして肯定することが出来る。「無の根源的顯示なくば何等の自己存在も何等の自由もない」とか「無は存在そのものの本質に屬し、存在の中に無の否定は起る」、とかの言葉は全く能く無の絶対否定のディアレクティケから解される深き意義のものと思ふ。しからざれば一種の神秘主義に墮する。いづれにもせよハイデッガーの無は未だ絶対否定の無に徹して居らない。無に徹するには不安の状況に立止るのでなく、罪と死を否定的媒介とする信行に徹するのでなければならぬ。痛刻なる罪と死の内的意義聯關の内に世界の無の深底が開示せられ、百尺竿頭一步を進むる不退轉の信行によつて無は永遠の象徴と化する。ハイデッガーの云ふ如き死への先驅的決意性や無の場所の保持者たることによつては、未だ現存在は眞に根源的全體的存在可能を達成することは出来ぬ。罪と死を縁起する世界の無の祕義を了悟し、不斷にこれに絶対否定を投げ返しつつ、萬法皆空即眞如の聖境を達成するところに、有限即無限、世界―内―存在即世界―超―存在たる人間現存在の本來性を實現することが出来る。宗教的自覺はかかる世界の絶対否定即肯定の構造に於て成立つのでなければならぬ。宗教的自覺を解釋することの出来る存在論は、知信行の相即統一を主體とする世界存在論でなければならぬ。

② 私はハイデッガーの無がかかる性格のものに他ならざること、かく考へることが彼の意圖を正しく了解する所以なることを既に他の場合に述べた。拙論、ハイデッガーの哲學と宗教(理想、第五十四號)參照。

③ 罪並びに死と世界の無との關係に就いては「罪と死の問題」に詳論する。

## 五

ハイデッガーの立場が徹底せる個人主義に他ならざることには既に多くの論者によつて評された如くであるが、ライ

ナーの世界觀は多少とも共同體や民族を顧慮することによつて單なる個人主義でないことは明かであるけれども、しかし何處までも現存在の世界—内—存在—可能の爲に宗教を説く限り、宗教的の信の内實はなほ個人主義的底流によつて浸染されることを免れ得ない。究極的世界企畫と云ふも自己企畫の漸次的擴大ではないか。聖なる國土建立的なる、原理的に新なる世界企畫——これこそ優れて信の内容である——は彼によつて少しも説かれて居らない。しかしシェーラーも云つたやうに、自己並びに一切存在の救済が宗教的要求でなければならぬ。衆生と運命を共にし、これを自己と共に救済の次元に高めむとする菩薩の本願こそ、廣く深く宗教心の本質をなすものでなければならぬ。故に宗教心は孤我を否定超越して世界の最内奥に通じ、聖なる永遠なるものの心を心とすることであると考へられる。それは單に自己の本來性や存在可能を確信することではない、自他一切が原理的に新なる聖なる國土に參することを信行するにある。宗教人の眞の企畫内容は四弘誓願といふ如きものでなければならぬ。自他不二の大悲心の主體から投げられるながら、同時にかかるものを投げ企てるのが宗教心である。信心は聖なる實在に根柢を有する。それ故に宗教的自覺が個人主義的存在論から明かにせられないのは當然であらう。唯人格的共同體を深き内實として菩薩の信行と相即する世界存在論のみ、宗教的自覺の構造を明かならしむるを得るであらう。罪と死は人格共同體を否定崩壊しつつ、世界存在の無を開示する。換言するに世界存在の無より緣起する罪と死の人間共通の運命に惱み徹して、かかる否定的無を絶對空に轉成し、以て現實を聖なる國土に化せむと信行するのが宗教的自覺である。有即無なる世界が否定即肯定的に媒介的意義を現はすといふ意味に於て、かかる自覺の論理的構造を推論式的と云ふことも出来、又否定的無が絶對空に轉成せらるゝディアレクティケは單なる自力に止まらずして、自力即他力、他力即自力として聖なる實



在との生の共同の形に於てのみ可能であるの意義を現はすところから、複辯證法的と云ふことも出来る。これが無明縁起を否定的媒介とする眞如縁起の深き意味であると思ふ。世界存在が眞に根源的全體的可能性に達せむとするディアレクティクは、單に過程的發展的ディアレクティクではなく、世界を超える眞如法性の信行に於ける實現として複辯證法的でなければならぬ。世界存在論の辯證法は過程的辯證法と場所的辯證法とを辯證法的に統一するものでなければならぬと思はれる。而してかかる辯證法は唯信行のディアレクティクに於て生命性を得る。進みて云へば信心は世界と運命を共にする覺悟である。故にそれは世界を動かし、自他を共に根柢より動かすものを信ぜざるを得ぬのである。宗教は單に自己の存在可能の根據を自覺するのではない、自他共通の運命的苦惱たる罪と死の縁起の現實を否定的媒介として、聖なる國土を圓現するの信行でなければならぬ。これによつて他者が救はれるのでなければ自己は救はれるのでなく、他者が救はれることによつて自己も救はれるといふ如き、深い自覺が生ずる所以も充分解釋し得るであらう。宗教心は單に自己の根柢より流れ出でるのではない、自他不二の根柢より顯現するのである。故に我々は個人主義的なる現存在の存在論を止揚する我―汝の共同存在論に立つのでなければならぬ。現存在の全體存在可能は死への決意性の方向にのみ開示せられるのではなく、汝よりの呼びかけに應答し責任を有つところに可能となるのでなければならぬ。この意味に於て始めて唯人間のみが優れて世界―内―存在たり得る。時間性の場面に還元せられたる人間現存在の構造は抽象的である。ハイデッガーの存在論を超克する途はここでは單に萌芽的にしか説かれて居らない共同存在、我―汝關係を主題とするところに開けるとなすカール・ハイムの主張は確に卓見と云はねばならぬ。かくして今や我々は我―汝の共同存在の立場から出發して宗教的自覺を説かむとした一群の思想家を見出すのである。

周知の如く既にフオイエルバッハはその感性的唯物論の見地から、所謂獨逸觀念論の私の抽象的巨体化、精神の神的絶對化に極力反對しつつ、私の現實性又世界の現實性に還歸する爲の契機として汝の現實性、我と汝との對話並びに愛を問題としたのであるが、これらの提題が單に感性の真理に止まつた爲に「當來哲學の原則」たることを得なかつたのである。<sup>①</sup> デイルタイの如きも一八九〇年の有名な論文に於て、他者の存在の認識論上の意義を強調し、所謂「外界の實在性」は先づ第一に他者に於て與へられることを主張したのであるが、その立場は感覺を一步深めた生物學的生を超越して居らぬところから、汝を一種の外界と看做すに止まり、單に外的ならぬ我——汝關係が如何にして外界實在性の問題を解決するかの根本問題には立入ることが出来なかつた。換言するに兩者共に「汝」を独自の根本問題として取扱つてゐない。しかるに今世紀に入つて世界大戰を契機として従來の觀念論に對する不満が一般的に高まり、人間の現實存在が眞實に問はれるに至つて、汝の問題が他の問題の反省契機としてでなくそれ自身の本來的原來的意義構造に於て探求の對象となり、しかもこのことを通じて觀念論への決定的袪別が宣言せらるることとなつて、我——汝關係の本質的原理が今にして「當來哲學の原則」たることを要求する可能性を招來しつつあるのである。これに先鞭をつけたのは殆ど同時に公にせられ、當時は一般にその意義は認められなかつたが、しかし次第に知名となり、今日に於ては汝の問題に劃期的意義を有するものとして廣く評價せらるるに至つた二著作である。その一つはオーストリヤの哲學者フェルディナンド・エーブナーの「言葉と精神的實在」(Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, 1921.)であり、他の一つは哲學的には全くの素人と云はれる猶太人マルティン・ブーバーの「我と汝」(Martin Buber, *Ich und Du*, 1923.)である。クルルヘルグも指摘してゐるやうに前者は「哲學的豫

言者「後者は「哲學的詩人」ともいふべき型に屬し、兩著共に體系的論考を有たぬけれども、時代的思想界の中に我と汝の共同關係の原理的意義を力強く浮び上らせた努力は忘るべからざる業績と云へやう。<sup>③</sup>而して兩者共に我―汝の地盤から神への上昇を説き、共同体は神に基づけられて始めて永遠不壞のものたることを高調するのである。即ち彼等の努力は我―汝關係から神的自覺を説く最初のものとして、神學上且又宗教哲學上不朽の意義を有つものと考へられる。ブルンナーやゴーガルテン、更にハイム等の現代神學界の一流の人々に深い影響を與へた所以である。<sup>④</sup>

① Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Sämmtliche Werke II, S. 269 ff.

② Wilhelm Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. Gesammelte Schriften V, S. 110 ff.

③ John Cullberg, Das Du und die Wirklichkeit, S. 35 ff. 因に本書は現代の哲學並びに神學に於ける「汝」の問題を展望するに好適である。

④ 殊にハイムの如きは、近世の自我の哲學乃至意識の哲學の決定的終焉は、エーブナーの勞作によつて明確に告知せられ、この *caelo ergo sum* を超越する新しき原理が提示されたとして、これを所謂「kopernikanische Welt」に比せむとする。前出の *Ontologie und Theologie* 参照。

エーブナーによれば觀念論の哲學は精神の實體を「我の獨存」(Eichensamkeit) の中に見出さむとするものである。しかしそれは我の投影である、我が精神の理念を夢みるに過ぎない。我の獨存の絶對化は實は我の死であり、人間の精神的死を意味する。觀念論の終末を宣言することが必要となる。即ち眞の精神は孤我の中に存するのではなく、如何にしても我に吸收すべからざる汝と我との間に存するのである。理念は人と人との間の精神的紐帶である。「我と汝、これが生命の精神的實在性である。」<sup>①</sup>「我の實在は汝への聯關に存立し、<sup>②</sup>「現實の我は汝への運動の内に、唯これに

よつてのみ生くる。」従つて世界の實在性も我―汝關係から正しく考へられる。<sup>③</sup>「我が汝への聯關に置かれてあることの中に、この我々の世界が現實であること、即ち夢みられたものでも私の投影でもないことの保證がある。」<sup>④</sup>而してエーブナーに従へばかかる我―汝關係を具體的な精神的實在に生かすものが、客體的には言葉 (Wort) であり主體的には愛 (Liebe) である。「我と汝、この精神的生命の實在は言葉に於てその客體的實存を、愛に於てその主體的實存を有つ。」<sup>⑤</sup>換言するに我と汝とは言葉によつて外から結合し、愛によつて内から結合する。愛を語る言葉が永遠であり、言葉となつて汝に働きかける愛が不滅である。我は本來言葉と愛との内に精神的實在として生くる。「人間を Ichheit seinheit より救ふものは言葉と愛である。」<sup>⑥</sup>しかしエーブナーの思想はここに止まらない。彼は進みて言葉と愛の究極根據を神に求める。即ち言葉は神より來り、愛は神の精神である。人の世界の言葉と愛は神によつて造られたものである。故にまことの言葉と愛は神に還りつつ、神より出でるものでなければならぬ。果してしかるならば私の眞の汝は神でなければならぬ。神を眞の汝としてまことの言葉を語り、まことの愛に生くることが出来る。「唯一の汝がある、それが神である。」<sup>⑦</sup>「われらの精神的生命の究極根柢に於ては神が人間に於ける眞の我の眞の汝である。」<sup>⑧</sup>祈りに於て、神との對話に於て、言葉はその發生の根源に還る。<sup>⑨</sup>それ故に神との人格的關係があらゆる精神生活の根本豫想をなす。神を汝としてその言葉と愛に生くる我が眞の我であり、かかる原本的絶對的な汝―私の關係を地盤として一切の我―汝關係は成立するのである。前者は後者の原型とも云へやう。エーブナーの思想は徹頭徹尾基督教的神學的である。――これに比すればブーバーの思想は可成批判的哲學的である。彼は最初から明確に原理的範疇的な二種の「根本語」(Grundworte) を主題として提出し、これに従つて世界と人間の生活態度が二重的であることを明かにせむとす

る。その一つが我—汝の關係であり、他の一つは我—物の關係 (I—D) である。即ち我—汝と我—物は原理的範疇的なる根本語であり、従つて世界と人間の原構造はこの根本語の現はす關係の中に存すると云はねばならぬ。「最初に關係がある。」(Im Anfang ist die Beziehung.) 云ふまでもなく我—物の關係の世界は空間時間に於て所與となる客體的現實在であり、我—汝の關係の世界は主體的なる現在の出會ひとして可能となる現實在である。人間は後者の次元に於て人間となる。物に對すれば人間も一種の物である。「人間は汝に於て私となる。」物なくして人間は生くることが出来ぬ、されど物とのみ生くる者は人間でない。「Dauert ist Bewußt seinよりも根本的と云はねばならぬ。それ故に我に對して根本的に立つものは物ではない、汝でなければならぬ。汝の世界から物と云はれ對象と云はれるものが出て来るのである。ブーバーも亦汝への關係を愛に見出す。愛の關係に精神が生れる。精神は汝への應答として言葉となる。「精神は言葉である。……精神は我の内にあるのではない、我と汝との間にあるのである。……故に人間は汝に應答し得る限り精神である。」しかし因果性が經驗的世界を支配するに對し、我と汝の間には自由なる交互作用が働く。我—汝關係は必然的關係ではない、我は汝より離れて自己たり主觀たるの自由を有つ。これと同時に汝は物の世界に對象化せられ、單なる Es となる。云ふまでもなくかかる汝の物化は共同關係の崩壞である。換言すれば我—汝關係の獨自の意義が失はれて、我—物關係の地盤に水平化されるところに、共同關係の悲劇的運命が存する。まことにそれは運命である。現實に於て Du は Er となり Es となつて脱落して行くではないか、最初汝として出會はれたものが物の世界に埋没し去るではないか。既に「凡ての應答が汝を物の世界に結びつける。」この運命を救ふものは「その本質に於て物となることなき汝」「永遠の汝」への「關係」である。「現實の汝」の中に永遠の汝を見、永遠の汝に現實の

汝を見るならば、共同關係の永遠性は保證せられるであらう。蓋し神との出會ひは超越的に絕對排他的であると同時に、内在的に絕對包一的だからである。即ち神が唯一の汝であり、凡ての汝は神によつて包まれるのでなければならぬ。「汝の意義は無限の汝を見出すまでは満足することが出来ない。」<sup>16)</sup>物となることなき永遠の汝を發見することによつて、始めて我—汝關係は根柢より確立せられるであらう。

① Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, S. 15.

② 同前、一六頁。 ③ 同前、一一五頁。 ④ 同前、一五四頁。 ⑤ 同前、七七頁。 ⑥ 同前、一一七頁。 ⑦

同前、二四頁。 ⑧ 同前、一七頁。 ⑨ 同前、三七頁。

⑩ Martin Buber, Ich und Du, S. 25.

⑪ 同前、三六頁。 ⑫ 同前、四三頁。 ⑬ 同前、四九頁。 ⑭ 同前、五〇頁。 ⑮ 同前、八九頁。 ⑯ 同前、

九五頁。

エーブナー、ブーバーの思想の主動機は確に尊敬に値するものであるが、しかし我—汝の共同關係の次元が如何なる内面的必然的構造聯關に於て神の次元に結びつくかの根本問題が充分明かにせられるのでない限り、彼等の意圖は達成せられたるものと評價することは出来ぬ。エーブナーに於て言葉と愛の源泉は神なりと云ふも未だ獨斷的であり、ブーバーに於て *Ich* が *Ich* となる運命は永遠の汝によつて救はれると主張するもその救を必然とする根據が示されて居らない。單に神學的に推論する以前に一層批判的、人間學的でなければならぬと考へられる。神學的見地よりするも人間は罪惡によつて神の次元より低落し、兩者の間は無限の距離によつて隔てられ、直接の結合は全然不可能と云はれる。それ故に我より神に至る途が存しないやうに、汝より神に至る途も存しない。我—汝の次元を如何に推進め

ても神を見出すことは出来ぬ。しかるに彼等は汝の意義を一步深めることによつて永遠の汝、唯一の汝、即ち眞の我の汝を見出し得ると考ふるものの如くであるが、これは神學的見地よりするも不徹底と云はねばならぬ。我―汝の次元と神の次元とは根本的に區別され、先づ前者の獨自の意義構造が批判的人間學的に解明せられるのでなければならぬ。兩者の思想の致命的とも云ふべき缺陷は、我―汝關係に内在しこれを崩壊せしむる否定的なるものを問題としないう点にある。拒否せらるべきは單なる Ichtsankheit ではなく、我―汝關係を我の實現の手段的媒介に轉ぜむとする汝支配的なる我の權力意志でなければならぬ。恐るべきは D<sub>1</sub> が E<sub>1</sub> となり E<sub>2</sub> となるといふ如き共同關係の有限性の徴證ではなく、E<sub>1</sub> を何處までも D<sub>1</sub> の性格に於て我に隸屬せしめむとする汝支配的なる唯我獨尊の意志でなければならぬ。かかる意志が聖なるべき愛と言葉とを單なる手段となし、汝を汝の性格に於て實は物と化するのである。それ故に汝を永遠絶對の汝として救はむが爲の必要なる條件は、かかる意志の否定轉換による我の根柢よりの聖化でなければならぬ。共同關係確立の途は上求菩提下化衆生の精神でなければならぬ。單に汝の優先を説くだけでは宗教的自覺の構造は明かにされない。ここに着眼する者のみ始めて彼等の意義深き根本思想を眞に發展せしむるを得るであらう。しかるにゴ―ガルテンの如き、その根本問題をエーブナやブーバーより繼承しながら――即ち彼にとつても人間現存在は現在の決意的なる我―汝の會ひに於て成立し、これに血と肉との生命性を能與するものが言葉と愛とである――右の如き問題發展の核心となるべきものを把握せざるの結果、本來は充分批判的人間學的に展開さるべきものがいよいよ神學的となつて、汝より神への途が直接無媒介的であるかの如き觀を深からしむるに過ぎないのである。しかし繰返し強調し來つた如く人間の我―汝關係は罪と死の可能即現實を藏し、そこより直接無媒介的に神に至

るの途は存しない。もし人間的我—汝關係が優れて相互的であるならば、單に一方的として本質的に理解せられるアガベの主體たる神を汝と呼ぶことは不適當と云はねばならぬ。いづれにもせよ我—汝關係より神へのデアレクティブを見出さむが爲には、一層批判的原理的なる探求を必要とする問題が存すると考へられる。而してかかる問題を自覺的に採り上げ、批判的存在論的に解明し、以てエーブナーとブーバーに於て萌芽的に止まつた創意豊かな根本思想を一大體系として展開し、我—汝の共同存在より原理的に神の自覺の構造を明かにせむとした者がカール・ハイムである。ハイムは獨創的思想家と云はむよりむしろ綜合的思想家であつて、その大著「信仰と思索」(Glaube und Denken 1931)は、エーブナー及びブーバーより辯證法的神學を通じて看取せらるる人間學的且つ神學的問題を、ハイデッグの現存在分析やグリーゼバッハの現在論<sup>①</sup>など巧みに結合することによつて行はれた勞作であり、この意味に於てそれは現代の主要なる存在論的問題と神學的問題とを可成の成功を以て綜合せるものと評し得らる。先のライナーの「信仰論」などよりも遙かに存在論的見地に徹せる且つ精神的感銘に充實せる研究であつて、現代の宗教哲學的述作中出色のもの<sup>②</sup>と云へやう。

① Vgl. Eberhard Grieschich, *Gegenwart, eine kritische Ethik*, 1928.

ハイムに従へば存在の種々なる存在様相は「次元」(Dimension)によつて限定せられる。「次元とはそれに従つて凡ての存在が限定されねばならぬ見地である」<sup>①</sup>故に次元は世界存在の種々なる存在の仕方の基礎方向をあらはし、従つて人間の世界理解の基礎構造をなす。次元はあらゆる論證の此岸に立ち、却てあらゆる論證の可能的原理をなすものに他ならぬ。一つの次元がその限界性に於て新なる他の次元を顯現的ならしむることを「次元の分裂」(dimensionale



(Spaltung) と呼ぶ。次元の分裂は存在並びに世界の原理的に新なる構造聯關の發見を意味すると同時に、明かに現存の自覺的體系の深化をも意味する。最深次元が顯はとなり、現存在が眞にその全體存在可能を達成するところに、次元の分裂は止み、一切の次元の次元的構造が永遠の立場より直觀せらるるに至る。これが神の立場に他ならざるにと云ふまでもない。即ち神の於てある次元が最深最終の次元をなす。我―物、我―汝の次元は、これに比すれば平面の二次元と云ふべく、それ自身の特異の構造を有しながらも神の次元と交叉することによつて始めて世界構成の次元たることの意義を得るものである。換言するにハイムは我―物、我―汝、神の三次元より存在全體を考へむとする。我々はここにエーブナー、殊にブーバーの問題提出が、次元といふ新なる概念を基礎として存在論的に統一せられるのを見る。これによつて明かなる如くハイムの次元は單なる範疇的基礎概念ではなく、いはば實存疇であり、世界に於ける自覺存在の存在の仕方を範疇的に限定し、その實存企畫の自覺的體系を構造するものに他ならぬ。即ち實存の自覺的體系は、我―物の對象的世界觀的次元より、我―汝の主體的共同的次元に進み、神の永遠の地盤に立出するに至つて終ると考へられる。故に次元は實存疇として唯實存の活動を通じて開示せられる。――さて第一に我―物の世界 (Ich-Erzwelt) は單に空間的なる我と對象との關係たるに止まらず、同時に時間的なる現在と過去との關係を含み、空間即時間として相即統一せられる現實在である。「世界として對立するところのものは、常に既に過去として沈下して客觀化せられたるものに他ならず、従つて我とは未だ限定せらるることなき現在であるところのものに他ならぬ。」<sup>①</sup>

「我と世界の關係は今と過去の時間關係と同一である。」<sup>②</sup> 我を世界に於ける實存として、この實存の動的觀測に於て物の世界が遠近法的に開けると考ふる限り、右の主題は正しいと云はねばならぬ。今と觀測中心たる我とは同一事態の

二面であり、今が過去へと推移するところに我に對する世界が顯現する。それ故に時間的連續を前提する因果律は過去の對象的世界にのみ通用して、今即我には通用しない。「現在は全對象的認識機能の危機である。」<sup>④</sup>現在を對象化し得ざる理由が我を對象化し得ざる理由である。對象化せられるものは今でなく過去であり、我でなく物である。空間的現實在は即ち時間的過去の現實在である。我―世界の次元は今此處を中心として遠近法的に展開する時間即空間の世界に他ならぬ。しかし世界經驗は單に今此處より生成する對象界の觀測に止まることは出來ぬ。過去の對象界の成立は同時に今此處の動的發展であつて、我が動的尖端の緊張に立つことに他ならず、この主體的緊張は能作と所作、能動と受動の構造に於て推展し、ここに他の「今」即ち「他我」の實在體驗が自覺的となる。我―世界の次元は分裂して我―汝の次元が顯現する。先に現在に危機であると云つたが、この危機が我―汝の次元の媒介契機となるのである。今此處の動的尖端の緊張が主體的に深まる極限に於て、他の今即ち汝が我に向つて立つことが發見せらる。汝を前にして我は眞の緊張乃至抵抗を感じる。「汝の體驗は本來一つの受動である。」<sup>⑤</sup>離つて思ふに現在が過去に沈下するとともに對象界が見られると云はれるならば、如何にしても過去の見ることに出來ない今と今との出會ひ、能動と受動の緊張に於て自覺せらるる汝の實在體驗は、明かに前者よりも根源的でなければならぬ。物も對象化せられる以前に、それが我に抵抗を與へる限り、「汝の性格」(Du Character)を有つてなければならぬ。故に物は汝の轉化、深き次元より淺き次元への推移である。「現實在の第一義的原形相は我―汝關係として、従つて意志と意志との格闘として體驗せられるものであり、死せる物の世界はその第二義的沈下に過ぎない。」<sup>⑥</sup>世界は我の世界であると共に汝の世界である。故に汝の出現は我が新なる次元に入ることであると同時に世界が新なる相を顯現することである。世界は共同

の世界となり、言葉の世界又表現の世界となる。換言するに世界は究め極き深さと廣さとを有つに至る。「唯一の世界、現實在そのものは……無數の既知未知の主體の世界觀點の表象し難き統一である。……我々は他の様々なる世界觀點と未知の種々なる表現可能性とを有てる存在者の充滿せる只中に立つてゐる譯である。」<sup>⑦</sup>世界は無限の汝を包藏し、無限の今として限定せられる可能性を有し、無限の我—汝關係を生む。現實在はかかる無限不盡の我—汝關係の重疊發展と解せられる。ここに我は生れ我は死する。生死は對象化し得ざる我的全體存在の限界なると同時に、汝に對して我を限界つける仕方である。故に生死は我的出來事なると共に共同界の出來事である。「我は世界を幾部分他者の手から受取つてやがてこれを他者の手に返還する。」<sup>⑧</sup>生死は單に我的有限性のみならず、我—汝關係の相對性、從つて又世界存在の有限相對的顯現の様相をあらはす。現實は有限相對の世界であり、安息なき過程である。ここに始めて理論的と實踐的との究極問題が生ずる。前者は存在の究極根據を問ひ、後者は生活行動の究極原則を求める。無制約的絶對的なるものが關心の對象となる。原理的に新なる、しかも最終的なる次元が豫料せられ、「神か絶對か」(Gott oder ical Verweilung)の二者擇一の決斷が要望せらるるに至る。而して神を擇ぶことによつて絶對が救はれると云ふならば、それは無論物の世界に屬するものでも、汝の中の一人として考へられるものでもなく、所謂絶對他者として新なる次元をなすものでなければならぬ。それは現在より過去へと沈下する系列に存するのではないことはもとより、今に對する他の可能的なる今でもなく、所謂永遠の今でなければならぬ。もし汝といふ言表を用ひるならば、「彼となり得ざる汝」<sup>⑨</sup>「凡ての我的眞の汝」<sup>⑩</sup>「永遠の汝」<sup>⑪</sup>「無制約的汝」<sup>⑫</sup>とも云ふべきものでなければならぬ。最深最終の次元はかかる汝の於てある次元である。かかる次元の開示は單に我—神の關係ではない、我—物、我—汝の全體が新なる

關係に立つことを意味する。物の世界と共同界の全體が神の光に照し出されるのである。これによつて *heimatlos* を嘆ける魂は、何處からも汲みとることの出来なかつた必然性と確實性に達する。同時に我は眞の道德の主體となつて倫理的諸範疇を生かす。倫理は無制約的責任の意識と結び合ふのでなければ可能的でない。「かく神の前に立つことが信仰である。」<sup>⑧</sup>最深最終の次元への出立は信仰の事實であり、従つて如何にしても對象的に表現することの出来ない事態である。「宗教は一切の存在が我―物、我―汝の關係とは正反對の方向に立つことである。」<sup>⑨</sup>

① Karl Heine, *Glaube und Denken*, S. 6r.

② 同前、一二九頁。

③ 同前、一三二頁。

④ 同前、一三七頁。

⑤ 同前、二一九頁。

⑥ 同前、二二二頁。

⑦ 同前、二六九頁。

⑧ 同前、二七四頁。

⑨ 同前、三一五頁。

⑩ 同前、三一六頁。

⑪ 同前、三四三頁。

⑫ 同前、三五七頁。

⑬ 同前、三九〇頁。

⑭ 同前、同所。

宗教的次元の特色を明かにせむが爲に、今暫く彼の語るところに耳を傾けやう。「絶對者に對しては我は絶對的に態度を決することが許される、即ち我は自己を全く残すところなく絶對者に捧げるのでなければならぬ。……もし我が無制約者に單に一部分しか捧げないならば、彼に對する關係は全く崩壊するに至る。神を前にしては唯々凡てかしがざれば無かゝである。」<sup>①</sup>神に對しては徹頭徹尾相對的態度は許されない。しかるに我の現實は相對的價值追求に心身を委ね、右の要求は單なる當爲に止まる。絶對者の次元がそれとして自覺顯現的となる場合に於ても、相對者に對する執着は依然として我々の意欲中に支配的である。まさにその故に絶對者への志向は可能性中の一つの可能性たるに過ぎぬ。「我々は明かに常に絶對者に對して單に相對的に振舞ふことしか出来ぬ。……我々は心を盡し、精神を盡し、思を盡して神を愛することが出来ぬ。」<sup>②</sup>神の命令は無制約的に我々の心に妥當しない。「しかし神の意志に對して單に相

對的に態度を決するに過ぎないならば、これによつて我々は全く神より離れ去ることとなる。」蓋し心の清き者のみ、全心全靈より神を愛する者のみ、神を見ることが出来るからである。罪の意識はここに生れる。それは個々の行爲にでなく、我々の全體存在に關する。即ち絶對者に對して絶對的態度を取り得ないといふことは、「我々の存在の全體的存在に關聯する」④原本的事實である。先づ我々の世界——その中に神の光も言葉も顯はとなる——は不斷に過去の對象となつて、無制約的性格とは凡そ正反對なるものである。唯一絶對の可能性もここでは多くの可能性の系列の中の一つとして立たざるを得ぬ。我—物の關係の世界の全體は無制約者の光の下に觀察すれば、本來あるべからざるものでなければならぬ。この本來あるべからざる現實が現存在をして、絶對者に對して單に相對的態度に出づるを餘儀なからしむるのである。同時に我と汝との出會ひの狀況性も深く省察すれば矛盾の現實である。それは我性を離れることが出来ない、汝の本心を見ることが出来ない、互の世界像は一致し難い。人は相互に永遠に「*leont*」に止まる。従つて又衷心より了解し合ふことが出来ない、苦難に同情することが出来ない。否他者を排除し否定して我性を主張することが、人間の自然的態度である。それ故に我—汝の共同界も無制約者の光の下に觀察すれば、不淨であり且つ本來あるべからざるものである。しかも第三に「抽象化の可能性」⑤が加はる。我々は事象を區別し、區別に於て抽象に落入る。我—物の世界に於ては物を我より區別して對象と化し、自體に存立するものの如くに看做し、我—汝の共同界に於ては汝を抽象して、唯我獨尊的に振舞ふ。究極問題に對しても我々は抽象化を行ふ、即ち神との對決を避けることが出来る。要するに我々は自己を根柢より限定する存在論的次元に相即して眞に具體的なる實存として覺悟することが出来ないのである。我々の全存在の形相は神の前に不淨である。「生ける者一人だに聖前みまへに義とせらるゝはなし」⑦。

しからばこの不淨なる存在形相は我々の運命であるか、それとも我々の罪科であるか。ハイムは運命と罪科の未分の此岸の狀況なりと答へる。<sup>⑧</sup>即ちそれは例へば嘘言の如くに罪科でもなければ、全く受動的なる運命でもない。兩者未分の「Uthel」である。それは悟も深淵への一つの轉落——支柱を失つたときに起るが、しかし一度始まれば止められない轉落の如きものである。故に現實の實相は人間にとつて運命であると共に、何處までも人間の罪科としてこれに對して責任を負ふのでなければならぬ。「我々は不淨なる被造物として聖なる神の前に立つ。」<sup>⑨</sup>最深最終の次元は諸他の次元の矛盾分裂を通じて開示せられる。神の次元への決意は深く罪の意識に沈むところに始められる。しかしてこの信仰の決意を充實するものは、我々がその本性に於て罪人である限り、神の意志でなければならぬ。神の一方的なる働き、赦免、恩寵によつて、神と人間の和解は成立つ。神の力によつて不淨なる世界形相は剝奪されて、清淨なる世界形相——そこに人は絶對者に對して絶對の態度をとることが出來、そこに神が「一切中の一切となる」<sup>⑩</sup>如き形相は與へられる。現實の一切が絶對者に對して端的に絶對的態度をとり得る如き世界はまさに完成の世界である。それ故に最終次元の出現は世界の救済、世界の完成、時が完了して永遠となることに他ならぬ。我—物、我—汝の次元は神の次元と結び合ふことによつて始めて確立する。「神の前に立つ」ことによつて始めて私は私の最も深き自己を發見する。私が私を認識するのは、唯私が神によつて認識せられるからである。神が主體であり私はその客體であることによつて、従つて神が私に語りかけることによつて、私は私の眞の眞の存在を見出す。<sup>⑪</sup>耳ある者は神の言葉を聽かねばならぬ。

① Glaube und Denken, S. 366.

② 同前、三六七頁。

③ 同前、同所。

④ 同前、三七〇頁。

⑤ 同前、同所。

⑥ 同前、三七二頁。

⑦ 同前、三六九頁。(詩篇、一四三ノ二參照)

⑧ 同前、三七四頁以下。

⑨ 同前、三七七頁。

⑩ 同前、三七九頁。

⑪ 同前、三八九頁。

ハイムの稀に觀る透徹せる思索體系、その隨所に見出される珠玉の文字に對しては讚仰の念を禁じ得ざるものがある。宗教的自覺の主題から云へば、彼の見解は現代の宗教哲學中最も卓絶せるものなること明白にして争ひ難い。成程ルドルフ・オットーの「聖なるもの」の如き、宗教的對象の現象學的研究といふ意味に於てはハイムの上を行くと評され得るであらうが、有限なる現存在が如何にして聖なるものの自覺に達するか、兩者の生の共同は存在全體に於て何を意味するか等の宗教哲學的問題に關しては殆ど語るところ無いのである。宗教哲學は宗教的自覺を存在全體の立場から基礎づけるといふ勞作を果すのでなければならぬ。ウインデルバントよりハイムに至るまで、いづれも夫々の立場より何等かの程度に於てこの困難なる勞作に従事するのである。しかしハイムは本來具體的なる實存の自覺的體系を何處までも分析論理的なる次元の構造として解釋せむとするの結果、その思索過程には看過し難き幾多の抽象的操作を含む。具體的なるものは唯その具體性に於て生命を保持するのであつて、抽象的原理に雕刻せらるる限り豊かなる生命内容は逸脱し、單なる形式のみが残留せざるを得ざることとなる。空間の所謂三次元が單に空間の方位を指示するのみにて、何等空間の具體的なる空間的性格を表現するものに非ざる如くに、ハイムの三次元も存在世界の全體の方位の解釋的原理に止まるのではないか。しかも空間は本來その内的構造として三次元を包藏するのであつて、次元の三次元的統一が空間を成立せしむるのでないことを俟たぬ。それ故に空間の觀測者は自身が既に空間の三次元の發端中心に位するのであることを自覺せねばならぬ。分析論理の要求に従つて一次元より二次元に、二次元より三次元へと反省を進めることは可能であり、承認せられることであるにしても、空間の具體的體系がかくの如くに發

展するのではない。換言するに次元の分裂乃至發展によつて新なる次元が生れるのではない。ハイムは次元の分裂といふことを次元の根本性格として考へる。空間的方位とは根本的に異なる實存嚆としての次元にかかる性格を與へることは一應許されるとしても、次元の分裂によつて具體的なるものが顯現的となるのではない、一つの次元から他の次元へと深化發展するのではない。かく考ふることの中には實存を抽象的原理より構成的に説明せむとする哲學的思辨が伏在する。彼自身も明言する如く我―汝關係は、我―物の關係よりも原本的第一義的でなければならぬ。このことは實存にとつて共同界の優位を意味する。思ふに世界は無數の觀點の統一と云はむより、むしろ最初から共同の世界、歴史的世界でなければならぬ。現實は固共同的行的現實在でなければならぬ。觀測中心的なる我に對する過去の對象界といふ如きものは、かかる共同的行的世界から抽象されたものに他ならぬ。まさにその故に我―物の知的立場が現實在の單に一つの次元たるの意味を有つと考へられる。従つてこの抽象的次元から發足して、能動即受動の抵抗體驗による次元の分裂を媒介として我―汝の次元に到らむとすることは、抽象より具體を構成的に要望するに等しく眞に本來的なる我―汝の世界を説明する所以ではない。彼が一切存在はその今此處の出會ひに於て「汝の性格」を有つと説かざるを得ざる理由である。抵抗體驗や能動即受動の緊張を如何に推進しても眞に具體的なる汝に達することは出來ぬ。かかるものの中には汝と物とを根源的に區別する原則が含まれて居らぬと云はねばならぬ。況んやエーブナー、ゴーガルテンを通じて流れ來つた汝の優位の説は、かかる見地から全く明かにすることが出來ない。汝の優位は我から如何にしても汝に至ることが出來ず、却て汝によつて我は我となるの事態を意味するのでなければならぬ。しかるにハイムに於ては、最初の我―物の次元に於て重要な意義を發揮した觀測中心者としての我の思想が、思索



過程の最終に至るまで一種の排除し離き殘基として止まり且つ支配的であるかに見える。彼はかかる我が對象の世界より突如として抵抗を受け、これを汝として肯定するところに我―汝の次元が自覺顯現的となると説くものの如くであるが、これは徒らに抽象に抽象を重ねるのみであつて、觀測中心者たるの我が對象の知的措定よりその眞に於てある共同界に還歸するの事實の哲學的基礎づけを行ふこととはならぬ。勿論抽象より具體へ進むのも一つの方法であらう。しかしこの方法が正しく生かされむが爲には、我―汝の次元への飛躍即還歸に直面して、我―物の知的觀測的立場を止揚契機に化する共同的行爲の立場が一層力強く立論されるのでなければならぬ。汝は私の面前に突如として立ち塞るものではない。既に我と共に觀測するものであり、共に思索するものであり、更に共に對象界に向つて働きかけるものである。故に重ねて云へば次元の分裂といふ如き單に考へられた觀念的構造から我―汝の共同界の次元が自覺顯現的となるのでなく、却て我―汝の次元より理論理性が抽象せられるところに我―物の次元が成立つのであつて、物は常に共同の物として物の背後に汝が存するのでなければならぬ。共同の根本義は物の世界から解明することは出来ぬ。それは物を言葉となし表現と化する行爲の構造に屬する。觀測も一つの行爲、共同の行爲、従つて具體的には歴史的行爲でなければならぬ。我―物の次元が單に一つの歴史的行爲として共同界に根を有つことを自覺するところに、一度抽象化せられたるものの具體的全體への復歸が可能となる。それは抵抗體驗といふ如き生物學的生命層の出來事を媒介とすることではなく、物を表現とし文化とする精神的共同の勞作を通じて我と汝とが同一なる客觀的精神を自覺實現するによるのでなければならぬ。我―汝の次元の内容は同一普遍的客觀的精神の文化的創造でなければならぬ。かかる共同創造の行爲の中に觀測中心的なる私の立場は止揚せられる。單に物に對する我、單に汝に對

する我といふものは飽迄も抽象である。物を表現として我と汝とが同一普遍の精神を了解し、これを媒介として共に精神の企畫實現に生くるところに、人間共同の根本義は成立つ。汝の心理的状況は了解するに難く、従つて衷心よりの同情といふことは困難であるにしても、自他を共に根柢より限定する歴史的時代的精神は同一的に了解され、これによつて共同體の共同企畫的努力は可能でなければならぬ。かかるものが我―汝の次元の内容をなす。同時にかかる共同企畫にいそむるのでなければ優れて我―汝關係と云ふことは出来ぬ。ここに過去に配當せられた物の次元、現在に相應する汝の次元に對して、未來に對應する精神的價値の次元とも云ふべきものが考へられる。それは今の過去、今の今に對して今の未來である。空間の三次元に類比し、時間の三つの構造契機に相即して、人間現存在にとつて固有なる世界の次元を求むるとするならば、我―物、我―汝、我―價値といふ風に考へて、神の次元を第四次元として一應反省の外に、従つて世界の外に置くことが一層整合的であると思はれる。かくして神の次元が世界内の次元としては考へられず、客觀的に表出することが出来ないといふ意味も根據づけられる。ハイムの解釋は次元といふ言葉に本來的にまつはる抽象性と形式性を徹底し、徹底することによつてこれを超脱するといふ途に出でて居らない。

人間現存在の固有の地盤たる我―汝の共同體の内容が全く捨離され、單にその形式的側面のみが考察された結果は、神の次元を説く場合に重大なる制限となつて現はれる。ハイムの立論は我―物、我―汝の相對的構造が次元の分裂を誘發し、究極問題を呼び覺すとなし、絶對者に對する不純不淨の相對的態度を罪として、絶對者よりする一方的關係として最深最終の次元が顯現的となることを説くのであるが、これだけでは單に人間存在の有限相對の構造を形式的に指摘するに止まり、未だ現存在の救濟の本質必然性の由つて來る所以の内容的なるものを明かにして居らない。即

ち人間現存在が形式的に有限相對であるといふ事實は、何等人格の根柢より聖化の要求を必然的として根據づけ得るものでない。聖化せらるべき當のものは單なる有限相對性ではないであらう。相對者が絶對者に對して絶對的態度を決意し得ないといふことは、疑も無く人間存在の全體構造に關係する事態であり、その限り運命でも罪科でもなく、確に兩者未分の原始狀態であらう。しかしこの狀態を直ちに *Uram* と云ふは獨斷である。かかる原始狀態を所縁として世界の自己否定的無が現存在の主體的なる罪と死の原事實を縁起するところに、それは運命即罪科の狀態となると云ふべきであらう。罪科を媒介する地盤が運命であり、運命を媒介とする罪科が不可抗的な力を有つ。現實の有限相對の實相に徹することなく、徒らに有所得の迷妄に沈淪し獨尊傲慢の我性に支配せらるるによつて、現實は運命即罪科の世界と化する。故に *Uram* は無明の我性の誕生である。かかる我性が世界の否定的無を所縁とし、我―汝の共同界を能縁として働くところに、罪と死が縁起する。これによつて共同界の意義は根柢より否定せらるることとなる。恐るべきは單なる形式的有限相對性ではなく、無明の我でなければならぬ。我―汝の次元の底にはイデアを無とし、従つてこの次元の内實的意義を無とするものが包藏されて在るのである。かかるものの無明縁起が我―汝の次元の矛盾分裂である。即ち我―汝の次元の矛盾分裂は罪と死の原事實の縁起であり、これを介して世界の無が開示されることに他ならぬ。一切は無の深淵に直面するが故に一切の救の要求が起る。絶對者に對して絶對的に決意し得ないといふ運命即罪科の原狀況の底には、一層根柢的なる解明を必要とする事態が伏在するのである。我―物、我―汝の次元が單に相對であるといふことから、如何にしても信仰のディアレクティクは生じない。同時に如何に信心に徹しても人間現存在の形式的相對性は文字通り超克し得べき底のものでない。無明の我性、その罪と死、従つて世界の無が超

克され空ぜられるのでなければならぬ。不住文化即不住涅槃の精神は唯有限即無限、相對即絕對の境位を許容する。しかもかかる境位が眞の無限であり絕對である。ハイムは未だ罪惡の深い意義に徹して居らない。罪が如何に死と內的聯關を保つかを知らない。彼の罪惡は形式的に止まる。尤も彼自身は神の次元の内容は基督教的信仰によつて充實せらるるとなし、存在論的解釋の形式的に止まることを是認するものの如くであるけれども、しかし我―汝の次元の分裂から神の次元の信仰的自覺を説かむとする以上、我―汝の次元の秘義とも云ふべき罪と死の具體的解明を通じて、如何にしてそれが神の次元と結合して救濟せらるるかの問題に觸れところがなくてはならぬ。罪と死を否定的媒介として、従つて世界の否定的無を絕對否定態に空するところに、我と汝の次元は神の次元に包み入れられる。これによつて罪と死の世界は永遠の生の世界となり、我と汝と共に新生の法悦に浸ることが出来る。神の前に見出される自己は單に最も深き自己と云はるるものではない、新なる自己、永遠より生れたる自己でなければならぬ。永遠より生れたる自己が絕對者に對して絕對的態度を決することが出来る。蓋しかかる自己に於ては眞に自己を愛することが、自己の根源たる神を愛すること同一不二となるからである。新生の體驗、新なる創造の體驗は宗教的體驗の不可欠の内容であるが、その媒介をなすものが罪と死の原事實である。即ち罪と死を否定的媒介とする新なる次元の出現は新生であり新なる創造でなければならぬ。身も心も新となれりといふ如き體驗なきところに到底深甚なる宗教的自覺を語ることは出来ぬ。かくて宗教的自覺は「一」に主題的に述べた如くに、世界を絕對否定的媒介として無邊の神的精神を實現しつつ、現存在が眞に根源的全體的可能性を達成するにある。それは内實的には不住文化即不住涅槃の大乘的精神の信行である。現存在は痛刻なる罪と死の底に沈んで世界の無に直面し、唯これを絕對否定に轉換する信行のデ

「イアンクテイケに於て聖なるものの生命に生くることが出来る。故に宗教的自覺の構造を深く解明せむが爲には、罪と死の原事實を根本的に問題とするのでなければならぬものなることが明白となる。ハイムは未だ此處にまで思索を沈澆させて居らない。もし次元といふ言葉に固執するならば、先に一言した如く我―物、我―汝、我―價値の三次元を世界存在の三方向と考へ、これが絶對否定を通じて神の次元が第四次元として顯現的となると解することが一層整合的であらう。これによつて神の次元の超越性と内在性も解釋せらるる。神の次元は物の次元、汝の次元に直交する第三次元ではない、世界空間の三次元に否定的に直交する時間線の如きものでなければならぬ。かかる類比的意味に於ける絶對否定的四次元的世界を衆生を濟度せむとする菩薩の生くる世界と考へることが出来る。空間時間の統一として世界が存立する如く、世界内の實存の體系と神の次元とが統一せらるるところに、菩薩乃至神の子の生くる絶對的自覺の世界は成立つ。知行信の主體と相即する世界存在論が宗教的自覺の構造を明かならしむるを得ると主張する所以である。

以上我々は「一」に宗教的自覺の主題を提出し、これを現代に於ける有力なる諸家の宗教哲學的研究と對決しつつ一歩一歩に展開し來つたのであるが、その決定的なる解決は深く宗教的自覺の否定的媒介契機となるところのものを根本的に明かにするのでなければならぬことが知悉せられた。ウインデルバントの二律背反よりハイムの原低落に至るまで、いづれも宗教的自覺の否定的媒介を説き、神の光によるその絶對否定的止揚を教へるのであるが、詳細に検討せるところによつて明白なる如くに、未だ充分に否定的媒介契機となるものを探求せざるの結果、眞に包括的原始的

に宗教的自覺の構造を解釋し基礎づけることが出来ないのである。現代の宗教哲學を一步前進せしむる爲には、この共通の不徹底を徹底せしむるのでなければならぬ。尤もかかる問題は單なる宗教學的研究には無用でもあらうが、その名に値する宗教哲學的研究はここにその固有の課題を見出すのでなければならぬ。換言するにこの困難なる問題を解決することを得る者のみ宗教哲學的研究を果せる者と評し得らる。今や我々は進みて積極的に罪と死の問題の研究に入らねばならぬ。(此項了)