

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

波多野精一宗教哲学体系

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE
波多野精一宗教哲学体系 宗教哲学序論 宗教哲学 時と永遠 書肆心水
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

波多野精一
宗教哲学体系

目次

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

宗教哲学序論

序

第一章 宗教学と宗教哲学 実証主義

第二章 誤れる宗教哲学

一 合理主義 33

二 超自然主義 40

三 バルトとブルンネル

54

第三章 正しき宗教哲学

第四章 歴史的管見

83 65

33 17 15

一 ルッテル
二 カント
三 シュライエル
四 ヘーゲル

87 83
97

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

宗教哲学

序
第一章 実在する神
第二章 「力」の神
第三章 「真」の神
第四章 「愛」の神
第五章 人間主義
第六章 神聖性	247	193	165	123
第七章 愛	215	173	173	121
第八章 創造	267	215	215	215
第九章 時と永遠	267	284	300	300
第十章 恵み	267	284	300	300

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

時と永遠

序	
第一章	自然的時間性
第二章	文化及び文化的時間性
第三章	一 文化	329
	二 活動と觀想	336
	三 文化的時間性	346
第四章	客観的時間
第五章	死
第六章	不死性と無終極性
第七章	無時間性
第八章	永遠性と愛
第九章	一 エロースとアガペー	411
	二 神聖性 創造 恵み	426 411
		395
		377
		369
		357
		329
		317
		315

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

六五四三

死罪象徴性
死後救いと時
の生と時
の終り死有限性
の世と時
の終り459と永
465遠性
454

435

465

波多野精一
宗教哲学体系

宗教哲学
序論

宗教哲学

時と永遠

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

凡例

一、本書は、波多野精一の「三部作」と呼ばれる『宗教哲学』（一九三五年刊）、『宗教哲学序論』（一九四〇年刊）、『時と永遠』（一九四三年刊）を収録し、「波多野精一宗教哲学体系」の書名にて括つたものである。一、底本には岩波書店版全集を使用し、左記諸点に限り表記を変更した。

一、「宗教哲学」底本においては参照指示の数字がゴシック体表記されているが（表記例、二六節参看）、「宗教哲学序論」「時と永遠」ではそうくなつていないので、後者に統一してゴシック体表記をしなかつた。

一、読点がないため特に読みにくいと思われるところに読点を多少補つた。本書発行所が補つた読点は「、」の形状（幅が細く丸みのない形状）のものを使用することによつて、原典にある読点「、」とは区別した。

一、現今あまり漢字表記されず難読となつたと思われるもの、又、送り仮名あるいは読点の有無がとりわけ読みにくさを感じさせるもののいくつかに読み仮名ルビを施した。それら便宜的に施した読み仮名ルビは左に列記するもので、それ以外の読み仮名ルビは底本にあるものである（なお底本とした全集版における読み仮名ルビについて、全集「月報1」の「編集室より」欄に、「若い読者のためを考えて、甚だしく難解な漢字にはフリガナをつけました」と記されている）。（）括りのルビも本書発行所が便宜的に施したものである。

あつめて、孰れ、いわに、いへく、連れ、いへくも、所謂、いわゆる、おのの、かわる、けだら、悉く、すべて、をそぞる、蓋し、かぶる、悉く、凡て、抑も、抑えも、もどつ、もたら、抑々、もだん、魂い、乃なし、固より、諸、やや、稍、やや、動も、ゆるみ、忽に、

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

宗教哲学序論

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

序

現代は決して宗教に対する学問的関心を欠いているとは思われぬ。バルト・ブルンネル一派の新しき神学の出現とそれがあらゆる方面に喚び起した強き反響とは何よりも明かにこのことを証する。しかも宗教の哲学的研究が量的にも質的にも痛ましきまでに貧弱なのは現代の否み難き特徴である。これはさまざまの原因によるものではあるが、主として宗教哲学の方法論的自己認識の不足を語るものである。宗教と呼ばれる、殆ど挑戦的といつてもよき程に鮮かなる特色を有する風変りな一類の現象に対しても哲学は取るべき態度について十分の自覚と自信とを有せず殆ど途方に暮れているかの観がある。

宗教哲学は宗教的体験の理論的回顧、それの反省的自己理解でなければならぬとは著者のかねての持論であるが、拙著「宗教哲学」においてはわずかに序文において一言この点に説及んだに過ぎなかつた。すべての宗教哲学的研究が取るべきであるこの唯一の正しき態度について更に立入った論述を試みようとする以外に本書の目的はない。それ故本書は「宗教哲学」を方法論的観点より補うものである。尤も方法論は疊水鍊に墮ちぬ限り実践の上に築かれねばならぬ如く、本書の論述は、「宗教哲学」のそれを前提するものが少くない。これは一種の循環論に相違ないが、循環論は哲学においてはむしろ体系と名附けうるもの必然的属性に過ぎぬであろう。

昭和十五年（一九四〇年）四月十三日

第一章 宗教学と宗教哲学 実証主義

宗教学という名称は、単に語義上よりみれば、宗教に関する乃至は宗教を対象とする学を意味するに過ぎず、その意義いかにも簡単明瞭のようであるが、立入つて実質的に考察すれば、吾々は甚だ複雑困難なる事態に遭遇するであろう。そもそも一定の学問の性格はいかなる事柄（対象）をいかなる仕方（態度方法）を以つて取扱うか（研究するか）によつて定まる。さてこれら両要素のうち決定的意義を有するは後者であろうが、しかしながら両者は決してただ機械的に偶然的に外面的結合を遂げるようなものではなく、本質上互に相呼応する内面的聯閏が両者の間に成立つのである。今対象の側よりみれば、例えば同じく宗教と呼ぶものの、それの属する類型の如何により、又は体験に伴う乃至続くいわば学問以前の自己理解に於いてそれの示す形態の如何により、或種の研究態度を或は特に要求するとか或は特に排斥するとかいうことはあり得る。宗教一般に関する学的研究においてその種の事態の存在することは後の論述によつておのずから明かであろう。しかしながら吾々は今ここでは、決定的因素である学問ものの側より、従つて取扱い方、態度方法の觀点より、問題の検討を行おうと思う。経験的科学とは異なつて、少くも異なつた程度に於いて、研究の成果即ち見る所が人により時や所によつて異なるはいうまでもなく、更にす

でに見方に於いて観点と立場とに於いて著しき、場合によつては根本的なる、不一致を示して居る哲学——ここでは宗教哲学——にとつては、その序論はかくの如き検討をこそ一切の中心に置くべきであろう。

二

「宗教学」という語がいつ頃より学界に浮び出したかは知り難いが、自然的宗教と啓示的宗教との問題を繞つて盛んに論議が戦わざれたイギリスの理神教 (Deismus) 時代においてもこの語は未だ現われなかつたようである。⁽¹⁾ しかるにそれはヘーゲルの「宗教哲学」に於いてはすでに用いられている。しかも興味ある事実は、ヘーゲルがそれを「宗教哲学」と同義語として取扱つてゐることである。厳密の意味に於いて学問は哲学以外に求められぬとする彼にとっては、むしろ当然というべきであらうが、言語の意義や概念の内容がいかに生や存在に対する個人乃至時代の根本の態度如何を反映するかを教える一事例として特に吾々の注目を惹く。しかるに十九世紀の半ばに至つて形勢は俄かに一変した。「宗教学」という語は特殊の新しき含蓄を示唆するものとして用いはじめられた。⁽²⁾ この傾向は次第に勢を増し、ついに学界に弥漫して今日に及んで居る。すなわち多数の宗教研究者は、在来宗教に関する学的研究の少くも最も重要な部分として千余年の歴史を誇り來つた神学、次では宗教哲学、と特に区別される新しき特殊の学的研究として「宗教学」を解し、その名の旗印のもとに同志相呼び相集り或いは国際的にも及ぶ精神的團結を結びつつ、学界の大勢を支配するに至つた。それらの人々は個人的には必しも正面より神学乃至特に哲学を否定や排斥するのではなく、かくの如き態度を自覺的に取るものはむしろ極めて少数に過ぎぬとさえいい得よう。且つ宗教の経験科学的乃至特に歴史的研究の必要と価値とを痛切に自覺し、驚嘆すべき熱心と努力とによつて研究の新しい領域を開拓し拡張し、かくて将来の研究の動かぬ基礎を築いたそれらの人々の功績は偉大なるものがある。吾々は決して彼等の学的業績をかれこれ言おうとするものではない。すなわち吾々の検討の対象をなすものは、意識的

に乃至多くの場合むしろ無意識的に彼等の大多数を支配した一定の態度心構え、即ち、宗教の経験科学的研究という制限されたる特殊の意味に「宗教学」を解し排他的の含蓄をもつてこれを宗教の学的研究の中心に据え、厳密の意味の学問はかくの如きものでなければならぬとする傾向——この精神的傾向こそ吾々が特に検討の的としようとする所のものである。

今日こそやや惰性によつてのみ動く趣はあるが、少くも十九世紀の中頃より二十世紀の始めにかけて学界に活きた圧倒的勢力を揮つた上述の態度傾向は、一々の場合必しも明かなる自覚を伴つたのではないが、今それをしてそれ自らの志す所、向う所を、換言すれば、それに内在する意味の方向を徹底せしめ、行く所まで行かしめつつ、その足らざる自覺を吾々の手で補足するならば、——即ちそれを哲学的理解の光を以つて照明するならば、吾々はそれの中心に根柢に一個の哲学的立場が原理として存在しつつすべてを活かすを容易に看取し得るであろう。それは、簡単に言表わせば、「学的」と「経験科学的」とを同一視する立場であり、通常実証主義 (Positivismus) といふ哲学的術語を以つて呼ばれるものである。実証主義は勿論古くより存在するが、時代を代表し支配する精神的原理として大規模なる哲学的体系化を遂げたのはオーギュスト・コンテ (Auguste Comte 1798-1857) に於いてである。ここでは勿論実証主義の哲学乃至その体系を一般哲学的觀点より批評する必要も意図もない。吾々は宗教の学的研究に一定の特色と傾向とを与える原理的立場としてそれを考察すれば足りる。すなわち、実証主義的宗教研究は必然的帰結として宗教の否定に導く。従つてこの帰結を明白に表明せぬ場合にも、宗教の事実を曲解しその真相を歪曲する。これが実証主義に下す吾々の判決の要旨である。

- (1) これが Lechner の着実周到なる叙述 (Lechner, Geschichte des englischen Deismus, 1841) より現著者の受けた印象である。
尤も問題は実は殆ど論ずに足らぬ些事ではあるが。
- (1) ハーダルは Wissenschaft der Religion とも Religionswissenschaft とも呼んで居る。 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie

der Religion. SS. 6 ; 7. やや後れて Bozanzo („Lehrbuch der Religionswissenschaft“ 1839) も同じ語を用ひて居る。多分同じ意味でとは推察出来るが、この書の内容に関して現著者は確實なる知識を有せぬ故、今は考察の外に置く。

(二) 新しき意味に「宗教学」という語を用ひはじめたのは多分 Max Müller である。Wach, Religionswissenschaft. 1921. S. 1 に拠れば。

III

実証主義の基本的の教は、一切の認識、一切の学問は事実——勿論経験的感性的事実——のそれに尽きる、事実の言表わしに厳密に還元し得ぬ命題は全く無意義であるといふに存する。すなわちそれはあらゆる認識の任務と能力とを事実の領分に限局し、事実の確立及び結合以外には一步も踏出し得ず又踏出してはならぬと主張する。先ず事実の事実性（事実であること）に重心が置かれ更に事実相互の間の関係に関心が向けられる。コントの如きは特に第二の点を重要視し、單に事実を確立するに止まらず進んで事実の間に存在する恒常的関係即ち法則を究めることを学問の中心的任務と説き、学は法則に於いて成立つ、事実そのものは学の材料に過ぎぬとさえ論じ、单なる事実の確立に踏留らうとする立場を「経験主義」と呼び実証的精神とは特に区別すべきを強調した。さてヒュームの論述の教える如く、関係乃至法則の觀念は実証主義を徹底せしめようとする時、極めて困難なる問題を隠し持つて居ることは争い難いが、コントはそれらをも等しく事実の概念の下に包摶し、ただ高度の普遍性を有するという点にのみそれらの特異性を認める」とによつて、甚だ無造作にこの難関を切抜けようとした。要するに事実——特殊的にせよ普遍的にせよ——事実の領域に認識及び学問を嚴重に縛り附けようとするのが実証主義の基本的態度である。

認識に関するこの制限は存在にも当然当嵌まる。事實として認識し得るもの之外に实在はないのである。コント

は正しき認識の基礎を「観察」即ち感性的知覚に求めそれに根拠を有せぬ觀念を空想の產物として斥けた。個人の発育成長の過程に於いてと同じく、人類の精神及び文化の歴史に於いても、空想の產物を実在と誤信する段階はあった。「神学的」段階に於いては、吾々を取巻く現象の奥に人間と同様、意志の力で働く極めて強力なる超自然的な実在者があるようすに信ぜられ、次いで第二の「形而上学的」段階に於いては、かかる擬人的実在の代りに抽象的概念、例えば本質や原因などの諸概念がそれ自ら実在するものとして立てられた。これらの架空の妄想を駆逐することうが実証主義の重要な任務の一^{ひつ}である。

事実性が認識及び存在の究極の原理である処には相対主義は避け難き帰結である。コントは認識が第一に主体即ち認識の器官に適応していること、第二に人類の歴史的發展に於いて各時代各段階の社会的情況に必然的に聯関し依属して居り、従つて固定的でなく流動的であることを力説した。彼はまた *positif* (実証的) という語の新しい意義、在來の語義にかれが特に新しく附加えようとする特殊の意義として「相對的」 (*relatif*) を挙げた。かれが実証主義の相対主義的特色にいかに重きを置いたかはこれによつても明かであろう。尤もかれが明白に説いたのはいわば認識論的相対主義に過ぎなかつた。さてこれは第一に認識乃至學問に於いて絶対的真理を求めたり主張したりするの愚を排し、更に進んでは誤った思想にさえ、例えば神学的段階に於ける擬人説の如きにさえ、それぞれの文化状態に適応したる意義と価値とを認めるものであり、従つて偏狭固陋の獨斷的態度を和らげて余裕ある一種の精神的雰囲気を作り出す効果を有するには相違ないが、しかしながら他方に於いて、若しこの相対主義を存在論の方向に徹底せしめるならば、濃厚なる自然主義的特色を呈する相対主義が実証主義の必然的帰結としてその姿を現わすに至るは必定であろう。

事実の事実性即ち実在性は自己にあらざるもの、他者、に対してそれを自己の中に容れる拒みつつ自己を貫こうとする存在、自己主張、排他、抵抗等に於いて成立つ存在である。事実性の側より観たる事実は他を容れざる、

従つて外面的存在である。しかもこれは先づ自己だけの存在を保ち、しかして後に他者との関係に入るというが如きものではない。実在性としての存在にはこの意味の「関係」ははじめより拒まれて居る。かくの如きは、孤立の位置に身を置く、否置こうといふかの如き努力に自らを欺く、人間主体の架空の幻像の投射に過ぎぬであろう。あらゆる存在の最も原始的基本なる姿であり又その普遍的基体である自然的存在は、かかる排他的存在以上に一步をも出でぬ。かかる外面的関係に於いてこそ事実の事実性は成立つのである。すなわちそれは最も厳密なる本来自然的意味に於いて相対的（即ち関係的 *relativ*）存在である。事実の事実性はかくの如き相対性に尽きる。何の隠れたる含蓄もなき單純正味の相対性、直接的関係性がそれの実体である。事実が経験的であり感性的知覚によつて知られるということも、従つて認識の相対性も、畢竟この存在の相対性の一面即ち主体の体験へと向う一面に過ぎぬ。実証主義の避け難き帰結は実にかくの如き相対主義に外ならぬ。原始的直接的な、従つて自然的な存在しか認め得ぬ点に於いてそれは自然主義でもある。

(一) 以下の叙述は主として簡潔で要を尽して居ると思われる Discours sur l'esprit positif (1844) に拠る。

四

しかるに相対主義は宗教の指向する所、それの内面的意味とは断然相容れぬ。宗教に於いて主体（自我）の対手としてそれと関係交渉に立つ所のものは、その存在の性格より觀れば、絶対的実在者と呼ぶべきものである。この絶対性ほど宗教を他と區別する特異性として顯著なるものはない。宗教自らの言葉ではそれは「神聖性」と呼ばれる。神聖なるものは、何ものもそれに近づくべからざるもの、それとの接觸は他のものにとつては全く破滅を意味するもの、絶対的に侵すべからざるもの、一切を無に帰せしめるものである。実在するものの基本的特質を本質

的に有しながら、しかも何ものとも直接的な、従つて外面的な関係に立たぬもの、それとかかる関係に立とうすることは他の何ものにとつても自らの破滅に外ならぬもの、自然的存在に於ける相対性を徹底的に克服して絶対的実在性を主張貫徹するもの——これが神聖なるものである。あらゆる関係を破棄する実在者は結局自らをも破棄するものである故、神聖なるものは、自然的直接的関係を根本より覆滅しつつ更に高次の関係を定立するであろうとは期待されねばならぬが、そのことはむしろその実在性が絶対的なることの証拠である。^(二) 宗教の対象である神——今この通俗的名称を用いるとすれば——神がかくの如く絶対的実在性をその本質とする以上、事実の事實性に重心を置く実証主義の立場よりしては、その排斥拒否こそ当然の帰結でなければならぬ。コントの有名なる三段階の説の如きも畢竟この帰結の避け難きを示すものである。かれが人類の文化の幼少期に置いた所謂神学的段階——第二の形而上学的段階によつて部分的に、最後の実証的段階によつては全面的徹底的に、克服せらるべき神学的段階——は人類の思想及び行為に対する宗教の支配を特色とする時代に外ならぬ。すでに述べた如くこの段階に於いては人は一切の物及び出来事の究極の原因として人間に似たる性質を有する絶対的実在者を立て、かかる観念に従つて行為を調節する。すべての思想や観念は必ずそれに適応する実践を伴う故、一定の生活様式の原理はそれを活かす思想観念に求められねばならぬ。それ故今コントの意の存する所を吾々の言い方を以つて言表わせば、彼に従えば宗教の本質は、絶対性を有する擬人的実在者を一切の存在の原因として肯定し、しかして内容に関してと同様く妥当性に關しても等しくそれの絶対性を主張する思想乃至認識に存する、といい得るであろう。かれはかく解されたる宗教を露骨に正面より否定したのではなく、かれの持論たる認識論的相対主義に従つて、正しき認識乃至學問の未だ存在しなかつた幼稚未開の社会に於いて生活を指導する役目を果し得たものとして、それに歴史的意義並びに価値を許したには相違ないが、かかる文化的段階は最も低級なるもの、人類の歴史的發展の法則によつて当然克服せらるべきもの、過去の生活の遺骸として化石として葬り去らるべきものに過ぎぬゆえ、実質的には宗教の

否定こそこの説の精神であるというべきである。コントが晩年理想主義的色彩を示す一種の宗教所謂「人類教」を説いたことは、この真理に何の妨げを来すものでもない。この点に関する限りかれは明かに初期の教説とは矛盾する態度への転向をなしたるに外ならぬ。かれのとは異なる基礎や背景や形態を有したに拘らず、等しく実証主義の立場に立った Ludwig Feuerbach が宗教の対象の実在性を否定したのはむしろ率直なる徹底したる態度と賞讃すべきである。コントより出発して実証主義に到達した Vaihinger に於いても吾々は殆ど宗教の否定ともいうべき教説に出会う。⁽¹⁾

宗教の真理性を承認し得ぬ実証主義者も宗教の事実性は肯定せざるを得ぬ。かくて事実としての宗教の説明、人間の生の因果的聯閏に於けるその機能の認識、換言すれば、人間学的觀点よりする宗教の理解はかれらの避け難き課題をなすに至る。かれらの立場に於いては人間もまた、外面的關係に立つ、むしろかかる關係に於いて成立つ、外面的存在者として單に自然的生を生きるに過ぎぬ。自己以外のものに對して直接的に自己の存在を貫徹しようとする単純率直なる動作がかかる生の真の姿である。この基本的動作は徹底的にいえば感性的幸福、幸福というよりもむしろ享樂というべきもの以外の目的を有し得ぬであろう。すなわち厳密にいえば人間は、この立場に於いては、身体を以つて他者より自己を區劃しつつ身体⁽²⁾によつて否身体として働きあう、むしろ他を排しつつ自己を主張しあう、個人以外のものではあり得ぬであろう。尤もそこまでの徹底は事實上至難の業であるゆえ、実証主義者は内面的體験の要求をも加味し、觀念的存在をも無造作に事實として承認し、かくて人間を社会として乃至人類として理解し、直接的自然的生ばかりでなく精神的歴史的生をも考慮に入れ、場合によつてはそれに重心を置くといふ態度をさえ取るを常とする。然しながら主義を説く者の実行如何に囚われず主義そのものの本来の姿に着眼する時は、自らの本領を全く抛棄せぬ限り実証主義は外面的存在に重心を置く自然主義、従つて人生の究極の意義及び内容として感性的幸福を、即ち自己の自然的存在の貫徹を主張する幸福主義でなければならぬ。ここでは人間のあらゆる

動作、生のあらゆる発現はかかる幸福の達成の手段であるか乃至はそれの一形態に過ぎぬかのものとなる。しかるに宗教に最も固有なる最も本質的なる傾向は幸福主義の克服である。人間の幸福の達成を一切の上に置き、一切の存在、一切の動作を手段としてそれに従属せしめることほど神聖を冒瀆するものはないであろう。対象として神聖なる実在を有する宗教は飽くまでも自ら究極の目的であること、人生に於ける最高位を占めることを主張せねばならぬ。宗教の独立性の不承認はそれの特異性の否定に等しい。この場合人生の目的、従つて宗教の理解の原理が何に置かれるか、例えは道徳の実現にか文化の発展にか人生の目的には何の相違をも齎さぬ。もたらす

結局若し宗教がそれ自らの志す所、意味する所に於いて虚偽と認むべきならば、それがいかなる原因によつて生じたか、——しかして外面的存在の世界に於いては原因結果の聯閏はこれを逆に取れば目的手段の聯閏に等しき故——それがいかなる外的目的のための手段方便として存在するかは、もはや原理的意義を失つて單なる副次的従属的意義しか有せぬ問題となる。しかもかかる問題の提出それ自らがすでに宗教の否定の前提の下にのみ可能なのである。今歴史上顯著なる^{いちに}一二の例を挙げてみよう。コントは「実証的」(positiv) という語の一つの意義として「有益」を挙げ、結局克服せらるべき神学的認識即ち空想より生れた擬人的世界觀も、それに適応する文化の状態並びに社会の情況に於いては、実践のため即ち外界に変化を与えることによつて人類の幸福の達成を計るために、役に立つことを強調して居る点に於いて、明かにこの種の理解を示した。フォイエルバッハはさらに率直にさらに明白に宗教の虚偽性を表明しそれを幸福慾より導き出そうとした。ファインゲルは否定の態度に於いてフォイエルバッハほど勇敢ではなかつたものの、すべて思惟作用の産物すべて理論的なるもの——宗教も亦かかるものの^{また}一であるが——を実践的なるものの手段と説き、かかる手段の最も顯著なる一類として「虚構」(Fiktion) 換言すれば偽と知りつつしかも真であるかのように^(als ob) 看做す表象を挙げ、宗教をもかかる方便の嘘の一に數え、その目的を道徳に置いた点に於いて、全く同一軌道を進んだものに外ならぬ。

(一) 指著「宗教哲学」(岩波書店発行) 四二節以下参看。

(1) フォイエルバッハとファイビングルとに關しては拙著「宗教哲学」一〇節第一節参看。なお現著者自身検討する暇がなかつたが、Wobbermin, Das Wesen der Religion, S. 13 ff. に拠れば、Leubaは実証主義的的前提より出發して極めて露骨なる否定説に達した。

五

（）に吾々は実証主義の中枢に虫食う、殆ど鉄面皮といつてもよきほどに明白なる自家撞着的態度に氣附かずに居られぬ。一切の認識を事実の確立と結合とに——結局事実の確立に——釘づけしようとするものが一定の哲学説を説くのがすでに矛盾である。認識を事実の確立に限局しようとすること其ことはもはや事実の確立ではなく、認識の事実を超えてそれの本質を、即ち、それがいかにあるかではなく、いかにあるべき筈であるかを、認識の眞の「あり」を、場合によつては事実的「あり」に反対してまでも主張しようとするものであつて、実証主義としては勿論少くも許し難き僭越である。さてかく中枢器官を病毒に犯されたこの立場が宗教の理解に際して極めて露骨なる矛盾を敢えて憚らぬはもはや怪しむに足らぬことであろう。実証主義は明かに宗教の本質を論じてゐる。しかもその本質論は宗教の事実が有する内容、それが内に含む意味、その志す所を予め否定して掛かる、即ち事実の研究に取り掛かる前に予めすでに事実を無きものにしようとする成心と敵意とを抱く、極めて独断的な事実無視の態度を取るものである。意識的にせよ無意識的にせよ、かくの如き立場に立ち、かくの如き信念を背景となしきかくの如き気分の雰囲気の中に生きながら「宗教学」の旗印の下に宗教の学的研究に従事する人々——十九世紀中頃以来の宗教学者の大半は少くも知らず識らずの間にかかる病毒に感染して居るのであるが——それらの人々の態度が原理的に誤つて居ることはもはや論を俟たずして明かであろう。彼等に於いてはもとより哲学者に於いて見

る如き露骨なる矛盾には出会わぬ。しかしながら宗教哲學への彼等の反感は、畢竟宗教に對して肯定的態度を取るうとするもの乃至宗教に活きようとするものへの、（場合によつては隠れたる）反感に過ぎず、かくて実証的経験的科学としての宗教研究は、宗教の特異性、従つてそれの含む内面的意味の否認の前提のもとに、骨董品や化石やめずらしき病いなどに対すると同じき、乃至は比較的好意をもつて取扱うとして政治的、道徳的、教育的其他の文化的目的のための有益なる道具又は方便に対すると同じき、好奇的乃至利用的関心をもつてなされる仕事に過ぎぬ。又かくの如き研究が自然科学的心理学や、未開人——即ち宗教がなお活きた勢力であった所謂神学的時代の人——の文化の研究と特に親密なる関係を結んだり、或は宗教の起源——場合によつては宗教はいかなる宗教以外の動作の派生的產物であるか——が好みの研究題目をなしたり、或は外部より觀察の容易なる客観的に固定したる形態を示す諸現象例えは教義や儀式や習慣や外面的動作などが特に研究の興味を惹いたりするなど——これらは皆同一の原因を有する事実である。しかも吾々が特に警戒を要するのはかかる事実（場合によつては責任や能力の個人的自覚よりも來り得る事実）そのものよりはむしろそれらを外へ発現する症状となしつつ内に動く病的精神である。

しかしながら翻つて考えれば、実証主義が綱領の第一位に掲げる事実の尊重はたしかに正しき態度である。宗教の学的研究は事実として与えられるまゝより出發し、絶えず事実の示す所を道案内として進まねばならぬ。それも先づ第一歩としては経験的科学として成立たねばならぬは殆ど自明の真理である。このことを思ったならば、何人も実証主義的研究の誤謬は事実の尊重そのことに於いてではなく、尊重の仕方に於いて存するのであるを直ちに感附くであろう。今までに述べた所に基いて実証主義的研究の態度を分析すれば吾々は二種の幾分異なつた傾向を發見する。一は哲学者たちのそれであり、事実の尊重より出發し相対主義、自然主義、幸福主義を経由して宗教の否認に到達する。この道程がはじめの出発点と全く相容れぬ自家撞着的のものであるはすでに述べた通りである。この哲学的傾向を背景とも地盤ともなしつつ宗教をそれ自身には意味も精神もなき單なる外面的事実として取扱おうと

する科学者たちは、哲学者たちの如く露骨に矛盾を暴露せぬにしても、哲学に対する反感や反抗そのものに於いて、一種消極的色彩を有するしかも根本に於いて同一なる哲学的态度を示すこともすでに述べた通りである。哲学者たちの傾向は同じ主義を狭苦しく実践に移し哲学に對して公然又は隱然反対の態度を取ることによつて、哲学者たちと共に通なる宗教否認の精神を暴露する。科学者たちは事實としての宗教を特に強調することによつて哲学者たちに比しては甚だ大なる一步を學問の正しき道に踏入れたことは賞讃に値するが、経験科学的以上の研究に同意を肯んぜぬ点に於いて彼等も哲学者たちと同じく事實尊重の原理を歪曲されたる形に於いてのみ抱いて居ることを示すのである。

六

かくて吾々は事實の尊重の正しき仕方を理解し得るがため、事實を構成する二つの要素（又は契機）に着目すべく促される。すべての事實は事實性と内容との二つの要素より成る。事實性によつて事實は他のもの、しかして特に主体たる自我、に対して内容としてその中に取入れられるを拒む独立なる存在である。しかしながらそのことは事實にとつては単に事實であるという、いわば漠然たる形式的の事柄に過ぎぬ。事實については吾々はそれが何であるかを問わざには居られぬ。何ものかが事實として存在する。その何ものかが内容である。事實性によつて事實は他を容れぬ外面的存在を保つが、内容はいつも主体との生の聯閏に於いて立ち、体験の内容をなすことによつてまた事實の内容をなす。内容にとつては理解されるといふことが本質的である。それ故それはまた意味と名づけることが出来る。事實性によつてそれは外面的存在の内容をなすが、それ自らとしてのその存在は内面的である。かくの如く外面的なるものと内面的なるものは事實の欠くべからざる離すべからざる二つの要素である。いかな

る事実もこれら二者を必然的に具えて居る。しかしながら吾々は両者のいずれかに特に注意を向けいすれかに特に重心を置くことは出来る。ここよりして認識の仕方、従つて学問（この場合経験的科学）に二つの異なる方向、従つて二つの異なる類型が成立つ。自然科学と精神科学とが即ちそれである。

自然科学は事実性に重心を置きその方向へと力を集中する。極限をいえば内容無き事実性であるが、事実性は、事実そのものに於いていつも内容と結び附いて居るは勿論として、認識の立場より観れば、主体の体験（この場合抵抗の体験）を基礎としてそれと又互に一義的な内面的聯関を保つ特殊の内容規定によつて代表される故、認識があらゆる内容を抽象し去るということは不可能事に属する。それ故自然科学は内容を出来るだけ稀薄にして内容無き事実性の極限への接近を計る外はない。事実性は外面的関係に於いて成立つ。従つて自然科学の立場に於ける事実の世界は、出来るだけ単純なる平等なる内容的要素の外面的（この場合時間的空間的）接触及び交渉に於いて成立つのである。若し自然科学の原理の徹底化によつて哲学が成立つたとするならば、この場合それは内容無き事実性の認識以外にあり得ず、しかもこのことは予め不可能事に属する以上、自然科学を徹底せしめることによつてはいかなる哲学も決して生まれ得ぬのである。かくの如き哲学が説かれ鼓吹されるような場合には、それは自然科学の世界像に絶対性を付与するという許すべからざる僭越行為によつて得られたる架空の妄想であつて、実践的動機を有する或る種の人生觀、生の最高価値に關する或種の信念に世界觀的支持を与える以外には理論的には何の価値をも有せぬものである。

事態右の如くであるとすれば、実証主義の主張する事実の尊重は畢竟自然科学の意味のそれであり、かかる背景のもとに行われる経験科学的研究は自然科学の精神と態度とをもつてするそれであることは一目瞭然であろう。実証主義が一面事実の世界に踏留るべきを極力主張しながら他面明白なる矛盾をも厭わず大胆なる哲学的否定及び否定に出て居ることも、又その立場に立つ科学者達が宗教の哲学的研究に対し反感を抱くことによつて却つて自己

の哲学的的前提を暴露して居ることも、等しく、許すべからざる飛躍なしには自然科学より哲学に進み得ぬことを示唆する。ましてや宗教より内面的存在固有の内容及び意味を拭い去り、外面的存在として又外面的関係においてそれを処理しようとする態度は、自然科学の精神を許すべからざる範囲にまで拡張したるものでなくて何であろうか。

さて自然科学とは異なつて精神科学は事実の内容に重心を置く。内容は体験との聯閏においてのみ存在するゆえ、主觀性はそれの欠くべからざる特徴である。それが通常心理学と呼ばれるものと必しも同一でないことは、種々の方面より殆どすでに説き尽されたことであり、今さら立入つて論ずるにも及ばぬことである。簡単にいえば、心の働きも事實性の方面より従つて個々の自我に排他的に専属し、しかして内容的にはむしろ無所属的なる外面的存在として取扱われるならば、かかる研究は自然科学的といわねばならぬ。同じ働きも内面的意味の方面より観られるに至つてはじめて精神科学の対象となるのである。経験的科学である以上精神科学も事実を対象となし事實性をいつも必要事項として取上げるのであるが、しかも眼目とする所はむしろ事実の含む内容と意味とに存する。それ故宗教が固有の内容と意味とを保有しつつしかも事實性において研究されるのは精神科学においての外には望まれぬ。事實性と最も緊密なる結合に在る内容の尊重は個性の尊重で、宗教の歴史科学即ち宗教史は精神科学としての宗教学——今この名称の誤った含蓄を拭い清めて宗教の経験的科学という単純なる意味に使用すれば——において基礎的意義を有する学科となろう。それより進んでは宗教の事実を内容の共通的傾向という観点より体系的に研究することも可能であり又必要であろう。かかる研究は既に着手され着々進歩を見つつある事柄であり、又吾々の論題外に属する故、今は立入つた方法論的論究は割愛しよう。

ここに吾々は一つの新しき問題に行當る。精神科学を内容の方向に徹底させたならばいづこに行着くであろうか。これがその問題である。自然科学を事實性の方向に徹底させることは不可能であったが、精神科学を内容の方向にしかなすことは可能でもあり又必要でもある。かくて吾々は宗教哲学にとつては頗る重要な興味深き事態の

出現を見るのである。理解はいつも内容の共通性を要求する。異なるものが相聯関し相一致する所において又そこを通じて理解は行われる。しかるに事実の内容の理解は事実性の制約のもとに、従つて外面的排他的限定のもとに行われねばならぬ。それ故かかる外面的限定の超越及び克服は理解の可能及び進展の必須条件でなければならぬ。この方向に歩みを進めるならば吾々はいつかは事実性が全く超越さるべき限界線に到達するであろう。最後の一歩をもつて断然この限界線を通り過ぎ純粹の意味の世界に踏入るのが哲学である。内容及びその理解の方向において徹底を求ることによつて吾々はこの最後の一歩を踏出すべく促される。しかもこのことは可能である。何とならば内容の方向に進む主体にとつては事実性も限定を意味する特殊の内容に過ぎぬから。すなわち内容が事実性の制約のもとに立つ間は、それの「あり」は、これ乃至これの又はかれ乃至かれの、ここ又はかしこ、この時又はかの時などの互に相容れぬ外面的規定に従う。内容は未だそれ自らとして捉えられるに至らぬ。そのことをなすためにはかかる制限かかる特殊の内容規定を離脱したる自由の境地を求めねばならず又求めれば足りる。それ故哲学は事実の内容及びその理解の方向に於て徹底を求める要求、事実の内容そのものに内在する内面的要求の、貫徹に外ならぬというべきである。換言すれば事実の理解は事実性の超越克服を要求するのである。或はこなたへ或はかなたへと引かれ、かくて曲げられ歪められ、互に聯閥と一致とを拒む排他的なるいくつもの映像として成立つ物の姿を、本来の单一なる真のあり方において見ようとするのが、即ち——はじめてこの事態を洞察しはじめてこの新しき世界の展望を開き、かくて千古の範を垂れたプラトンの用語を借りるならば——物の真の存在 (*ontos on*) 物の本質 (*ousia*) を見ようとするのが哲学である。吾々はこの意味の哲学的理點を宗教に関して要求する。しかしながらこの正しき宗教哲学の立場、その諸問題の考察へと進むに先立つて、吾々はしばし立止つて在来最も広く行われた誤った宗教哲学に検討を加えつつ行手を遮るあらゆる障礙物を除くべく努力せねばならぬ。

(一) 対象と対象との間、主体と対象との間、主体と主体との間、これら三種の共通性は理解にとって必要条件である。しかし今ここでは対象相互の間のそれに着眼すれば足りる。

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第二章 誤れる宗教哲學

一 合理主義

七

カントが、古えより宗教（及び道徳）の鞏固なる支柱と一般に持まれた形而上学と神学とを人間の認識能力の限界を無視する僭越行為の產物として排斥し、時の人々より「一切の粉碎者」（Allzermalmer）として驚かれ恐れられるに至つたまでは、宗教に関する哲學的研究即ち宗教哲學は宗教の対象——宗教と呼ばれる働き又は生き方に於いて主体（自我）の対手として立つ所のもの——を、通俗的にいえば神を、捉え来つて直接に理論的論究の対象となす哲学であつた。それの特徴は一般認識と共通の方法を、従つてあらゆる他の存在に關して用いられると同じ方法を、そのまま神に適用するに存した。さてかかる認識は概念的思惟によつて行われ概念的表現を遂げる目的とするものである故、簡単にいえば、理性の理論的動作である故、それによつて神を対象とする学を實現しようとし又

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

宗
教
哲
学

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

序

本書はささやかながらも宗教哲学の体系的論述のひつとの試みとも見られるであろう。尤もこれは著者がはじめより意図したことではなかった。七年ほど前、筆を執りはじめた頃は、宗教的現象に於て今まで比較的閑却された一面を、本質論の観点より、考察し記述しようとしただけであった。かかる論述がいかなる任務を促し、いかなる困難を包むかについては、著者は殆ど何の見通しもつけ得なかつた。新しき問題は一より他へと殆ど一種の強制力を以て著者を引摺りながら展開した。かかる事情、又書き始めと書き終りとの間の時の隔りが、理解をも論述をも不備不揃いにしたことは掩い難い。著者は、最後に到達し得た立場より、顧みて全体を整理乃至修正する暇をもたなかつたことに対する、読者の寛恕を仰がねばならぬ。

宗教本質論が必要とするることは、著者が途半ばにはじめて氣附いた事柄である。宗教の観点よりイデアリスム（理想主義）と人格主義とを理解することは、著者にとって特に重要な課題となつた。イデアリスムと宗教という問題は近時ドイツの学界に於て熱心に論議されたものではあるが、惜しいかな人は非難攻撃にあまりに急であった為め、正しき理解を取遁がした嫌いがある。例えば、現時の最も有力なる神学者に数えられるエーミル・ブルンネル氏の如きでさえ、イデアリスムといえば直ちにドイツのそれと解し、たまたまプラトンに説き及ぶ場合には、マールブルク派の解釈を丸呑みにして憚らなかつた。かくの如きはドイツ人にとっては恕すべきことでも、

宗教哲学

又場合によつては、意味あることでもあらうが、學問上正しき態度とはいひ難い。著者は及ばずながら、イデアリスムなお若かつたギリシアの昔に帰り、それの無邪氣な純真な姿に接しようと努力した。

本質論と類型論と哲學的人間学とは相聯関し互に相依り相助けてはじめて宗教の哲學的理懈を可能ならしめる。宗教哲学は人間学の根拠を必要とするに相違ないが、後者はいつも宗教的体験を前提しつつそれの言わんと欲する所に虚心坦懐に耳を貸すものでなければならぬ。近時の宗教哲学の通弊はこの明白なる初步の真理を無視するに存する。人は、宗教は存在せぬもの乃至は存在の權利を有せぬものであるかの如く、それをはじめより全く度外視した立場に立つて人間を理解し、かかる前提より来る必然的帰結を無造作にそれに押附けようとする。これは、欠席をはじめに被告に強い、ただ判決を言渡す為めにのみ後に彼を召喚する悪しき裁判官にも類した態度である。宗教哲学は飽くまでも宗教的体験の理論的回顧、それの反省的自己理解でなければならぬ。

今は立入つた論述を割愛せねばならぬが、本書がかかる方法論的主張に立脚して居ることは読者の容易に看取し得る所であろう。

本書において著者は、宗教的体験に於て主体の対手をなすものを言表わす為め、便宜上「神」という語を用いた。

昭和十年（一九三五）二月

著者

第一章 実在する神

シュライエルマッヘル (Schleiermacher, 1768-1834) は宗教の立場を「高次の実在主義」(höherer Realismus) と呼んだ。⁽¹⁾ 宗教に於て自我は現実世界を超えて遙かに高き實在との関係に入る。宗教は其の対象の實在性を無制約的に肯定する。その否定は宗教にとって實に致命傷というべきであらう。かくの如き高次の實在が、更に立入つて個々の宗教に於て、いかに体験又表象せられるにせよ、——例えば、あらゆる差別、あらゆる変化を超越する、純一なる存在そのものとの合一によつてはじめて宗教的渴望が癒されるにせよ、或はすでに一個の石片、一本の樹木に於て崇むるに足る神体が見出されるにせよ——それの対象の實在性の前提のもとに宗教的意識がはじめて成立つ点は、何の相違も無い。このことは宗教的生に、吾々の自由を離れたる、吾々自らの力を以て左右し得ぬ、一種の事実性、一種の所与性を与える。最大自由の発現である「恵み」やえそこでは一種の不可抗力として感ぜられる (gratia irresistibilis)。宗教に過信や迷信が附き物であるよりも、その本質的特質であるこの「實在感」(sense of reality—W. James) の避け難き半面に外ならぬ、宗教に於て吾々は決して單なる「べし」や「あらう」や「あれかこ」を以ては満足せぬ。吾々の第一の中心的の関心事はいつも「あり」である。このことは対象よりもいに主体に

うつされる。宗教的体験の高き頂きに登りついたものにとっては、もはや何等の無能もかれの歩みを妨げず何等の仮象もかれの眼を遮らぬ。一致や聯閥の存するに拘らず、宗教が道徳や芸術とは区別せられる自らの世界を作つて居るのも、一にはここにその根拠を有する。宗教を趣味の事柄と解したり、又は単なる熱誠や、感激を直ちに宗教と看做したりするのも、等しくこの点を看過する謬見である。

シュライエルマッヘルはフィヒテ (Fichte) —— 尤も初期のかれ—— の観念主義を顧みながら、その勝利、それがの危険なる跋扈を阻止し得るのは、独り宗教あるのみと言つた。^(二) これはたしかに卓見というべきである。宗教はその対象が自我の所産、思惟の定立に過ぎぬというが如き解釈を断然斥ける。而して若し人、太陽の回転を表象する常識と地動説を教える科学とが矛盾せぬことや、又カントがすでに説いた如く経験的意識の實在主義と認識論上の観念主義とが却つて互に相一致することなどを例証に引いて、哲学の解釈と宗教の主張との和合を唱えるならば、それは宗教を文化の世界に引きおろし、殊に思惟乃至認識の一の形相と看做すことに由つて、はじめて可能であると、吾々は答えねばならぬであろう。常識と科学と哲学と、—— それ等は同一意識の異なつた形相又は段階として解釈され得るに相違ない。哲学に於てはじめてその本質を完全に發揮する意識の向上的体系を考える時、人は常識や科学が高き立場よりの解釈又は修正を受けつつも、しかも決して誤謬として排斥せられることなく、むしろ場合に由つては意識の発展に於て必然的に与えられる特殊の任務を果すものとして—— いずれにせよ全体系の欠くべからざる成員としての存在の意義を付与されるを見出すであろう。しかしながら、若しこの考え方を宗教に適用するならば、宗教は低級なる哲学的地位に貶される運命を果して免れ得るであろうか。之に反して、宗教そのもの、それの自ら主張する所、を尊重しつつ、しかもそれを哲学的意識と同列に結び附け、而して体系的統一を求めるとするならば、—— 仮りに経験的意識の解釈に於て観念主義を取るとしてさえも、吾々はさらにそれさえも乗り越して究極の立場としての実在主義にまで行き着くべく余儀なくされるであろう。尤も宗教の対象を単に表

象として思想として概念として取扱うならば、その主觀性を示すはむしろ余りに容易すぎた業である。しかもしが取扱う場合、人はもはや宗教の國を見棄てて理論的生の領分に転籍したのであることを忘れてはならぬ。マイステル・エックハルトが明瞭に力強く言表わしたように、宗教に於ては、「人は考えられたる神で満足すべきではない、人は実在する神をもたねばならぬ。」⁽¹¹⁾

- (1) Reden über die Religion (1799), S. 54.
- (11) Ebendas.
- (11) Meister Eckharts Schriften und Predigten, hrsg. von Büttner, II, S. 8 f.

II

以上述べ來つたると対して、人は或は原始仏教やヨーロッパ中世の所謂「消極神学」(negative Theologie) などを有力なる反証として挙げるであらう。もし原始仏教が宗教と看做さるべきかという問題は、可なり長い間論議された事柄であり、今日に於ては学界の大勢は明かに肯定に傾いて居るもの、しかも否定的の答を与える学者も (Scholz や Jelke の例の示す如く) 跡を絶つたとはいひ難い。この問題は論ずる者の立場によつて異なつた取扱いを受け易いのはいうまでもないが、同時に歴史的事実の真相如何の困難なる問題と特に密接に聯閥するゆえ、専門的論究によらずしては到底安全なる解決の立場を見出し難き觀がある。例えば現代の学界の趨勢に従つて「聖なるもの」という点を等しく強調する学者の間に於てさえ、原始仏教に於ける宗教意識の対象が或は四諦に (Durkheim) 或は三帰に (Soederblom) 或は涅槃に (Heiler, Otto) 求められて居る事実、次にまた、涅槃の思想の解釈上の幾多の疑義などは、この問題の複雑さを瞥見させるであらう。然しながらいずれにせよ、実在という思想があらわに存在して居ない」とは動かし難き事実のように見える。このことについて今吾々は原理的に重要な次の二つの点を

指摘するを以て満足しよう。第一。仮りに原始仏教に於て厳密の意味に於て宗教の名に値するような特色が極めて稀薄であつたとしても、そこよりして宗教的特色を鮮かにあらわすような精神的運動が、後の歴史的発展によつて漸次発生したと解することは、論理的に何の不条理もなく事実的にも優にあり得ることである。第二。実在の思想が遠ざけられ乃至は否まるて居るとしても、それは思想の上のこと反省のことである。宗教の対象が「聖なる」が故を以て現実世界に對して全く別のもの超越的のものという特徴を保つならば、それは現実世界に属するものと同じ意味に於て実在するといい得ぬは勿論である。ここよりして否定的意義を有する種々の名称がそれに与えられるもするのである。然しながら、この表象的概念的表現の文字面に惑わされて、其の奥に潜む意味の実質を見落したならば、人はむしろ愚かさを笑われねばならぬであろう。宗教に於ては学問に於てと異なつて、思想上の表現はむしろ末の事柄である。之に反して、根本の問題は何等かの実在——現実世界を標準としては勿論しか呼び難き、従つて別種の意味に於けるものであろうとも、兎に角、何等かの実在——に対する自我の人格的態度が体験の本質に属するか否かである。吾々は涅槃が全然消極的否定的に表象されたかの問題はむしろ度外視して、今試みに、しか表象されたと前提するに同意して見よう。しかもそのことは、涅槃そのものが、この世のあらゆる貴きものをそれの為めに擲つて顧みなかつた人々に於て、一方解脱の究竟地、輪廻の宇宙的法則の克服者としての意義を有しながら、しかも他方に於て、同時に單なる生の消滅、單なる非存在、單なる空虚、單なる無として体験されたと、無造作に解するを果して吾々に許すであろうか。

表象的概念的表現に於ける消極性が、むしろ体験に於ける対象の極度の積極性を意味することは、所謂「消極神學」に於ては一層明瞭に現われて居る。新プラトン派の影響のもとに立つヨーロッパ中世以来の神秘家のうちには、否定を意味する名称殊に「無」を以て神を呼ぶものが少くない。有、存在、又は実在として神を説くことに特に熱心であつたエックハルトが却つてまたこの事の特に著しき実例である。これは一見奇異の觀を与えるが、しかも実

は寧ろ当然ともいうべき事柄である。神について語る場合、存在は経験的事物のそれとは類を異にする、優越なる、完全なる、充実したる、純粹なる、存在でなければならぬ。^(二) かくの如き積極性を今比較的積極的に言表わせば、超存在的 (überseidend) 云なり、更に消極的に言表わせば非存在的 (unseidend) ともなるであろう。かくの如き消極的表象は、厳密に云ふべし、現実的文化の世界の否認、したがつて実践的消極主義、出家の覚悟と努力と、を半面の含蓄として要求するものであり、すでにその点よりも明かである如く、神秘家自身の体験に於てはむしろあらゆる称呼言説を超越する実在性の別名に過ぎないのである。吾々がエックハルトに於て unseidende Sein (非存在的存在)、überseidendes Nichtsein (超存在的非存在) の如き奇抜なる表現に出会うのも、このあたりの消息を興味深く語るものであろう。彼は又、被創造物も無より造られたるものであり、畢竟無であるならば、同じく無と呼ばれる神と同一ではなかろうか、という疑問に対し、殆どそれ以上を望み難き明瞭さを以て、次の如く答えた。^(四) 「無」は自らに之つても被創造物に之つても (即ちいかなる意味に於ても) 存在せぬ。之に反して神は自らに之つては存在である。ただ造られたるもの皆の理解に対しのみ彼は「無」である。^(五) Scotus Eriugena もすでに同じ意味のことを語つた。曰く、神は優越性の故を以て正当に無の名を以て呼ばれる。

- (1) Karret, Meister Eckehart, S. 61 ff.
- (11) Schriften und Predigten (Büttner), I, S. 155, 175.
- (III) A. a. O., I, S. 165.
- (IV) A. a. O., I, S. 192 f.
- (V) H. Scholz, Religionsphilosophie, S. 204 に據る。原文は Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur.

三

かくの如く宗教の対象は実在するものであるが、存在や実在性はここでは直ちに価値——乃至無上の価値として体験される。學問と比較する時、吾々はここに宗教の興味ある特異性を見出すであろう。學問に於て吾々の求める価値は真理である。存在又は実在の概念は、或は範疇として或は述語として、真理価値を實現すべき意味内容に於て重要な位置を占めるであろう。しかるに、(今一部の思想家に従つてそれを価値概念と呼んだと仮定しても)その場合問題となるのは、真理實現に向う意志、実践的意志に対して、存在そのものではなく存在という概念の占める位置如何に過ぎないのである。之に反して吾々が今ここに論じて居るのは、むしろ理論的意識そのものの立場に於て存在が何を意味して居るかである。答は明白である。存在又は実在は認識の対象——むしろそれの最も重要な対象の一である。しかして認識がそれの対象に対する態度はむしろ没価値的でなければならぬ。しかるに宗教に於ては存在又は実在は其の実現や所有が歡喜——場合によつては極みなき歡喜と幸福とを齎すべき価値をなすのである。このことは多くの場合必ずしも直接には意識されないが、人が自己及び世界の無に等しきこと、力無きこと、まぼろしに過ぎぬことなどについて悩み歎き、克服と解脱とを求める場合には、すでにそこに含蓄され前提されて居る。而して宗教的体験の或る特殊のすがたに於ては、この傾向と態度とは際立つて現われ、場合によつては全体を特色づける中心要素とさえなる。古の印度の教虔深き人々が日々に祈つたのは暗より光へ、又死より不死へと、而して特に其等に先だって第一に、非実在より実在へと導かることであつた。^(二)印度の深遠なる宗教思想又新プラトン派や中世のマイステル・エックハルトなどに於て見る実在の思想は、この体験の最も顕著なる典型的なる表現である。

尤も存在は一般に生の立場よりしては価値となる、少くも価値的意義を發揮する。すなわちそれは、価値の実現

SAMPLE
Sharing.com

と密接に聯閥する故、又然する限り、かかる価値実現に向う自我のはたらきにとっては価値的意義を得るのである。To be or not to be を疑問——眞に魂の活きた疑問として感じ得る為には、人は生の立場に赴かねばならぬ。單なる理論の世界に於ては、かくの如き生の悶えも単に存在するもの、事實として与えられるものの一というに過ぎぬであらう。主觀的方面より觀れば宗教は人格的態度であり価値の意識であることと、其の対象の特徴とは、かくの如く相互的聯閥を保ちつつ、宗教を觀想・理論・學問より區別して寧ろ生に屬せしめる。しかもここに見遁し難き一の特異点が眼に映ずる。宗教以外の生の領域に於ては、存在が価値的である為めには、価値は、即ち其に価値的意義を与える原理や内容は、それそのものとは異なるものとして予め前提されねばならぬ。従つて場合によつては、即ち其の意味と価値とを失つた場合には、存在は單なる存在としては寧ろ否定されねばならぬこともある。之に反して宗教に於ては、価値と存在との分離は全く克服される。それの絶対性よりして、宗教の対象に於ては、実現されぬ価値は全く跡を絶ち、最高の価値は最高の實在と全く一致合体する。ここでは存在の否定——not to be はもはや問題をなし得ない。自然的存在がむしろ軽んぜられ乃至否まれて居る場合でさえ、高等の諸宗教に於ては自殺が却つて忌むべき行為とさえ看做されることの少くないのも、究極の根拠はここに存する。上に述べた如き、純粹の存在そのものを無上の価値として希求する傾向も宗教の対象に於て一個の特徴の偏重を來し易く、従つてその限りに於て不完全なる宗教的形相を生み易いが、兎に角かかる傾向が宗教に於てのみ成立ち得ることは明かであろう。中世哲学の用語を借りるならば、神に於てはそれは本質は存在と同一である。⁽¹⁾ 或はその本質は存在を含む所のものである。古より伝わる神の存在の諸証明のうち、所謂 ontologischer Beweis は理論的推理としては勿論全く標的を逸したるものであらうが、宗教的体験の表現としては、特に他に勝れたる位置を占めるというべきである。論理的反省の歪められたる姿を通じてではあるが、世俗的有限的存在と根本的に異なる宗教的対象の絶対的實在性を言表わす所にその長所は認められねばならぬ。特に深き宗教的関心——乃至は同様に深き体験——を示す哲学

的的思想家に於て、例えば Anselmus, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel などに於て、この証明が特に愛好尊重されて居るのは決して偶然で無い。神に関する理論的論議を根本より覆えし、為めに時の人より「一切の粉碎者」(Allzermaler) の称を贏ち得たカントも、類少き炯眼を以て、この証明がすべて他の証明の基礎をなすものであるを見破した。そればかりではない、神の概念の理論的核心、其のあらゆる性質的规定を担うべき支柱として彼が承認した所のものは、実にこの証明の魂ともいふべき ens realissimum et perfectissimum の思想に外ならなかつた。

(1) Brihad-Aranyaka Upanishad, I, 3, 28.

(11) Thomas Aquinas, *Contra Genitiles*, Cap. XXII.

(11) 所謂実体論的（または存在論的）証明はプラトン主義の地盤より発生したものである。その背景をなす神の思想の根源乃至典型はプロティノスのヌースに求むべきであろう。トマス・アクィナスが宇宙論的証明の方を重んじたのは、それが証明としてすなわち學問的推理の方法として優つて居ると信じたからである。かれの宗教的信念、神の思想そのものに於てはプラトン的、否むしろ新プラトン的傾向が著しい。宇宙論的証明の祖であるアリストテレスが (Jaeger の名著が示した如く) 終始プラトニストであつた如くに。

四

やれてかくの如く宗教の対象が絶対的実在であるとしたならば、宗教は形而上学と何等か特に注目すべき関係に立たねばならぬことは明かとなろう。形而上学 (Metaphysik) という語は種々の意味に用いられ、例えばカントの如きは時として、対象如何に無関係に単に認識の仕方又は特質に由つて、即ちこの場合純粹理性より来る厳密なる普遍性必然性によつて、それを他の種類の認識乃至学問より区別しようとするして居るが、吾々は普通行われるがままに従つて、これを絶対的実在又は眞の実在に関する哲学的論議の意に解する。⁽¹⁾ しかば、現象的経験的相対的実

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

時
と
永
遠

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

亡き妻の記念に

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

序

時と永遠の問題は古今を通じて哲学及び宗教の最も重大なる関心事に属する。それはまた最も困難なる問題の一である。本書は旧著『宗教哲学』において展開されたる解決の試みに基づき、その敷衍拡充を企図したものである。尤もここかしこ修正におわつた処もある。この問題は哲学と宗教とが互の敬意と理解とをもつて相接近することによつてのみ解決されるということは著者のかねてより信ずる所である。外面向的方便的な利用や借用又は盲従や迎合などを意味する接近は、いつも行われがちの事ではあるが、双方の品位を損ね純潔を汚すものとして、遠ざくべきである。本書は哲学の立場に立つたゆえ勢い宗教哲学の観点を取つた。

本書に使用した術語は今日学界における慣例に従い異を樹てることは力めて避けたが、止むを得ずただ一つの例外を残した。それは「将来」と「未来」との両語に関するものである。それらは通常大体において同義語として使用されるが、今日の学界は、おおかた長き過去を有する習慣の惰性によつてであろうが、「未来」に対して偏愛の念を抱くらしく、計画や希望の如き積極的態度に対応する場合にさえ、この語を用いる傾きがある。これは自ら省るべきことである。立入つた論述は本文（二節、四三節）に譲るが、両者は少數の場合ながら実質においても必ずしも一致せず、一致する多数の場合においても、「将来」は単純に積極的に事柄の根源的意義を言い表わすものとして優先権を要求する。来らんとしても未だ來らぬというのが「未来」である。派生的現象というべきである。言

時と永遠

語上の表現に微するも、将来は簡単に動詞の一変化によって言い表わされうるが、「未来」の場合には副詞が特に添えられねばならぬ。それ故本書はあらゆる場合に通ずる総称として「将来」を採用した。

昭和十八年一月

著者

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第一章 自然的時間性

「永遠」は種々の意味において時乃至時間性を超越乃至克服する何ものかと考えられ得るゆえ、「時と永遠」の問題は種々の形において種々の観点よりして取扱われ得る。吾々は今これを宗教哲学の観点より取扱おうと思う。これはプロティノス以来の歴史的伝統の圧倒的圧力によつてすでに促される事もあるが、又特に、「永遠」の観念が、後の論述の示すであらう如く、宗教においてはじめてそれの本来の力と深みと豊富さとを發揮し得ることによつて実質的にも要求される。「永遠」は宗教に本来の郷土を有する觀念である。このことによつて「時」乃至「時間性」の取扱い方も一定の方向を指示される。表象の内容をなすだけの又は單なる客観的存在者として理論的認識の対象をなすだけの永遠は、宗教においては殆ど無用の長物である。このことに応じて、吾々の論究は時乃至時間性に関してもその特殊の形に重点を置かねばならぬであろう。これは時と永遠との相互の密なる聯関よりして当然期待される事柄である。すなわち、吾々は体験の世界に深く採り入つて、吾々自らその中にあり又生きる「時」、即ち生の「時間性」の本来の姿を見究めねばならぬ。

吾々は日常生活においてすでに、世界のすべての事物・存在及び動作を支配する一種の秩序の如きものとして、

時と永遠

又それに属することによつて吾々の認識が万人に共通なる尺度と法則とを得るものとして、時を表象し理解する。しかしながらかくの如きは決して時の根源的の姿ではない。それは、われわれ自らその中にあつて生きる所のものを、われわれの前に置き外の世界に投射して客体化したものであつて、すでに反省の作用によつて著しく変貌を遂げた派生的形象である。時の根源的の姿を見ようとする者は、一応かかる表象を全く途に置き棄てて根源的体験の世界に進み入らねばならぬ。^(モント)尤も体験の理解は反省において行わねばならぬ故、その際反省の産物である客観的時間の姿は、吾々の視野を遮り目的物を蔽い隠し、かくて、すでにアウグスティヌス (Augustinus) も歎いた如く、^(モント)吾々の仕事を甚しく困難ならしめる傾きがある。さもあれ体験的時間の眞の姿を明かにすることは吾々にとって最も肝要なる基本的課題である。

(1) Augustinus: Confessiones, XI, 14.

二

吾々は、主体は、「現在」において生きる。現に生きる即ち実在する主体にとつては「現在」と真実の存在とは意義語である。然らば体験される即ち根源的の姿における時は單に現在に尽きるであろうか。^(モント)若し人がやもすれば考え易い如く又多くの学者が事実考えた如く、現在が延長をも内部的構造をも欠く一個の点に過ぎぬならば、この帰結は避け難いであろう。点は存在する他の何ものかの限界としての意義しか有せず、しかもこの場合現在によつて区劃るべき筈の「将来」も「過去」も実は存在せぬ以上、時は本質上全く虚無に等しくなければならぬである^(モント)。しかしながらかくの如きは体験における時を無視して客觀的時間のみを眼中に置く誤った態度より来る誤った結論に過ぎないのである。時を空間的に表象することは、後に立入つて論ずる如く、客觀的時間の場合には避け難

SAMPLE ShinsukeShinji.com

き事であり、従つて現在を点として表象することも許される事、又特に時を数量的に取扱おうとする場合には、避け難き事であろう。しかもかかる考え方の羈絆を脱すべく力めることが、時の眞の理解に達しようとする者にとっては、何よりも肝要なる先決条件なのである。

現在は決して単純なる点に等しきものではなく、一定の延長を有し又一定の内部的構造を具えている。⁽¹⁾ 体験においては、時は一方現在に存するともいい得るが、しかも他方において、その現在は過去と将来とを欠くべからざる

契機として己のうちに包含する。現在は絶え間なく來り絶え間なく去る。来るは「将来」よりであり、去るは「過去」⁽²⁾へである。將に来らんとするものが来れば即ち存在に達すればそれは現在であるが、その現在は成立するや否や直ちに非存在へと過ぎ去り行く。この絶え間無き流動推移が時である。かくの如く将来も過去も現在を流動推移たらしめる契機としてそれのうちに内在する。ここでは生ずるはいつも滅ぶるであり、来るはつねに去るである。動く生きるということが現在の、又従つて時の、基本的性格である。時のある限り流動は続き、従つて現在はいつも現在であるが、これを解して時そのものは不動の秩序乃至法則の如きものであり動くは單に内容のみと考えるのは誤りである。内容に即して現在は絶えず更新されて行く。主体の生の充実・存在の所有として、現在は内容を離れて単独には成立し得ない。むしろ内容に充ちた存在こそ現在なのである。内容と共に絶えず流れつつも新たのが現在である。

来るを迎えることにおいて将来は、又去るを送ることにおいて過去は成立つとすれば、その来るはいざこよりであり又その去るはいざこへであるか。考察を厳密に体験の範囲に限定する限り等しく「無」又は「非存在」と答へねばならぬようにも思われる。さて、将来を未だ有らずとの故をもって非存在と看做すは多分多くの異議を呼ばぬであろうが、之に反して過去即ちすでに有つたものを単純に非存在への移行と同一視することには力強き反対が起るであろう。人は先ず過去が回想又は記憶の内容となつて存在し又影響を及ぼすことを論拠としてそれの非存在性

時と永遠

を否定するであろう。しかしながら、後にも論ずる如く、回想の内容として主体の前に置かれるのは、実は反省によって客体化されたる何ものかであって、その有り方は過去ではなく現在なのである。回想は現に生きる主体の働きとしてそれの内容はかかる主体に対する客体として存在するのである。次に、人はかく問うであろう。体験されるものは何等かの形において有るもの、従つて「無」や「非存在」はそれ自らとして体験され得ぬものである以上、非存在への移り行きも亦体験^(また)を超越する事柄でなければならず、かくては時の内部的構造に属する一契機として体験されるという過去も結局空想に過ぎぬのではなかろうか。将来に関しても同じ論法が適用され得るとすれば、体験上の事柄としては結局現在のみが残るのではないかろうかと。さてこの異議に対しては、吾々は、無や非存在が単純にそれ自らとして体験されぬことは、決してそれが何等の形においても体験されぬことを意味せぬと答えよう。単純にそれとしての他より切離されたるものとしての無や非存在は、実は反省によつて客体化されたる意味内容である。かかるものとしてそれは却つてむしろ一の有であり一の存在である。無を無として単純に攬もうとする働きは却つてそれを有として存在としてのみ手中に収め得るのである。^(三) それにも拘らずそれが論理的の矛盾や背理として葬り去られず、思惟され理解される意味内容として成立ち得るのは、それが体験に基づき体験に源を有する事柄であるからである。体験はこの場合にもあらゆる論理的疑惑を打払うに足る。欠乏・空虚・消滅等すべて無を契機とする事柄の体験において又それを通じて無は体験されるのである。時の体験においても同様の事態が存在する。現在は将来より来るや否や直ちに無くなつて行く。かくの如く有るもの存在するものが無くなること、従つて現在における過去の体験こそ無の体験に外ならぬ。すなわち、時は生の存在の最も基本的な性格として、それの体験は無の体験の、従つてそれの思惟や理解の最も深き活ける泉なのである。無くなることの体験を反省において処理することによつて吾々は無そのものの思惟や理解へと進み得るのである。

過去は無くなること非存在に陥ることであり、過去となつたものは無きものであるという真理を、体験の明白に

教える所に従いつつ素直に承認することは、「時と永遠」の問題の解決に向う途上実に基本的意義を有する極めて重要な第一歩である。等しく肝要なる第二歩は「将来」の正しき理解である。吾々はさきに、無きところより来るを迎えるを将来の体験の本質となし、従つて現在と区別される限りにおいて将来を非存在となす、考え方を振りに一応許容した。これは、将来がまた「未来」とも呼ばれ、その場合呼称そのものにおいてすでに非存在が表現されている事実に従つても、人々の傾き易きややもすれば最も自然的と見え易き解釈である。しかしながら立入つて精細に観察すればこの解釈は誤つてゐる。今体験の語る所に耳を傾けるならば、時において、現在における「将来」の契機において、主体が待ち迎えるのは無や非存在でなく、又非存在より来る存在でさえもなく、単純に存在である。非存在へと去りたる存在（現在）を補うべく新しき存在（現在）が來るのである。存在を迎える働きそのものは、主体にとっては、それの本来の自己主張（自己の存在の保存及び拡張）の基本的傾向に背進するどころか、むしろその傾向の最も自然的なる発現である。その限りむしろ喜びの体験というべきである。その限りそこには無の契機は全く見出されない。それ故将来を無造作に「未来」と呼び替えるのは、その根源的性格の理解の上からは、当を得たといい難い。過去と結び附けそこよりしてそれの意義を解釈することによってはじめて将来は未来となるのである。すなわち「未来」は「将来」に対してむしろ派生的觀念である。将来が未来となり来るものが無より來るものとなるのは、現在即ち存在が絶えず流れ去つて同じ現在として止まることがないからである。何ものかがそれへと向ひ来る現在は、その何ものかが、それに来り着く現在とは異なつてゐる。一つの今へと向うものは他の今に到着せねばならぬ。更に言い換えれば、過去あるがため現在はそれに向つて来る将来にいつまでも出会い得ずに去るのである。将来を未来たらしめる無の契機は将来そのものに本来具わるのでなく過去が提供するのである。すなわち過去による現在の流失と存在の喪失とを補うべき任務を有する限りにおいて将来が未来となるに過ぎぬ。それ故将来は必ずしも未来ではない。若し滅びぬ現在、無くならぬ今——即ち永遠——が成立つたと仮定すれば、そ

時と永遠

」で先ず姿を消すは過去であるが、未来も過去と運命と共にせねばならぬであろう。しかも、後の論述の明かにす
るであろう如く、将来はそこでもなお現在の維持者として依然その存在を続けるばかりか、むしろ滅びぬ存在の源
として新しき意義に輝くであろう。^(四)

(1) Aristotle, *Physica*, 217b seqq.においてすでにかくの如き論難に出会う。

(11) *Confessiones*, XI, 14 seqq. 総じてアウクスティヌスの時の論は観点と所見とを異にするものも尊敬と感謝とをもつて仰ぎ
見るべき劃期的業績である。

(111) いのことをはじめて明かにしたのはブライон（「ソロステース」篇において）の功績である。

(四) 今日わが国のおいては「将来」を無造作に「未来」と呼ぶことが殆ど流行といつてもよき程広く行われている。^レ
れは自省すべき、場合によつては、断然改むべき不禮当なる習慣である。「将来」と「未来」とが実質的に一致する場合におい
ても、前者は単純な積極的な正面より見ての言い表わしであり、後者は裏に廻つて主として事柄の含みを見ようとする派生
的態度の所産である。言語上の表現について観るも、「将来」は「來らん」「來らば」などによつて代表される動詞の形——文
法学上「将然段」と呼ばれる形——によつて直接に単純に言い表わされ得るが、「未来」を言い表わすためには何らかの副詞
を附け加えることが必要である。同じ事態はギリシア語の *to mellon* 乃至 *ho mellon* (sc. Rhenos) ラテン語及び近代諸外国語
の *futurum* においても明かに見られるであろう。

III

以上の諸点を、従つて時の眞の姿を更に立入つて理解するため、今それを存在論的に主体の存在におけるそれの
意義の観点より考察すれば、吾々は時が現実的生即ち自然的文化的生における主体の基本的構造であるを知るであ
ろう。時間性は人間性の最も本質的な特徴である。主体の存在は他者への存在である。⁽¹⁾ それは他者との関係交渉
において成立ち又維持される。しかるに一切の存在の基礎を置くものは自然的生である。「自然」(phusis) という語

はギリシアの古えにおいては基本的根源的存在の意に用いられ、かくて人為的作為的なるものの反対を意味するに至つた。ありのまま・単純・直接等の意味あいはそれに附隨する。吾々が今自然的生と名づけるものにおいては、実在する主体は実在する他者と直接的な関係交渉において立つ。かくの如く生きるのが生の最も基本的根源的姿である。この土台の上に文化的人間的生は建設される。生が上の段階へ進むにつれて時間性も幾分の変形を見るであろうが、本質的姿を決定するものは自然的生である。ここよりして時間性が人間性の地盤にいかに深く根を張つてゐるか、いかに強く殆ど宿命的に生の性格を色づけてゐるかは理解されるであろう。

主体は実在するものとして飽くまでも自己の存在を主張する。すなわち他者に対して自己の存在を維持し更に拡張しようとするのがその本質的傾向である。さてかくの如き傾向を有する実在者の直接性における交りとして、自然的生は次の二重的性格を示す。主体はそれとの関係交渉に立つ他者が無くしては虚空に飛散消失して壊滅に帰せねばならぬゆえ、即ちその行くえを遮つてそれに抵抗を与え緊張を促しつつその自己主張を誘発する実在者を俟つてはじめてそれの実在性は維持されるゆえ、——しかして更に主体の生内容はかかる実在的交渉に際して他者を意味し代表するその象徴としてのみ成立つゆえ、——実在的他者は主体にとって実在性及び生の内容の、従つてあらゆる存在の、維持者乃至供給者であるといわねばならぬ。しかしながら他面において、自然的生は実在者と実在者との直接的な、従つて外面的な接觸乃至衝突であるゆえ、主体にとってそれは他者よりの圧迫侵害であり、又存在の喪失である。自然的生を生きる限り主体は存在を獲得しつつしかも同時に喪失する。ここでは生ずるは滅ぶるであり来るは去るである。

自然的生のこの絶え間なき流動推移においてこそ時及び時間性の最も基本的の姿即ち自然的時間乃至自然的時間性は成立つのである。「現在」は主体の自己主張に基づき生の充実・存在の所有を意味するものとして中心に位しそこよりして時の全体を包括する。之に反して「過去」は生の壊滅・存在の喪失・非存在への没入である。しかして

時と永遠

これら両者を成立たしめる主体と他者との接触交渉に対応するものが「将来」である。将来は絶えず流れ去る現在、絶えず無くなり行く存在を補給しつつ維持する役目を演ずると同時に、又それの過去への絶え間なき移り行きの原因となる。特に来らんとするものはいつもも來つて現在となりつつ、しかも他方その向い行く現在にいつまでも出会うことなしにおわる。将来と現在との間に存するこの矛盾的関係は畢竟主体と他者とが生及び存在の眞の共同に達し居らぬことを指し示す。後に説くであろう如く、永遠性における時間性の克服は主としてこの点に手掛かりを見出すであろう。

吾々の見解は歴史的瞥見によつて一段の力を添えるであろう。アウグスティヌスの「時」の論はこの題目について思索する何人も研究の出発点となし又終始指導者となざねばならぬ劃期的業績である。時の実在性が「現在」に存することを承認しながら、その現在が延長を有すること一定の内部的構造を具えてることを洞察して、根源的体験における時の眞の姿を明かにしたのは彼の不朽の功績である。かれは時を精神の延長 (*distensio animi*) と呼び、これを、現在が単純無差別なものでなく、将来と過去とを包括することに置いた。すなわち彼に従えば現在は三つの様態乃至契機より成立つ。時は主体の基本的な存在の仕方であるゆえ、これら三つの契機には主体の三つの基本的動作が対応する。すなわち現在は直觀 (*contutius*) 将来は期待 (*expectatio*) 過去は記憶 (*memoria*) において成立つ。云々。基礎的段階をなす自然的時間とそれの上に建設される文化的時間との区別に、アウグスティヌスが想い到了らなかつたことは確かにこの説の欠陥である。「期待」は自然的時間における将来に対応するとして許されようが、「記憶」は、後に論ずる如く、文化的歴史的生の段階に属する働きである。しかして文化的生が自然的生よりの解放の企図を意味することを思えば、上述の如き欠陥と聯閼して、かれの説いた「時」が単純孤立の状態にある主体の生き方を意味するに過ぎなかつたことは、当然の事態というべきであろう。彼は将来が、実在的他者との関係交渉において自己の存在を維持する人間的主体の生き方を示す、という真理を認識し得ずにおわつた。彼が永遠を

時と單に区別し対峙せしめるに止まつて、それとの活きた聯閥において真にそれの克服者として理解し得るに至らなかつたのも、同一欠陥の発露である。

ベルグソン（Bergson）の才氣溢れる「時」の論において吾々は、派生的第二義的意義しか有せぬ表象より根源的体験において与えられる時の根源的姿に立戻ろうとする、正当なる努力を認める。彼が実践的目的に向う、従つてその意味において将来に向う、主体の動作を根源的体験より遠ざけようとしたことも、今それに聯閥する特色あるかれの形而上学的所信を考慮の外に置くなれば、文化的時間を第二義的のものとする点においてたしかに正当である。又同様にかれの形而上学を離れて考えれば、かれが時を「持続」において成立つとしたことも又時における内容の融合滲透を説いたことも、空間的に表象される客観的時間より特に体験的時間を区別し後者の根源性を強調しつつ、それの延長性それの内部的構造を主張したものとして、識見の卓抜を思わしめる。しかしながら彼が根源的体験における時より将来を抹殺したことは勿論謬見である。そのことの結果として「持続」は過去と現在とのみより成立つものとなる。この場合過去は正しき順序を顛倒して現在に先立つもの、従つて後者に對して存在を補給するものとなる。すなわち過去の内容は現在のそれと融合滲透を遂げつつ持続、換言すれば包括的現在を成立たしめる。過去の内容は記憶に俟つ外はない。かくては持続としての時は文化的時間より将来を取除いたものに過ぎぬであります。さてすべてこれらの事どもはいづこに源を有するであろうか。いうまでもなく、主体が単独孤立の立場に置かれたことが一切の誤謬の原因である。持続を体験する主体は、他者への生に没頭する本来の態度を置き棄て、自己の姿を自覺の鏡に写そうとする反省の位置に退いている。認識の方法は直觀といわれてはいるが、これは抽象的思惟を却けるだけのもので、根源的体験に比べてはすでに反省の立場に移つてゐる。

- (一) いの点に関しては拙著「宗教哲学」及び「宗教哲学序論」の諸処、並びに本書第七章一參看。
- (1) Confessiones, XI, 14 seqq.

四

以上述べ來つた時及び時間性の本質的構造よりして吾々は、永遠性との対立及び聯閥において観られる場合、特に重要性を發揮する諸の特徴、時間性の形式的特徴ともいべきもの、を導き出しつつ理解し得るであろう。第一は時の方向である。時の方向は将来より現在を経て過去へ向うとも、又反対に過去より将来へ向うとも考えられる。この矛盾は時の觀念の中に伏在する問題を示唆するとしての意義はあるが、その問題は、後の論述の明かにするであらう如く、時間性の異なつた段階を区別することによってのみ解決を見る。自然的體驗的時間即ち時間性の最も基本的根源的姿においては、方向は将来より過去へと向う。しかもこの方向は断然動かし得ぬものである。過去になつたものは無に帰したものである。単純率直なる非存在である。無くなつたものは取返えしのつかぬもの、主体の處理の手の届きかねるもの、この意味において絶對的なるものである。昔を今になす由もないのが時の本然の姿である。ここに時の「不可逆性」(Unumkehrbarkeit)は成立つ。要するに有より無へ存在より非存在へ向うのが時の最も根源的方向、時間性の最も本質的性格である。

次に、時間性は無常性と可滅性とを意味する。時と時における存在とは、絶え間なき流動推移の中に有より無への方向を取りつつ、息みもせず振返えりもせず、ひたすらまっしぐらに壊滅の道を進む。以上と聯閡して第三に、時間性は断片性不完成性を意味する。時間的存在はいつも滅びつつある、従つていつも欠乏に陥りつつある存在である。現在において主体は自己の存在を所有はするが、その所有は直ちに喪失であり、その存在はいつまでも確保されるに至らない。いつも完きを得ずいつも自己の所有に達せずいつも断片的なのが時の本質的特徴である。第四、時間性は主体と実在的他者との直接的関係交渉において成立つものとして、一方まっしぐらの没頭を、他方主体性の本質をなす自己主張に加えられる拘束を意味する。これは主体が自己の任意なる自由なる決意や努力により取除

第1章 自然的時間性

かれ得る事態ではない。いかにとも致方なきいわば宿命的事態である。第五、生ずるは滅ぶるであり、有は無に等しく、生の意味の実現も達成されず、一切が果無き幻におわる処、しかも主体がこの事態を自らの力をもっていかにともなし得ぬ處、には生の意味の否定、幸福の喪失、空虚の感、不安、哀愁、落胆等は避け難き帰結である。「永遠」は時の克服である限り生のこれらの特徴の絶滅を期せねばならぬであろう。

(1) Lotze: Metaphysik. II, 3 参看。

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com