

田辺元「宗教哲学の課題と前提」におけるヤスパーズ理解を巡って

藤田俊輔

Über Tanabe Hajimes Verständnis von Karl Jaspers in seinem Vortrag ›Die Aufgabe und Voraussetzung der Religionsphilosophie‹

Shunsuke FUJITA

Tanabe Hajime hielt im Jahr 1951 einen Vortrag über Religionsphilosophie und Ethik. Er nannte ihren ersten Teil ›Die Aufgabe und Voraussetzung der Religionsphilosophie‹.

Wir können darin nicht nur seine grundlegende Ansicht über Religionsphilosophie, sondern auch sein kritisches Urteil über Karl Jaspers finden. Tanabe versucht, die Religionsphilosophie in anderer Weise als die europäische Philosophie zu verwirklichen.

Aber es ist klar, dass Tanabe die Philosophie Jaspers' in vieler Hinsicht falsch versteht. Wenn wir dieses Missverstehen aufklären, weiterhin ›Die Aufgabe und Voraussetzung der Religionsphilosophie‹ nochmals aufmerksam lesen, dann werden wir erkennen, dass Tanabe das Konzept einer offenen Religionsphilosophie mit Jaspers gemein hat.

Vom Standpunkt der Weltphilosophie her, wie Jaspers sie skizziert, ist es sehr bemerkenswert, dass Tanabe seine eigene Religionsphilosophie in Japan auf eine andere Weise als die europäische Philosophie verwirklichte. Denn man kann getrost sagen, dass Tanabe die Idee der Weltphilosophie, auch wenn er nicht die Weltphilosophie Jaspers' kannte, in seiner eigenen Weise ausdrückte.

Gegenüber anderen Religionsphilosophien kritisieren Jaspers und Tanabe die Seinsart der realen Religion und zeigen ferner die Möglichkeit der Verwandlung in der Religion. Die beiden sind der Meinung, dass der Ursprung der religiösen Frage in dem Menschsein selbst gründet.

はじめに

田辺元は、1951年に北軽井沢の山荘にて、「宗教哲学・倫理学」と題した講義を数日にわたって行っており、その講義内容は1952年に『補説第三 宗教哲学・倫理学』として刊行されている。この講義録の最初の部分が「宗教哲学の課題と前提」であるが、そこでは田辺宗教哲学の基本的な枠組みが提示されており、その最終節「仏教とキリスト教」では、たびたびヤスパーズについて批判的に言及されている。しかし、その批判内容の多くは、ヤスパーズに対する田辺自身の誤解にもとづいていることが少なくないのであり、こうした田辺の誤解を解きほぐす作業によって明らかとなってくるのは、意外にも両者の立場に親近性が見られるということである。この観点から「宗教哲学の課題と前提」を注意深く読み直すならば、そもそもヤスパーズ批判が行われている最終節以外の各節においても、ヤスパーズ思想と親近性のある思想的枠組みが見出され得る。

だが一方で、「宗教哲学の課題と前提」は飽くまで講義であり、またそこでのヤスパーズの取り扱い全体から見ても微々たるものに過ぎないがゆえに、田辺自身のヤスパーズ理解を適切な仕方で知るにあたっては、単にこの講義内容を手掛かりとするだけでは不十分であるように思われる。

ここで有力な手引きとなり得るのは、「実存哲学の限界」（1938年）と題された論文であろう。この論考では、田辺哲学の核心とも言える「絶対無」の立場に即して、ハイデガーならびにヤスパーズの哲学が批判的に吟味されているが、その中でも、とりわけヤスパーズがハイデガーに比して好意的に評価されている点は特筆に値する。田辺は自らの哲学的立場から積極的にヤスパーズ哲学との対決を試み、それとの近さと遠さを論じているわけであるが、この観点からすれば、「実存哲学の限界」は田辺自身の哲学的立場と彼のヤスパーズ理解とを相互に結びつけて知る上で不可欠なものであり、またその論考は「宗教哲学の課題と前提」での議論を補足するものともなり得ると考えられる。

そこで本稿では、「実存哲学の限界」をも視野に入れて「宗教哲学の課題と前提」を読み解いていく中で、ヤスパーズに対する田辺の誤解を一つ一つ解きほぐすことを目指しつつ、両者の思想的枠組みに、また現代の宗教に対する両者の見方に、少なからぬ共通点が見受けられるということを明らかにしたい。西洋のみならず東洋の思想をも視野に入れたヤスパーズの「世界哲学（Weltphilosophie）¹」的な立場からすれば、開かれた思索が東洋においても独自の仕方で営まれているという事実は、極めて注目に値するであろう。

考察の手順としては、まずは上記の講義「宗教哲学の課題と前提」に即して田辺宗教哲学の基本的な性格を浮き彫りにし、適宜ヤスパーズ哲学を参照することにより両者の思想的枠組みの親近性を指摘する（Ⅰ）。次に、田辺自身の信仰告白と宗教の伝統性に関する彼の考え方に着目し、ヤスパーズとの共通性を探る（Ⅱ）。さらに、田辺のヤスパーズ批判

を検討することにより田辺の誤解を解きほぐしつつ、そこで新たに取り出され得る親近性を明らかにし（Ⅲ）、最後に現代の宗教に対する両者の見方に共通した論点に注目することで、彼らの宗教哲学的思索が果たし得る役割について考察を展開する（Ⅳ）。

先述の通り、田辺のヤスパース批判を検討する際には「実存哲学の限界」を引き合いに出すことにするが、こうすることによって田辺のヤスパース理解を明確にし、延いては「宗教哲学の課題と前提」での議論をより適切な仕方理解し得るようにしたい。本稿の主眼は、ヤスパースと田辺との共通点を取り出すことにあるが、そこではまた両者の相違点もが同時に浮き彫りとなるであろう。

I. 「宗教哲学の課題と前提」における田辺宗教哲学の思想的枠組み

まず田辺は、ヘーゲルを引き合いに出しつつ、宗教哲学は「哲学そのものの性格がそれにあらわされている、哲学そのものの存立の意味がそこに向けられるような、そういう終極的な部門である」（11：432）とし、また次のように言っている。「哲学が絶対知であることを要求する以上は、どうしてもそれは最後には絶対と相対との関係というものに説き及ばねばならない。しかるに絶対と相対というものは、本来宗教の内容を成すのですから、ここにどうしても、哲学と宗教との接触が必然になるわけです」（11：429）。

ここで重要なのは、田辺が宗教哲学を哲学の根本に据え、また「絶対と相対との関係」（宗教的に表現すれば「神と人間との関係」）を巡って哲学と宗教が触れ合ってくると指摘している点である。一方でヤスパースも、「超越者と実存との関係」を自らの思索の根本に据えつつ哲学を信仰と捉える以上、やはり彼の哲学も宗教と触れ合ってくるのであり、この観点からすれば、彼の思索においても宗教哲学の性格が色濃く反映されていると言える²。

田辺によれば、「哲学として完結すべき他の部門をも完結させる任務を負い、それ自らが宗教の標榜する絶対と相対との直接の関係をなんらかの道を通して自覚しようとする」（11：432）のが宗教哲学に他ならないが、これをヤスパースに当てはめれば、「超越者と実存との関係」を根本に据えたヤスパースの宗教哲学は、彼の哲学の他の諸部門をも充実させている当のものであると言い得る。例えば、彼の代表的な歴史哲学的・政治哲学的著作でも常に上記の関係が踏まえられ、宗教に関しても批判的に考察がなされている³。

こうした他の諸部門をも充実させる宗教哲学は、「過去と未来との現在における転換交流の構造」（11：434）において営まれると田辺は言う。ここで重要なのは、「過去の既存の面と未来的創造の面とが互いに入り込み合い、相浸透交流して相互に媒介し合う」（11：

433) 現在においてこそ「本来的な真の歴史」(11: 436) が成立するということであり、そこでは特に、「未来に向かってわれわれが現在いかに歴史を作るか」(11: 434) という未来的創造の面が肝要であるとされていることである。

ヤスパースの歴史観においても、歴史を開かれた全体として把捉し、過去と未来に眼差しを向けつつ「我々の現在の意識」(UZG, 5) を高揚させることが重要視されており、「覚醒的予断(erweckende Prognose)」において「可能的なものの空間を開き、計画と行為のための出発点を与え、我々を最も広い地平へと連れ出し、可能的なものの意識を伴った、我々の自由を高める」(UZG, 192) という仕方で未来的創造の面が強調されている。

こうした歴史の場合においては、「個別的特殊性」(11: 437) が殊に重要な位置を占めており、それは特に宗教において際立っていると田辺は考える。つまり、宗教においては宗祖や信徒という個人が「それぞれの宗教に固有な絶対・相対の関係の自覚というものに入り込む」という点で、「宗教の場合には主体がすぐれて個人的」だと言うのである(11: 438)。このことから、「宗教の哲学的自覚」である宗教哲学においても個人性が重要であると考えられるが、しかし哲学は宗教ではないのであり、「宗教哲学もやはり哲学として学問なのである」から、「宗教哲学は宗教の哲学的自覚だというその「宗教の」という個性的、個人的な面と、「哲学的自覚」だという普遍的な面とが、どう結びつくかという問題」が当然生じ、「一方では個人的、他方では普遍的という矛盾した要求」が生じることになる(11: 439)。

上記で見た個人の位置づけは、ヤスパースでは「実存」の位置づけに相当する。そして、「超越者と実存との関係」を実現していこうとする彼の哲学も、やはり宗教ではなく哲学であり、学問的な方法論に即しているわけであるが、しかし彼に対しても先ほどの矛盾した要求が突きつけられていると言える。この難問は、一体どのように解決され得るのか。

田辺は、この問題に関して次のように考える。すなわち、「宗教哲学というものが非常に個人的に局限せられて、もはや哲学という学問に属するといっても、宗教の自覚という宗教哲学である限りにおいては、それぞれの個人的な宗教信仰に対する告白であるという意味合いを必然に伴わざるをえないという点がある」(11: 440) とした上で、「宗教哲学の前提はこの意味で、告白性にあるといってもよいと思う」(11: 441) と彼は考える。こうしたことから、先ほどの難問に対しては、「むしろその解決方法の自覚、すなわち相反する二つの要求が結びつきうる如き道の自覚というものも、それ自身宗教哲学的だということになる」(11: 442) と結論される。つまり、一方で告白的・個人的であり、他方で普遍的であるという矛盾した要求は、「自己の信仰告白」を前提もしくは出発点として、それ自身宗教哲学的に結び合わされ解決されなければならないと言うのである。

ヤスパース哲学においても、実存という個人的な面と、哲学的体系といったような普遍的・学問的な面との緊張関係があると言えるが、彼の場合には何がこの両者の橋渡しとなっているのか。ヤスパースによれば、「哲学することにおいては、どんな啓示も伴わない

一つの信仰が、同じ道を歩もうとする者に対して訴えかけつつ、己を打ち明けてくる」(I, VII) のであり、また「哲学的体系は、思惟において一個の歴史的な実存の信仰の現象形式であろうと欲する」(I, 274)。つまりヤスパース哲学においても、出発点は彼の信仰にあるのであり、一方で告白的・個人的で、他方で普遍的であるという矛盾した要求も、彼自身の信仰から引き受けられているのである。田辺の「信仰告白」という言い方には問題性を感じざるを得ないものの、彼の考え方そのものはヤスパースと共通していると言えよう。

さらに上記の信仰を巡って、田辺は注目すべき問題について触れている。田辺は、「或る人の信仰というものは、他の人からは全く立ち入ることのできないような秘密をもつ」のであり、「それぞれに隠された部分がある」とした上で、「隠されたる神」である「絶対者は、とうてい相対的なわれわれからしては完全に知ることのできない、全部がわれわれに対してあらわになることのないような、そういう隠された側面というものを、必ず保留する」と指摘する(11: 439)。これに続いて、さらに次のように言われる。「しかもその保留は、相対者の一々に対し、それぞれに異なるのでなければなりません。そうであるがゆえに、無限な絶対者と有限な相対者たるわれわれとの間に区別がつき、また相対者相互が絶対者の媒介によって区別せられるということになる。そういうことの理由となるところの個人的な差別というものが、宗教の場合には打ち消しがたきものとして最後まで残る」(ibid.)。

このことは無論、「宗教の哲学的自覚」である宗教哲学にも当てはまるであろう。また上記の田辺の考え方は、ヤスパースの暗号論を想起させる⁴。というのも、暗号論では超越者と実存は区別され、また実存相互が各々の暗号において異なる信仰を持つということが基礎にあるからである。さらに田辺は、「自己の信仰告白から出て他の対立的信仰に参入し、もって個別的相対的信仰も絶対的統一的なるものの相即媒介であることを自覚する」(11: 451) 必要があると考えていることから、彼の宗教哲学にはヤスパースの「交わり⁵」に相当するものが含まれていると言える。

以上の考察により、田辺の思想がヤスパースの思想と多くの点で共通していることが明確化されたであろう。だが一方で、両者の強調点には相違があるように思われる。最後に触れた問題に関して言えば、ヤスパースにおいては実存同士の交わりが強調されているのに対して、田辺においては相対(個人、自己)と社会との関わりが強調されている。田辺によれば、宗教の特徴は、「集団的なものを超えてその集団的なものを作りかえるという意味をもった個人のはたらき」(11: 438)にあるのであり、そこでは個人と社会との関わりが重要視されているのである。

これらの問題に関しては、現代の宗教に対する両者の見方を論じる際に、再び取り上げることにする。次に、以下では田辺自身の信仰告白と、宗教の伝統性に関する彼の考え方について検討することにより、田辺とヤスパースのさらなる共通点を指摘することにした。

II. 田辺自身の信仰告白と宗教の伝統性に関する彼の考え方

田辺は、先述の宗教哲学の枠組みにしたがって信仰告白を試みているが、その要点をごく簡潔に取り出すならば次のようになる。すなわち、田辺は自らが「或る意味において無宗教な人間」でありながらも、自らのうちに「信仰を求めて止まない何ものか」が、つまり「それを宗教的と呼ぶより外ないような要求、衝動、憧れ」があり（11：444）、この意味で「宗教的信仰である、といって差し支えないもの」（11：445）があると告白する。

この「宗教的信仰」という言い方は誤解を招きやすいが、しかしここでの文脈から理解される通り、田辺は或る宗教団体に所属することによって得られる宗教的信仰について語っているのではなく、むしろ無宗教な人間であれ、人間である限りは誰もが抱き得る宗教的な要求について語っているのである。それゆえ、たとえここで「宗教的信仰」と表現されていようとも、その内実に即して考えてみるならば、特定の宗教の信仰形態を前提としないヤスパースの「哲学的信仰」の立場に田辺は接近していると言える。少なくとも田辺の言う上記の「宗教的信仰」は、ヤスパースによって批判されているような「宗教的信仰（典型的にはキリスト教）」とは別のものであることは明白であろう。

田辺自身の信仰告白の要点はおおよそ以上のようなものであるが、彼はさらに信仰告白の仕方について踏み込んだ言及を試みている。田辺によれば、そもそも信仰とは「個人的であると同時に歴史的」であり、また「歴史というものは必ずなにか民族的、集団的なものの伝統として存続し、個人はその中で限定せられると同時に自らはたらくことによってそれを作ってゆくものである」と考えられる以上、信仰告白をするにあたって「一番手っ取り早い、また一番必要な手続きというものは、まず現に伝わっておところの歴史的宗教に対する関係を明らかにするということ」であると言う（11：447）。

ここでは、信仰告白の枠組みを与えるものとして仏教とキリスト教が挙げられており、「二つの世界的宗教のいずれに傾いているか、いずれの影響をより多く受けているか」ということは、今日われわれが信仰告白を行うにあたって真っ先にすべきことであるのは疑いを容れません」（11：447f.）と言われている。このことについては、現代においては異論が差し挟まれるであろうが、当時の宗教思想的状況においては、田辺にとって疑念の余地なきものと考えられていたのであろう。なお田辺自身は、どちらかと言えば「私はキリスト教というものにいくらかのより近さを感じる」（11：449）と告白しているが、一方でイスラム教やユダヤ教については、「それらがそれぞれ特殊の民族に固有の宗教であるということが、それらが正当に世界的宗教とはいわれぬゆえんを反証しておる」（11：448）と考えられている。

無論、田辺は仏教とキリスト教のどちらかに入信しなければならないと主張しているのではなく、自らの信仰形成のために、少なくとも両宗教の伝統性のどちらかに精通してお

く必要があると主張しているのであろう。彼自身も仏教だけでなくキリスト教の思想にも精通しているはずであるから、ここでの二者択一は飽くまで各人の信仰形成のための便宜に過ぎず、相互に排他的であるような究極的な選択と考える必要はないであろうと思われる。

以上のような田辺自身の信仰告白と宗教の伝統性に関する彼の考え方に、ヤスパースとの共通性は見出せるであろうか。ヤスパースの場合は、彼の歴史性ということから言えば、確かに彼自身はプロテスタントの家庭に育ち、一人のキリスト教徒であった。しかし、次章で見るように、ヤスパースは教会からの脱退さえも考えていたのであり、それゆえ彼は厳密な意味でのキリスト教徒ではなく、むしろ田辺と同様に「或る意味において無宗教な人間」でありつつも、「信仰を求めて止まない何ものか」に動かされていたのだと言える。こうした事情から、哲学的信仰という立場も出てきているのであろう。

一方でヤスパースは、「我々西洋人は皆キリスト教徒である」(PGO, 52)という、一見して不可解な発言をしてもいる。だが、ここで考えられているのは、すべての西洋人が或る教会に所属するキリスト教徒であるということではなく、実際に西洋人はキリスト教徒であるか否かにかかわらず、また宗教的信仰の立場か哲学的信仰の立場であるかを問わず、聖書を基盤としたキリスト教の偉大な伝統に例外なく支えられてきたという意味で、彼らは「キリスト教徒」なのである。「“キリスト教徒”という言葉は、ここではいくらか自由主義的な意味で使われている⁶⁾」と指摘されるのも、このような理由からに他ならない。

さらに、「西洋」の内実については次のように考えられる。すなわち、「“西洋”という概念は、地理的にではなく精神的・形而上学的に理解されるべきである。ユダヤ、ギリシア、ローマの伝統から生まれ、一神論、科学、哲学（これは東洋と共通している）、民主主義」といった「これらの諸々の理念を生み出し、かつそれらの中で生き、啓蒙、諸々の革命、近代的な科学的・技術的時代といった長期にわたる継起と共にあった諸国民の総体が、西洋なのである」と考えられる⁷⁾。

このように見れば、宗教の伝統性に関するヤスパースの考え方もまた、諸々の歴史的伝統を重んじ、「歴史的宗教に対する関係を明らかにする」ことを強調する田辺の考え方に近いと言える。さらにヤスパースは、「包括的な歴史的空間であり、ここからして各々の宗派が、他の諸内容を無視しながらそれぞれ自分たちの特殊な強調点を獲得する」(PG, 74)場所としての理念的な「聖書宗教 (biblische Religion)」を指示し、またこの聖書宗教の根源ともなっていると考えられる「枢軸時代 (Achsenzeit)」を中心とした「世界史の図式 (Schema der Weltgeschichte)」に即して、西洋のみでなく東洋をも視野に入れた世界哲学的な思索を展開しているが、この点は特に注目に値すると言えるであろう。

以上の考察から明らかなように、ここでも田辺とヤスパースとの共通点が数多く見出される。無論、彼らの歴史性や思想には相違点も多々あろうが、しかし両者はその開かれた思索の態度において通じ合っているということは否定できないであろう。

これまでの諸考察を踏まえて、以下では田辺のヤスパース批判を検討することにより、ヤスパースに対する田辺の誤解を解きほぐすことを試み、それによって見えてくる両者の親近性を明らかにしたい。

III. 田辺のヤスパース批判の検討

田辺は最終節「仏教とキリスト教」において、両宗教が没落の危機に瀕していることを指摘しつつ、それらが根本からの復興を図る必要があると説いているが、その際に引き合いに出されるのがヤスパースである。しかし、そこでのヤスパースの取り扱いはいささか微々たるものに過ぎないがゆえに、田辺のヤスパース理解を適切な仕方では知るためには、まずは「実存哲学の限界」を参照しておく必要があるだろう。

この論文において、田辺はヤスパースを好意的に評価しつつも、一方で厳しく批判している。田辺によれば、ヤスパースの哲学は「現実的実存哲学」や「空間的実存哲学」として性格づけられるが（7：8）、ここで特に評価されるべきなのは、彼の哲学が、「哲学の通路を飽くまで科学の媒介に於いて開通しようとする理性的精神」を持った「絶対批判」を遂行している点であるという（7：4）。つまり、ヤスパースは一切を包み込んでいる「包括者」の存在を前提にして思索を進めているのではなく、むしろ「現存在を自己否定的空無化に導くところの理性の無限反省」（7：8）を通して、自己の実存ならびに、包括者としての超越者の問題領域に踏み込もうとしているのである。

こうしたヤスパース理解については、別の箇所では次のように詳述されている。すなわち、「真理を求めて漸次にその崩壊を経験し、次から次へ現存在、意識一般、精神、の諸段階を登り行く自己は、終いにその何れに於いても身を托するに足る不動の真理なきことを知り、その係わる相対的存在が空無に帰することを通して、自己の最後の段階たる実存に達し、その超越作用の根源たる包括者としての超越に面すると共に、世界の外にして同時に内なる関係に於いて世界に還帰するのである」（7：12）が、これをそもそも可能にしているのが、「主体的に自己を批判する絶対反省的能動性を獲得した」（7：11）理性自身による絶対批判に他ならないのである。

このように、「哲学に於いては「哲学の哲学」たる絶対批判を通してのみ絶対者に接することが出来る」（7：4）という考え方において、田辺はヤスパースの実存哲学に強く共感しつつ、上記で見た「包括者が無の場所といわれるものに対比せられることは疑い無い」とした上で、「それはその内に包括するものを無に帰すると同時に、却って世界に還帰せしめる点に於いて、絶対無を原理とする如くに見える」と指摘する（7：15）。

田辺は以上のようにヤスパースの実存哲学を評価しているが、しかし一方で、自らの「絶対無の哲学」(7:22)からする批判をも試みている。田辺によれば、ヤスパースにあっては「実存は単に自己の現存在の空無化を通じて他者としての超越に当面する」(7:15)に過ぎず、そこでの「実存は単に自己の存在を他者たる超越から賦与せられたものとして受納するに止まる」(7:16)。そしてこのような仕方で超越者が単なる他者に止まる限り、超越者は「絶対無にまで徹底せられずに存在として有たる性格を留め」(7:4)、また「実存も自己の現存在の空無に因る基体喪失に拘らず基体性という形式だけは之を維持し、その内実を新たに超越から賦与せられるのであるから、絶対無でなくして自己同一的有であり、超越から存在を受納する容器の如きものに止まる」(7:16)。

これに対して、田辺の言う絶対無の立場に立つならば、超越者と実存との関係は次のように考えられる。「超越も実存も共に絶対無の性格をもち、実存は超越を単に他者とするだけでなく却って同時にその他者を即自己として知るのでなければならぬ。同時に超越は絶対無として、却って自らの反対たる内在に転じ、斯かる超越即内在たる絶対無の現成として実存は、自ら内在即超越という性格を享有しなければならぬ」(ibid.)。つまり、「絶対無は却って此の往還二相の表裏相即に於いてのみ成立する」のであり、「斯くして理性の空無化する諸存在も、単に消極的に相対化せられるに止まらず、却ってその還相面に於いては積極的に現実化せられて、それに対する科学的認識が、歴史的に夫々の発展段階に於いて必然的なものとして肯定せられる」のであるが、田辺によればこれが「絶対無の構造」に他ならないのである(ibid.)。

そして、この「絶対無はただ行為実践に於いて貫徹せられる」のであり、「実践に於いて始めて自己即他者、他者即自己という転換が成立し、内在即超越、超越即内在となる」と考えられている(7:18)。このようにして、田辺の絶対無の哲学は、超越者と実存との関係を相即的に捉える中で、飽くまで行為実践を、換言すれば「歴史的現実へ破り出る無の行為的自発性」(7:5)を強調するのである。

以上のような立場から、ヤスパースの実存哲学は「絶対無の立場を不徹底に終らしめる有の哲学」(7:17)に過ぎないと批判されるわけであるが、「これは実存哲学が行の立場ならぬ観或いは覚の立場に止まる結果に外ならぬ」(7:4)からであるとされる。この観点から、ヤスパースの言う理性も、その絶対批判の点で評価されていたにもかかわらず、「直ちに実践理性の具体性に達するものではなく、ヤスパースのいわゆる内的行為としての思惟の立場に止まり、思惟のそれ自らに対する交渉たる思惟の自覚として、観想に終始するもの」(7:11)だと批判され、また「啓示の仲介なしに超越の現実性を自己が経験する」という立場に立つヤスパースの哲学的信仰も、「ただそれは自己を実存の自覚に齎す覚醒力として内的行為のはたらきに現われるばかりである」(7:14)と批判されることになる。

こうした立場から、さらに田辺はヤスパースの言う「暗号 (Chiffre)」についても触れている。田辺は、「斯かる超越を根源として世界に現成した存在がいわゆる暗号と呼ばれるものであって、之を読み取り理解するのは実存に外ならない」と理解した上で、「ヤスパースのいわゆる暗号とは禪に於ける現成公案としての世界の諸存在の謂である」と解釈し (7: 13)、実存哲学と絶対無の哲学は「何れも現実の把握を目指し、その為に現存在の空無性を媒介とするのであって、その求める現実がいわゆる現成公案の性格に於いて、自己の真に自己たる実存と共に現成することに於いて、相一致するのである」 (7: 23) と指摘する。

しかし既述の通り、実存哲学における超越者は単なる他者に止まり、そして実存もこうした他者から内実を新たに与えられる容器のようなものに過ぎないがゆえに、絶対無の立場からすれば、ここでの「現実はこの実存の自覚に顕われる諦観の内容に止まるから、現実即自己ということは具体的にはいえない」のであり、またこの現実が「自己が実存たることを通してのみ読み取り理解せられる暗号の世界であるとはいえ、それが同時に実際に自己であるとはいわれない」と批判されることになるのである (ibid.)。

「実存哲学の限界」における田辺のヤスパース理解はおよそ以上のようなものであるが、結局のところ田辺のヤスパース批判の根本にあるのは、ヤスパースの実存哲学が飽くまで実践ではなく観想の立場に止まっているということに他ならず、まさにこの点に「実存哲学の限界」 (7: 5) が見て取られているのである。しかし、このような田辺のヤスパース理解は、果して正当なものであると言えるのであろうか。

ここでヤスパースの思想そのものに目を向けるならば、そこには田辺の言うような行為実践に相当するものが明らかに認められることが分かる。つまり、ヤスパースは内的行為のみならず、そこから可能となる無制約的行為についても語っているのである。ヤスパースによれば、「内的行為は、自らに対して開明される自己存在の無制約性でもって、世界行為の無制約性を発生させる。〔中略〕内的行為は外的行為に先行する行為であり、外的行為を規定する行為である」 (II, 322)。つまり、ここでは内的行為から発する無制約的行為について語られているのであるが、このように見れば、ヤスパースが観想の立場に止まることなく、さらに実践の立場へと出ていることは明白である。

また、超越者と実存との関係という問題についても、田辺はヤスパースを誤解しているように見える。田辺自身も触れていたように、ヤスパースは超越者の暗号について語っているが、ヤスパースによればこの暗号が媒体となって超越者の存在が現実として経験され得るという。つまり、超越者と実存との関係を取り結ぶものが暗号に他ならないわけであるが、まさに田辺はこの暗号の媒介性という点を見落としているように思われる。

先述の通り、絶対無の立場からすれば、ヤスパースの言う超越者は単に他者として存在し、また実存はそれから自らの内実を受け取る容器のようなものとして存在しているに過ぎないがゆえに、実存哲学には絶対無の哲学に見られるような超越者と実存との相即的な

関係は存在しないということになる。だが、ヤスパースは暗号論において「内在的超越者 (immanente Transzendenz)」 (III, 136) について語っており、この「内在的超越者とは、直ちに再び消失した内在であり、また現存在において暗号としての言葉になった超越者である」 (III, 137) と述べているが、これによって示唆されているのは、超越者は飽くまで隠れながらも暗号において直ちに消失しゆく内在となり、一方で実存はその瞬間において内在を超越しつつ自らの自由と責任でもって暗号を解釈するということであろう。

このように、実存は暗号を媒介として内在を超越するという仕方では超越者に関わり、また超越者の側でも自ら暗号において内在となり、その暗号を通して実存に顕現するというのであってみれば、この事態は田辺の言う「内在即超越、超越即内在」という転換において成立する絶対無に近づいているように見える。そして、この「絶対無はただ行為実践に於いて貫徹せられる」のであったが、ヤスパースにおいても超越者との関わりにおける実存の行為が重要視されている。すなわち、「(形而上学として) 超越者を呼び出すことのうちに自らの無制約的行為の空間を作り出すものが、実存哲学の思惟である」 (GSZ, 149) ことを考慮するなら、超越者からの暗号解釈を貫徹するには、先述した内的行為から発する無制約的行為が必要であると考えられるのである。

以上のように見るなら、「実存哲学の限界」における田辺のヤスパース批判は、詳しく検討されるならば田辺自身の意図に反して両者の近さを浮かび上がらせるものとなるように思われる。最初に論じておいた両者の宗教哲学の思想的枠組みに見られる共通性も、根本的にはこの近さによるものであるとも言えるかも知れない。

これまでの議論を通して試みてきたのは、「実存哲学の限界」における田辺のヤスパース理解に加えてそこに存する誤解を取り出すことであったが、以下ではこれらを念頭に置いて「宗教哲学の課題と前提」における議論に進み、そこでの田辺のヤスパース批判を三つの観点からまとめつつ、それぞれ検討していくことにしたい。

まず一点目は、ヤスパースの来歴に関する田辺の誤解である。彼は、「ヤスパース自身は敬虔なプロテスタントの家庭に育った人で、彼の信仰は大部分キリスト教的といってよい」 (11 : 453) と言っているが、しかし『哲学的自伝』 (1957 年) で記されているように、ヤスパースの両親は「教会の世界を無視していた」 (PA, 112) し、特に彼の父は「70 歳を超えたときに、本当に教会から脱退した」 (PA, 113) ほどである。またヤスパース自身も、すでに堅信礼を済ませていたギムナジウム最上級生のときに、「誠実であるためには、私は教会から脱退しなければならない」 (PA, 112) と思い立たと述べている。それゆえ、彼は「敬虔なプロテスタントの家庭」で育ったとは言えないし、また実定的な意味でのキリスト教的信仰の枠内で、「彼の信仰は大部分キリスト教的といってよい」はずがない。無論、この時期の田辺は『哲学的自伝』の内容を知る由もなく、したがってヤスパースの生い立ちについてはあまり知っていなかったように思われるのであるが、しかしそれだけになぜ田辺が上記のような断定を行い得たのか、いささか疑問が残るところである。

二点目は、哲学的信仰が宗教の代替物であるとの誤解である。田辺によれば、ヤスパーズは「キリスト教の将来に対して非常に悲観的な見方をし、かえって哲学的信仰が従来の宗教に代るべきものとして期待されるように論じておる」（11：453）。確かに、一見してヤスパーズはキリスト教の将来に対して悲観的な見方をしているように思われるかも知れないが、しかし彼が聖書宗教という根源を指示しつつ、西洋の将来にはキリスト教の再生が必須であると批判的に主張していることを田辺は完全に無視している。こうした偏見から、哲学的信仰が宗教の代替物として考えられているのであろう。だが、ヤスパーズが哲学と宗教という二つ信仰の根源⁸を認めているのであってみれば、田辺の主張は成立し得ない。

三点目は、ヤスパーズの哲学的信仰と宗教批判に対する根本的な誤解である。田辺は、「今日すでにヤスパーズの実存哲学などが、実は伝統的なキリスト教から出ながら、従来の宗教的信仰としてこれを否定し、その形を変えて、いわゆる神を説かない神学として、或いは哲学的信仰として、登壇しているというわけであるならば、更に歩を進めて、一層具体的に、もっと正直に、古い自己の出発点であり、自分がその中で生きて来た雰囲気であるところの古いキリスト教というものを、絶対相対の関係に於いて一段とはっきり自覚したらどうかと問わざるを得ません」とした上で、「どこにいったい古い信仰にいけないところがあり、どこに今日の歴史哲学的な状況からして改められ、死んで新たに復活しなければならない点があるかということを、はっきりする方が、私には具体性をもつのではないかと思われるのです」と述べ（11：454）、さらに「現代の進んだ西欧の知識人が、宗教を捨ててそれに代わる哲学的信仰を説いたところで、一般の人はずいてこないと思う。従来の宗教的伝統の中に生い立った大衆は決してついてこないでしょう」（11：455）とまで言う。

上記の三つの批判のうち、田辺はこの三点目の批判に力点を置いているように見える。というのも、この批判は「実存哲学の限界」におけるヤスパーズ批判の観点を明らかに継承しており、実存哲学が結局は実践ではなく観想の立場に止まるということを念頭に置いていると考えられるからである。つまり、実存哲学に見られる超越者と実存との不十分な関係において観想に止まるのではなく、むしろ絶対無の哲学に見られる「絶対相対の関係」において実践へと進み、そこから宗教を批判しつつ宗教の復活についても論じる必要があるというのが、ここでの田辺の本意であると思われるのである。

しかし、上述した三つ目の批判も、田辺の誤解から生じていることは明白である。ヤスパーズはそもそも実定的な意味での「伝統的なキリスト教」の信仰を持ってはいないし、また彼の思索が「神を説かない神学として、或いは哲学的信仰として、登壇している」などとは全く考えられない。実際、ヤスパーズの哲学の根底にあるのは神、すなわち「超越者」に他ならないのであるから、「神を説かない」というのは根本的な誤解であるし、またヤスパーズが哲学的信仰を神学から区別していることは周知の通りである⁹。さらに、ヤ

ヤスパースが宗教を捨てて顧みず、「死んで新たに復活しなければならない点」を巡って宗教批判を徹底して行っていないという田辺の理解は、これまでの考察から見ても誤りであると言わざるを得ない。すでに見た通り、ヤスパースは聖書宗教という考え方を軸に宗教批判を行っており、そこではまさに田辺が述べているような、宗教が「死んで新たに復活しなければならない点」を巡って真摯に思索が展開されているのである。

以上のように、田辺のヤスパース批判に存する諸々の誤解を解きほぐすことによって見えてくるのは、やはり両者の親近性である。特に重要なのは、両者ともに、宗教が「死んで新たに復活しなければならない点」を巡って批判的に思索していることである。ここで、宗教のいかなる点が死んで新たに復活しなければならないのかを、内容に即して具体的に考察することは確かに有益であろうが、しかしヤスパースと田辺の真の強調点は、そうした再生をそもそも可能にしているような、いわば宗教の根源とも言うべきものを示唆することにあつたのではないかと思われる。

以下では、現代の宗教に対する両者の見方に共通した論点に注目することで、彼らの宗教哲学的思索が果たし得る役割について考察を展開したい。

IV. 現代の宗教に対する両者の見方

ヤスパースがキリスト教の変革を巡って厳しい批判を遂行しているのと同様に、田辺も宗門が「仏教の真理と正反対な行き方をしている」（11：454）ことを嘆きつつ、「もし仏教が新たな復興の力になるものならば、一度従来の仏教としては死んで、新たに甦るのではならぬと思うのです。仏教の教理には永遠に渝らない真理があります」（11：453f.）と言っている。

この、仏教の「永遠に渝らない真理」という見方は、ヤスパースがキリスト教の真理の根源を聖書宗教に求めたことを想起させるであろう。さらに田辺は、仏教の真理に照らして見れば、その真理とは正反対な「宗教家の手にある仏教が、伝統的な形に少しばかりの改良を加えて、時世に応ずるような調整を施されたとしたところで、新たに世を救う力になるなどとはとうてい考えることはできません」（11：454）と痛烈に批判する。

上記の宗教批判からすれば、「今日の仏教ないしキリスト教は、決してそのままで新しい時代を作るものとはならない」（ibid.）のは当然だと言えるが、しかし逆に考えれば、両宗教の根本的な変革によって「新しい時代」が切り開かれる可能性が示唆されている。ここでの「新しい時代」という表現は、ヤスパースが自らの歴史哲学において構想した「第

二の枢軸時代」を彷彿とさせるものであるが、彼によれば、この時代の到来においてこそ本来的な人間生成が生じ得るとされている。

このような構想から、「恐らく教会の中には、聖書の信仰における自らの根源のおかげで、理性の諸力が潜んでいるであろうし、こうした理性の諸力と結束することで、今日世界は変革され得るであろう」(A, 358)との期待が寄せられているのであろうが¹⁰、ここで注目すべきなのは、田辺と同様にヤスパースがキリスト教のみでなく仏教の問題にまで言及している点である。ヤスパースによれば、「仏教はキリスト教より 500 年古いが、両者はなおも現存している。しかし両者は今日、その終焉が間近に迫っているのか、それとも根底からの変化を成し遂げるのかという、同一の問題に直面しているのである」(PGO, 82)。

ヤスパースは、科学技術の発展により可能となった「空間的な意味での地球の統一」(UZG, 193)についてたびたび触れているが、彼はこの「地球の統一」という事実を念頭においた上で仏教の問題をも考えているのであろう。実際に、次のように言われている。

「キリスト教も仏教も、その実在性において非凡な諸変化を経験してきた。技術的 - 科学的時代の諸制約下にあつては、両者は今あるような仕方では存続し得ない。両者の現象の変化は、それ以前に生じた何らかの変化よりも深みがあるであろうが、さもなければ両者は消え去ってしまうのである。本来的な真剣さが、宗教的諸慣習の上っ面や諸民衆の習慣を突破するならば、キリスト教と仏教における現象の変化は、一つの新生のようであろう」(PGO, 82)。

このように見れば、ヤスパースは現代の世界的状況と共に宗教を思索していたことが分かる。すでにヤスパースは、実存哲学の思索を開始した当初の『現代の精神的状況』(1931年)において、技術化と大衆化が相即的に進行しゆく現代のニヒリスティックな状況を端的に「信仰喪失 (Glaubenslosigkeit)」として性格づけていたが、そこではもはや哲学も宗教も人間に生命を吹き込む本来の力を有してはいないことが意識されていた。そしてこの危機的状況は、西洋の文明を享受した日本においても必然的に生じたのであった。

日本における危機的状況の現れは、おそらく明治時代に遡ることができる。長谷正當によれば、「明治という時代は、日本にとって東洋と西洋という異なった二つの文化伝統がぶつかりあうという危機と緊張をはらんだ時代であった。その危機は二重であつて、一つは東洋の伝統思想、とりわけ仏教に現れた。明治の急激な西欧化によって作り変えられた現実から仏教は遊離して、立ち枯れ状態に陥つたのである。もう一つは、日本人の心に生じた。西洋の文明が日本人の意識に侵入してくるにつれて、それに目を奪われ、日本の伝統文化を無視することで日本人の魂の深層に空洞が生じたということである¹¹」。

こうした危機は、明治以降も日本の精神的状況を規定してきた。西洋文明の流入により、日本はニヒリスティックな状況をも同時に引き受けることになり、また西洋と同様に信仰喪失の危機に曝されることにもなったのであるが、田辺の宗教哲学的思索も、まさにこのような時代背景から生じてきたのだと言える。仏教ならびにキリスト教の頹落に対する田

辺の見解からも窺い知られるように、彼もヤスパースと同様、当時の世界的状況の中で宗教を思索していたのであった。

長谷が指摘しているように、「日本の宗教哲学は、世界という視野から日本の宗教的伝統を究明することで、それを海外へ開いた¹²⁾」と共に、また「哲学という普遍的視野に立って、仏教を始めとする日本の文化的伝統を海外に開いた宗教哲学は、今度は逆に、それを通して海外から日本の伝統へ向かう道を開いた¹³⁾」のであってみれば、西洋文明の流入は日本において決して受動的な出来事であったのではなく、むしろ西洋文明との対決の中で日本の文化的伝統を改めて問い直す機縁ともなった出来事だったのである。

ヤスパースと田辺は、西洋ならびに東洋においてそれぞれ経験された危機の中で自らの思索を深め、またその眼差しを絶えず世界へと向けていたのであったが、特に彼らの態度に共通する点として挙げられるべきなのは、宗教に対する問い方であろう。ヤスパースは、先述したような現代の危機的状況にありながらも、哲学と宗教をもはや無用なものとして斥けるのではなく、むしろ「人間存在 (Menschsein)」から、すなわち「実存」から出発して哲学と宗教を問い直す立場へと転換を果たすことにより、哲学と宗教の再生を図ったのであった。それゆえヤスパースの「実存哲学」とは、当初から「実存についての哲学」ではなく、むしろ「実存からの哲学」とも言うべき立場に他ならなかったわけである。

こうした問い方の転換は、田辺もその代表者として挙げられるべき日本の宗教哲学にも見受けられる。長谷によれば、「宗教を考察するリフェランスを、日本の宗教哲学は「人間」、あるいは「自己」に求めた¹⁴⁾」のであるが、これは田辺が宗教哲学の前提もしくは出発点を「自己の信仰告白」に据えたことを思い起こせば容易に理解し得るし、またこのことは、ヤスパースが宗教を問う際の出発点を「人間存在」、または「実存」に据えたことと軌を一にする。より厳密に言えば、田辺の場合には「絶対と相対との関係」から、ヤスパースの場合には「超越者と実存との関係」から宗教の問題が根源的に捉え返されているのであって、形骸化した宗教に対する彼らの批判も、まさにこのような生きた関係から遂行されているのである。

このように考えれば、ヤスパースと田辺は、宗教哲学を営むその根本的な態度において深く結び合っていることが分かる。これまでに見てきたように、彼らの宗教哲学的思索の枠組みは多くの点で、特にその開かれた点で共通していたが、この根底には上記の生きた関係への洞察があるばかりでなく、田辺の場合には「自己の信仰告白から出て他の対立的信仰に参入」することへの洞察、ヤスパースの場合には自分とは異なる他の実存の信仰との交わりに入る事への洞察があったように思われる。彼らはそれぞれの宗教的伝統にもとづきつつも、世界的な視野の下で、自分のものとは異なった他の宗教的伝統にも目を向け、またそれとの対話を可能にするような思想的枠組みを構築した哲学者であったと言い得るのである。

だが一方で、既述の通りヤスパースが飽くまで暗号を巡る実存同士の交わりを強調するのに対して、田辺は相対（個人、自己）と社会との関わりを強調するという点に、両者の相違があるように見える。例えば、ヤスパースの宗教論には「排他的唯一性の要求」（PG, 69）に対する厳しい批判が見られるが、この理由は、そうした要求が実存同士の交わりを究極的な仕方で妨げ断絶するものに他ならないからである。ヤスパースによれば、「実存はただ交わりにおいてのみ実現される」（II, 242）がゆえに、人間存在すなわち実存から出発するとはいっても、それはどこまでも他の実存との交わりを離れては不可能なのである。このように見れば、現代の宗教に対するヤスパースの見解や批判は、特に暗号を巡る実存同士の交わりという問題との関わりにおいて理解し得るであろう。

これに対して田辺も、確かに「自己の信仰告白から出て他の対立的信仰に参入」することを説きはするが、しかしその主眼は、「個別的相対的信仰も絶対的統一的なるものの相即媒介であることを自覚する」ことにあると言える。この主張の背景には、類・種・個の絶対媒介を問題にする「種の論理」があると思われる。ここでの議論に即せば、絶対と相対とを媒介するのが具体的な社会ということになるだろうが、このように見るならば、田辺においては相対（個人、自己）と社会との関わりが、またそこにおいて開かれてくる絶対との関わりが重要視されていると考えられる。田辺は、ヤスパースのように実存同士の徹底的な交わりということを表立って論じてはいないが、しかし、「種の論理」の立場から理論的に自己と社会との関係を考え抜く視座を提示したという点で、独自の思想を築き上げていると言える。現代の宗教に対する田辺の見解や批判も、こうした観点から理解され得るであろう。

おわりに

以上に見てきたように、田辺とヤスパースは、自らの哲学を打ち立てることにのみ終始するのではなく、また宗教と触れ合ってくる「絶対と相対との関係」あるいは「超越者と実存との関係」を哲学的に探求することだけに尽きるのではなく、現代の諸問題との関わりにおいて現実の宗教の在り方をも批判的に吟味し、さらに宗教の再生によって世界が変革され新しい時代が切り開かれる可能性をも示唆したのであった。これらの点で、またより根本的に言えば、彼らが宗教を問う際の根源をいわば人間の実存に求めることにより問い方の転換を成し遂げた点で、両者の宗教哲学的思索は現代において重要な役割を果たし得るものと考えられるのである。

既述の通り、田辺自身は仏教よりもキリスト教に親近感を覚えていると告白しているが、「その理由ともいうべきものは、以下に宗教哲学の思想を展開するにつれ、おのずからわかりになるだろうと思います」（11：449）とし、本稿で扱ってきた講義「宗教哲学の課題と前提」ではいまだ田辺宗教哲学の全貌を明らかにしていない。それを解明し、またヤスパース哲学とのさらなる突き合せを行うには、この講義内容を基礎的な手引きとしつつ、より詳細に田辺の思想を検討していく必要がある。それゆえ本稿の成果は、ただその入り口とも言うべき地点を切り拓いたに過ぎない。この地点から今後さらに考察を進めるならば、田辺宗教哲学が、「世界哲学」の理念を東洋において実現したものとして、改めて評価され得るような視界が開けてくるように思われるのである。

凡例

* 田辺の著作からの引用は、『田辺元全集』全 15 巻（筑摩書房、1963 - 64 年）の巻数と頁数で記した。なお、旧仮名遣いは現代仮名遣いに、旧漢字は新漢字に適宜改めた。

* ヤスパースの著作からの引用は、以下の略号と頁数で示した。

GSZ : *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1979.

I-III : *Philosophie*, 3 Bde., 1932, 3. Aufl., Berlin, Göttingen, Heidelberg, Springer, 1956.

PG : *Der philosophische Glaube*, 1948, 7. Aufl., München, Piper, 1981.

UZG : *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1949.

PA : *Philosophische Autobiographie*, 1957, Erw. Neuausg., 1977, 2. Aufl., München, Zürich, Piper, 1984.

A : *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958, 7. Aufl., München, Zürich, Piper, 1983.

PGO : *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, Piper, 1962.

注

1 H・ザーナーが指摘している通り、「ヤスパースは世界哲学のいかなる部分も完成しなかった」（Hans Saner, *Karl Jaspers : in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1970, S. 110）が、そもそもこの世界哲学とは、誰の所有ともならないが、しかし誰もがそれに参与している理念的な哲学、すなわち「永遠の哲学（*philosophia perennis*）」と考えられ得る。A・チェザーナも指摘しているように、「永遠の哲学としてヤスパースが理解している哲学とは、もともと世界哲学なのである」（Andreas Cesana, *Selbstsein. Jaspers' Philosophie der Existenz und der Prozess der Subjektivierung*, in : Anton Hügli, Dominic Kaegi, Bernd Weidmann (Hrsg.), *Existenz und Sinn : Karl Jaspers im Kontext : Festschrift für Reiner Wiehl*, Heidelberg, Winter, 2009, S. 87）。

2 ヤスパーズ初期の思索においてすでに宗教哲学の性格が読み取られることについては、次のものを参照。藤田俊輔「『現代の精神的状況』におけるヤスパーズ宗教哲学の端緒」『コミュニケーション』第20号、日本ヤスパーズ協会、2014年。

3 これについては、次の諸論文を参照。藤田俊輔「ヤスパーズ『歴史の根源と目標』における信仰について」『宗教学研究室紀要』第9号、京都大学文学研究科宗教学研究室編、2012年。藤田俊輔「ヤスパーズ『原子爆弾と人間の未来』における哲学と宗教」『宗教学研究室紀要』第10号、京都大学文学研究科宗教学研究室編、2013年。

4 「暗号は交わりの基礎であり、人間の連帯のための空間を創造するのであるが、ここでもそあらゆる者が出会い得るのである」（Indu Sarin, *The global vision : Karl Jaspers*, Bern, New York, Peter Lang, 2009, p. 258）と指摘されるように、隠されたる超越者からの暗号は、その暗号を巡る諸々の実存にとって交わりの基礎となるものである。無論、田辺は自らの思想に暗号という言葉を組み込んではいないが、しかしそもそも暗号論の背景となっている「隠されたる神」の存在に彼もまた注目している以上、やはりヤスパーズ思想との近さは否定できないように思われる。

5 田辺自身も「実存哲学の限界」の最後で、この問題に僅かながら触れている。そこでは、「ヤスパーズが用いた「愛なる戦い」*liebender Kampf* という意味深き語は、実存哲学に於いてよりも寧ろ絶対無の哲学に於いて能くその意味を発揮するというべきではないであらうか」（Ⅶ：24）と言われているが、その理由については明確に述べられていない。ただ、後で見ると、「実存哲学の限界」全体の主旨から言えば、実存哲学は行為実践ではなく思惟観想の立場に過ぎないがゆえに、ヤスパーズの言う交わり（愛なる戦い）も抽象的なものにならざるを得ないということが、田辺の念頭にあったのではないかと考えられる。

6 Charles F. Wallraff, *Karl Jaspers : an introduction to his philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1970, p. 74.

7 Thorsten Paprotny, *Politik als Pflicht? : zur politischen Philosophie von Max Weber und Karl Jaspers*, Frankfurt am Main, New York, Peter Lang, 1996, S. 140.

8 「一切の根源が宗教的信仰と哲学的信仰に四分五裂しており、そしてまた両者の側で信仰が多様な仕方でも四分五裂しているという事実は、現存在における我々の状況である」（Ⅰ, 316）。

9 ヤスパーズはすでに『哲学』（1932年）において哲学と宗教を明確に区別しており、「本来的に宗教的である者は神学者になることができるが、しかし決別することなしには哲学者になることはできず、哲学者それ自身も、決別することなしには宗教者になることはできない」（Ⅰ, 294）と述べている。

10 第二次世界大戦以後、宗教の再生ならびに世界の変革を巡ってのヤスパーズの宗教批判は極めて徹底した仕方でも展開されることになるが、ここでの引用箇所はまさにこのような文脈においてのものである。G・R・カールが指摘しているように、「第二次世界大戦後にますます明白になっているのは、人間にとって宗教が重要であるということをヤスパーズが完全に確信していながらも、それでいて同時に宗教が現代において表明している諸内容を容認し得なかったということである」（Godfrey Robert Carr, *Karl Jaspers as an intellectual critic : the political dimension of his thought*, Frankfurt am Main, Bern, New York, P. Lang, 1983, p. 101）が、こうした傾向の中でまた、ヤスパーズの宗教批判は、宗教の再生ならびに世界

の变革という問題に向けられつつ、従来に比してよりその鋭さを増していったのだと考えられるのである。

11 長谷正當「宗教哲学と自己への問い」『浄土とは何か 親鸞の思索と土における超越』法蔵館、2010 年、223 頁。

12 同上、235 頁。

13 同上、236 頁。

14 同上、234 頁。