

# 哲学は科学と宗教を媒介し得るのか

濱田 覚

問い 科学と宗教を媒介し得る哲学は如何なるものであるべきか。

答え 科学と宗教を媒介し得る哲学は、形相の自律だけでなく、質料の自律をも原理とする哲学でなければならぬ。その理由を述べる。

## カントの超越論哲学を範としつつ

カント（一七二四～一八〇四）の批判哲学を、形相の自律だけでなく、質料の自律をも認める哲学へと補完することで、科学と宗教を媒介し得る哲学の可能性が生じると考える。

なぜならば、宗教とは抑、質料の自律と捉えられる場合の意志（したがって人間の意志とは区別された意味での意志）によって生まれる形相だからである。

カントが超越論的反省によって認識の源泉を感性と悟性との区別した時、悟性の自律は認められたが、感性の自律が十分に認められたとは言い難い。カント哲学の体系は、悟性と感性が産出的構想力の図式機能（図式的直観 *schematische*）によって理性へと齎もたらされると見做し、対象を物自体ではなく、理性が構成する現象であると見做す<sup>1</sup>方法を採っている。その場合、形相としての悟性と、質料としての感性が、同格で対等であるという前提から出発していた筈である。

しかし、純粹理性を批判的に吟味すればするほど、純粹經驗としての物自体が、即ち質料が、どこまでも無として残る。それはしかし純粹理性の現象界から、現象とは乖離した世界と見えている純粹經驗の叡智界（或いは物自体の世界）を見ようとしているから、無として映る仮象が生じているだけであって、純粹經驗の叡智界（物自体の世界）から見る事が出来るのであれば、叡智界は無でも神秘でもなく、既に感性的直観へ現象した表象として扱うことが出来る筈である。そして、このことを可能にするのが宗教の原理と方法でなければならない。

であるならば、純粹理性の現象界においては仮象と映っていた純粹經驗の叡智界は、宗教においてはむしろ真実在として、感性的直観に現象する表象として捉えられていることになる。

にもかかわらず悟性を原理とし実証を方法とする科学にとつては、感性的直観へと純粹經驗が現象して来る原理とその原理を扱う方法を、科学が持たないが故に科学にとつ

て純粹經驗はどこまでも仮象であり、感性的直観へと現象しない表象は実証し得ないが故に、神秘であるというよりも寧ろ、偽りの認識として斥けられることになる。

それゆえ問題は、宗教の原理を、どのようにすれば感性的直観へと現象する表象として哲学の原理へ採用し得るか（つまり論証し得るか）ということになる。このことはしかし、先にも言ったように、カントの超越論哲学を基盤としつつ、その当初の中立公平性を、形相の自律と質料の自律における中立公平性へと徹底させることで可能化すると考える。

即ちその場合カント哲学の体系は、次のようになる。悟性と感性は産出的構想力の図式機能（図式的直観）によって理性と成る。ここまでは批判期当初のカント哲学と同様である。しかし、理性にとつてはどこまでも無でしかない叡智界を扱う筈の、本来ならば經驗が扱う地盤を、実践理性という名称の認識能力でカントは扱い、しかも実践理性の自律が、理性の自律と言い換えられることになるカント

の用語法は、理性（合理論）と経験（経験論）とを中立公平に扱うというカント自身の哲学的立場からは正され、理性（実践理性）の自律は、経験（個人の意志とは区別された、質料の意志）の自律と言ひ直されるべきである。それゆえ純粹理性（理論理性）に對置される認識能力は、実践理性ではなく、純粹経験（自律した質料意志の経験）でなければならぬ。その上で純粹経験を、質料の自律としての意志の経験と捉え、理性と意志とを、反省的判断力の自己自律（Heautonomie der reflektierenden Urteilskraft）によつて発

見される、象徴機能（象徴的直観 symbolische Anschauung）によつて、靈性（Geist）へと展相する宗教生成の現場（リアリティ）が扱える哲学として、カント哲学を補完すべきである。

以上を纏めると、カント哲学は、次のように補充される。まず、超越論的反省によつて認識の源泉は感性和悟性に區別される。ここで感性は質料的な認識の能力であり、従つて後に経験と成るものである。また悟性は形相的な認識の

能力であり、従つて後に理性と成るものである。そして感性和悟性の両方に跨がる能力としての産出的構想力の図式機能（図式的直観）によつて悟性概念は、対応する直観がア・プリオリに与えられて感性化（Versinnlichung）し、このことによつて概念の實在性は立証され、感性和悟性は現象界を構成する権利を有する理性へと展相する。理性は水

平次元の現象界を構成する。これに對して垂直次元の叡智界は、理性の外側（いつでも内奥、即ち、内在の根底）に、質料の自律と捉えることが出来る意志として實在している。理性（現象界）と意志（経験界、その最も深い次元として神秘的経験論が捉えられるところの叡智界）とは反省的判断力の自己自律によつて発見される象徴機能（象徴的直観）によつて、理念の實在性は、（可能性（思惟）と現實性（存在）との産出的統一としての）叡智的直観（もしくは総合的＝普遍的悟性としての直観的悟性）が与えられることで、感性化すること

理性は靈性へと展相し<sup>③</sup>、しかもこれまでのカント哲学と異なり、実在性を立証し得る靈性として捉えられる。

これまでのカント哲学では判断力は、単に理論理性と実践理性との裂け目を架橋する原理としての自己自律 (Heautonomie) に過ぎなかったのであるが形相の自律としての理性の自律だけでなく、宗教の原理と方法を組み入れることで、質料の自律としての経験 (意志) の自律を哲学の原理へと齎す<sup>もたす</sup>ことが可能となるので、カント哲学は、単なる理性の限界内において見られたに過ぎない宗教、それ故本来哲学に過ぎない宗教哲学から、宗教を原理として踏まえることが出来る哲学的宗教へと展相する。

靈性へと展相した理性は、叡智的直観 (と言っても「物自体の非感性的直観としての叡智的直観」ではなく「可能性 (思惟) と現実性 (存在) との産出的統一としての叡智的直観」) を、理念に与えて感性化する象徴的直観を介して、意志を表象することが出来 (意志が、象徴機能によって感性化され)、その結果悟性は、意志を概念化することが出

来るので、意志に対して実証の方法を用いることが出来るようになる。

この段階に至って初めて意志は、宗教の自証の段階から、哲学の論証の段階を経て、科学の実証の段階へと至る。逆に言えばこの段階へと哲学が展相しない限り宗教は、科学にとつて、どこまでも仮象であり、同時に科学も、宗教にとつて、どこまでも否定的な意味での分別知に過ぎないので、双方の対立 (矛盾) は不可避であり、防ぎ得ない。

我々はしかしここで、カントが理性の権利範囲を限定した意味を重視する時、以上のようなカント哲学の補完は、哲学が理性の越権行為を侵すことによつて、仮象へ転落しているのではないかと危惧されることを予測する。しかしカントが超越論的弁証論で力学的アンチノミー (第三アンチノミー、第四アンチノミー) を問題にした時に、定立と反定立の見かけ上の矛盾は、物自体の世界と現象の世界に限定することで、矛盾対当ではなく、いずれも真であり得る小反対対当 (oppositio subcontraria) に過ぎないと判断し

ていたことを想い起すべきである。

例えば第三アンチノミーにおいて、自由の原因性が肯定される命題の妥当性が容認される（この世界には自然法則に基づいた必然的な因果関係以外に、自由の原因性が存在するという命題の妥当性が容認される、即ち、真であり得る）のは、物自体の世界に限定する場合であり（その場合、定立は真であり得るのであり）、自由の原因性は、現象の世界に限定するならば否定されて、この世界には自然法則に基づいた必然的な因果関係しか存在しない、という命題の妥当性が容認される（反定立も真であり得る）という判断を示していた。

同じことは、第四アンチノミー（神は存在するという定立と、神は存在しないという反定立）の場合でも、定立は物自体の世界に限定する場合には真であり得るし、反定立も現象界に限定するならば、真であり得るという判断を示していたことを想い起すべきである。

それゆえ我々が理性の限界内の現象界で判断する限り、

自由も神も存在しないという命題の妥当性が容認されるが、それと同時に、物自体の世界に限定するならば、自由も神も存在するという命題の妥当性が容認される、とカントは第一批判の超越論的弁証論のアンチノミー論で判断していた筈である。

カントが理論理性にのみ構成的 (konstitutiv) であることを認めたのは、理性がどこまでも本質 (Was, Wesen || 理) を認識するのみで、實在 (Daß, Existenz || 事) を認識し得ないからである。つまり理性には、實在を感性的直観に現象させて表象へと齎す原理が存在しないからである。しかし経験、中でも最も深化した宗教経験に於ては、實在を感性的直観に現象させて表象へと齎す原理が存在するので、實在が感性化され得るので、靈性へと理性が展相して宗教の方法と原理を哲学が扱い得る段階に達すれば、實在を、単に統制的 (regulativ) ではなく、構成的に扱う可能性が生じるのである。即ち、仮象に陥る危険性を回避しながら實在を論証し、また、仮象に陥らないで實在を実証するこ

とも可能化するのである。

この方法と原理を初めて哲学へと齎もたらしたのは、後期のシエリング（一七七五～一八五四）であった。

### 後期シエリングの積極哲学を範として

後期のシエリングは、ライプニッツ（一六四六～一七一六年）によって立てられた形而上学の根本的問い“Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?”（何故そもそも何か或るものが存在するのか、そしてなぜ、むしろ無は存在しないのか）に答える為に、積極哲学を創始した。

我々は、ライプニッツの問いをシエリングが「なぜ我々は形相の自律だけを語るのか、なぜ我々は質料の自律を見ようとしなののか」或いは「なぜ我々は形相の優位だけを語ろうと意欲するのか、そこには質料を蔑さげすむ仮象の意志が隠れてはいないだろうか」と捉え返したと見做したい。その理由を述べる。

シエリングは理性が捉えることの出来る本質（Was Wesen）の最終結論（即ち限界）としての「或る究極的なもの（ein Letztes）」<sup>5</sup>に欠けている實在（Daß, Existenz）を確保する為に、経験をも哲学の原理とする。この点は、カント哲学と変わるところがない。異なる点は、経験ということ、カントが理性に可能な経験として認めた感性的経験のみならず、カントが理性の認識能力としては否定した、超感性的なもの（即ち「或る究極的なもの」）を、経験の現実的対象となり得る、と主張する神秘的経験論（その最も低い段階は、同時に外的な出来事としても考えられる神の啓示によってのみ、超感性的なものが経験の現実的対象と成り得ると主張する教説で、その次の段階は、外的な事実総すべてを無視するが、それに対して、神の實在を我々に納得させる抵抗しえない内的な事実によって、超感性的なものが経験の現実的対象と成り得ると主張する教説）<sup>6</sup>をも、単なる仮象として斥けることをシエリングはしなかつた点である。ただし、それと共にシエリングは、積極哲学

が、経験論の最も深化した、最高次の形態である観神論 (Theosophismus 或いは神智学 Theosophie)。思弁的で、理論的な神秘主義。人間存在が神に歓喜する可能性と、歓喜した結果として神の本質の中だけではなく、創造の本質や、創造におけるあらゆる経過の中に、必然的に確実に、神を観ること Schauen が想定されることによって、超感性的なものが経験の現実的な対象にされることを主張する教説」と、異なっていることを明らかにしている<sup>7)</sup>。それはなによりも観神論が、学問 (Wissenschaft) であることを放棄していることにシエリングは対抗するからであり、そこに観神論の不徹底と不十分さをシエリングは見ているからである。

つまりシエリングは、カントの超越論哲学を真摯に継承するならば、観神論等の宗教経験の原理をも、学問として扱うことが可能である、それゆえに、超感性的なるものを、感性的直観に現象する表象として、悟性による概念化を可能にする対象として扱うことが出来る、と見做したと捉え

たい。ただし、シエリングの時代には、そのことを具体化する方法が成熟していなかった<sup>8)</sup>ので、これをシエリングは歴史的な事実への現象 (神話と啓示と聖書) によって実証しようとした。

我々はカントが純粹理性という場合に用いた「純粹 (経験的なものが全く混入していない)」という意味を、純粹経験の場合は、逆に用いる。即ち「理性的なものが全く混入していない」経験を、純粹経験と呼ぶ。その上で、後期シエリングが『啓示の哲学』で明らかにした前期の自然哲学以来のポテンツ論の最終形態で扱われているのが「理性的なものが全く混入していない」経験としての純粹経験 (それゆえにそれは宗教的ア・プリオリ<sup>9)</sup>とも見做すことが出来る) であると捉えたい。したがって、純粹経験の認識には、理性ではなく、宗教の原理 (シエリングにおいては神話と啓示および、その存在生起としての脱自 Ekstasis<sup>10)</sup>) が用いられていることを我々は確認したい。つまり、そこでは理性は全く用いられずに認識されているのである。我々は宗

教を、理性へと現象するが理性が生み出したのではない表象を齎す原理として理解するのでなければ、宗教を正しく理解したとは言われない。即ち、宗教に理性は不要どころか、邪魔者なのである（そのことは例えば仏教において般若と分別が常に対置され、般若に対して分別知は否定的に捉えられることにも見られる。またキリスト教に於ても知恵の実は食されるべきではないものとして描かれていることにも見られる）。むしろ宗教が生成する現場の実情から言えば、理性が斃れ、理性を用いることが出来なく成ってしまった場合に、理性ではない別の力によって理性が救われる経験が、宗教の始まりを告げる鐘を鳴らすのである。

さてシェリングは、宗教の原理（最初は神話として、そして克服の過程の後、最終的に啓示へと帰結する展開の全経験）が反省的判断力の自己自律によって象徴として見出され、象徴を通じて感性的直観へと現れて表象と成った純粹経験を、構想力の図式機能に媒介されつつ、悟性を用いて概念化することで現象界へ齎す方法を、おそらくは採用

して、理性的なものが全く混入していない純粹経験を、次のように論理化している。

シェリングは「未だ存在以前の存在者であるが、後に（将来）存在するであろうもの（was das vor dem Sein Seiende hernach sein wird）」を出発点（アルケー＝始元 *causa efficiens*）とする。そしてこのアルケー（始元）を、質料因（*causa materialis*）である第一原理としての存在可能者（*das sein Könnende*）と、形相因（*causa formalis*）である第二原理としての純粹存在者（*das rein Seiende*）とに区別する。その上で、両者が元々解き難き紐帯としての古代オリエント哲学での意味（神性と人間的魂との類（上位）概念と成るとい性質）<sup>12</sup>での *Pneuma* を継承する *Geist*（精神）によって結び付いて、目的因（*causa finalis*）である第三原理としての「*das im Sein Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Sein auch nicht sich wollen kann*（存在に於てもまた自己を意欲し得ないが故に、存在に於て *Potenz* 或いは *Subjekt* に留まるもの）」<sup>13</sup> SW XIII, S. 237」即ち、存在当為者（*das sein*

Sollende)としても存在している(とはいえ、未だ存在以前者として潜在し、存在へは現れ出ていない段階の非存在である)とし、この三原理が三位一体として、離れ難く結び付いていると言われる。これらの三つの原理(ポテンツ)が Geist によって離れ難く結び付いているが故に、また、完全にそれらが規定されたことにより、これら三つの原理は「完成せる精神(der vollkommene Geist, 或いは der vollendete Geist)」と呼ばれる。

ここまでの説明は、理性の能力では認識し得ない「全く超越的な存在(das schlechterdings transzendente Sein)」<sup>13</sup>の規定であるから、これを我々も認識する為には、何よりも最初に、宗教の方法と原理を用いて、感性的直観へと現れた超感性的なものの表象が、象徴を通じて、理性によって獲得されている必要がある。このことが後期シェリング積極哲学の理解を困難にしている。即ち、理性だけでは決して認識できない非対象(それゆえに「全く超越的な存在」)が、反省的判断力の自己自律によって発見される象徴機能によ

って、感性的直観へと現象して表象へと齎らもたらされて対象化(感性化)する過程を経なければ、理性だけで認識している段階の主観にとつては、それをシェリングがどれだけ詳細に論じたとしても、感じることも考えることも出来ない無(或いはどこまでも表象の圏内に入つて来ないもの)に過ぎないからである。

とはいえシェリングは、理性の最終的な結論であり、理性はその先には一歩も進めない限界としての「或る究極的なもの(eine Letztes)」の内実を、宗教の方法と原理を用いて、理性の限界を越えてさらに進めて完全に展開し、規定してみせたのである。<sup>14</sup>

その上でシェリングは、完成せる精神が、どのようなプロセスを経て現実存在へと生起するのかを、次のような論理で示している。

即ち、始元としてのアルケー、つまり「未だ存在以前の存在者であるが、後に(将来)存在するであろうもの」は、質料因としての「存在可能者」と形相因としての「純粹存

在者」が、解き難き *Pneuma* の意味での *Geist* の紐帯によつて、目的因としての「存在当為者」と、三位一体である限り、「完成せる精神」なのである。しかし質料因である「存在可能者」は、その起動因 (*causa efficiens*) としての避け難い傾向性により、形相因としての「純粹存在者」との紐帯を破つて逸脱の脱自へ行爲する。これによつて「完成せる精神」の均衡は破られ、いかなる意味でも可能性 (*Potenz*) ではなかつた形相因としての「純粹存在者」はポテンツ化され、作用因 (*causa efficiens*) として、逸脱した「存在可能者」を「完成せる精神」へと連れ戻すことだけを目的とする事以外のことが出来ない「存在必然者」(*das sein Müssende* = 存在しないわけにはゆかないもの)<sup>5)</sup>として働くことを強いられる。

しかしこの時、「完成せる精神」からすれば中心からの逸脱である「存在可能者」の行爲は、結果として「存在可能者」と、それを連れ戻す為のみに脱自(再生・回復のため)のみ脱自)した「純粹存在者」との現れとして、理性

の感性的直観の領域へ現象する。即ち、それまでは理性にとつて無に過ぎなかつた「超感性的なるもの」としての「存在可能者」と「純粹存在者」が、この時だけは、意識の領域へ表象として現れてくる。これが象徴 (*Symbol*) の本来的な機能である。したがつて、ここでは(理性の自律によつてでは決してなく、即ち、形相の自律によつてではなく)質料の自律によつて意識へ現象して来た「超感性的なるもの」が、感性的直観に現れて、表象として現象して、感性化されているので、悟性は「超感性的なるもの」を、この時だけは「対象」として概念化できる。即ち、感じることも考えることも可能と成るので「超感性的なるもの」の認識が生成する。

そして起動因と化して逸脱して均衡を乱した質料因としての「存在可能者」を、連れ戻すという作用因と化した形相因としての「純粹存在者」が連れ戻す先は、目的因としての存在当為者と三位一体である「完成せる精神」であるけれども、「完成せる精神」へと戻る直前までは、起動因

としての「存在可能者」も、作用因としての「純粹存在者」も、活動している場所は、感性的直観の現象界であるから、これらの運動は総て、理性の目撃するところとなる。

かくして理性は、本来は非存在として理性の能力では決して認識できない「存在可能者」と「純粹存在者」を、「存在可能者」の逸脱の脱自と「純粹存在者」の再生の脱自（連れ戻し）を観察することが出来たことにより、理性は「覚」を獲得する。この「覚」は、宗教的な自覚を意味する。

以上を纏めると、次のようになる。即ち、前期シエリンの自然哲学以来のポテンツ論の、最終形態としての積極哲学の『啓示の哲学』における論理は次のようである。アケケーとしての「存在以前者」は、質料因としての「存在可能者」と、形相因としての「純粹存在者」と、目的因としての「存在当為者」との三位一体として「完成せる精神」であるが、「存在可能者」は逸脱の脱自を不可避の傾向性として持つことにより、自覚過程の起動因と化す（病、罪、悪、仮象の原因）。しかし同時に「純粹存在者」は、「存在

可能者」の逸脱の脱自によって再生の脱自として働くことを強要されることで、自覚過程の作用因と化す（治療、救済、克服、自覚の原因）。そして「純粹存在者」が成功裏に「存在可能者」を「完成せる精神」へと連れ戻して、再び「存在当為者」との三位一体へ還帰し得た場合には、これらの過程は「完成せる精神」の外部で、即ち、現実的な存在の場で行為されることであるので、我々はこれらの行為を理性の認識の場（現象界）で感性的直観によって捉えることが出来る為に、理性は、宗教的な認識（宗教的自覚）を得ることになる。しかし「純粹存在者」が必ず「存在可能者」を「完成せる精神」の境内へ連れ戻せるとは限らないので、「純粹存在者」が「存在可能者」の連れ戻しに失敗した時には、病は死へと結果し、罪は原罪として残り続けることになり、悪は犯罪として裁かれ、仮象は認識の誤謬として留まり続けることになる。

以上のことは実証されたことではなく、単に論理的に言われただけのことであるので、実証を目的とするシエリン

グは、積極哲学の方法によって、歴史的にこれを実証しようとした。

即ち、以上の論理を、現実の歴史の中の事実にも、帰結として現れていることを示す作業を、『啓示の哲学』の第一部（第二書）と第二部（第三書）で行った。第一部では、啓示の内容が把握され得るということによって、同時に、『啓示の哲学』の可能性が与えられる点まで至り、第二部では、その啓示の内容を把握させることに従事した。<sup>8)</sup>

ところでシエリングはそのように、理性では不可能な認識を、宗教の方法と原理を哲学へと採り入れた積極哲学によって初めて神を、単なる宗教哲学（自然神学）ではない仕方、即ち、哲学的宗教として学問したのであるが、キエルケゴールも指摘しているように、シエリングの神は、たとえ第一原理や第二原理や第三原理としてのポテンツが、カテゴリー（悟性概念）や普遍的なものでは全くなく、むしろその正反対の最高に特殊なものであり、唯一種の可能性であり、原可能性（Urnöglichkeit）であると注意され

たとしても、どこまでも、我々自身を含めた具体的で個別的な事実存在としての人間が、哲学の対象とされていらないのではないかという憾<sup>うら</sup>みが、シエリング哲学では語り尽くされていない問題として残った。

このシエリング哲学の不十分さを補完しようとしたのが西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）であった。

### 西谷啓治の立場

#### 戦前の西谷の判断

西谷は京都帝国大学 文学部 哲学科の卒業論文でもシエリングを扱い、シエリングを日本で最も早く邦訳しているので、西谷は日本におけるシエリング哲学の継承者と見做すことも出来る。そのことは西谷の実質的な学会デビューが「神秘思想史」<sup>2)</sup>であったことにも現れている。なぜなら神秘思想は、シエリングが積極哲学と区別しつつも、その肯定的側面を最大限に重視した思想であるからである。また、西谷の学位論文『宗教哲学——序論』<sup>3)</sup>における、理性

を原理とする哲学の理想的態度の中にも、後期シエリングの影響を見て取る事が出来る。

西谷は学位論文の中で、宗教が、通常の意味での我々の有り方、広い意味での自然的な有り方に対して、「絶対に他なるもの」、彼岸的なもの、「超自然的」とも言い得べきものが、(それが人格的と考えられようと非人格的と考えられようと)何等かの仕方、我々に顯あわになるということ、しかもそれへの関係が、我々にとって、我々の存在そのものの最後の據より所となると(宗教が)成り立つと言う(六・二三)。そしてこのような「絶対に他なるもの」への関係の仕方を西谷は「根本的にいって三つの態度が分れると思われる」(同所)と言い、その三つとして「信仰の態度」(同所)と「認識の態度」(六・二六)と「体験の態度」(六・二三)を挙げている。

西谷が「宗教の歴史」(六・二三)のうちに見られる「体験に基いて信仰の立場を展開する態度(信仰の態度)」と「体験に基いて認識の立場を展開する態度(認識の態度)」と

は区別されるものとして取り出した「信仰や認識を通して再び体験に復帰する態度、体験がその初めにして終りである如き態度(体験の態度)」(六・二四)は、後期のシエリングが積極哲学、特に『啓示の哲学』の中で展開したポテンツ論の最終形態の影響が見て取れる。つまり、理性とは区別される経験の原理に基いて展開された『啓示の哲学』におけるポテンツ論が、西谷では、それを宗教の歴史的展開過程の中で実証しようとされている。この方法はシエリングの意図を継承する方法である。なぜならシエリングは、神の实在を、個人的な経験によってではなく、歴史的事実の中で実証しようとして『啓示の哲学』を書いたからである。

またシエリングの「純粹存在者」は西谷では「信仰の態度」として、また「存在可能者」は西谷では「認識の態度」として、そして「存在当為者」は西谷では「体験の態度」として歴史的事実の中で実証しようとしていると思われる。なぜなら西谷は「認識の態度」が「初発的に、信仰の態

度のうちに含まれている」(六・一)にも拘らず、認識の態度、即ち「理性の立場」(六・九)は「この段階に縛られて留まることは出来ない。理性は成熟と共に信仰の羈絆を脱する」(六・一六)と言われるが、これはシェリングが「存在可能者」に与えた「離反を抱えた本質(ein abgewichenen Wesen)」<sup>27</sup>或いは「自己自身から逸脱する虞を持ったもの(ein der Abweichung von sich selbst ausgesetztes Wesen)」<sup>28</sup>と、軌を一にしていると思われるからである。ただし「逸脱の本質」という点で、シェリングの「存在可能者」と西谷の「認識の態度」或いは「理性の立場」は同じ意味を含むけれども、シェリングの「存在可能者」は質料因として規定されていたのであり、後には「存在すべきではないもの」として、そして一度単独で存在した時にはSatanとしての働きしか為さないものとして規定されていたので、西谷の解釈がシェリングの積極哲学を正確にトレースしているわけではないことは注意されなければならない。

また、西谷では「信仰の態度」も「認識(理性)の態度」

も共に「自己」の立場に即してそれを実存的に深めて罪の主体に還元し或いはそれを理性的に高めて知の主体に導く(六・二四)と言われ、それに対して「体験の態度」は「信仰や認識の態度が立脚するところの「自己」とその対象との係わりそのものを發轉せしめることに向うものである」(六・三五)と言われ、「体験の態度」は「自己」の底から「自己」の殻を脱し、自己を脚下に於て絶対に他なるものへ超入する態度である。(同所)とされており、シェリングが「存在可能者」と「純粹存在者」とを「存在当為者」と三位一体を成す「Doppelwesen(二重存在体)」<sup>29</sup>として捉えているのとは異なる判断であることも区別されるべきであろう。総じて西谷の判断は、後期のシェリングの積極哲学の影響を見てとることは出来るものの、やはり西谷独自の考え方と見るべきであろう。

とはいえ西谷が認識(理性)の立場、それ故に哲学の立場の理想的態度を「媒介に於て批判的、批判に於て媒介的」ということ、言い換えれば理解をDestructionへ発展させ、

Destruktionを理解へ還帰せしめ、それによって理解を根源的にし、Destruktionを建設的にしつつ、未来への創造を目指して、過去の伝統を溯源的に荷う(六・六二)態度であるという意味での「内と外との断絶即透入ともいふべき関連」(同所)を離れない態度を、哲学(理性)の理想的態度と捉えているのだが、西谷は、この哲学と哲学の理性に負わされた任務が、歴史的に未だ充分に遂行されていないという判断をしていた。

西谷の判断では、ドイツ古典哲学の時代には「認識の態度」は未だ「信仰の態度」の内にあつて「科学の立場と宗教の立場を媒介する意味を持っていた」(六・一三七)のだが、「認識の態度」が「信仰の態度」から「偏位(逸脱)」して、一方で「理性の過剰」として歴史的に現象し、他方で「理性の過小」として歴史的に現象したのだが、この「理性の偏位」は、シェリング積極哲学のポテンツ論が正しいのなら、最終的には「存在当為者」、西谷の用語では、「体験の態度」へと連れ戻され(展開し)、その過程を通じて個人(内)

と世界(外)の双方に自覚が生じるような哲学的運動として現象すべきなのであるが、そのようには現実の歴史は動いていないことを西谷は指摘し、その意味で我々にはまだ「体験の態度」を実現する哲学を構築する任務が残っていると判断していた。

具体的には「内と外との断絶即透入ともいふべき関連を離れる時、批判は逸脱する」(六・六二)と言われる「理性の偏位」(六・六四)は「批判が批判されるものへの理解を通して透入するということが欠ける場合」(六・六三)には「理性の過剰(単なる破壊)」(同所)もしくは「理性の過小(単なる反省)」(同所)に陥る。「理性の過剰(単なる破壊)」は「反宗教」(同所)として現象し、「理性の過小(単なる反省)」は「科学に対する無批判」(同所)として現象する。カントの批判哲学を「内における外の立場」(六・六五)ではあるが「なお内への没入に至らず理解と媒介を欠く」(同所)ので「やはり批判の機能の過剰を意味した」(同所)と西谷は判断しているが、新カント派に対してはむしろ「理

性の過小」に陥っていると判断している。

新カント派<sup>33</sup>の反省の態度は、カントの物自体の思想を不整合としてカントを超越せんとし、しかしそのことによつてカントの世界の立体性を「平板」にし、また世界の「深みへの感覚」を失い、そのうえ、靈性に代つた理性の力を失つたと判断している（同所）。新カント派では「形式と内容との二元性を終始固守してゆくその根本的な態度」に、その反省の態度が現れていると西谷は判断する（六・六六）。新カント派の方法論は形式主義であり論理主義となり、その論理は分析論理であるほかなく、そこには何等の矛盾なるもの成立もない（同所）、と言われる。

西谷は矛盾の意義について、次のように言う。矛盾は、諸々の領域或いは世界における或るもの有り方、特にそれらの各々において全人的に実存する人間の有り方にのみ現れる（同所）。感性的世界においても叡智の世界においても、或るもの、特に人間は、一個の全体としてその世界に属す（同所）。故にカントではこれらの世界は、実践理

性と共に叡智の世界が現実性を以つて現れて来た第二批判で初めて、二つの相矛盾する人間の実存の場所として現れて来たのであつて、第一批判では現象界と可想界という存在の単なる位階上の差別としてしか見られなかつたのである（同所）。しかもカントでは第一批判においてさえ「現象界と可想界との差別」が、少なくとも「存在そのものの位階上の差別」と考えられたのに反して、新カント派では、叡智的世界は、妥当する「意味」の世界となり、叡智的世界と感性的世界との関係は、意味と現実との関係になると言われる（同所）。総じて新カント派では、種々の領域或いは世界は、一つの連続的な構造連関のうちに体系的に統一される。新カント派の哲学では分析論理の支配あるのみで、「矛盾するものとの間の連関によつて生ずる立体性はない」と批判される（同所）。新カント派では立体性は「平均化」されて、体系のうちで種々の形式の位階に化すると言われる（同所）。それ故、新カント派の哲学では、科学にも宗教にも当たり障りなきものとなると同時に、両者の間の批

判的媒介の力も失い、それらが科学的な反宗教（フォイエルバッハからマルクスへ至る流れ）と神学的な反文化（反科学・キェルケゴールから弁証法神学への流れ）とに分裂するのを、如何とも為し得なかつた（無力であった）と判断している（六・六六～六七）。

以上が戦前（一九四一年まで）の西谷の判断である。次に戦後の西谷の判断を見ておきたい。

### 戦後の西谷の問い

戦時中に西谷は戦時判断を示したが、戦後「宗教と哲学——哲学及び宗教と科学の立場」（一九四九年）の最後において、次のような問いを立てていた。「科学と宗教とを真に媒介し得る哲学は如何なるものであるべきか、またかく哲学によって科学と媒介されるためには、宗教は如何なるものであるべきか」（六・一三七）。この問いは、この論文の原題が「宗教と哲学——前編 哲学及び宗教と科学の立場」（『宗教体系』第一巻『宗教哲学編』上、鈴木大拙、務臺理作、

西谷啓治、柳田謙十郎編輯、大東出版社、一九四九年）となつていたことから推察されるように、西谷は「後編」を書くつもりであった。この「後編」が書かれたかどうかは、寡聞にして知らないが、この問いに対して西谷は最終的に『禅の立場』（一九八六年）で答えようとしたと見做したい。というのも、西谷自身も『禅の立場』の「緒言」で言うように（十一・三）『宗教とは何か』（一九六一年）が「宗教論集Ⅰ」として書かれたのに対し『禅の立場』はもともと「宗教論集Ⅱ」として書き始められたものであるからである。また同じ緒言で「いろいろな哲学者の思想を研究しているうちに、自分自身の内に大きな空虚を感じてきた」（十一・七）と言い「こういう精神状況の発生はそれまで全然予想もしなかつたことであつた」（同所）と述べている。「それは、それまで自分がその都度自分の関心を牽いた哲学者の思索をいろいろと勉強しそして修得した筈のその思索が、すべて本当の意味で自分の身につけていないという感じ、或いは、或る量の知識や知見を内蔵しながら、しか

も自分の足が地に着いていないという感じである」(十一・緒言七〜八)と言われ、「自分自身の脚下に異様な空虚があるとも言ふべき状況が、自分の心底で強まって来た」(十一・緒言八)と言われ「そういう状況から脱出する道をいろいろと求めたのであるが、結局その道は禅の他にはないということを次第に感ずるようになった。しかも禅を単に文献を通して理解し、哲学的思惟の枠組みのなかで考察するだけではなくて、実地に行ずることがどうしても必要だということも次第に感ずるようになった。その結果、実際に禅の専門道場の門を潜ることもなかった。そしてその行によつて、やがて脚下の空虚と呼んだ危機もどうにか脱却することが出来た」(同所)と言われる。

本論の立場も、まさにこの時の西谷の危機を救えた何もかをも、表現せんとする立場である。即ち、理性が自らの能力では如何ともし難い状況に陥つた時に、そのような理性を救えるのは、理性自身ではなく、宗教の実地の行であったという事実が何を実証しているのかということを開

たいのである。

#### 西谷の答え

西谷は『禅の立場』で『宗教と哲学——哲学及び宗教と科学の立場』の最後に立てた問い、「科学と宗教とを真に媒介し得る哲学は如何なるものべきか、またかく哲学によつて科学と媒介されるためには、宗教は如何なるものであるべきか」に対してどのように答えたか。

問いの前半部(「科学と宗教とを真に媒介し得る哲学は如何なるものであるべきか」)の答えは、戦前の哲学の理想的態度によつて概ね示されていると考えられる。しかし西谷は、戦中の戦時判断において示した考え方は、そもそも自分自身の精神状況に異様な空虚が発生して来ることを如何ともし難いことを自分自身の身体が実証したことを受けて、この仮象(その意味では西谷自身の理性の偏位)を脱却する道を模索しなければならなくなり、結局は禅を実地に行ずる以外の道(方法)は残されていないように西

谷には思われて、禪を専門道場（京都の相国寺）で実地に行じた結果、理性のみでは解消出来なかった「脚下の空虚と呼んだ危機」（十一・緒言八）を「どうにか脱却することが出来た」（同所）と言う。

この事實は、西谷の「問い」の後半部、「哲学によって科学と媒介されるためには、宗教は如何なるものであるべきか」に対する答えを示している筈である。つまり西谷は、自分自身の精神状況の危機から脱出する道として、キリスト教でもイスラム教でも神道でもなく仏教を、しかも上座部仏教でも大衆部仏教でも部派仏教でもなく大乘仏教を、その中でも、真言宗でも天台宗でも浄土教でもなく、禪宗によって実地に行ずる道を主体的に選択したのであるから。では何故、「自分自身の内に大きな空虚を感じてきた」（十一・緒言七）或いは「自分自身の脚下に異様な空虚がある」（十一・緒言八）とも言うべき「精神状況」（十一・緒言七）から「脱出する道」（十一・緒言八）は「禪の他にはない」（同所）と判断し、しかも、禪を「実地に行ずると言うことが

どうしても必要だ」（同所）と西谷は判断したのか。

西谷は禪が「成立の初めから、宗教一般の諸制約を脱け出した立場としての明確な自覚をもって出現したのであり、禪のその後の発展、禪が仏教界の諸流の中で自立して来る過程は、そういう自覚が深められ貫徹される過程だったのである」（十一・八五）と言う。

西谷の言う「宗教一般の諸制約」とは、世界宗教と言われるものの本質的な条件のことで、（一）特定の創唱者を持つこと、（二）その創唱者の出現してきた源として、神というような絶対的存在が考えられ（三）その存在と創唱者とが併せて信仰と帰依の対象となるということ（四）その対象の權威に裏打ちされた特定の經典をもつということ（五）そして創唱者を中心とした信仰者の集団組織が成立すること、等である（十一・八六）。

これらの「一般に宗教といわれているものに付帯する本質的な諸条件、宗教に特有な諸規定」（十一・八五）を禪には「超出した處とこが現われており、そういう處を含むことに

において禪は初めて禪というものになつてゐる」(同所)と言われる。

西谷が「哲学によつて科学と媒介されるためには、宗教は如何なるものであるべきか」という、宗教から見れば聞き捨てならぬ問い方をしていたのも、そもそも禪が、キリスト教やイスラム教など、他の世界宗教と比べて、哲学と相性が良いことが念頭にあつたからではないだろうか。通常の世界宗教では「その理念においては人類普遍性に立脚し開放的であるが、教義は、特定の創成者との繋がり(いわゆる信条)に基礎を置き、教団の伝統のうちで不可侵の權威として保守され、その基礎条件を認める者のみがある集団に属し得る」(十一・八九)。けれども哲学という立場は「如何なる信条をも基礎にしないことを本質にしている。哲学の思惟は如何に一般的に真実なるものと見做され信憑されている事柄でも、それを基礎とする代りに、却つて一応それを疑い、批判的に吟味することから始まる」(同所)。したがつて、信条を基礎とする宗教では哲学の立場(信条

を疑い、自由に批判すること)は許されないが、禪であれば、哲学の立場の維持を拒否しないので「禪の他にはない」(十一・緒言八)と判断したのではないだろうか。

もともと仏教は、一般の宗教とは「根本的に異つた性格を始めから含んでいた」(十一・八六)。「一つは、仏教が始めから著しく哲学的な性格を含んでいたということ」(十一・八七)であり、「もう一つは、哲学が一般に普遍的な「理」を求めるのとは反対に、各人を単独者としての彼自身に帰らしめ、自己の「事」を究明せしめるといふ道におもむ赴かしめ、あくまで宗教的経験の事実<sup>おもむ</sup>に立脚するといふ点である」(同所)。仏教は「哲学ではないが、哲学的性格を含み」(十一・九一)「そこでの宗教的実存も、その宗教性において法爾自然な性格を含んでいる」(同所)。「宗教史的に見れば、神話的・自然的な民族宗教からの移行において、神話的・歴史的な世界宗教への方向でもなく、自然的・理性的な哲学への方向とも異つた第三の方向、いわば宗教的と哲学的という二つの相対立する立場の未分な根源へ

向って自覚的に溯源し、両者を「正覚」という立場のうちで止揚したような方向を示すものと言える」（同所）。「その方向の軸となるものが「法」が「人」を照らし、「人」が「法」を照らすといった究明の行道である」（同所）。

そして禅は「その道を最も純粹かつ徹底的な形にまで仕上げ、根源的に単純化した」（同所）、「已事究明の道」（同所）を持つと言われる。禅は「最も非哲学的であることにおいて、却って最も深く哲学という立場の本質に触れ、最も非宗教的であるところにおいて、却って宗教という立場の本質に触れている」（同所）と言われ、「それぞれの立場の本質に触れた所は、見方をかえれば、禅それ自身の立場が哲学的でも宗教的でもなく、両者の未分なる根源に透入し、それを露わにした所とも言える」（同所）と言われている。それ故、後半部の問い「哲学によって科学と媒介されるためには、宗教は如何なるものであるべきか」に対する西谷の答えは「哲学によって科学と媒介されるためには、宗教は禅であるべきである」ということになる。

## 註

① 福谷茂『カント哲学試論 *Saggi sulla filosofia kantiana*』知泉書館、二〇〇九年、一〇六頁等参照。

② 理性のみが考え出す概念（理性概念＝理念）には、いかなる感性的直観も適合しないが、或る種の直観が与えられる。それは、可能性（思惟）と現実性（存在）との産出的統一としての睿智的直観、もしくは、総合的＝普遍的悟性としての直観的悟性である。この場合、睿智的直観と言っても「物自体の非感性的直観」としての睿智的直観を意味するわけではない。また直観的悟性と言っても「根源的悟性」即ち「世界原因としての直観的悟性」を意味するわけではない。Eckart Förster “Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie.” Teil I, II, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002): 160–90, 321–45 参照。特に以下の邦訳第二部末尾の「訳者解題——直観的悟性の帰趨」参照。宮崎 裕助・大熊 洋行 訳「エッカート・フェルスター『カント以後の哲学の展開にとつての』判断力批判」第七六―七七節の意義」第一部：第二部「世界の視点——知のトポス」新潟大学人文学部哲学・人間学研究会、八号、

一五五―一九〇頁(二〇一三年)、九号、一三三―一八七頁(二〇一四年)。

- ③ こゝで展相は *Potenz* の意味。つまり「理性が靈性へと展相する」とは理性の次元が靈性の次元へ展相するというこゝを意味する。

- ④ Markus Gabriel, "Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der Urfassung der Philosophie der Offenbarung," in Daniel Schubbe, Jens Lemanski, Rico Hauswald (Hrsg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013), SS. 159-87, 参照。

邦訳：マルクス・ガブリエル「形而上学の根本的問いに対するシェリングの答え——『啓示の哲学 初稿』における」(加藤紫苑・訳)『Nièニユクス』第二号、堀之内出版、二〇一五年、一七四―二〇〇頁、及び、その解題「マルクス・ガブリエル」形而上学の根本的問いに対するシェリングの答え」を読むために「淺沼光樹」二〇二―二一五頁参照。

- ⑤ SW XIII, 148. (SW は次のシェリングのオリジナル版全集の略。F. W. J. Schellings *sämtliche Werke*.) Hrsg. v. Karl F. August Schelling (Stuttgart/Ausburg, 1856-1861). 以下 SW と略し、通巻数と頁数のみ示す。)

⑥ SW XIII, 115-26 参照。

- ⑦ 拙論「純粹経験批判としてのシェリング積極哲学の方法と原理——哲学と宗教を学問する『啓示の哲学』を中心に」『場所』第十五号、西田哲学研究会編、二〇一六年、一〇三―一二〇頁参照。

- ⑧ 現代では我々は、シェリングがドイツ・ロマン派哲学を主導したことの帰結として、ハインローター(H. C. A. Heinrich, 1773-1843) の精神医学を淵源とするこゝを精神医学史的にも文献的に確認し得る心身医学 (Psychosomatische Medizin) の自律性療法 (Autogene Therapie) を持つ。Johannes Heinrich Schultz, Wolfgang Luthe, *Autogene Therapy* (New York: Grune & Stratton, 1969-1973; republished in 2001 by the British Autogenic Society), in six volumes: vol. I, *Autogenic Methods*; vol. II, *Medical Applications*; vol. III, *Applications in Psychotherapy*; vol. IV, *Research and Theory*; vol. V, *Dynamics of Autogenic Neutralizations*; vol. VI, *Treatment with Autogenic Neutralization*. 自律性療法は、禪の実地の行道と効果は同じである。異なる点は、禪に比べて実証を重視するの、優れて科学的である点である。また、禪と同じく、哲学の批判的立場を排除しないので、哲学との相性も良い。実際これまで、実存主義哲学との連携研究が行わ

れじつじくる (Ludwig Binswanger, [1881-1966], Viktor Frehert von Weizsäcker [1886-1957], Martin Heidegger Martin [1889-1976], Medard Boss [1903-1990] 等の連携研究参照)。けれどもドイツ古典哲学と心身医学及び精神医学との連携研究は、これまで行われて来なかった。哲学が宗教と科学(医学)とを媒介する課題の観点からも、心身医学及び精神医学とドイツ古典哲学との連携研究は求められていると言えよう。

- ⑨ 薬科智恵「R・オットーにおける「宗教的研究」日本宗教学会、——トレルチとの対比において」『宗教研究』日本宗教学会、第八九巻、第一輯、二〇一五年、二七〜五二頁、及び、薬科智恵「ルドルフ・オットーにおける認識論的枠組み——フリースとの関係を中心に」『二世紀の思想的課題——転換期の価値意識』国際書院、二〇一三年、一一五〜一二九頁参照。拙論「神話と啓示が齎す帰結としての「Existenz」——「不可知」を学問する積極哲学的方法的原理」『シェリング年報』第三三号、二〇一五年、一〇三〜一二三頁参照。
- ⑩ UPhO, 24. (UPhO は次のシェリングの『啓示の哲学原草稿』の略称。E. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. v. Walter E. Ehrhardt (Hamburg: Meiner, 2 Teilbd., 1992), 以下、UPhOと略し、頁数のみ示す。)

⑫ Michael Franz, "Die Bedeutung antike Philosophie für Schellings philosophische Anfänge," in Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *E.W.J. Schelling* (Stuttgart: Weimar 1998), Ss. 50-65. (pneuma に関する記述は五四頁)。

⑬ SW XIII, 127.

⑭ SW XIII, 227-235 及び UPhO, 51-60 参照。当該箇所は、第三三回の東西宗文化交流学会学術大会(2014.8)において論者が資料1として参加者全員へ配布した。

⑮ 「純粹存在者」をシェリングは「純粹存在者は、ポテンツを全く排除するが、しかしそれは単に現実態であるに過ぎない。純粹存在者は存在可能が二重の本性(natura anceps)であるように存在せず、明白に単に現実態であるに過ぎない」(UPhO, 59) と言いつ、そこに「純粹存在者」の一面性も存する、と言つ。

⑯ 「この純粹存在者は、この場合、働いたり働かなかったりする自由はなく、働かなければならない存在必然者(sein Mussendes)として現われる」(UPhO, 96)。

⑰ SW XIII, 278-282 及び UPhO, 95-100 参照。これらの箇所も第三三回の東西宗文化交流学会学術大会での発表時に論者が資料2として参加者全員へ配布した。

18) SW XIII, 174.

19) UPhO, 66-7.

20) 「シェリングの絶対的観念論とベルグソンの純粹持続」一九二四年『西谷啓治著作集』第十三卷一六三～二五〇頁、及び「Das Reale 7 das Ideale —— シェリングの同一哲学を中心として」『哲学研究』第一〇四号、第一〇五号（いずれも一九二四年刊）参照。猶、この論文は、西谷が卒業論文の一部を雑誌『哲学研究』へ、ほぼそのまま投稿し掲載されたものである。本論文は『西谷啓治著作集』第二卷に「シェリングの同一哲学と意志——実在的なるものと観念的なるもの」として同書の三七～九四頁に収められている。

21) 西谷啓治訳『シェリング自由意志論』岩波書店、一九二七年参照。同書はシェリングの『哲学と宗教』一八〇四年と『人間の自由の本質及びこれと関連せる諸々の対象の哲学的研究』（いわゆる『自由論』）一八〇九年を「シェリング略伝」を付して日本で初めて翻訳したもので、西谷二七歳時の訳業である。西谷が哲学と宗教（及び科学）の問題に終生関心を寄せたのも、二七歳という若く多感な時期にシェリングの『哲学と宗教』を日本で初めて訳した経験の影響が大きかったのではないかとも想われる。

22)

『岩波講座・哲学』第五卷、一九三二年。後に西谷自身が加筆訂正したものが発見され『西谷啓治著作集』第三卷へ「西洋神秘思想の研究」というタイトルで収録された（一九八六年）。猶、著作集に収められた論考はさらに、誤字・脱字を修正され、旧漢字・旧仮名遣いを、新漢字・新仮名づかいへ統一して『西谷啓治「神秘思想史・信州講演」京都哲学撰書、第二八卷（藪田坦編）燈影舎、二〇〇三年へ再録されている。』

23) 「宗教哲学——序論」は一九四一年に『岩波講座・倫理学一五』において発表されたものであり、この論文に対して、戦後の一九四五年に京都大学から文学博士の学位（旧制）が授与された。

24)

西谷の著書や論文等からの引用は『西谷啓治著作集』創文社（一九八六～一九九五）の巻数と頁数で示す。猶、旧漢字・旧仮名遣いは、旧漢字である方が良いと思われる場合（その場合はルビを補ったりして読み易くした）を除き、新漢字・新仮名づかいに替えた。

25)

「認識の態度が一つの根本的な契機であったのは、宗教が過去の歴史で犯した誤謬でもなくまた偶然でもない。その源は、信仰の態度そのものが認識の態度を初めから内具しているからである。」（六・一一）とも言われる。

26 羈絆<sup>きはん</sup>Ⅱ（牛馬などを綱<sup>つな</sup>などで繋ぎ<sup>つな</sup>とめること。また、その物の意から）行動を束縛<sup>つな</sup>するもの。足手まといとなる身辺の物事。ほだし。きずな。

27 UPhO, 54.

28 SW XIII, 231.

29 SW XIV, 266-9. シエリングはしかし Satan が「非存在するもの」を本性とする原理と捉え、Satan が存在しようとするや否や、真理に反することであり、欺瞞<sup>きぼん</sup>であるにすぎない、と否定的に語るのには、「存在可能者」も規定されていない、との原理が、単独で存在へと起ち上がる場合のみに対して言い得ることであり、「存在可能者」が「完成せる精神」として「純粹存在者」の基体となるものとしての意味で主体である（それゆえに「純粹存在者」の支配下に従属する）限りにおいて Satan は、「自ら悪であることなしに、しかしながら、隠れている悪が善のもとで隠れたままにならないために、隠れている悪を露<sup>あは</sup>れにし、白日の下<sup>もと</sup>に曝<sup>さら</sup>す力」(SW XIV, 248)として、その積極的役割を担う力であることを洞察している。つまり「存在可能者」は、それが非存在に留まり「純粹存在者」の支配下で従属する限りにおいて、巧妙な嘘や詐欺や洗脳等、この世界に存在する総ての隠れた悪意を暴くことを目

的とする原理として働き得る。つまり Satan の理念は、それが非存在に留まり「完成せる精神」の圏内に収まっている限り、どのような悪意をも知り、それ故に、どのような悪意をも見抜く力である。つまり「存在可能者」は「神の事柄」に對しても、総ての疑問を晴らす役割を担っている。総てを試し、総てを確証する為に必要不可欠の原理として Satan が存在している。もしも Satan の原理が存在しなければ、疑いは晴れないままに放置され、ただ盲信する以外にないことになる。Satan のみが、総ての疑いを晴らす為に働き得る、とシエリングは考えている。

30 UPhO, 57.

31 例えば西谷はカントの批判哲学を次のように評している。「カントの批判主義においては、理性は、それが自然宗教の形成原理とされたところに現われているように、宗教への理解と媒介とを欠いて単に構成的であったが、そのことは反面にお霊性への関係の痕を残していることであった。つまり理性が宗教に對し構成的となつたのは、それが本来超理性的である靈性の段階へまでも自らを高めようとした越権を意味するのである。カントにおいて理性がなお霊性への関係の痕を残しているといったことは、何よりも現象の世界と物自体の世

(Berlin, 2016) 参照。

㉔

西谷は「反宗教は思想的形態においては、エピクロスエピクロスの昔よりマルクスに至るまで恆つねに「科学的」な立場を取った」(六・六三頁)と言う。反神学、反宗教の態度は「現実と自己」とに最も忠実である思想家」(六・五五)に現れたのも「理解出来ることであつた」(同所)としてニーチェの名も挙げている(そこにフォイエルバッハやマルクスも含められている)。

㉕

高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高『世界史的立場と日本』中央公論社、一九四三年参照。猶、『世界史的立場と日本』に關しては小坂国繼による次の解題を参照。「高山岩男著作集」第四卷、玉川大学出版部、二〇〇八年「世界史の転換と現代日本」七一四〜七二五頁。

はまだ・さとる

京都大学大学院博士後期課程

界の峻別と、実践理性の優位の考えとに現れている。その峻別は「世界」の立体性への感覚に基づき、その優位は理性がこの世界の深みへ透入し得るという洞察、寧ろこの世界の不可視なる深みこそ理性本来の住所であるという洞察に基づく」(六・六四〜六五)けれども西谷は、そのカントも「近世人として、理性の徹底的な自主性の否定し難いことを自覚したカントは、実践理性をかの叡智界にまで延長せしめざるを得なかつたのである。その結果はしかし、靈性における人間と神との交りという宗教の根基は消えて、道徳は直接に宗教のうちへ押し進められ、宗教は道徳の単なる要請でしかないものとなつた。理性は靈性に代わることによつて必然的に構成的となる。即ち理性は、反宗教の場合のように宗教を全く離れた外に立つのとは異つて、それに即した外、さきのはゆる内における外の立場ではあるが、なお内への没入に至らず理解と媒介とを欠く点においては共通である。それはやはり批判の機能の過剰を意味した。」(六・六五)と、カントの批判哲学も「理性の過剰」を意味すると判断している。

㉖

西谷は「新批判主義(新しい批判主義)」(六・六四、六五等)或いは「新カント学派」(六・五三等)と表現している。

㉗

Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*