

実存者の対話と沈黙

酒 井 修

一

「……宗教的経験が自分には欠けてゐる、といふことを自覚して居ればこそ、却つて私は、宗教的信仰の方から語りかけられてくる事柄に、いつも熱心に耳を傾けて来たのである。然し、真理のために努力して来た私の生涯の中でまことに遺憾に堪へないのは、信仰の側からのこの語りかけが、神学者との議論に於ては決定的な点に来るといつも中断してしまふことである。さういふ決定的な点に来ると神学者は口を噤む。その時彼等がなほもすることは、吾々にはおよそ理解出来ない命題を語ることであり、これまでとはまるで別の事柄を言ひ出すことであり、絶対無条件的にその主張を持ち出すことである。成程彼等は吾々に好意を抱いて然も立派に事柄を述べてゐるのではあるが、実際には、これまで自分達が何を言つて来たかさっぱり念頭に置いてゐない。そして結局の所、哲学者との議論に対して彼等が本当は何も興味を持つてゐないことが次第に明らかになつて来る。といふのは彼等神学者は、一方では自分達の信仰が真理であることについて確信を、途方もない位の確信を抱いてゐるからであるし、他方では吾々のやうに頑迷にみえる人間と議論を交へることは、所詮骨折り甲斐のないことであると彼等には思はれるからである。(1)」

このやうな、神学者との内面的な交はり(Kommunikation)の挫折に対する嘆息を、個人的感慨をこめてヤスペルスが洩らしたのは、正に交はりそのものに対する「哲学者の信念(Der philosophische Glaube)」の告白(2)に於てであ

つた。その六年後ある神学者との重要な論争に際して、これと全く同様の感慨を、彼が繰返し抱かざるを得なかつたことは勿論であらう。³⁾——然しこの神話除去問題の論争に於て実はそのやうに言ひたかつたのは、相手側の神学者とも全く同様であつたらうことにヤスベルスは果して思ひ及んでゐないのであらうか。即ち、誤解に基いた問ひに対してむきになつて弁明を試みることは、ただ滑稽な役割を演ずることにしかならない、さういふ理由で、自分がヤスベルスによつて多くの点で何とも答へることの出来ない立場に押し遣られてゐることを自覚してゐるブルトマンは、それでもなほ幾許かの答弁を試みた後、最後は、神学者の言葉の中で交はりへの意志に出逢ひ得た喜びを多少皮肉に表明しながら、至極慇懃に然しきつぱりと口を噤んだのである。⁴⁾——

けれども吾々は、彼等二人の間にいま見出されたやうな意思の不通を、吾々の周囲の到る処で何時でも数限りなく見出し得る交はりの挫折の單なる一例として、何気なく見過しそのままに放置すべきでは断じてない。蓋し、とりあへず彼等二人によつて例示し得たやうな、現代の哲学者と神学者との間の意思の不通は、人間一般の交はりの問題にとつて決して偶然のことではないからである。(いかにも、吾々自身は、当節とどめ難く瀾漫し蔓延してゐる形式主義・即ち事柄の実質に於ける存在論的差別に対して全く無感覺な没精神的形式主義に癒し難く胃されてゐるために——従つて亦人間的な交はりそのものの断絶にすら最早痛みを覚えることがない程に、交はり自体から断ち切れ非人間的なあり方に頹落してゐるために——この問題自体までも看過してゐることが少くないけれども。)

もとより神学者と哲学者と雖も現実の社会生活の種々な機会に於て、屢々偶然的な出会いを持ちはするであらう。のみならず、現実の社会生活が要求して来るその都度の社会的役割を果すために、交はりを是非とも持たねばならぬことも少くないであらう。けれども彼等が今、此処で邂逅したのは明らかに商議 (Verhandlung) や略的交渉を行ふためではない。商議に於ては、たとへ討論がどのやうに尤もらしい体裁の下に行はれてゐようとも、その根底には常に私的又は党派的な利害への関心が働いてゐる。交渉の相手をどのみち利己的な目的を実現するための手段と為さ

ずには措かぬ商議の場で、徒らに人間的な理解を、通心を求めることは愚の極みであらう (Antistrophon)。——さればといつていま彼等は、審議 (Beratschlagung)⁽⁵⁾ 乃至審理・審査の場——ひととはそこでは何といつても、私的又は党派的関心を超えて公共の利益のためにことを処理すべきである——に居るのでもない。彼等が意志の疏通を欠いてゐるのは、たとへば彼等がともに属する大学の人事問題をめぐつてではない。そして最後に彼等は、(既に人間の知的財となつた限りでの神学や哲学をも含めて) 学一般が対象としてゐる客観的な、普遍妥当的理論的命題の或るものをめぐつて互ひに理解しあへないのでもない。事態がさういふ知的状況のものである限り両者が impersonal に (キェルケゴールのいふ直接的伝達のやうに)⁽⁶⁾ 教授と学生の立場を繰返し交換しあふならば、いつかは彼等の間に否応をいふ余地のない一致点が確信を伴つて見出される筈である。(従つて意志不通の原因はいづれかが出来のよくない学生であつた、又は指導技術の拙劣な教授であつたといふ点に求められるであらう。——このやうな、或ひはその他さまさまの、実にとありとあらゆる形態の社会的な交はりに対しては、哲学者と神学者も亦それぞれに、かかる社会的交はりそのものがその都度規定して来る姿勢を以て臨むことであらう。——)

然し彼らはいま、まさにさういふ類ひの出会いに於て相会してゐるのではない、其処に於ては夫々が「無くてはならぬ一つのもの」に自己を賭けざるを得なくなり、そこからして銘々にその信念と信仰とを吐露せざるを得なくなるやうな、さういふ根源の場に於て相会したのである。換言すれば、それに自覚的に関与することによつてはじめて自己が自己となり本来的となり得る自己の根源に基いて、そして根源に基くが故にどうしても譲り得ぬ一点に立つて、従つて人間が取り得る最も誠実な態度に於て、彼等は相互に相対してゐるのである。(たとへば哲学者の側に積極的的信念が欠けてゐる場合ですら (例へば懷疑論)、まさにそれによつて、神学者と信念を一つにするものでないことだけは少くとも彼にとつて明々白々な、譲り得ない一点であらう。) ——例に即して言へば、神学者 (ブルトマン) は「キリスト教の信仰は何であるか」といふ問題の、換言すれば「蹟き (ontadoken)」といふ問題の人間一般に対する意味をはつ

きりさせることによつて、現代人をも亦決断の前に立たせようとしてゐるのであり、これに対して哲學者（ヤスベルス）は、すべての人を結合させ得る筈であつたそのエートスをこれまでのいかなる歴史的形態に於ても未だに実現出来ないでゐるキリスト教を、今にも押し流してしまひさうな勢ひで、人類の存続にとつて絶対に回避出来ない問題が登場して來てゐることを、他の著述に於けると同様、ここでも恐らくは念頭に置きながら、諸々のミュートス（支那のものであれ、印度のものであれ、はたまたキリスト教のものであれ）の間の質的相違を一切捨象し、解釈學の問題をひとしく超越者の暗号解読の問題に還元しようとする。⁸⁾——してみると神話除去の問題をめぐる兩者の間には、確かに始めから内面的理解を頒ちあふ可能性が断たれてゐて、彼等は正に自分が盲目である他はない所のものについて空しい遣り取りを徒らに繰返したのである、とさへ言へる。明らかに其処には、現代といふ、諸々の信念や信仰が空前の規模に於て雜居してゐる特殊な時代に於ける、信仰と理性の問題の特に深刻なるものがある。

——とはいへ、若しこのやうな状況が、今も見たやうに、神學者と哲學者とが夫々自己をその根源に賭けた結果生まれたものであり、そこに彼等相互間の殆んど絶望的とすら見える断絶が生れたのであるとすれば、かかる状況の現実は、吾々が特殊専門領域としての神學及び哲學に視野を限ることを断じて許さず、現代人一般に否応なしに課せられてゐる或る根源的課題に吾々を強制してゆくであらう。即ちそれは、自己の根源的信念に誠実であらうとすればする程、いよいよ他者を内面的に理解する道が塞がれるといふ逆理的な事態（これは現代に於て愈々普遍的な現象である）へ、眞摯な解明の努力を尽すやうに吾々を促して已まないのである。——それ故、吾々はこの論文に於て、神話除去の問題をめぐつてヤスベルスとブルトマンとの間にいま端なくも見出されたやうな内面的交はりの断絶を、單に哲學又は神學の特殊な研究課題の一つとしてのみ理解しようとするものではない、即ち吾々は、誰かがその方面での玄人として（例へばアカデミズムの中で）専門的に研究し素人はその結論を安んじて自己の意見となせばよい、といふやうな専門家的技術的問題、知的財の増減に関する問題としてのみこれを理解しようとしてゐるのではない、現代

人の良心に関する問題、実存の問題として考へ抜かうとするのである。

勿論、それによつてこのやうな事態を知的に問ひ代へる形式が種々存在し得ることは確かである。然しこの小論は本来、そのやうな多岐な、知的には意味豊かな問題に単に知的な態度で一々立ちいる立場に立つてはゐない。即ち吾々は、歴史的には全く種々様々であり得た「信仰と理性」の問題が（具体的に言へば神学者の仕事と哲学者の仕事との間の種々な個別的関係が）、それにも拘らず現代に於ては（勿論或る範圍に於てではあるが）神話除去の解釈学と暗号解読の実存哲学との間の内面的不通といふ事態に於て、新たな含蓄に於て代表的に問題化して来てゐることを認めてこの一例から出發するが、然もこの内的不通の根源を、実存的に、説明する可能性へ一直線に進まうとするのである、單なる知的解釈へ向ふ可能性をさし置いて。——その時これは、凡ゆる交はりの挫折の中でも最も決定的な、和解が全く絶望的ときへ見える程の挫折（自己にとつて無くてはならぬ一点に基いて他者との交はりに出ようとすればする程愈々意志の不通に悩み断交の危機に瀕するといふ事態）の実存的説明であるが故に、同時に、交はり一般の最も根源的且つ徹底的な実存的説明とならざるを得ないであらう。然しそれは又翻へつて、信念乃至信仰を共にせぬ者の間でいま最も尖鋭且つ深刻に現はれた交はりの挫折を再建する可能性への探究といふ意味をも併せ持つて来るであらう。正にそれ故に、この小論が（このやうに、交はりへの人格的意志に於て実存する者の立場にそれ自ら立たうとしてゐる以上）、(1)自ら進んで、最も内面的交通の困難な状況から先づ出發しようとするのは、全く必且当然のことであらう。即ち、それは、夫々の信念又は信仰に基いて交はりの場に立つて居ればこそいよいよ、如何にしても他者との交はりの中断を意識せざるを得ない、といふ極限の状況から叙述を開始する。そして(2)このやうな極限状況に對する神学者自身の理解の中へ沈潜した後、吾々は(3)神学者が説く宣教の感動的な言葉にも拘らず、殆んど不可避免的に、勃然として哲学者の心中に湧き出て来る反撥の言葉にその委曲を尽させて見よう。哲学者をしてそのやうに反撥させる抑々の根源に既に含蓄されてゐる眞の交はりへの体験的了解を実存的に説明して見よう。(4)然しさういふ実存の根源

に於ては、交はりは、本来的自己に対する自己の人格的な関係の契機として、換言すれば *unum necessarium* そのものの契機として、それ故是非とも問はざるを得ない事柄として（従つて交はりの断絶は自己の根源の閉塞として）捉へられてくる。そしてこの根源の開示は、自己を固定観念への惑溺から解放し・幻想なしに廉潔に自己と関係する可能性への投企と、まさに予想しあふ。交はりは今や、(5) 自己の実存的可能性から他者の（従つて又自己の）実存的可能性への呼びかけとして解明され、かくして哲学者自身が所有する交はりとして、神学者の絶えず幻想に転落する呼び掛けから峻別される。——にも拘らず実存的交はりの徹底的解明はその究極に於て、意外にも自己否定的に（それが曾て峻拒した神学者の呼び掛けと何等選ぶ所なく）、それ自体が虚無に曝され幻想に転落しつつあることを露呈する。そこに生ずる深い沈黙こそ、然し実はどのやうに深い断絶をも和解させ得る可能性であり母胎であり得る、何故なら其処に於てこそいかなる交はりも呼び掛けも所詮人間の有限性に於てあるものとして自覚されるのであるから。——この小論はこのやうな順序で展開し、このやうな仕方では結ばれるであらう。

蓋し、吾々は、哲学者及び神学者が夫々、形式論理的乃至単に知的に見れば、先決問題要求の或ひは循環論証の誤謬を敢て冒してゐると看做されることを指摘して、問題としての問題が両者の間には成立してゐなかつたのだと片附ければ済まし得たであらう似而非問題に、思ひきり悪く執着して、《*Philosophia Christiana*》といふ鉄を木によつて作らうなどと企ててゐるのでは決してない、却つて精々善意に考へても哲学者と神学者とを穏やかに《*Schlich-Friedrich*》場所的に引離して夫々に小市民的安定を得させるにとゞまるさういふ理解が、いかに非人間的で、現代人の良心から程遠いものであるかを自覚する所から出発するのである。

然しこの小論に許された範囲に於ては、吾々はこの研究を更にもう一つの制限の下に進める他はない、即ちその都度対話の実質的内容となつた哲学者又は神学者の命題に於て、その *fides quae creditur* の契機をば括弧にいれ、寧ろさういふ命題に現実⁽²⁾に自己を賭けてゐる夫々の主体の内面的なあり方 *fides qua creditur* に⁽²⁾ つまり対話の形式的契

機に、研究の焦点を合せて行く他はない。勿論此処に問題とされた交はりとは根本的に実存の事柄である故、議論の形式はその内容と深い統一を保つて居り内容から一義的に分離することは出来ない。にも拘らず、それだけを切離すならば問題は単に理論的討議の事柄にもなり得たであらう對話の内容面の考察に先立つて、對話を現に担ふ主体面の考察を先づ行はねばならない。その方が、吾々が当面する問題の実存的状況からして必然的な問題追究の順序であり、交はりへの意志に於て実存しようとするこの小論の立場に於て唯一可能な、問題のとり上げ方なのである。

- (1) Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948), s. 59. 此処では若干自由に訳出した。
- (2) Karl Jaspers, a. a. O., s. 38. der philosophische Glaube, den man auch Glauben an Kommunikation nennen kann.
- (3) Karl Jaspers und Rudolf Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung* (1954).
- (4) Jaspers und Bultmann, a. a. O., s. 59ff. und s. 118.
- (5) ヤスレルス著、その著「Philosophie (1932)」の第二巻百頁に於て、「Verhandlung」、「Beratschlagung」の二語をこのやうに正しく区別して用ひてゐる。
- (6) Søren Kierkegaard, *Ejntning im Christentum* (1850), s. 120ff.
- (7) Jaspers und Bultmann, a. a. O., s. 60ff.
- (8) ヤスレルスが「人類の存続にとつて絶対回避出来ない問題」と言つてゐる問題は、たとへば(ハインリヒ・バルトの古稀記念論文集「哲学とキリスト教的実存」《一九六〇》に寄せられた彼の論文「Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung」に於ては)「……夫々の宗教的伝統の形態が歴史的にどのやうに種々異なつてゐても、それには妨げられないで、すべての人間が、そこで出会ひうるやうな地盤を見出すことである。さういふ地盤を見出すために必要なのは、(信仰や信念を異にしてゐても) みんなで求めうるやうな考へ方と基本的知識との明瞭化である。そしてかく明瞭にしようと思志することによつて、どこまでもただかまりのない交はりが人間の間で可能になつてくるのであり、さういふ交はりに於てこそ、ひとは種々異なつた源泉に基いて信仰と生活を異にして居りながら相互に誠実であることが出来るのである」と表現されてゐる。a. a. O., s. 2ff.

(9) 現代に於ける信仰と理性の問題といつても、キリスト教とギリシア哲学との邂逅以後、ヨーロッパ精神にとつて決定的な宿命となつた、信仰と理性との葛藤と和解の、重畳たる歴史に於て、果して「信仰と理性の問題」として一般的に限定し得るやうな普遍的内容が見出されるかどうか、寧ろ人により時代によりその都度さまざま内容の、神学者と哲学者との信念の対立があつただけなのではないか、それが先づ問題となる。さういふ普遍的内容の聯関が見出された場合でも、現代の神学者と哲学者の議論が、それに正しく定位したうへでの論争であるか否かを問はずに済ますことは出来ない。そして何よりも根本的には、普通行はれてゐるやうな、信仰と理性、神学(又は宗教)と哲学といふ対立概念の公式的組み合せは、いつたい事柄を観念的に処理するための便法に過ぎないのではないか、さういふ対立概念の組み合せの本質は何処に在るのかが問はれねばならない。問題がそこ迄深まれば、問ひはおのづから知的な問ひから転じて実存的な問ひとなり、公式的対立のやうな似而非対立性をこえた所で、事柄の本質そのものが考へられてくる。そしてこのやうに、実存の場に於て考へられた「信と知」の対立性こそ、吾々がこの小論に於てやがて多少解明しようとするものである。

(10) *fides quae creditur* と *fides qua creditur* との區別は、たゞ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, s. 13ff. を参照。彼のいふ Kommunikation が、この両面を包括する包括者の事態である限り、ヤスペルスの立場からすれば、体系的完成のためにはこの小論に *fides quae creditur* の面の説明を継続させる必要があらう。

二

たしかに、神学者の言ふすべてが不可解なものではない。反面、哲学者に些かも傲慢ヒュブリスが無い、などと決して言へない。けれども交はりを真に意志する哲学者であるならば、神学者との対話の断絶を感ずるとき、相手(神学者)の内に一体どのやうな事情が発生してゐるのかを、交はりそのものために切に知らうと望むであらう、少くともいたく好奇心を唆られるであらう。――

問題を *fides qua creditur* の方向に掘り下げてゆくために、吾々はここで、ヤスペルスに対するブルトマンの直接の応答よりもむしろ、バルトの著「知解を求める信仰 (*Fides quaerens intellectum*: 1931)」――あの柔和な聖アンセ

ルムスの神の存在の論証を、その神学的プログラムとの聯関に於て理解しようとした作品——の特に「神学の道程」
 「神学の目標（証明）」と題する二つの章に即して、問題を考へて見よう。⁽¹¹⁾

——議論が決定的な点に来ると神学者は沈黙する、と言はれる。果して、信仰ある者は信仰についてひとととやかに議論することを望まないであらうか。寧ろ「言葉の矢玉に攻め立てられた時は神を信頼して只管忍ぶべき」⁽¹²⁾なのであらうか。——然しクル・デウス・ホモをはじめアンセルムスの著述には到る処に、信仰を持たぬ人々への心遣ひに満ち満ちた、柔和な然も積極的な宣教の言葉が見出されるではないか。さういふ箇所ではまさにこの神学者は語つてゐる、然も哲学者に対して決定的な点に於て心を開きながら自己の信仰を証してゐるやうに思はれる。「先づ理性で証明せられなければ何ごとも決して信じようとは欲しない人（の役割をつとめるボソー）」に対して、或ひは「信じないからこそ「信仰の」^{ラテイ}理性的根拠を尋ねてゐるユダヤ人・ギリシア人・異教徒ら」に対して、アンセルムスは自分にも恰も未だキリスト教の信仰がないかのやうに、ただ理性によつてのみ（*Sola ratione*）満足を与へようと努めてゐるやうに見える。そしてかういふ言葉が事実言葉として見出される以上、アンセルムス自身が「自由な学派の自由な確信」の間に身を乗り出し、「信仰と不信仰、教会の声と他のあらゆる可能な声とが全く同じ権利しか持たない公開討論場（*ein allgemeiner Debattiersaal*）」に赴いてゐる、と見、従つてこの神学者は、哲学者との間にどこ迄も蟠りのない交はり成就するため心を開かうとしてゐるのだ、ととるのはごく自然な見方であらう。——だが、さういふ意味に取つて果して差支へないものであらうか。——

「否、断じて」とバルトは言ふ。——カントベリーの大僧正が、世俗の子とさういふ類ひの討論をするために一時的にせよそのカテドラ（*cathedra*）を離れ教会の屋根庇の外へ出ていつたとは考へられない。何故なら神を知る智（*sapientia*）と、心の中で「神なし」といふ愚かさ（*insipientia*）とは全く違つた平面の上であり、従つて不信仰の人の地盤に降り立つてその不信仰者と信仰のことを討論する可能性は、アンセルムスにははじめから不可能な可能性であ

る。——バルトはこのやうに言ひ切る、これ以上断定的にものを言ひ切することは難かしい程、哲学者が交はりのために乗り出した膝を思はず退かざるを得ない程、断定的に。——彼がそこまで強く断言する根拠は何処にあるか。——アンセルムス自身の先程の言葉と比較して、吾々は多少の説明を求めずには居れない。

斯く断定する権限を、バルトは次のやうなその独自のアンセルムス解釈から導き出さうとしてゐる。即ち、バルトの見る所では、アンセルムスの神学の根底に常に働らいてゐるのは、信仰より発する種々の行為をばすべて「知解する (intelligere)」といふ特に神学的な行為から演繹しようとする態度なのであり、それ故溯つてこのインテリゲレの意味を解明することにアンセルムス理解の秘鑰が見出されねばならないのである。——勿論アンセルムスに於ても信仰そのものは、神学の議論に於ける肯定と否定とのいかなる急転回にも左右されずにその大前提として恒存してゐる。然もかかる信仰そのものに本来的に内在する・信仰自体の根源的自発的要求がインテリゲレに他ならない。即ちインテリゲレとは、主体の側に於けるひとつの特殊な意志及び意志的行為である、然も信条クレドに対して「然り」と告白した意志行為（「信」）の後に来る第二の意志行為なのである。この第二の行為が成就していればその頂点に達したとき、必然的にその成果として喜悦或ひは法悦といふ美 (pulchritudo) と並んで「論証 (Probatio)」といふ論争的護教論的効用 (utilitas) が生み出される。逆に、たとへこのインテリゲレが成就せず挫折した場合にも、それだからといつて信仰が動揺したり失はれたりすることは決してなく、信仰者は却つて対象が愈々究め難く近づき難いことを知つて畏敬 (veneratio) の念に打たれるのである。⁽¹⁴⁾——確かに、アンセルムスがその著作活動に於て終始問題としてゐたのは（ただ一つの例外はあるが）この「信仰の知解 (intellectus fidei)」といふこと即ち神学であつた。⁽¹⁵⁾端的には、プロスロギオンに対する最初の表題が *fides quaerens intellectum* であつた事実こそ、このやうな彼の著述意図を表現してゐる最も具体的な証拠なのである。⁽¹⁶⁾

してみるとユダヤ人・ギリシア人に対して、信仰の事柄を彼らに納得がゆくやうに *rationabiliter* に証明する、と

彼がいふ時にも、さういふ彼の論証活動の根源には単なる人間理性の活動ではなくインテリゲレといふ行為（即ち神学）が見出されねばならない。従つて吾々の当面の課題を考へてゆくためには、——即ち普遍的人間理性の立場に立つ要するに不信仰の輩と信仰に固着する神学者との間での、信仰内容についての討論の可能性を考へるためには、先づ、アンセルムスがいふインテリゲレが抑々何を意味するかをその内的根源にまで溯つて解明し、そこから考へてみなければならぬ。——それではないかインテリゲレとはそれ自身に於て何を意味してゐるのであるか。

1. インテリゲレの玄義。intelligere とは *intus + legere* である。「内部で、読む」ことである。——ではないか何の内部で何を読むのであるか、それは勝義には、Credo の内部で既に前以て語られてゐるものを、Credo を現実に肯定し承認したものの立場で（即ち教会の内部で）読むことである。福音を告知してゐる聖書の言葉を、単にその論理的文法的に表現された意味聯関に於て承知する（*Kenntnis nehmen*）のみでなく（それだけならば信仰を有しない者も能く達し得る）、これを真理として肯定した者の立場で読むことである。インテリゲレがこのやうな立場に開かれてくる態度である限り、「信（*credere*）」そのものが *primitiv* には既にインテリゲレであつて両者の間には単に程度の相違しかないともいへる。然し同じく信仰といつても、ナイーヴな信仰の立場では外面的テキストとして（即ち権威に基いた有無をいはさぬ命令として）現はれた聖書のテキストが、いまこのインテリゲレに於ては内面的テキストとして、即ちその理性的構造（*rationalitas*）に於て、更にそれが真にその通りであつて他ではあり得ないといふ必然性（*necessitas*）に於て納得されるのであつて、*credere* はまさにその劃期的な第二段階に達してゐる。（勿論この第二段階の完全な実現は本来只管祈り求められ恩寵にのみ待たれるべきものであるが。）

然るに、啓示のこの内的テキストを、更に広くは信条一般に内在してゐる神の言葉を読みとることが問題となつて来た時（教会の内での神学的状況の発生）、或ひは信条の中の命題が教会の外でいろいろ問題にされ始めて来た時（護教論を必要とする状況）、ひとは最早単に聖書の権威に基いて仕事をして（例へば聖書に於ける出所を挙げて）居れ

ばそれではいではなく、専ら理性に基いて事を運ばねばならない。これがその著作の随處でアンセルムスの言つてゐる *sola ratione* といふ言葉の真意である、従つてそれは *sola fide* といふ枠の中の *sola ratione* であつて *solitaria ratione* といふ意味での *sola ratione* ではない、とバルトはいふ。その限り知解とは「信」に於て既に含蓄的に成し遂げられてゐることを書き代へることに他ならぬ。⁽¹⁸⁾

2. インテリゲレの運動の形式。勿論、知解を求める信仰即ちインテリゲレのこの運動 (*sola fide* に於ける *sola ratione*) は、アダム以後の人類の状況に於ては、直観的乃至自動的にその目的地に到達する直線運動ではあり得ない、屈折の明瞭な、絶えざる祈りと意志的努力を必要とする人格の運動である、否、より適切には弁証法的な円環運動である。――

インテリゲレ自らは、先づは奪格の *ratio* 即ち *ratione* として、ノエシスのラティオとして、真偽や善悪の間に判断を形成する(人間的)能力であり、次いで信仰の対象が啓示によつて与へられた後にはこの対象の *ratio* (根拠) 即ち *ontisch* なラティオを自己超越的に志向する作用となる、即ち対格のラティオ *rationem* を証示する媒辞そのものとなる。然し *rationem* (信仰の対象の根拠) へのこの志向は、その探索のたゞ中に於て、この *rationem* を抑ふ可能ならしめてゐる真理のラティオ *ratio veritatis* (父と実体を一にする神の言葉或ひは神のラティオ) に出会ひ、その運動方向を根源的に転換せしめられる。この転換に於ては、それに与ることによつてはじめて *rationem* 自らも真理たり得るやうな根源的真理(神の言葉)が自覚される、かゝる *ratio veritatis* がそもそも *rationem* を創造したのであり、斯く神の言葉によつて創造されたのであればこそ、オンティッシュな対格のラティオには真理性が、然もノエシス的な奪格のラティオに優先して与へられてゐるのである。――さういふ自覚にインテリゲレが(その都度神の意志決定によつて許されて)到達する時、ノエシスのラティオも亦 *vera ratio* となる。つまり其處に至つてはじめてノエシスのラティオと *ontisch* なラティオとの根源的一致(これは所謂主客の一致としての真理 (*veritas rationis*))

でもある)が、*ノ、エ、シ、ス、的、ラ、テ、イ、オ、自、身、に、対、し、て、必、然、的、に、*即ち「まことにその通りであつてさうでないこと又は他であることの不可能性」に於て、証示されて来るのである。従つてインテリゲレは今や、自己に然も自己の眞のラテイオを自覚することによつて強められてゐる自己に立戻つて来たのである。が、この到達点は出発点と同じく信仰を確保してゐる同一の主体であるから、曲折を極めたインテリゲレのプロセスも実は、終始フィデスの地盤の中を動いてゐたのである。そして始めと終りとがフィデスの中にこのやうに確保されて居ればこそ、インテリゲレは解決可能の課題なのであり、信仰の主体はこの可能性を誠実に追ひさへすればよいのである。⁽¹⁹⁾——それではこのやうな形式を持つたインテリゲレの運動は、信条クレドの一々の具体的内容に即して、どのやうにその弁証法的円環を展開しつゝ自己に復帰するのであらうか。

3. インテリゲレの運動の内容的実現。この観点に於けるインテリゲレは、クレドー全体の中に現はれて来る一々の信仰箇条(Artikel)を他の諸々の信仰箇条と比較し結合し、さうすることによつて、ナイーヴな信仰に於てはなほ分明でなかつた或る信仰箇条の理性的構造を説明する運動である。それで今、クレドーの中に x といふ未知の信仰箇条が現はれて来たとしても、それは決して信仰せられてゐないのではなく既に信ぜられて居り、たゞ真理であると更めて認識せられさへすればよい信仰箇条である。このやうな x をクレドーの中で既に明らかに認識されてゐる信仰箇条 a に対置させ、更に b, c, d, \dots 等の既知の諸箇条を a を助けるものとして援用しつゝ、矛盾律に基いた論理によつて *bekannt* なものに転ずること、それがインテリゲレの運動の内容であり、*sola ratione* のより詳細な意味である。(例へば *クール・デウス・ホモ* では受肉と、和解のための聖子の死とが x であり、神の摂理や原罪が a, b, c, d, \dots に当る。)従つてこの *sola ratione* に於て展開する問ひと答へとはすべてその源泉をクレドーの中に持ちクレドーの地平の内を(循環的に)動くのであつて、まさに此の意味で *credo ut intelligam* である。或ひは先づ權威 *aucto-ritas* 然る後にラテイオが来る「*ut*」を、神学が歩む唯一の秩序 (*zuerst, dann*) である。——

バルトが解釈した限りでは、アンセルムスに於けるインテリゲレの形式と内容は大凡以上(1.↓3.)の如き含蓄を持つてゐる。其処からこそ先程のやうな(三十二頁参照)彼の強い断定が下されたのである。——それ故、アンセルムスはいかにも「無知又は不信仰の故に現在に至るまで依然として Credo にフレムトであるやうな人を神の本性の理解に至らしめる」とか「ギリシア人を、彼等が信じてゐること(自然的理性)によつて彼等が信じてゐない事柄(啓示)を証明するといふやり方で、合理的に認識へ導く」とか言つてゐるけれども、それは、彼が教会を出て巷へ行き、世俗の子と提携して、信仰なしに、ただ理性のみによつてキリスト教の認識を再構成しようとしてゐる意味でないことは明瞭である。寧ろ彼は、「信仰なしに到達される神の知解」と「信仰の眞の対象の把握し難き(Unbegreiflichkeit)」との間には越え難い溝があること、従つて信ずるに先立つて理性だけによつて信仰の根柢ワッテについて知らうとする者・自己を自力で救済して *sapientia* の立場に至らうとする者に対しては、討論を通じて何ら助力を与へ得ないことを全く明瞭に意識してゐたのである。換言すれば、彼にとつては、既に信仰が現実として生起(*geschehen*)してゐる者だけが討論の(更には交はりの)相手となり得るのであつて、さういふ意味で、今や証明はすべて教会の内に向つての証明であり、議論はすべてカトリクスのカトリクスに対する神学的議論なのである。もつと精確にいへば、アンセルムスの議論は彼と同時代(十一世紀末)のベネディクト派神学者に向けられたベネディクト派神学者としての議論である、愚かなる人その人ではなく愚かなる人のマスクをつけたボソーに対する議論である。かくして、信仰と信仰なき理性との間の交はりは本来不可能であつて、両者の立場はいつまでも平行線を辿るのが当然である、とバルトは敷衍する。

然し、若し事態がその通りであるならば、何故アンセルムスは予定論的な方向へ彼の思想を徹底して行かなかつたのであるか。何故あのやうな稀有の物柔らかな調子で、些かも撓まずに、不信の徒との間に交はりを企ててゐたので

あらうか。

それに対するバルトの解釈は次の通りである。——蓋しアンセルムスには不信仰者に対する一種の信頼感があつた。自称不信仰者は、実は自分でさう信じてゐる程に啓示そのものに躓いてゐるのではない、ただ、クレドローの内的聯関や全体の構成について知ることなく従つてその見通しがつかないために、啓示の個々の構成要素（即ち個々の信仰箇条）に（それが理解出来ぬままに）躓いてゐるに過ぎない、神学者との討論の場に出て来てゐるほどの不信の徒は皆さういふ立場の者である、そのやうな一種の信頼感がアンセルムスにはあつた。——然し事態の真相がかうである場合、神学者は最早不信仰の者に対して無力ではない。いまや彼は、不信仰者が彼に問ひを向けて来ると同時に、その不信仰者を既に神学者の地盤に足をふみ入れ教会の閾を跨いだ者と看做してこれに働らさけることが出来る、然も彼自身は、この場合、普遍的人間理性といふ不信仰者の地盤に不信仰者と一緒に立つ必要は毫もなく、さればいつて逆に前以て回心しておくことを討論の条件としてそれら教会の外にゐる人々に向つて突きつける必要もない、神学者は相手をすべてボソー或ひはガウニロと同じ状況にある者と見做し、教会の内に向つて用ひる証明をそのまま彼等に用ひることが出来るのである。即ち a, b, c, d, …… n といふいづれの信仰箇条の中にも懷疑すべき如何なるものもない、といふことを厳密に神学的実質に於て論証してゆく以外に、従つて不信仰者の側には啓示そのものの否認がまるで存在しないかのやうに、換言すれば相手の不信仰そのものを全然眼中におかずに論証してゆく以外に、神学者は説きやうがないし、又、その必要もない。神学は教会の外に対して、特別の対外用の粧ひを凝らすべきではない。それ故ス・マ・テオロギカの他にコントラ・ゲンティリスを書いたり教義学の外に宗教哲学を書いたりすることはアンセルムスにとつて不可能であつたらう、とバルトはいふ。

それにも拘らず、ここで疑問は一層深くなる。果して事態がその通りであるとすれば、そしてこゝいふ自分の証明が「信じないからこそラティオを尋ねてゐる人」によつて理解されるなどと本気で信じてゐたとすれば、アンセルム

スは途方もない錯覚イリュージョンに陥つてゐたのではないだらうか。彼は實在の人間にではなくたゞその仮構(Als ob)にのみ語りかけてゐたのではないだらうか。a, b, c, d, ……ロといふ種々の信仰箇条がフィデスの中では完全に内的整合性をもつてゐることがたとへ剩す所なく証明せられたにしても、それだからといつてそれら信仰箇条の全体(フィデスの地平)も亦、絶対に疑ひ得ないものとなつてくるであらうか。夢や空想や天才的な嘘にも素晴らしく辻褄の合つたものがあるではないか。そして何よりも上述のやうな論証法は一種の *intelligo ut credam* であつて先程の *credo ut intelligam* と矛盾して来ないであらうか。ここに問題の最終的核心が不可避的に現はれて来てゐるのは確かである。

この最も困難な事態についてバルトは次のやうに言ふ(そして哲学者との交はりに関する彼の根源的見解もそこから一応推断し得るやうに思はれる)。——凡そあらゆる時代のあらゆる傾向に於ける神学のその歴史に於て、神学的直截(geräthliche Einfalt)と云ふ神学の王道 *via regia* と、前代未聞の錯覚が迫る道とは、たゞ髪の毛一筋の差を隔てて並行してゐるのであり、そしていかなる神学者のいかなる命題も、それが果してこのどちらの側に在るものなのか、*evident* に証明することは出来ない。⁽²⁰⁾ それ故ひとは一見眞の神学であるやうに見えるものが実は最大の錯覚である可能性に常に脅かされざるを得ない(勿論その正に逆の可能性に対しても常に心を開いて置かねばならぬけれども)。にも拘らず、神学者が、抑々人間が他の人間に教へ得ないやうな事柄を敢へて教へることが出来、相手の側に於ける悲劇的な *Non credo* を無視してその呼び掛けを事実遂行し得るとすれば、それはたゞ、信仰の対象に眞に固有のラティオ、即ち *summa veritas (ratio veritatis)* から照らし出される(クレドの)客観的なラティオによつてのみそのことを可能ならしめられるのである。神学的には伝達不可能の事柄を伝達可能にするものはそれ故教会である。問題解決の最後のはかくして神学の場合から教会へ引戻されて来る。教会のかういふ力への信仰が・オペティズムがあればこそ、アンセルムスは不信者の不信仰を不信者自身が考へてゐる程深刻なものとして取上げないで、彼に仮構(Als ob)、然も偉大な *Als ob* に於て語り掛けることが出来たのである。今日の不信者を明日の信者とみる

この Als ob こそ実に、いかなる時代に於ても信者の非信者に対する語りかけを究極的かつ決定的に可能にするものなのであつた。

- (11) Karl Barth, *Fides quaerens intellectum*—Anselmus Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931), I. 4. Der Weg der Theologie s. 39ff, I. 5. Das Ziel der Theologie (Der Beweis) s. 57ff.
- (12) Thomas a Kempis, *De Imitatione Christi*, III. 46. 内村達三郎氏訳(三頁九頁以下(春秋社版))。
- (13) *Cur deus homo*, *Liber primus*, I, III, X, et XX. *Liber secundus*, XXII.
- (14) Karl Barth, a. a. O., s. 15 und s. 17. vgl. *Cur deus homo*, *Liber primus*, I.
- (15) Karl Barth, a. a. O., s. 15. Fußnote 6. その唯一例外の非神学的著作とは、*De grammatico* である。
- (16) アンセルムスがプロスロギオン二—四章に於ける彼の *Denkarbeit* を最初に、「証明 (probatio)」と言ひ表はしたのは、実は此のプロスロギオンに於てではなくして、後の「ガウニロへの弁明」に於てである。彼自身がこの個所に於ける自分の意図を具体的かつ本来的に言ひ表はさうとした時、先づ用ひたのは *intelligere* といふ言葉であつた。バルト上掲書十三頁参照。
- (17) クレドの概念は、アンセルムスに於いては、キリストの言葉を正しく伝へてゐる人間の言葉の範圍全体を意味してゐると、バルトは解釈する。従つてそれには、聖書以外に、諸々の信経や信条、教父達やアウグスティヌスの著作、異論を裁決する権威としてのローマ教皇の言葉などが含まれる。バルト上掲書二十一頁以下参照。
- (18) それ故、*intelligere* (即ち神学) の始元は、現実¹に肯定²されてゐる *Credo* の中にある。従つて *sola ratione* といふ言葉を使用しても、アンセルムスはその言葉によつて、「信仰の知解と並存し、信仰からは独立の、自己に固有の源泉から認識を汲んでくる別種の認識態度——孤独の理性」が可能であるとか「自律的な人間理性の規則、或ひは人間に共通の経験のデータ——などから仕事を始め、思惟の普遍的必然性によつて第二の自我を構成すること」が可能であるとか、夢にも考へたのではない。さういふ哲学的始元とインテリゲレの始元とは全く異なる。——従つて、例へばコワレは、「聖アンセルムスの答弁」第一章に於ける「……私は貴君の信仰と良心とを最も有力な論拠として用ひる」といふ言葉を、「彼が純哲学的態度で問題を取扱

credere → intelligere → $\left\{ \begin{array}{l} \text{probatio (utilitas)} \\ \text{delectatio (pulchritudo)} \\ \text{veneratio} \end{array} \right.$

ふことを断念し、信仰とキリスト教徒としての良心に訴へた唯一回の「唯一つの点である」と解してゐるけれども(A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme* [1923], p. 215)。¹⁹ パルト的にはそれは、アンセルムスの議論に遍在してゐた大前提が必然的に *explicite* になつた一点に他ならぬ。

(19) パルト自身は、アンセルムスに於けるインテリゲレのこのやうな自己復帰の円環的形式を、必然性 (*necessitas*) 及び *ratio* と *intellectus* の概念を使用して次のやうにも展開した。

(i) 信仰の対象に固有の必然性とは、その信仰対象が存在しなかつたりそれ以外のものでもあつたりすることの不可能性である。かかる必然性は、それ自らがその信仰対象を無に帰せしめたり他のものに変化させたりすることがない限り、その信仰対象の根拠である。

(ii) 信仰の対象の認識に固有の必然性とは、その信仰対象を否定したり他のものでもあり得ると考へたりすることの不可能性である。そして(すでに)信仰対象そのものに固有の必然性 (i) がこの対象を否定したり相対化したりする可能性を却けてゐるのであるが、信仰の認識が自ら主体的に自己の固有の必然性によつてこの(否定若くは相対化する)可能性の排除を遂行する限りに於て、かかる必然性はその信仰対象の認識を基礎づけてゐる作用 (*Begründung*) である。

(iii) 信仰の対象に固有のラティオとは、その信仰の対象の有及び様態がもつ法則性のことである。このラティオは、信仰の対象のうち法則的な有及び様態を聴き分け得る力(理性)を持つた者が、それによつて信仰の対象を(信仰の対象として)現実に聴き取り得るやうになる限りに於て、信仰対象の理性的性格 (*Vernünftigkeit*) である。

(iv) 信仰の対象の認識に固有のラティオとは、信仰の対象を思惟する場合にその思惟そのものに伴ふ或る思惟、即ち対象の有及び様態の法則性 (iii) を(特に)思惟する思惟である。かかるラティオは、この信仰対象の認識の理性 (*Vernunft*) である。といふのは、ラティオといふこの働らきは、信仰の対象を認識する働らきを、「(信仰の対象の中に)法則的な有及び様態を聴き分け得る力を持つた者」(理性的存在者)がそれによつて信仰対象を事実聴き取るに至る働らきとして、特色づけるからである。そこで先づは奪格のラティオとしてあるが、然し対格のラティオを志向しつやがて最高のラティオに至るインテリゲレの運動は (iv) ↓ (iii) ↓ (i) ↓ (ii) (即ち信仰認識の理性 ↓ 信仰対象の理性的性格 ↓ 信仰対象の根拠 ↓ 信仰認識の基礎づけの働らき) といふ自己復帰の円環運動であるといへる。何となれば必然性の概念は、有 (*das Ontische*) に根源的類似性を、合理性 (*Rationalität*) の概念は、ノエシス (*das Noetische*) に根源的類似性を有するが、信仰の事柄に於ては、オンティッシュなものの(対格のラティオ)の方が、ノエシス的なもの(奪格のラティオ)より真理により近く参与してゐる(本性上先のもののは認識の順序

に於て後から来る)からである。そこでインテリゲレが信仰の対象に固有のラティオ(iii)の認識を真に実現しようとするならば、それは単なる法則性の認識にとどまらず、この信仰対象が存在しないことのあるやない存在 (Nicht-Nicht- Sein-Kontinuas)である(i)といふ認識にまで到らねばならない。然しそれは、信仰の対象のさういふ必然性に対応して、これを思惟する思惟自体も亦必然的思惟と成ること(ii)を意味する。かくしてノエシスとしてのインテリゲレ(iv)は、オンテイツシユなラティオ(iii)及び必然性(i)といふ迂路を回つて必然的ノエシスとなり、再び自己へ、然し強められた自己(ii)へ還帰したのである。ここにインテリゲレの円環は完成してゐる。

(20) Karl Barth, a. a. O., s. 67. なお、この論文では前後関係からして、バルトのこの箇所の原文を裏返して敷衍した。

三

非信者に対する信仰者の(或ひは——そこから容易に演繹出来る所であるが——人間に對する人間の)呼び掛けは、それ自身としては、錯覚に絶えず顛落する危険に曝された・仮構の訴へ(Als-ob-appellieren)でしかあり得ない、かういふバルトの結論は吾々の耳を驚かせる、吾々の眼を眩らせる。就中、内面的な相互理解の可能性を、それが最も困難な事態に於てすら敢へて摸索しようとした哲学者にとつて、その感慨はさまざまである。

果してひとは、バルトのアンセルムス理解を「如何にも神学者の言ひさうなことだ」と、氣取つた身振りやシニカルな冷笑のみを以て即座に却けることが出来るであらうか。確かに、彼がバルトの原文に一語たりとも接しない限りに於てそれは為し得よう。然しひとたびそのテキストに接したとき、深い感動が——彼の行文の間から漲り溢れる力動的な説得力と論理的迫力とに誘発された、殆んど圧倒的に自分を拉し去らうとする感動が、——心中に滾々と湧き出て来るのをひとはいかんとも制し難いであらう。それ程までも彼の原文は類ひ稀れな内面的緊迫感によつて貫かれてゐる。「共通の広場を持たう」とか「話し会ひの場を作らう」などといふ尤もらしい呼び掛けの下に実は相手を自己の概念圏の中に監禁することしか考へてゐないやうな欺瞞、偽善、或ひは(精々自己の善意への)無邪気な自

己陶醉などの卑劣さに比べれば、バルトのいふ所はいかに純粹なことであらう。いかにその所信を率直に語つてゐることであらう。彼が言はんとする所は、殆んど一点の疑念を残さぬ程に明快であり、従つてそれに対して（かのインテリゲレの弁証法的運動の理解の為にすら）何ら弁証法的把握の努力を試みる必要がない程に一義的であるやうに見える。——然も正にこの場合にこそ、最も強い直接の魅力によつて彼に惹きつけられる場所に於てこそ、哲学者の内面から湧然と勃発して来る反撥の感情も最も熾烈さを極めるであらう。だが、それは決定的に重要な問題をめぐつて相互の真意がどうしても通じないことへのものどかしさ齒痒さに起因する感情であるのみでなく、寧ろ哲学者が、彼自身の源泉が無理矢理閉塞せしめられてゐると感じ、神学者好みの仮面を神学者が勝手に彼に着せかけて、この仮構が恰も本来的な哲学者の自己であるかの如くに一方的に語りかけて来ると感ずる（然も現にその通りではないか）ことに発する不快である。「……人々を強ひて連れきたり、我が家に充たしめよ（ルカ伝・一四・二三）」の一句の、これよりもひどい誤解が考へられるであらうか。

「信仰のために戦ふつはものと語り合ふことは出来ない」とヤスペルスは言ふ。⁽²¹⁾ およそ眞の交はりを意欲することなく本當の談話の中には全然来ないで、他人から来る一切のものの傍を饒舌に通り返してゆくやうな、非人格的な雑談や自己の独断の講述しか出来ない迷信的で頭がよくない人間に対しては、彼は夙に交はりへの意志を放棄してゐたのである。⁽²²⁾ レーヴィットの言ふ所は更に激しく吾々の耳を打つ。「キリスト教の信仰の中に真理を見出したと信じてゐる信心深い信徒が、どこ迄も心おきない交はりを哲学者と結んで、哲学者がいふ不確実な事柄（懷疑）に先入見なしに耳を籍すであらう」などと期待する哲学者の方が抑々間違つてゐるのだ。⁽²³⁾ 此れらの言葉の中には、交はりを挫折させる人間（ここでは神学者）への毒々しい輕蔑と憎しみが、或ひは不寛容を以て取扱はれた者の、不寛容な者に対する不寛容な反抗が看取される。——たしかに相手が何を言はうと全然受付けず、他者の發言をたゞ自分が更に一方的に喋舌り捲るための機会として利用することしか知らない類ひの *Alteob* ほど焦立たしいものはないであらう。そし

てそれに対して単に感情的に或ひは衝動的に交はりを打切るとは、最も容易なことであらう。——然し反撥が感情の反撥に終始する場合、さういふ反撥の理由としてどんなに尤もらしいものを哲学者が思ひついでゐるとしても、彼の心術の根底は情念にその都度醜弄されてゐる俗物のそれと何等選ぶ所はない、交はりの可能性へ自己を賭け、賭けることによつて実存した筈の哲学者は、その実、実存を僭称する最劣悪のマンに頽落してゐる。——さうでなくて哲学者のこの反撥が彼自身のより深い根源から発してゐるとすれば、さういふ反撥こそ正に、*Als-ob* の呼び掛けに対してはただそれとの交はりを拒否することによつてのみ自己が交はりへの意志として実存し得るのだといふ、或る逆説的な然も無制約的な確信から出た実存の行為に他ならないのである。即ち、侵害された人間の自由に対してその尊厳を回復しようといふ根源的要求がこの反撥に含蓄されてゐる。確かに、決定論と解せられた限りでのスピノザ主義に対して憤激した人々の感情と共通なあるものが哲学者の心術の根底にいま働いてゐるやうに思はれる。

それ故、哲学者はこの場合、自己の根源的可能性に於てすでに、本来的交はりがどのやうなものであるべきかに就いて即目的には了解してゐる。さういふ根源的可能性としての良心に呼びかけられたからこそ、彼は神学者の仮構的な呼びかけを拒否したのであり、かく拒否することに於て彼の現存在は超越せられた、換言すれば本来的交はりに於てあるものとしての彼の実存が（無の中から）創造されて来たのである。従つて、吾々は今や、神学者が交はりの問題に対して彼の理解する所として叙述してゐる思想の脈絡から眼を転じて、考察の焦点を哲学者のその上に移すべき段階に達してゐると信ずるのであるが、それは、哲学的実存者の内に生起した根本体験の中で既に交はり、そのものとして予備的に了解されてゐる所を、明確な自覚に齎らし実存論的に言ひ表はすプロセス——実存的解明 (*Existenz-erhellung*) のプロセス——とならざるを得ないであらう。

交はりの実存的解明を、吾々は、ヤスベルスが「哲学 (Philosophie: 1932)」の第二巻に於て遂行した所を差当り一応の拠り所としながら、更により深く実現してみよう、それを「交はり」に対する哲学者の本来的把握として、神

学者のいふ *Als-ob* の呼び掛けに鮮明に対照させ得るやうに。⁽²⁵⁾——然しそれは、「哲学」に於ても恐らく最も難解な、

屢々全く断片的でさへある「交はり (Kommunikation)」の一章を論理的な意味、聯関、へ秩序づけ、客観的に理解し得るやうにする努力とは聊か意味合ひを異にする。実存的解明の過程に成立する実存的諸命題は、知的命題の論理的意義性に比して多義的であり誤解され易いものであることを免れない、それらはその本質上普遍妥当性を決して要求してゐないにも拘らず、普遍妥当性を要求する知的命題と表現の形式を等しくするからである。⁽²⁶⁾従つて、吾々に現在課せられた「交はり」の実存的解明を、ヤスペルスの叙述を媒介としつつ遂行するといふことの意味は、具体的には、ヤスペルスによつて与へられて来る諸命題に於て、その普遍妥当的側面を媒介となしつつ然もかかる論理的聯関を超えて、この同じ命題の中に、吾々の内に生起した交はりの実存的体験と根源的に同一の内容を確認する、といふ意味に他ならない。換言すれば、それは、この命題を意識一般の立場から扱つて——或ひは心理学的に或ひは論理的に、はては形而上学的にすら解釈し尽して——疑ひを残さぬやうな態度を、自己の本来的可能性(それが根源的衝動として即自的に在るにせよ、或ひは一切の客体性から実存を峻別する無制約的確信として、向自的にあるにせよ)によつて厳しく却けながら、かゝる峻拒そのものの中に含まれてゐる意味聯関に基いてこの命題を解釈する可能性を積極的に展開することである、つまり自己自身が交はりへの意志として実存する時に開示されて来るやうな一つの地平の内部で読むことである。——それではかういふ読み方に対応して、交はりそのものはいかなるものとして解明されて来るであらうか。

1. 実存の交はりと現存在の交はり (Daseinskommunikation)。

実存者の根源に生起した実存の交はりの体験——真に他者とともに生きることとしての——は、現存在の交はりをその肉体として持つ。実存者のこの体験が自覚に齎らされて向自的になつて来るのは、現存在の交はりに即しつつそ

れから超越することに於てである。それが交はり一般の本質的事態である。即ち実存の交はりと雖も、先づ、現実社会の種々な客観的聯関の中に經驗の対象として現存在的に有るのであり、その限り最初は科学的な、特に社会科学的研究対象ともされ得ねばならぬ。このやうな現存在の交はりがその限界に達した時必然的に問はれて来るのが実存の交はりへの問ひである。

2. 現存在の交はりは次のやうに分析される。

(i) 社会との自然的慣習的合致に於て生きてゐる素朴な人々の、さういふ彼等のあり方に対応して自然的慣習的な共同体に於ける交はり。吾々はその適例として、原始共同体や未開社会或ひは後進社会の一部に見られるやうな、同性の社会での交はりを念頭に浮べてみる事が出来る。然るに(a)かういふ素朴な共同社会に於ては、個別的意識はそれを取り巻いてゐる普遍的社会的意識と即自的な統一の中にあり、従つてそれ(個別的意識)は、普遍的意識に特殊的に対立する個別者として自己自身を意識する自意識にまで至つてはゐない、自意識は未だヴェールの下にある。個別者の感じ方・把へ方そのものが抑へ共同体的なのである。個別者は社会意識の意識内容を自己のそれとして社会と共有する。勿論このやうな共同的な意識内容が、身体的個別者の夫々の現実生活の中で意識される時には、最も共同性の緊密な社会に於てすら、遠近・濃淡・強弱等の程度的差異を伴つて実現される他はないが、然しそれは決して個別者の自己に固有の内容としてではなく「吾々」の共同内容として意識されるのである。(b)かかる共同の意識内容を媒辞として成立つ・共同社会での交はりは、程度の差こそあれ他者との或ひは世界及び社会との自然的慣習的融合を志向する交はりであつて、この志向は個別者の身体的乃至社会的な生命の層に直結しつつ遂行される。そこで出会はれる他者は人格的他者であるよりも寧ろ同じ共同体の成員としての他者である。ひとはこのやうなナイーブな交はりの範囲を更に生物学的領域にまで拡大して、自然的生命との共感的な交はりをすら考へてみる事が出来るであらう。(c)従つてこの交はりに於ては「孤独」は存在せず、現存在的な「孤立」しかない。孤立者即ち共同体に特殊に對立

する者乃至共同体から拒否され追放された者の意識は、多くの場合引裂かれた「吾々」の意識である、それは原共同体との本来的共同性を遮断された自己の現状（孤立）に対する苦悩とこの本来性（「吾々」）を回復し原共同体へ復帰しようとする憧憬との交錯である。

(ii)より一層発展し、転じて利益社会的となつた社会に見られるやうな、アトムの自己 (Ich-Atom) 同志の交はり。特殊が普遍の下から向自的に現はれ、向自的自己を自覚した「私」とそれに特殊的に対立する「他在」とが今や向ひ合ふ。とはいへ、より厳密に言へば、そこでは普遍妥当的な論理的思惟（悟性）とそれへの対峙者としての法則的世界とが同時に成立してゐて、従つて人間関係はさういふ悟性と悟性との関係であり、「私」又は「自己」とは、意識一般も他者によつても代表されうる形式的な独立者を意味するにすぎぬ、その程度の自意識であるにすぎぬ。——それ故交はり、(a)相互理解、即ち(α)悟性的に理解され承認され得るひとつの普遍的内容を、客観的な媒介者として、これを共同で理解することによつて成りたつ相互理解（理論的討議）であるか、(β)現存在の領域にかかはる或實際的目的への理解を共通にすることによつて成りたつ相互理解（審議）はその一つのあり方）であるか、或ひは(b)相互手段化、即ち他者を自己と対等の存在として承認せず、これを自己の意志に対する手段として・支配さるべき客体又は物件として扱ふ可能性（商議・政略的交渉）であるか、それらのいづれかである。——これらの交はりを媒介するものも成員もすべて客体的非人格的である。それ故今更孤独になるまでもなく、人間ははじめからそしていつ迄も孤立してゐる、然も同時に「自己」として実存する負ひ目からも放たれてゐる。

(iii)イデーによつて支配された全体的社会での交はり。イデーが（真無限的）全体者として目的論的に支配し統制してゐる理念的共同社会（例へば理念的な国家・社会・政党・家族・大学・職域及び事業団体など）に於ては、イデーはその共同社会の個々の成員を、物件を支配する如くに支配するのではない、彼等がその理念の「意味」に自発的に自己を適合させることを通じて支配するのである。逆にこの「意味」へ主体的に自己を捧げることが個人の生を充実

させる所以である。かかる理念的關係に於ては、個人は「世界」へ拡大されて来ると同時にイデーの実現はこの個々の主体に於ける実現にどこ迄も媒介されねばならないのである。それ故、個人はここでは、かのアトム的自己のやうに形式的独立性しか有せぬ主体では既がない。——たしかに、個々の成員がこのやうに實質的に独立的な主体となり、その自由に於て理念的全体へ献身することによつて、彼自らが現存在の平面を超越してゐると同時にその共同体が（少くとも近似的に）イデーの肉体となつてゐる場合が現実存在し得る。かういふ理念的共同体での交はり、イデーへの厳格な・緊迫感に溢れた忠誠を媒介とする故に、日常的な打算を越えた純粹な精神性に満ちており、理念的に選ばれ聖別されてすらゐるものの連帶的な交はりであり、従つていかに深刻な孤独も最早この鞏固な連帶性を冒しえないやうに見える（同志、兄弟、戦友など）。（とはいへ、いはゞ天上的なこの交はりも尚現存在の交はりの一つであつて、私の自己と他者の自己とを絶対的に近づけ得るものではない。）

3. 現存在の交はりに対する根源的不満。

これら三つの客体的交はりは相互に基礎づけ合つて居り、従つて現実のどのやうな交はりも必ずこの三つを、現存在するための契機としてゐる。従つて、若し人間の現実に於けるすべての交はりを、これら三つの契機からのみ即ち客体的交はりとしてのみ理解し尽さうとするならば、その時人間の交はりはすべて、單なる科学的考察の（特に生物学的・心理学的・社会学的觀察の）対象として一義的に処理し尽し得るものとなる他ない。交はりは全く非人格的な交はりとなり、かくして、個別者は「理念の交はり」に於てきへ、精々、全体を単に受容する容器又は全体を単に反映する鏡より以上のものとなることが出来ないであらう。²⁸——然し、かういふ客体的交はりのいづれのものに於ても、私は必然的にその限界に衝き當る。そして自己が單なる客体と化し更には容器と化す此の限界状況に於て私に襲ひかかつてくる不満の感情（Ungewissen）が、然も日常的な情念の一種としての不満ではなく自己の有を阻害されたことに由来する根源的気分としての不満の感情が、私を、かういふ現存在の交はりから実存の交はりに向つて超越さ

せ、かかる超越に於て交はりを哲学的に思索させる根本動因となる。交はりの実存的解明は、本来的には、現存在の交はりの限界に生起した根源的不満の体験を自覚することともに始まる。従つてさういふ不満の体験の解明こそ、積極的には、眞の交はりがそこから現はれ得べき状況 (kommunikative Situation) の解明となり得るのであつて、それ故、この不満の解明の完遂がやがて実存の交はり (existentielle Kommunikation) への内的動性を明らかにし始めるであらう。——とはいへ現存在の交はりの限界状況の中に実存的不満が生起するのは (実存的交はりは勿論さうであるが) 既に現存在の次元に対する超越性に於てであつて、それとの自然的連続性に於てではない。現存在の交はりはそれなりに悪無限的完結性を持つてゐる。

4. 現存在的不満と根源的不満との区別。後者の前者に対する超越性。

この最後の点即ち根源的不満をその超越性に於て把へ、現存在的不満から意味的に峻別することは、解明の今後のために特に重要である。

若しひとが素朴な共同社会、利益社会、理念的共同社会といふ諸概念の社会科学の意味に余りに拘泥するならば、そのとき、現存在の交はりの限界に体験される根源的不満を解明するといふことは、とりもなほさず、これらの社会の現実構造をその慣習の制度的分岐の全体に亘つて系統的に分析し、それを基礎として、夫々の社会分岐に於て成立してゐる固有な社会的交はりの現象を記述しつつ、そのいかなる現存在的な一点に於て、その社会の成員としての人間に、その社会的交はりに対する社会的不満が感ぜられて来るかを解明することである、といふやうに誤解することは寧ろ自然なことであらう。——然しながら社会の構造分岐をいか程社会科学に精細に分析してそれに即して交はりへの不満を見出さうとしても、そこに見出されうる不満そのものは常に一つの現存在でしかあり得ず、その限りどのやうに深刻な不満でそれがあつても、同じく現存在的な補償によつて相対的に満足させられ得る社会的不満である、即ちそれ自身現存在の域内を転々としつつ終始客体的なものを志向する可能性にすめ、このことを断じて見誤

まつてはならない。

およそ現存在の地盤に成立する客体的交はりは、(a)それが全く社会的作用性の闕下にあつて日常性そのものとひとつにすぎないやうな交はりであるにせよ、(β)或ひは社会的作用性の一つとして社会科学の觀察の対象たり得るやうな交はりであるにせよ、変転し流転するなまの現存在を基礎としてある限りでは束の間に崩れゆくはかなさの中にありたとへ社会的作用性の一つとして暫定的に存続する余裕があると見られる限りでも、結局は社会的作用聯関からの絶え間ない浸蝕に曝されてゐて、「果てしない相対性の行きがかりのプロセス」の中にある、といふべきである。⁽²⁹⁾然しかういふ非自足性若くは悪無限的未完結性が現存在の交はりの本質に属するとすれば、そこから直接に喚起されて来る不満が現存在的な性質のものでしかあり得ないことは明らかである。——例へば、客体化され自己から疎外された人間、現存在の中に溺れ切つた俗物、或ひはマンなどにとつて、感得しうる不満はただこの種の不満のみであり、真の交はりの欠如は彼にとつて何等痛痒を感ずる所ではない。裏返していへば、民衆が直接に社会を占有し社会をかれら民衆の本質の表現として絶対化し得た瞬間にも、人間が人格性を剝奪されて最底の屑となる可能性は依然として最大限でありうるのである。(民主主義の理念がそのままに実現された社会が仮に成立したとしても、それは真の交はりが成就するための現存在的条件にのみ關係する。ベルジャエフは、ファシズムは民主主義の新しい論理形式であるといふ⁽³⁰⁾。)

それ故、現存在の交はりを轉換させてこれを実存的交はりの肉体たらしむべき・転回点としての根源的不満は、現実社会の構造分岐に即して見出される現存在的不満を意味的に超越した、不満でなければならぬ。従つて、既に見たやうに、真の交はりといふことを言はうとするとき、現存在の地盤を超越した或る体験領域をたとへ即自的にせよ予想してものを言ふ他はなかつたが、今や、この領域への予備的了解に導かれつつ、現存在の交はりのたゞ中にいかに現存在的な把握で尽すことを許さないやうな・意味的に新しい可能性が超越的に現はれて来てゐるか、そしてこの可

可能性がいかにか今の所未だ（不^レ満^{トシテ}）可能の様態に止まつてゐるかを解明することが、根源的不満を解明するといふことの内容となつて来ねばならない。積極的に表現するならば、現存在の交はりに對して質的に新しい或る交はりの可能性が、新しい可能性であるにも拘らず却つて自己の根源からみれば本来的な交はりの可能性として先づ共感せられ次いで確認せられるに至る、そのプロセスの叙述が問題となつて来ねばならない。——してみるとかういふ根源的不満の状況の解明は、実存的交はりを既に根^レ本^レ体^レ験^レ的に自己に現成させたものが自己の体験をそこに確認すべき一つの可能性の記述である故、個々の具体的事実に適用し得る普遍的知識の記述であり得ないことは勿論である。「個人的自己は唯々個人的自己によつてのみ呼び起される。」⁽³¹⁾單なる經濟的不満は經濟的補償によつてすでに十分満足せしめられ得るであらう。——従つて社会構造の諸分歧に沿つて交はりへの不満を現^レ存^レ在^レ的^レな^レま^レま^レに追究することは、交はりの実存的解明に少くとも直接の關係を持たないといへる。——かう見る時、一見余りにも私的個人的な、隨想的とも自叙伝的とも見えるヤスペルスの *Kommunikative Situation* の一節に於ける叙述は、却つて含蓄に富むものとなり、今や、眞の交はりがそこから可能になるやうな状況の実存的解明の試みとして、吾々に説得的な力を持つて来ることであらう。⁽³²⁾

5. 実存的交はりが可能になつて来るやうな状況の記述。⁽³³⁾

(i) 支配と奉仕 (*Herrschen und Dienen*)。 (a) その概念。「私」と「他者」との交はりは、現存在の地盤に於てある限りでは、必然的に社会的作用性の支配下にあり、かくて人間の現実には広い意味での権力的關係によつて上下關係が齎らされてゐる。この上下關係に於て「私」と「他者」とは社会的に不平等なレヴェルに立ちつつ、相互に異他的な者として、一方的な交はりを交換し合ふ。即ち、支配と奉仕の關係に立つ。——勿論、關係といふ以上、主人と單に物質的所有物としての奴隷との關係のやうに全く一方的なものをここで考へるべきではない。現実の上下關係に於てはたとへ極小にせよ人間的な交はりの感情が、両者の心の片隅に入りこむ。そこに生起するのが「支配と奉仕」の交

はりの弁証法である。

(b) その弁証法。この交はりを実存の交はりへ赴かしめる上での眞の阻害者は、一つの倒錯である、即ち現に存在してゐる不平等なレヴェルでの社会的交はりをそのまま觀念化して両者の内面的交はりの領域へ持ちこみ、この領域に於てなほも上下關係を維持しようとするのみか、そこにこそ自己も相手も充実を見出すべきであると思ひ爲す倒錯である(權力者意識又は貴族趣味と奴隸根性とに淵源する道德)。かくして服従者は權威的支配者への一方的服従の中に自己の内的充実を読み取らうとし、支配者は、服従者を均質化し一様化 (assimilieren) して自分が支配する全体の手足たらしめることに神意を感じとる。——然しながらやがて服従者は自己の服従態度を、多少とも偶然的であり恣意的であることを免れない支配者の權威的意志への服従から、超越者(宗教的な具體的超越者であれ眞理とか正義のやうな抽象的超越者であれ)とこの超越者によつて基礎づけられた諸制度とへのイデー的服従へ転換せしめざるを得ない。かやうな理念の媒介のみが現実の支配者への服従を可能にする、即ちひとは眞実にはただ自己の奉ずる理念のみ服従してゐるのである(一のナルチスムス)。——他方支配者はたしかに、自己の意のままに働らく手足とするといふ方向に服従者とその環境とを一様化する努力のプロセスにある、即ちその本質上一様化されえず一様化されようとする他者を否定して自己の觀念的所有物に変ずるプロセスの中にある。然し、若し(1)このプロセスが完結するとすれば、その時(α)支配者は彼の周囲に完成した砂漠の中で自己の權力に陶醉しつつ將に渴死しようとしてゐるのであるか(β)自分の努力が完成するその頂点に於て再び敵に憧がれるやうになるか、そのいづれかである。反面(2)一様化へのプロセスが完成しないうちにも既に、努力そのものへの自己陶醉がある。これらいづれの場合にも支配者は、彼らには多く意識してゐないけれども、その自己陶醉に於て孤独である(ナルチスムスの孤独)。

(c) 眞の交はりへの超越。かくして、支配と服従(奉仕)といふ現存在の交はりは、限界状況に於ては、実は無交通に等しいのだ、そこには嫌悪すべき自己陶醉があるのみだ、といふ深い自覚の中から、自己の自己と他者の自己とが

真に同じレヴェル (Niveaugleichheit) で出会ふ場が求められて来る。さういふ要求こそ、——交はりに於てある二つの自己が、客観的比較の対象となる現実の上下の序列を相ひともに越え、期せずして一樣化も卑下もない平等のレヴェルに立ち、そこで他者の根源的深みに聴きいるその時に始めて、真の交はりを結ぶ可能性が積極的に開示されてくるであらう、といふことへの——予感である。

(ii) 社交 (geselliger Umgang)。①その概念。現存在の交はりの中で平等のレヴェルを一応現実達成してゐるもの一つに社交がある。特に、現実的打算を離れて自己目的的に成立してゐる種類の社交關係に於ては、それまで弛緩した外観を呈してゐた現存在の交はりを一挙に本質的な關係にまで高揚するやうな、社交性に最早拘束されない真実の接触の瞬間が屢々宿されてゐる。社交性はそれ故一般に、人間を真の自己にふれさせる実存的交はりへの条件であり、それへの豊かな可能性であり得る。——然し此の社交性は亦、現存在の地盤に於てある限りでは、社交形式として客体化せられざるを得ない。そこに社交性の弁証法が生起する。確かに社交形式は、その核心に実存的交はりへの可能性を含蓄する限りでは、倦怠に陥つた交はりをなほ実存的交はりへの可能性の内に繋ぎとめる形式でもある。とはいへ、私は社交形式そのものだけでは、根源的満足を覚えることは出来ない、そこに深い深い不満を見出さざるを得ない。——

(b) その弁証法。(1) 社交形式は根本的に貴族的である、つまりその社交圏に属しないものを排除し、排除することによつてその社交圏の雰囲気と形態とを純粹に維持しようとする、民衆全体に開放拡大されるとき、社交形式は水増しされたものとなる他はないからである。然しこのやうに一つの社交形式が通用する範圍が狭過ぎなければならぬといふことは、社交性をして正に逆説的に非社交性にならしめるものである。(2) ある社交圏の内にある人々にとつて、その社交圏の社交形式を身につけるといふこと・教養を得るといふこと (Humanisierung) ——元服して成人となること・騎士や紳士淑女の列に加へられること、など——は、その社交圏に於ける社会的価値を獲得又は維持するため

にしか義務とらないのであり、自己に対する誠実といふ意味での義務を齎らすものではない。(α)社交形式は、元来共同生活には不可避な交際といふものに摩擦が起らないやうに、交際の表面から角を取り除くのに適してはゐても、そしてそのために心情の最も深い機微に達し得るやうにどのやうに肌目の細かい体系にまでそれが彫琢せられてゐるにしても——、然し正にそれ故に本来社交形式によつて表現することの出来ない個人的感情の起伏はいよいよ内攻し、悪意や傷心や衝動は生のまま心の底に残つて行く。そこには社交生活を最大の偽善生活に転落させる可能性が現はれて來てゐる。(β) 況んや自己の自己に対する道德的關係に対しては、社交的形式の墨守はただの一瞬も闕与出来ない。

むしろ再び倒錯が、即ちかの表面的な社交形式をそのまま精神の内面に持ちこみ、社交に於て他者に対したやうな態度で自己に対し、自己に対しても亦極力摩擦を回避するやうな倒錯が、不可避的になつて來る。換言すれば、自己について反省する時常に「彼は……」といふ言ひ方を以てしか、つまり他人に現はれうる限りの自己を記述する言葉(マルティン・ブーバーの "Ich-Es Wort")を以てしか反省することを知らぬ倒錯が必然的になつて來る。他人を見る如くはしか自己を見ることが出來ず、他人に話しかけるやうにしか自分に語りかけることを知らぬ人間のあり方——これこそ典型的なマンである。

(c) 眞の交はりへの超越。さういふ類廃と転落とのただ中であつて、今や、自分が属する社会や社交圈に認められるためではなく、自分自身の前で本来的自己となるための戦ひを戦ひ、自己に対して自己に対する語り方 (Ich-Du Wort) を持つといふ声、そしてこの声を実現せよといふ根源的要求が湧いて來ることがある。蓋し正にこの可能性こそ、——社交形式を最早以前のやうな情熱を以て実現しないために、彼はエゴイストになつたと非難せられる危険を冒してさへも、他人が私であると思つてゐるやうな私即ち「彼」のままである方が社会的に安全であることがどんなによく分つてゐても、或ひはさうした致為の結果当初の意図とは逆に、単に非社交的であるといふだけで何の中味もない空虚な我性 (Ichheit) に陥り單なる拗ね者となる危険を冒してさへも、猶且つ自己自身の根源的可能性に基いて本来

的な Ich-Du を問はうとするこの可能性こそ——、自己を駆つて浮薄な社交形式の壁を突き破らせ、実存の交はりといふ深みに私を直面させる可能性である。

(iii) 政略的交渉 (politischer Umgang)。 (a) その概念。現存在の交はりの中でとにかく表面的には、平等のレヴェルを成立させてゐるもう一つの形態がある。この形態、即ち政略的交渉は現実的特殊の利害をその絶対の関心事としてゐる点で、それからは自由であるべき、社交とは區別される。ここでは敵といひ仲間といつても現実的打算を基盤にした限りのものであり、交はりの眼目は、自己の意欲が実現するやうに他者に意志を決定させることである。それ故他者を自己の目的実現の手段となし得ることはここでは自明の前提になつてゐる。かくして他者の手段化に成功するため、実にありとあらゆるテクニクが微に入り細を穿つて案出されるのである。

(b) その弁証法。 (1) 擬装の技巧。現実の社会に於て自己の利己的目的を実現するためには、他者の肚の中を逸早く読み取らねばならぬ。それ故、自分の本当の意図はひた隠しにしつつ実は何処までも堅持しながら、そして相手の話掛けには最大の歓迎の表情を示しつつ相手の特殊事情を理解することに大乗氣であるかのやうな仮面を私の素顔として相手に信じこませながら (勿論その反面再び、自分の腹中を読み取られないために最大限の注意を払ひながら)、他人が氣を許してその心中を吐露する機会を待つ。さういふ技巧なり演技なりに練達することは必ずしも不可能ではない。ここでは純粹に知的な議論でさへ無私には行はれえず、利己的なエゴに奉仕するための道具である、自分の思ふ壺に人を強制する詭弁である。ひとの「外なるもの」は絶対に彼の「内なるもの」でない。(2) 世評への氣兼ね。他人の表情と心境に最大の関心を寄せてゐるものが、自分が相手にいかに見えるかに最も神経質にならざるを得ないのは必且つ当然である。かくして彼が自己自身を見る眼は他者が彼を外から見ると殆んど一つになる。彼に於ても (社交性の中に耽溺してゐるマンと同じく) 自己自身に対する反省の言葉は常に「彼は……」 (或ひは彼の固有名) で始められ、(固有名を超え、た) 「汝は……」で決して始められることがない。他人の眼に映じてゐる (と想像される) 自

己の姿のみが自己として自己の眼に映じ、自己の本来性・「内なるもの」を掻き消してゆく。彼の「内なるもの」は「外なるもの」で尽されるに至る。正にその時こそ——逆説的に、「外なるもの」が「外なるもの」として、即ち擬装として、完全に露呈し否定される時である。(3) 政略的欺瞞の暴露とその悪無限。このやうに、真実には欺瞞であり背信であるに他ならぬ政略的交渉が、擬装の技巧と世評への気兼ねとの交互的緊張の中でその実態を曝露・露呈せしめられることは必定である。蓋し此の、私が欺さうとしてゐる此の相手こそ、私の肚の中を探らうとしてゐる者かも知れぬ。彼の技巧が私のそれよりも遙かに長けてゐないといふ保証は何処にもない。かくして相互的欺瞞が交互的に曝露される。エゴとエゴとが、夫々絶対に譲り得ぬ私利への執着を携へて、今や公然たる対決の場で赤裸々に対決する。かういふ露骨な、私利を廻る対立の場では、その悪無限のプロセスをより長く持ちこたへた者がその意志を実現する。そして粘り勝つた者の満足感はやがて再び政略の新しい行きがかりの中へ引きいれられ、はてしなく新しい不満へ転じてゆく。——

(c) 真の交はりへの超越。本質的に不誠実なかういふ交はりのたゞ中に突如として、政略的駆け引きそのものには異質的な、名状し難い衝動が私を揺り動かし、本来的自己へ呼びかけようとする極度の緊張が、或ひは最早単に手段としてではなく目的そのものとして対すべき「汝」に触れ得たといふ感動が、要するに *Ich-Du* の根源的關係が私の内奥に現はれることがあり得る。単なる打算を以て利用しようとした相手が、意外にもその真摯な応答に於て俗物的な自分を超越してゐることがどのやうにひどい俗物にも自覚される瞬間があり得る。——

実存的交はりが真に成立つ場所を確認するための第一段階として、吾々は、現存在の交はりに対して根源的、不満が生起せざるを得ない状況を解明しようとして試みた。その試みは以上のやうな余りにも僅かの、そして若干類型的とも見える記述によつて尽くされる訳では勿論ない。この他ブーバーが示唆してゐるやうな問題⁽³³⁾(公的な交はりと私的な交

はりの夫々が、実存的な交はりに対していかなる距離にあるかといふ問題も、又、ヤスペルスが更に挙げてゐる問題（對話を交へつつある双方に、その普遍的内容によつて共通の確信を強制する所の、理論的討議又は技術的提携が、たしかにそれによつて具体的な相互理解を成立せしめ得るにも拘らず、何故に未だ、私の自己を他者の自己への絶対的な近きにまで齎らし得るものと言ひ切れないのかといふ問題）もいづれも、根源的不満が生起して来る状況を説明するための、重要な示唆を含むことは疑ひを容れない、とはいへこれらの示唆の内容を体系的完全性を期するために展開するだけの余裕はいま与へられてゐないけれども。——要は、眞の交はりといふ可能性へ自己を賭けた実存者が彼に一回的に与へられた現実の歴史的状况に即して実存する時、それに呼応して、上述のやうな不満の解明の中に、彼の根本体験と根源を一つにする或る共鳴音を感じとりうるならば、この解明の目的は多少とも達せられたのである。

吾々は今や、現存在の交はりのただ中に生起すべき根源的不満（根源的である限りに於て現存在の領域を既に超越して居り、遠く実存の源泉から發して來てゐる不満）の実存的解明をひとまづ終らうとしてゐる。端的に言へば、かかる根源的不満が生起したのは、未だ今の所自己自身を全く予備的に了解してゐるに過ぎぬ実存理性がその即自性の故に自己に惹き起した弁証論のためであつた。即ち現存在的領域にとどめ置くべきであつた *Ich-Du* の關係を擴張し、*Ich-Du* といふ本来的領域の交はり方でも、あらしめようとした悟性の混乱が、根源的自己から反撥されたのである。従つてかかる弁証論的事態を摘發したいま、新たに問題となつて來るのは、自己を実存的交はりへ覺醒させるためのこの針 (*Stachel*)——根源的不満——がいかに眞剣な（実存的交はりへの）要求を喚起してゐるにしても、この要求を直線的に延長すれば、いま要求されてゐる実存的交はりのその概念が積極的内容とともに解明されて來るのであるかどうか、といふ問題である。たしかに根源的不満は現存在的不満からの超越性に於て解明されたが、それだからといつて、根源的不満といふ可能性はそれによつて既に形式性を脱し、実存的交はりとして具体的に現実化されるばかり

りになつてゐる、と言へようか。寧ろ実存の交はりは今の所一つの無限判断（「実存の交はりは非・現存在の交はりである」）の主語として消極的に定立されてゐるのみであつて、それが積極的内容に於て実現せられるためには、かの可能性そのもの（根源的不満）に内在する一層深い内的動性を更に自覚に齎らす必要があるのではないか。然もこの内的動性は「即自から向自へ」とか「熟知から認識へ」といふ観照性への偏向に於てでなく、人間的自由への根源から解明さるべきものではないであらうか。それが或る地平の内部で読むといふこと(37)の玄義ではないであらうか。そのやうな問題から吾々は次章を始めて行くであらう。

（未完）

- (21) Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948), s. 130.
- (22) Karl Jaspers, *Philosophie* (1932), Bd. II, s. 91ff. ヤスベルスは其処で、他者への真の接近を抑、最初から挫折させてゐるやうな人間の態度の中で代表的なものを、他者を二三挙げてゐる。
- (23) Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis* (1956), s. 24.
- (24) Karl Jaspers, *Philosophie*, Bd. II, s. 50-s. 117, „Kommunikation“.
- (25) ひとば普通「有と時」の第二六〜七節を手がかりにして、ハイデッガーに於ては他人との共同存在(Mitsein)は、専らマンに類落する可能性である、と比較的一面的に解釈してゐるやうに思はれる。然し少くとも、「過去の哲学者との対話」とは、それを通じて吾々に *ansprechen* してゐるサインに *entsprechen* することであり、かくして *einandersprechen* することである、と最近言つてゐる時には、吾々が当面の問題としてゐるものの中に余程近接した事態を語つてゐるやうに思はれる (Martin Heidegger, *Was ist das—die Philosophie?* [1955], s. 29ff. はその一例)。然し、現存在の交はりを実存的交はりといふ根源的可能性に超越せしめつつ交はりそのものを直接主題として扱つてゐる故に、吾々はここでヤスベルスの叙述の方をとりあげた。
- (26) Karl Jaspers, *Philosophie*, Bd. II, s. 19ff. *Vielenfältigkeit der Erscheinung der Existenz und Mißverständlichkeit existenzherellender Aussagen*.
- (27) 人格的な応答は勿論のこと、少くとも反省的な応答をさへなしえない他在との直接的共感的共生を、交はりと言ひ表はして果して差支へないかどうか。さういふ共生が、どのやうにナイーヴな純粹さを湛へたものであつても、それだけでは一つの独我論的世界を出現させるにとどまりはしないか。問題であらう。

- (28) 「理念の交はり」がかへつて、その成員に真の主体性を失はしめる根拠については第四章を参照。
- (29) 社会的作用性そのものにかかる非自足性については、三宅剛一博士「人間存在と超越」(哲学研究、第四百五十五号)参照。
- (30) Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society* (1933), p. 142.
- (31) 西田幾多郎「私と汝」(全集第六卷三九八頁)。
- (32) ヘルジャエフは、人間を全く非人間化し客体化する利益社会 (society) に於て、真の交はりから必然的に脱落し孤独の極限に達した自己を、霊的共同体 (communio) 即ち実存者の交はりの中に回復すべきことを提唱する。彼は利益社会に於ける人間関係を *communication* とし、Ich-Du の人格関係を *communio* といひ表はす。かかる用語の相違はあつても、後者の前者に対する原理的超越を強調する点ではヤスベルスと構想の形式を共通にしてゐる所がある。彼の上掲書一三九頁参照。
- (33) 以下の5.の叙述は、*Kommunikative Situation* に於けるヤスベルスの叙述を思ひ切つて整理し、筆者の観点から敷衍したものである。
- (34) 即ち、「外なるもの」だけになつてしまつたやうな、完全な俗物にとつては、政略的交渉を行ふことはかへつて不可能である。「内」と「外」との距離を残してゐる限りの人間が、つまり自我性ゼルフストヘイトがはじめて、政略的欺瞞をすら、(本来性への覚醒と同様)逆説的に可能にして来るのである。これを見誤つてはならぬ。
- (35) Martin Baber, *Ich und Du, Neuauflage von 1958, s. 41ff.*
- (36) ヤスベルスは「哲学」第二巻「交はり」の章の中で「社交」と「政略的交渉」との間に「討議 (Diskussion)」といふ一項を加へてゐる。若しこれを更に深く追究してゆくならば、問題は自らキェルケゴールのいふ直接的伝達と間接的伝達の問題に關連してゆくであらう。
- (37) 従つてときに(四十五頁)内部で読むと言つた時には、なほ単に観照的な即自から向自への発展、といふ意味に誤解される余地がないではなかつたが、それが実は実存的な企投を意味すべきものであることが次章以下で明らかにされて来るであらう。

(筆者 国際基督教大学教養学部人文科学科〔哲学〕助教授)