教養と実存

——— Eberhard Grisebach の "Wirklichkeit" ———

小林政吉

1. 問題
2. 教養—学問人の世界
3. 矛盾—思索から行動へ
4. 矛盾における共同の労作と教育の意味
5. 倫理と信仰との境

1. 問題
20世紀の前半。それはすでにわたしたちをとりまいている現代である。一方では自然科学の成果が日常生活の中にまでとり入れられてきて、生活の規律が目に映えてかえられてゆく。他方では、二度にわたる世界大戦によって、人びとはみずからの生活の意味を探そうとしている。第三の大戦の危機におののいている。このような内外と外ととの相互の関係はただ単に国家的な規模において論じられるだけでなく、一人一人の生活の中でのおこっているのが、現代の特色である。現代はこれに表面だけからみれば、近世の合理主義の流れによってこれを理解できるであろう。しかし、その底流には、近世ではないが、また、かつった「くらさ」がある。それは合理主義の光のもとに理想化された人間の理念ではなくて、あるがままにみいただされた人間の現実がなげかけている「くらさ」である。真理の主張るとともに虚偽があり、善とと同時に悪悪があり、美とと同時に醜悪がある。これが、人類のいやさらに一人一人の内面に、ともに存在している。しかも、前者が後者によっておおわれてゆく災厄を、自己自身の体験でしきられているのが、現代人の現実なのである。

われらは、この現代の現実を自分の具体的現実として、生きぬいてゆかなければならな。限定された有限な相対的な「このわたるし」が、おなじような限定された有限な相対的な「このあなた」と出会って、「このとき、この世の生活を、ともに」生きなければならない。しかも、このような生活のひとこまひとこまが、永遠なる意味をもつひとこまとして、生きられねばならない。これはいかにして可能になるか。これが問題である。

この問題に光をあてるのは、カントの「目的の王国」であろうか。マルクスのいう「階級な
き社会」の理想であろうか。おしむらくは これらは 現実をうらがえしにした理想である。現実を生きてなければならないこのわたくし このあなたにとっては この理想は はげましをあたえる尺度になるよりは 絶望を与える尺度になる。現実の生活のひとこまひとこまはこの尺度によってはかれて 相対的な手段のよせあつめという深淵のなかになげこまれてきえるよりほかはないからである。これは 理想主義の宿命である。

それでは このわたくしとあなたとの 具体的現在の生活のひとこまひとこまが 永遠のいままになることは わたくしとあなたとのあいだにかかわされる そのときそのときの快楽なのか。これは あきらかに 剃髪のいまである。これでは われらの行為は すべて 虚無の深淵になげこまれることになる。これは 存在の現実主義の宿命である。

このようにして 現代のわれらが 高遠な理想主義をとっても 卑近な享楽の現実主義をとっても いずれにしても このわたくしとこのあなたとの このときこの場での出会いという生活現実のひとこまひとこまは 無意味な時の断片として 虚無の深淵にすいこまれてゆくよりほかはないようにみえる。

このような問題をまえにして キールケゴールとフォイエルバッハとは 19世紀のなかばにあって有力な手がかりを われらにあたえてくれていた。

キールケゴールは 理想主義者として終結している。ただしかれのいう理想は 観念として格調として内面にいただかされていて現実の行動をはかる尺度になる道徳律ではない。それはイエス・キリストという人格である。つぎしたがうこと（Nachfolge）をわたくしにせまるさきだちの苦難の主である。わたくしは このイエス・キリストと出会いその苦難をいまわたくしの隣人に対する奉仕のわざのただ中にあって体験する。そうすると わたくしと隣人の出会いのただ中にあって わたくしは イエスの苦難をこの身にひきうける。ここにわたくしと隣人の出会いという「いま」が 永遠のいまになる。時々刻々 神のまえにたたされる試練のときどきになる。このような体験から キールケゴールは ブルジョアジーの生活に警告をあたえ 国教会制度の本質的な矛盾をついたのであった。キールケゴールにとっての真のキリスト者とは キリストの苦難の生涯にならって 隣人との生活における苦難を生きぬくことのできるものでなければならなかった。こうしてかれは 晩年において キリスト者は大衆からかかれた单独者である というきびしい禁欲的キリスト教の思想をもつにいたり われらの生活の具体的現実からはなれる結果になっている。たしかにかれは イエス・キリストとわれら一人一人との同時的な人格的な「出会い」こそが われらの生活の現実をはげます生きた力であることをおしえた。しかし この出会いの内容を 禁欲の苦難としてとらえたことによって われらの生活の具体的現実からはなれた。（拙著「教養と実存と愛」1965. P.183ff.）。

他方 フォイエルバッハは 自然主義の現実主義者として終結している。かれにとってはこのわたくしとこのあなたとのあいだにあって 二人がともに感じあい ともにみとめあった
ものだけが実在する。この二人のあいだの感覚と愛がたしかめられたものだけが実在する。たしかにかれの洞察は現実的である。しかしこの二人のあいだの感覚と愛が刹那的な快楽におわらないという保証をどこにももとめるのか。そのためにフォイェルバッハは二人をともにつむこんできている自然そのものが生産的で永遠なるものであるという信念にその保証をもとめなければならない。これでははじめに自分が否定していた思弁的形而上学にふたびかえってしまっている。このわたしことあなたのことも現実的な出会いにあっては感覚と愛によるよりこぼしが一致ばかりがあるのではなく二人のあいだにこえることもできない穏がみえてくる時があることをかれもみとめざすをえなかった。いや二人のあいだにみえてくる穏は、ときまたあらわれてくる一時的な穏ではなくてもっと本質的なこえたい穏ではないかろうか。おそらくわたしことあなたとはこえがたい穏でかたれたまですれちがっている存在ではないのか。このような根本的な問題がとびだしてくるフォイェルバッハの自然主義はふたび解体され人間は孤独な個体としてただすくむよりほかはない。かれれいかしていればかれは人間存在がただ考えられた概念の世界で生きているものではなくわたしことあなたの出会いのまじわるの世界で生きているから出発する。そしてこのわたしことあなたのとともにむすわれていきてゆくもっとも根本的な契機を自然そのもののが生産力にみいだしたのであった。かれの思惑はまことに具体的であり現実的である。しかしこの具体的であり現実的である思惑をもっと徹底させてゆくならば独立の一人格ともう一人の人格とが出会いまじわるということこそそのことのなかに実に危機を含んだ闘争と和解との生きた弁証法的構造がみえてこなければならない。われらはこの構造を最後のところまで掘りさけてみなければならない。そうしてこそはじめてこの危機的な出会いのただ中に和解と平和を迎えたくりあげられてくるのである。このようなわれらの期待にはフォイェルバッハはこれにくれない。（同上拙著P.307f.）。

わたしたちは理想主義者としてのキールケゴールと現実主義者としてのフォイェルバッハとの二人にまなびながらもわたしたちの生活の具体的現実そのものを直視してそこによえてくるわたしことあなたのまじわるの危機をはらむ真相に光をあてなければならない。そしてこの危機の真相が和解と平和のまじわるためにきうかえられてゆくにはどうしたらよいのかその力はどこからおきてくるのかということを自分自身の問題として体験的にとらえてゆかなければならない。このような現代のわれらの問題に有力なのがかりをしめしている人の一人がこれからみようとしている哲学者グリーゼバッハである。（註）

（註）
Eberhard Grisebach（1880—1945）の主要著作。（ ）内は略号。
1919 Wahrheit und Wirklichkeiten（W.W）
1921 Schule des Geistes（S.G）
グリーゼバッハは 19世紀の終わりから 20世紀はじめにかけて ドイツの哲学界に指導的な地位をしていた Rudolf Eucken (1846〜1926) の弟子として成長した。1923年にグリーゼバッハは Eucken がつとめていた Jena 大学にまねかれて 私講師 (Privatdozent) の地位をついた。1919年の "Wahrheit und Wirklichkeiten" (W. W.) は、この時期までのグリーゼバッハの思想をまとめた第1作であり、Eucken の後継者としてのグリーゼバッハの思想をもとにしてしている。ところが Eucken が1920年に Jena の教授職をしりぞいた時からグリーゼバッハの思想は、大きな変化がおこりはじめていた。19 世紀から20世紀のはじめにかけてドイツの思想界の主流をなしてきた汎神論的な形而上学において グリーゼバッハが根拠的な経験をもとにもしたからである。自然の自然を土台において 人類の文化をもっとも包括的に理解しようとした Dilthey や 精神的な自己完成への努力を土台において 人類の文化を一人一人の人格の中にとりこむことを主張した Eucken に対し、グリーゼバッハは批判的目をむけはじめたのである。グリーゼバッハはこのディルタイやオイケンの思想の中に文化人 (Akademiker)が自分一人の自己完成をめざしてまわりのすべての事物や文化財や 他の人格もこの自己完成の素材として利用してゆく エリートのエゴイズムをみたのである。自分の具体的な現実生活ととりかかった知性人の審美的な (aesthetisch) 自己満足の生活態度をみたのである。さらに 1923年の "Erkenntnis und Glaube"(E. G.) ではっきりとした形をとり さいごに 1924年の "Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung" (G. E.) で決定的な表現をみたのである。1919年の W. W. から 1924年の G. E.にいたるまでのわずか5年間にグリーゼバッハ自身の思想が汎神論的な形而上学を土台にして文化哲学の立場から人格と人格との出会いにおける倫理的行為を極限にまでつきつめてゆく実践論の立場へ急激に変化していった。
それぞれ専門の分野はちがっていても たがいに共通したあたらしい問題意識をもっていた。それは 科学基礎論や価値体系論としての哲学からはなれて 人生の具体的現実を自分自身が生きぬく希望と勇気をその生活のただ中にもとめようとする情熱であった。それでは グリーゼバッハは このような情熱を どのような形で 表現していたであろうか。

さて このようなグリーゼバッハのゆきついた結論をみるまえに わたしたちは グリーゼバッハ自身の思想の発展の道筋にとって グリーゼバッハとともにあゆんでみよう。この グリーゼバッハのあゆみそのものが「教養から実存へ」 というわれらの論題にあざやかな光をあたえてくれるからである。

2. 教養———学問人の世界

若いグリーゼバッハは 1920年ごろまで グリーゼバッハとおなじイエナ大学で活躍していた先生のオイケンの思想に ほぼ全面的にしたがっている。この時期のかんがえをもっともよく整理してあらわした作品が 1919年に出版された「Wahrheit und Wirklichkeiten”(W.W.) である。この作品でグリーゼバッハがはじめにとらえている問題意識を つぎのようにとぼが はっきりと しめしている。「人間は どこかで いったら万有のくらやみから意識 (Bewußtsein)へと うかびあがる。人間が みずからを『われ』(Ich)をよんだ瞬間に万有の統一は やぶれ 人間と世界(Welt)とのあいだに 深い溝が口をあける。」(W. W. 26)。

グリーゼバッハは 一方において人間を 意識 (Bewußtsein) をもつ存在として とらえる。さらに Ich として自己を意識する存在 すなわち Selbst-bewußtsein として とらえる。そして 他方では このような人間にむかいあって たえず人間をとりまき きわまりない 変転と消滅の中に人間をひきずりこうむとする「世界」を もうひとつの存在として 対象する。血気さかんな人間の自由と自主性をもとめる心は つねにうつしける自然をまえにしてく じけそうになる。人間は 自分自身が 自然の諸法則にしたがえられているの をしる。この諸法則の中でも とりわけ 無常 (Vergänglichkeit) と死との法則 (さだめ) がせまってしまって あらゆる生命の意味を無意味なものにしてしまうとする。死の圧迫が心 たけきもののあゆみをおしとどめる。かれは たちすくむ。疑惑がせまってきて まだ土台のしっかりしていないかれの希望をおびやかす。困窮と疑惑が あらたに おちかかってくる。…………われらが知っているこの世界は そのままの宿命 すなわち 無常性をもっている。このさだめは われらをおなじく規定している。それなのに われらは 自分はこの世界に対して 自主的であるとうぬぼれている。だが われらは やはり つねにうつ しめる自然の命力の中に ひきこまれているのだ。

しかし このような自然のさかいたい宿命さえも 血気さかんな真理探求者の生気(Lebens-mut) と力にあふれている感じ (Kraftgefühl) を よわめることはできない。われらの
生命のおわりにおけるあの確実な『無』は、かえって、無常なにたむかってゆく、つよい決心をとび出さん。……………… まだ十分にはかんながえられていないが、しかし、ときかくも自由と自主性を主張しようとするもとを得て、はっきりとこうだす。しかし、つかの間のことではなく、永遠であり、うつろわぬものになることををもとめる。われらは、いつでも変化におしながされないひとつの存在をもとめる。そして、この真の存在にあずかろう（teilhaben an diesem wahren Sein）ととする。…………変転にたたかって、永遠の存在であろうとするこのような決心の底には、ただ、つぎつぎとうつりかわる現象をおいもとめて、変化をたたのし、みたいというのぞみではなく、永遠なる存在にあずかりたいというのぞみがあることを区別して知るはたきが、まどろんでいる。

このような、無をしつ、死をみつめたうえで、永遠性をもとめ、うつろわぬ真の存在をもとめようとするのぞみ。これこそ、理性もをつ存在（つまり、人間）に本来的なのぞみであり、真理探求心の原型である。」（W. W. 30）。このように、時間のなかに、自然の変転のなかにある人間は、死のさだめのもとに生きている。しかし、理性もをつ人間の全存在は、真理をもとめ、うつろわぬ存在とそれをまでやまない。」（W. W. 31）。

ところが、このときに、人間と世界との関係について、いままでおこなわれてきた、いろいろな解釈や伝統をとりにすることなく、われらが、自分の力で、この無限の世界にたちむかうとき、もうひとつのむずかしい問題があらわれてくる。というのは、いままで対立している存在としてとりだされたのは、人間と世界とであった。ところが、この人間そのものが、一つの自然物として、因果の連関の中に、くみこまれている、「わたくし」（Ich）と、この自然物としての、「わたくし」から解放されて自由となり、自主的になろうとする、「わたくし」とに二分される。自然的経験的な、「わたくし」と、精神的な形面上学的な、「わたくし」とに分かれて対立する。こうして、古くからいわれてきた客観（Objekt）と主観（Subjekt）との対立は、われとがわ身の肉体をもふくめた意味での客観世界と、わたくしの精神という純粋主観との対立となる。（W. W. 32〜33）。

以上のようなグリーゼバッハの問題提起の仕方は、すでに、かれのたえのおよその方向を決定している。グリーゼバッハは、自分の先生のオイケンについて、ドイツ観念論のあらたな復興を志しているのである。ドイツの哲学界では、Hegelの没後から19世紀の末になって、きわだってしかかんになってきた自然科学の影響をうけて、唯物論や実証主義の哲学がさかんになり、カント以後の観念論哲学は、おちごめになる。このような流れに抗して、伝統的なドイツの精神主義をあたえたおこうとしたのが、新カント学派（Neukantianismus）である。しかし、さらに、この新カント学派の科学基礎論としての批判哲学という性格にあきららず、もっとひろく、生命の哲学という主張のもとに、あらたな形面上学を展開したのが、オイケンであった。グリーゼバッハは、このオイケンのかんがえにもとづいて、まず伝統
的なドイツ哲学の出発点である Subjekt と Objektとの対立から思索をはじめる。そのときこの Subjekt をただたんに 科学的認識をなりたたせる Verstand または 科学的認識の論理的可能根拠として 倫理論的にとらえようとする新カント学派の主張には グリーゼバッハは したがわない。そうではなくて もっとひろく 人間が 肉体としての自分自身を もふくんだ意味での客観世界全体に対して 自己の精神としての存在の自由と自主性を 主張する努力そのものに注目する。だから グリーゼバッハは この努力の本質や構造を論理的にいあいわすために われらは 個々人のかぎられた生活体験の範囲から すすんで 学間の領域にすすまなければならない といいだすとき(W.W.34〜36) その学問とは初期の新カント派の人々がいうような「科学」(Wissenschaft) もっとせまくとれば 自然科学(Naturwissenschaft) ではなくて はるかにひろく 科学 芸術 法 宗教などの諸体系をうたう文化創造の活動そのものをみきわめる学問ということになる。「科学や芸術の ものいわゆる 諸作品 法や諸宗教ののこした多くの業績などは われらのいだいている永遠なる真理をもとめる意欲を すぐに 代弁するものではない。われらの一一人の体験が これらの まだ ひらかれていない（文化財の）中味をひらがっ題を われらに与える。 われらは これらの文化財を あらゆる真理探求の意欲の表現としてだけ うけとる。 われらはこれらの（文化財の）根拠に われらがいだいているものとおなじ求めと意欲とをみいだす。 われらは これらの（文化財の）なかに われら自身がおこなっているのとひとしいこの世界とのたたかい があれ強か築造で十分な展開をみているのをしる。 われらは われら自身の経験によって 過去の文化財をいきいきとさせる。 文化財の中におなっている内的な命によって われら自身の行動現実（Tatsachenbestand）を拡大する。 このような意味で 文化（Kultur）に目をむけてゆく。」(W. W. 38〜39).

人間が 自分をとりまく世界に対して 自由と自主性をと主張して 自分の内側からつくりあげてきた多くの文化財のうちで もっとも古い昔からつたえられてきたものは 諸々の宗教である。これらの諸宗教にあっては 人間がいだいている自分の自由と自主性とへのあこがれが 具体的な形をもってえがかれて考えられた神への信仰（信頼）として あらわれて確 保される。たとえばあるときには 神は 王者として 支配者として 心にえがかれる。すると われら人間は その臣下として この王者にしたがえる。ところが この王者としての神は 臣下としてのわれらを幸福にするために その支配をおこなうのだとかんがえられる。また 神は 父としてえがかれる。そして われらは その父の子供たちとされ 厳格な父に服従しなければならない。しかし 逆にいえば われらは この父なる神の子供として 父の支配をうけつぐものとされる。また あるときには 神は 牧者としてえがかれる。われらは その牧者の厳しい監督をうける羊たちである。しかし この牧者は われらの幸福を保証するために このきびしい監督をしているのである。こののようないろいろの例を通じて みるならば 諸宗教の本質が うかびあがってくる。人間は 自分をとりまくきびしい世界
に直面して 自分の力のよさをじり 有限性をしる。しかし 自分の永遠性と無限性をと
もとめる情熱は 自分自身のあるべき姿をはるかに念意に投写し 形象化して 神としてえ
がきあげる。すると この投写され形象化された理想的自己としての神は 現実の無力な自己
に君臨し 絕対的な服従 感謝 神 返 ただ愛などをもとめる。この神の絶対的支配によ
って圧倒され これに全幅的信頼をよせることが ともなおさまざまな無力な現実の自己が
理想化された自己に高められることになる。そして もはや この世界に対して すこしの
おそれをもつことがないようになる。このような逆説的な体験が 宗教体験なのである。
宗教的天才は 神のあたえる具体的な啓示 (Offenbarung) をとおして 神とむすばれる具体的
的な信仰体験として このような世界からの超越という人間本来のぞみを表現している。
(W.W. 43)。たしかに宗教的天才は 人間がこの世界に圧倒されそうになったときに ます
ます この世界全体とたかって 自分の自由と自主性と不死性をを主張してやまない とい
う人間本来の苦闘を かれらの宗教的神話や宗教的諸象徴によって 孤独に表現している。
しかし かれらは これらの具体的な神話や諸象徴をさらによりさげて 人間のもとめてい
る永遠なる存在を普通妥当な概念によってときあかすことができない。したがって われ
らもまた この宗教的天才のこしを 個々の歴史的業績という文化財を内側から理解したと
しても 普遍的な永遠なる存在にしかにいたりつくことができない。（W.W. 49）。
このような諸宗教という文化財とは まったく対立的な人間のいとなみとして たえず
宗教とたかいかきがずめられしてきた人間のいとなみとして 自然科学をはじめとする多
くの個別科学がある。宗教は 人間の理性をこえた神の啓示によって 人間存在のこの世界
に対するたかたいを もっとも包括的に 神秘的に表現しようとする。ところが 科学は
人間の知性によって この世界を分析的におとら これを知性にしたがえ 目にみえる効果を
あげて この世界を征服しようとする。そのいとなみは まことに 現実的であり 具体的
である。 たしかに 科学は 宗教とは まったくちがった形で この人間が 自己の自由と
自主性をもとめて この世界に対していずむたいの所産である。しかし われらは
この個別科学の一つ一つの業績を文化財としてみているかぎりには やはり われらのもと
めている普遍的な永遠の存在にいたりつくことはできない。 というのは まず 第一に こ
の個別科学は 実際には 極度に細分化されていて それを研究している人も 自分の研究
分野での対象は知っていても 自然全体や世界全体が どんなものかということを問
題にしない。 第二には この科学が 自然や世界を支配して 人間に自由と自主性ををあたえるこ
とを約束してくれたとしても この人間の自由と自主性そのものが どんなものかは おし
えてくれないからである。それもそのはずである。 科学は 人間そのものをもふくめた意味
での 客観 (Objekt) の中に 永遠の存在をみているのであるから。ここまでのでくれば 科
学の業績という文化財をどのように豊かに内側から理解したとしても やはり われらのも
とめる普遍的な永遠の存在にいたりつくことはできないのである。（W.W. 52）。
さて 科学が客観の世界の中にだけ 真理をさがしているということに 科学自身の限界があることがわかった。そうすると つぎに 主観の中に 真理をさがしていたら どのような学問がひらけてくるだろうか。それは 道徳の分野である。まえの宗教の場合には 人間は 人間をこえた神との秘密的なまじわりのなかで 人間の自由と自主性とがえられるというのであった。しかし これらの道徳の分野では 人間は ほかの人間とのまじわりのなかで このまじわりのあるべきがたを実践の法則として理性によってとらえ これを自分の意志で実現しようとする。こういう意味で 人間は主観の中に 人間の自由と自主性をもとめようとするのである。このような道徳の完全性は ただ単に 個人の心情の法則としてだけではなく ひろく 社会における人間に通ずる法則としてもとめられ 習俗（Sitte）として また 法（Recht）として 表現されてきた。このような形での人間の世界に対するたたかいの成果が 道徳の分野における多くの文化財としてわれらにわたわれている。ところが このような道徳上の文化財も われらのもとめている普遍的な永遠の存在には われらをみちびくことができない。というのは これらの文化財は そのとき そのところにおける限定された個々の道徳的理想をしめしているだけであるからである。これらの個々の理想の中には 歴史的な時代や世代や個人の体験にあらわれてきている個々の対象が おりこまれている。だから 相対的な理想であり 有限な理想である。こうして 道徳上の文化財もまた われらを普遍的な永遠の存在に みちびくことができない ということがわかってくるのである。（W.W.53〜54）。

そうすると 最後に 人間は 自分の主観の中でもとめた理想を客観のなかに投写してこれを客観的な美として表現する芸術の分野にやすんでゆく。このような主観と客観との対立を美として感じとり これを表現しようとする芸術活動のなかから 多くの芸術作品という文化財がうみだされてきた。このような芸術活動こそ 世界の核心にせまるものであり 宇宙全体にみちわたっている生命のはたらきそのものにまで われらをみちびきいい活動である といわれてきた。ところが この芸術作品という文化財に表現されている芸術活動は いつも 具体的な客観的対象にしばられている。そして この客観的対象は つねに変化の流動にまきこまれている。だから つねに 相対性の世界にまきこまれている。ここでもまた われらは 普遍的な永遠の存在にみちびかれるることなく 相対の世界をさまよいつづけなければならない。（W.W.55〜56）。

われらは 宗教 科学 道徳 芸術などの諸分野でうみだされてきた文化財の内面的構造を あらまし みてきた。たしかに これらの文化財を内面から理解してみれば そのなかには 人間が 自分をとりまいて 自分を圧倒するようにせまぐる「世界」をたたかって 人間の自由と自主性をたたかいたろうとする 人間の主観の情熱をみてとることはできただ。しかし ひとつひとつに文化財は いずれも それをみだした時間と空間に制約された相対的な文化財であった。したがって これらをいくらよせあつめてみても 普遍妥当
的な真理の全体は みきわめることができない。ここに Dilthey がめざしている文化財の
内面からの理解という歴史主義の研究の限界がある。これについて グリーゼバッハは つ
giのようにしらしている。「わたたくし Goethe や Kant の精神について ギリシャ人やド
イツ人の精神について論じたとしても この精神そのものは生成したものであり 限定され
たものであり うつりゆくものである。わたたくし ディルタイのように 人間像や人間本性を
哲学において 記述するという課題をいただいたとしても わたくしは たしかに われら
の地球の歴史のこれからの 数千年に対して 妥当するような精神像をしめすことができるか
しれない。もっとも このような課題は とてつもなく いりくんだものではあろうが。と
ころが われらは 展開のさなかにある或る対象にたよらなければならないのだから この
ような記述的文化心理学 (deskriptive Kulturpsychologie) によって或る確実な土台や真
理をしめすことができるという保証は なんら もちえない。具体的な文化の領域にあっては
人間の精神や自我は 流動する心理的現象であり すべての事象とおなじく 混沌として
いる。」（W. W. 40）。このようなディルタイの文化哲学に対するグリーゼバッハの批評は
ディルタイの業績のすべてをおおうものではないにしても ディルタイの思想の根底にある
歴史的相対主義 (Historischer Relativismus) を正しくついている。それでは グリーゼバ
ッハは どのようにして このディルタイの文化哲学の底にある 歴史的相対主義をのりこえ
て 普遍的な永遠の存在にいたりつこうとするのであろうか。

「歴史上の事実としての文化は 時空に制約された人間の一つ一つの自己の表現であって
（全体的）真理をしめさない。だから われらは この文化の中で活動している 偶然的な体
験的な自我からぬけだして 自我的本質 (das Wesen des Ich) を（普遍的）自我の永遠の法
則 (das ewige Gesetz der Selbstheit) を 問いもとめなければならない。」（W. W. 58）。
つまり 一つ一つの歴史上の文化財を どのようにとくに 十分に 内側から理解したと
しても それら文化財全体をうみだす人間精神を 一全体としてとらえることができない。
一つ一つの文化財の完密な理解という歴史学の探求はなりたっても これはでは 人間精
神の全体的な哲学的洞察は まだ なりたっていない。後者の哲学的な洞察がなりたた
ないままでは われら自身が さらにあらたな文化财をつくっていっても 人間精神の永遠
の全体的本質にめざめることなく 相対の世界からぬけでることができずに おわってしま
うほかはない。このような根本的な不安は 歴史学をままぶものをして 歴史哲学へ さら
には 人間精神の形而上学へとやりわたってきた不安である。グリーゼバッハも このような
人間精神のあらたな形而上学をつくりあげようとしているのである。 「そこで われらは
心理的な個別的な生の事実領域からぬけてて………… われらをすべてをこえている場へと か
んがえすんでゆく。この場を われらは『反省』（Reflektion）とよぶ。この場においては
普遍的な まったく純粋な思惟のみが存在する。われらは 普遍的な先验的な意識へと
はいりこんでゆく。」（W. W. 66）。」「遍歴とその研究成果 （文化財の歴史的研究とその成
果をさしている）は それによって いままでは意識されることのなかった 精神の本性がき
たえられていて こなほど われらが たちまどって （rückläufig）われら自身をしるよ
うにされてしまう というかぎりで やはり 意味をもっている。 この精神の本性は 文化
財の中で または 文化（財）の科学の中で ただあたえられたものとして かんたんに
うけとられるようなものではない。 それではなくて こんどは 反省という立場にたって
われら自身（の本質）を まったくあたらしい 純粋な形で つみあげ つくりあげなければ
ばならない。」(W. W. 67)。グリーゼヴァーハは このように 文化財を内側から理解すると
いう歴史学によってえられたゆたかな人間性の諸側面をとらえておいて こんどは これを
てがかりにして 人間精神を一全体として 絕対的本質としてとらえようとする。 この点で
は グリーゼヴァーハのねらいは 晩年の Dilthey の問題意識と接近している。 それでは
このようなグリーゼヴァーハの形而上学によって一全体として 絶対的本質としてとらえられ
た人間精神の本質は どのようなものであろうか。

いままでみてきたところによれば 人間は それぞれ 制約された時空において 制約さ
れた形で 多くの方面において文化財をうみてきた。 あるものは 芸術という視点から
美をもつて これを表現した。 あるものは 科学の視点から自然の法則をもつて これ
を表現した。あるものは 倫理の視点から人間的道徳的完全性をもつて これを行為によ
ってみしうとした。 これらの努力とその成果とは みな 相対的なものであり それぞれ
の角度からもとりられたものではあったが しかし 美の理念（Idee）を 真の理念を 善
の理念をもとめていこうには かわりがない。 すると これら真善美をはじめ そのほか
のおおくの概念を諸側面として保っておりなっている 体系的統一体としての絶対的真理その
ものを われらは かんがえることができる。(W. W. 194)。「（科学 芸術 道德 政治
信仰などでもとめられている諸概念や諸価値の総体としての）この包括的な理想は 最高善
であり すべての対立をこえた完全な存在であり 自己自身の中で統一された絶対的な窮極
的な真理であり 現実（Wirklichkeit） である。この一者の中には 形式的な窮極の目的が
指定されているのではなくて 理性的な意味連関のあらゆる構成要素がとりあげられ たも
たれている。それで この最高善は 真理におけるあらゆる存在様相を 自己のうちにつつみ
こんでいる。したがって 真理の基礎であり 同時に現実性である。」(W. W. 281)。このグ
リーゼヴァーハのいいまわしと それが意味するところの 体系的統一体としての絶対的真理
というものを理解するためには 当時の哲学界では常識となっていた新カント学派の こと
に 西南学派 または Badische Schule といわれた学派の主張をみてみなければならない。
この派の代表者 ことに W. Windelband や Heinrich Rickert たちは まず Kant
の認識論から 認識に関する事実問題（quid facti）と権利問題（quid juris）との区別を
とくに とりだす。 認識の内実よりも 正しい認識を可能にする論理的根拠や規範を quid
juris としてとり扱うわが国の先駆的認識論を重視する。すると 経験の根拠にあって論理的に妥当する（gelten）規範 または 当為概念こそが 真実に存在する価値（Wert）であるとされている。このような思惟の方法は すでに Marburger Schule にあっては数学的自然科学の基礎論として展開されていたものであるが Badische Schule にあってはWindelband によって文化史の基礎論として展開され Rickert によって文化哲学（Kulturphilosophie）として展開されていた。これらの学者によれば このようにして経験の内実をして 真の学問的内実たらしめる論理的規範としての価値には 快感や健康感の根拠としての自然的価値のほかに 論理的正確性 僧侶的正義 芸術的美 宗教的聖 (die religiöse Heiligkeit) などの理想的諸価値がある。ことに Rickert は文化哲学の領域で これらの価値を展開した。かかるによれば 文化価値（Kulturwerte）は具体的な個々の文化財の普通妥当性を判定する規範として存在するものであり 個々の文化財の根拠にある真実性である。その内容としては 論理学の領域では真（Richtigkeit, Wahrheit）美学においては美（das Schöne）僧侶学においては倫理（Sittlichkeit）愛学（Erotik）においては幸福（Glück）神秘主義（Mystik）においては人格的神聖（unpersönliche Heiligkeit）宗教哲学において 人間的神聖 などがある。したがって 絶対的真理は これらの多面的な価値を自己の諸側面として体系的に包括する全体であるとしている。これこそ 一切の文化活動の根拠にあって 個々の文化活動をなりたしめている永遠の真理の実体でなければならない。このような当時の哲学界の主流をなしていた価値論的文化哲学に グリーゼバッハも ほぼ全面的な改良の意をもって 反対しているわけである。

ところが グリーゼバッハはオイケンにまかなっているために これらの諸価値の間の秩序をたててあてた独自の工夫をしている。それは 僧侶的価値を最高の位置においているという点である。「すべての哲学上のここにでは 体系の中のどんな点から手をつけていっても つまりは 全体をまとめてみたすことが必要になってくる。真理は 体系の統一のなかにのみ存在するのであって 体系の構成要素となっている個々の概念にあらわれてこないものだからである。このみわたしが容易にするのが 僧侶的価値である。この僧侶的価値にあってこそ 理想という『諸観実（Wirklichkeit）が最後の段階に達するからである。そうすると 自然と個人との対立関係に 橋わたしけし 永遠なる道徳の理想に向かうこうとして活動する精神という概念が問題となる。」（W. W. 193）。ところがこの僧侶的完全性という理想を基にして活動的にはたらく精神とは グリーゼバッハ自身の思考発展の過程の中で大きく変わってくる。
なくて これらのほかの諸価値を統御しながら 自己を頂点とする一全体として まとめながら はたらく精神である。 「理性は 多面にわたる仕方で その諸機能を 一つなる絶対的真理にむかって 是かかさせてゆく。 美の理想において 絶対的学問において そして 最後に宗教的完成の目的において。 これらの理性的諸目的や諸価値からなる一全体としての真理体系は われらにとっては 認識可能な成就され得た宗教的理論である。」 (W.W. 139).

また 「倫理的な概念は それを全体としてみてみれば 永遠に自己自身を展開し 永遠に生成しうる神以外のなにものでもない。」(W.W. 195)。このように グリーゼバッハは いままでのドイツの思想の中で大きな流れをもめてきた仏神論的世界観を新カント学派の価値論的方法によって基礎づけながらも 仏神論的世界観にあらがって審美的観念 (aesthetische Kontemplation) という色彩をとることのために 倫理的全生性という価値を実現する努力に重点をおいて 自分の世界観をまとめあげようとしている。 そうすると グリーゼバッハについては この倫理的全生性の追求は もっと具体的にといって なにであるか。 それに については グリーゼバッハがこの価値論的文化哲学から さらに 価値論の歴史哲学にすんで 歴史の本質を説明しているところをとがかりにして みてみよう。 「歴史は 客観的に基礎づけられた諸現実（諸価値）を 創造的じがたからきをする自我をとおして つみあけてゆくことである。 また 德（Tugend）をむしるつけられた精神の積極的 horns はたらくである。 ところが この徳にむかって反対のはたらきをするのが悪徳（Untugend）である。 悪徳は 統合するよりも めしょう こわす。業績のつみあげを ふたたび くずす。この否定的なはたらきの結果は 非歴史（Ungeschichte＝破壊の歴史）とも いってよい。そして この反方が勝をしてゆく。この非歴史は 対象（諸価値）の連関や体系をこわし 感覚的知覚の一つ一つの対象を絶対視する。 ところが こんなものは 確実的な意味をもってはいないのであって もっとほかのあり方において はじめて価値あるものとなるのである。」 (W.W. 278)。グリーゼバッハは 多面的な諸価値の一全体としての体系が すなわち 一全体としての絶対的真理が それぞれの時間の制約をうけている個人においては 相対的ながらも 各種の具体的文化財として 実現されてゆくその努力に 徳を 視をみている。 そして これ反対に 現象としての個体を絶対視して 諸価値の一全体としての真理を破壊しようとする反文化的活動に 悪徳をみている。 そして この歴史と非歴史 徳と悪徳 の二対立相克 が人間の歴史の実相だとかがえている。（W.W. 278）。ここからみてみるように グリーゼバッハのいう道徳的全生性の追求とは やはり 真善美などによって代表される 諸価値の一全体としての体系を われら一人一人がそれぞれの歴史的時点に立って 実現せんとして努力することにはかならない。

さて このような客観的な諸価値の一全体としての 全体的絶対的真理とむきあって その実現に努力している人間を ほとんど その人間の主観の方でみてみれば その人間の努力は 完全な自己を形成しようとする自己陶冶 すなわち 教養 (Bildung) の努力である。
「神とはわれらの自我の完成された本質のことである。この神によってわれらは本質的（wesentlich）になる。というのはあらゆる存在の諸段階をとおってわれらは統一の点と完成としての神にいたるようとする。この一者はわれらの本質を調和的に陶冶することにおいてのみ実現される。真理と本質をめがけての努力だけが全体性と普遍性とをりっぱにそなえた教養（Bildung）をわれらにあたえる。真理は全体の中にのみあり本質的な生命はあらゆる存在の領域を包括し結合することにおいてのみあらわになるからである。」（W. W. 295）。

そうするといままでのべてきたところをふりかえってみるとグリーゼバッハの主張には二つの面がある。一つはせまい生活範囲にとじこめられているたくしそひろく各方面の各種の文化財を媒介にして人間精神のもとにしてやまない各種の文化価値を認識する。そしてこの価値を全体として自己の中に包含する絶対的な真理体系そのものを見出すためにいたる。これこそ現象としてある具体的な自己から実在としてある普遍の人間精神へと上昇することである。ところがもうひとつの主張がある。それによればこのような絶対的な者としての真理体系をたとえ時空に制約されていても自己の生活においてあらたな文化財を創造することによってできるだけ全体的に調和的に普遍的表現してゆこうというわけかし自身の生きがいがうまれてくるはずだとグリーゼバッハはいう。これをグリーゼバッハはつぎのようにいってある。「そこでわれらはかんがえながら二重の転換をする。われらはわれらのせまい限られた体験からのがれる。そして自分を純粋な主観的な理性的存在する。自由な本質であるわれらを純粋な思惟の中に基づけられた客観的自我として限定するためである。この往復この上昇と下降、これを論理的にいえば抽象作用と具象作用（Abstraktion und Konkretion）とははっきり区別すべき自己意識（Selbstbewußtsein）の構成要素である。われらがそこから出発する原理を生々とした自己自身を生産する一つの生命としてとらえるためにこの生命こそが理性的な自由な人間の本質をつくる。この生命が自分自身を規定するのである。」（W. W. 69）。

ここまですですんでくるとグリーゼバッハのたなっている立場はすでにできあがっている文化財によってめざめさせられこんどはあらたな文化財をうみだしてできるかぎりこの世界を美化し正しくととのえなおしてゆくという文化哲学（Kulturphilosophie）の立場であることがわかってくる。LeibnitzからHerderをとおってHegelにいたるドイツの汎神論的文化哲学の立場にたってかんがえていることがわかってくる。ただしグリーゼバッハは弁証法的発展などという形式を文化史上に投影することをしない。かれはただ地道に文化創造へのあらたな寄与をするかそれとも個々の現象としての個々を絶対視して感覚的な一時的な幸福を追求するあまり文化全体への寄与をわずではてこれを破壊するような行動をとるかの二つの極のあいだでいずれかに決断すべき責任あるものとしてわれらがたたされているということを説くのである。
さて ここまですすんでいって わたくしたちは もう一度グリーゼバッハ自身のはじめにかかげた問題意識にからかえて そして グリーゼバッハがこれに対して どんなことかをだしているかをみてみよう。 かれがはじめにたてた問題は つぎのようなものであった。人間の自我は 巨大な自然にとってままれて これによって 生産消滅のかぎりない変化にままれ 無意味な生活をおくり 他には 死へとつきおとされてゆく。しかし このような自我は まったくの自然的存在であることに満足できずに さらに すすんで 自然を客観としてみつめ これを自己の理性によってのりこえて 真の自由にいたりつつする。このためには どのような過程をとって どのような状態にすすむべきか。これが グリーゼバッハのはじめの問題意識であった。この問題に対して わたしは ここまですすんでくれば つぎのようにこたえることができる。『宇宙においてある主観が自己意識に達して 自己を（客観）世界から区別するときは つねに 理性が 自我と世界との対立をのりこえるために創造的に思惟するものこそが まさに 実質的（wirklich）でありうる。 自主的にすすんでうけいれた反省と自己省察という立場にたって はじめて 真の世界が認識される。というのは この立場にたてば 絶対的な一者にむかっての多面的な関係という土台から 一連の系統だった諸現実（Wirklichkeit）が かんがえられてくるからである。このような諸現実は その秩序と体系的な完整性をもっているので まさに 真実（wahr）なのである。』（W. W. 368）。グリーゼバッハのかんがえでは 人間は 自我は 肉体をもって 生きねばならないからには あくまで 自然物として 客観世界の一部である。 したがって その客観 世界の生成と消滅との対象の法則にしたがわざるをえない。 そこには 自由がない。 しかし 自我は 精神を 理性をもっている。この理性によって 主観のうちにわざと 論理的に妥当しなければならないいろいろの理念（Idee）を思惟する。個々の現象を超えて真に存在するはずの理念を思惟する。この正しく思惟された理念こそ 論理的に妥当する理念こそ個々の現象をこえて 真に実在するものでなければならぬ。その意味で り『理念はまさに現実的（wirklich）であり 実在的（real）である。』（W. W. 372）。 われらは この理念を 美の理念 真の理念 善的理念としてもとめ を認識できる。これらの真に現実的な実在的な諸理念の一全体として 絶対的真理が存在する。この絶対的真理を われらが 純粋自我としての理性でとらえ これを できるかぎり 実際の生活で 各種の文化財として実現しようと努力しているかぎり われらは 自己の有限性と世界からの束縛を いたずらに掛け ていたときの絶望からときはなされて 自由のうちに行動ができる。『観想の都察によっ ていとなまれる生活は 実際の生活と区別された生活ではない。反省によってききすてられ るのは 世界像の不分明さ 人生における人間の努力の混乱 目的の無秩序 と 世の課題 の無意味さなどである。とりあげられるのは 世界の明確さ 形相 秩序 意味である。人 生は その多面にわたる諸要求と諸関係において 確実にみずすすことのできるものとな る。こうなると 人生の一つ一つの問題が 全体の中でどんな位置をしめているかが わかっ
てくる。一つ一つの対象が、みなどのように連関し、しく関係しあっているかがわかる。このような洞察と認識にしたがってととのえることのできる人生は、理性の体系に由って、一つの有機体をなす。」（W. W. 374）。このような生活をもっと簡単にいいうらわせば、全体としての絶対的真理にむかってのたえざる自己形成（Bildung des Selbst）の生活である。（W. W. 374）。このように、グリーゼバッハは、ことわざをたいているのである。

グリーゼバッハが、このことわざをたしている生活態度は、あきらかに、文化人、または学問人（Akademiker）のそれである。哲学者、法律家、学者、芸術家のそれであり、とりわけ、哲学者のそれである。哲学者は、実際に行動する人々の範囲から、しかし、身をひいて、観想の立場に身をおき、絶対的真理の原像を人々にしめす。これらの文化人は、本質的なものを行いつて、本質的なもののために、はたらく、そして、時代をこえた精神の人間のつどいに所属するのである。（W. W. 381）。したがって、この世の人間は、このような創造的な文化人と、この文化人によって、指導され、その業績を享受してゆく一般大衆と、われられる。（W. W. 380）。

こうして1919年の、「Wahrheit und Wirklichkeiten」という著作で、グリーゼバッハが、たちだした世界像と人生観は、細部においては、いろいろないがいをもしながらも、Leibnitz以来、GoetheやHegelで、頂点に達したドイツの哲学者の知識的、教義的、あるいは、絶対的真理の原像を、人々にしめす。こうして1920年までのグリーゼバッハは、Euckenの指導のもとに、ドイツ観念論の精神的伝統に、忠実に従った思索を、すすめている。ところが、1921年になって出版された、「Die Schule des Geistes」においては、このグリーゼバッハの価値論的世界像と人生観が、大きくゆらぎはじめるのである。

3. 矛盾——思索から行動へ

1921年の、「Die Schule des Geistes」は、1919年の、「Wahrheit und Wirklichkeiten」における価値論を、土台にして、文化哲学という角度からの学問論を、ふたたび、とりあげている。人間は、客観世界から、独立した、自由な本性となって、自主性をもって、この世を生きることができるようになるために、自己の内面世界に、絶対的真理を、みだして、これを実現することを、みずからの、使命として、はげむのでなければならぬ。この絶対的真理とは、主として、真、善、美などの多面的な理想的価値が、秩序をもって、みだされて、できている。全体として、一つの環理体系である。これをその秩序の、とおりに、全体として、認識して、自己自身の教義を、たかめる。できるだけ、調和的に、包括的に、文化財として、実現しようとするとのが、人間の使命である。学問をするもののが、使命である。このような、諸学の哲学（Philosophie der Wissenschaften）の洞察を、グリーゼバッハは、こんどの、「Die Schule des Geistes」で、具体的に、大学論として、展開する。すなわち、真、善、美、などの、諸価値は、理学部、経済
学部、医学部、文学部、神学部などの諸学部や各学科のそれぞれの学問分野において追求される。これらの諸価値は、ばらばらにもとめられ、認識されてはならない。たかいにむすびあわされて、全体としての真理となる。だから、この分野について研究しているのもみなこの全体としての真理を、それぞれの分野にあって実現しつつあるものであるという自覚をもつべきである。こうしてこそ、総合大学は、ただの研究所（Forschungsinstitut）ではなくて、学問人としての教養人としての間を形成する場（Bildungsanstalt）となるのである。グリーゼッパハは、このように、文化価値についての洞察を、総合大学の本質についての論義で表現しようとしている。このようなところは、すでにW.v.Humboldtなどによっておこなわれてきたものである。

ところが、グリーゼッパハは、「Die Schule des Geistes」のとりわけの部分で、このような学問的教養という理念、そのものにむかって、根本的な批判をくわえはじめている。

「理性がわれらにむかってあたえることこそを判断をきいてみると、教養（Bildung）とはなにか」、ということだけをおしえている。哲学は、その体系において、構成的な原理としての教養の総体をしめしている。ところが、この原理を人につたえ得る段になると、哲学は、生活の形式だけをその思想においてしめすだけで、形成された生活そのものは、あたえられなくな、理性のこの体系を知ろうとつとめることはできる。まなびとろうずすることもできる。体系の中に説きあがられている教養の本質を理解することもできる。しかし、これでは、この形成を、『自分自身の生活』の形成原理とするにはどうしたらよいか、ということを哲学からまんなたとは、いえない。」（S.G.S.140）、「この体系は、それを Barrel であるものの知性だけで形成しているのであって、その存在（すなわち、生活そのもの）を形成しているのではない。」（S.G.141）。「さらにいえば、たとえ、哲学が、成長しつつある人々にとって大切なものであるとし、もし、学問体系をのべたえることが、とらえなおさず、人間形成の学（Pädagogik）であるとか、とができる事は、大いに危険である。哲学は、人間形成について、どんな形式をあたえるべきかというものを、一つの学科（eine Wissenschaft）にすぎない。」（S.G.141）。「もっと謙虚になって、一つの学科として、もっと包括的な人生そのものに奉仕をする立場に身をおくべきである。こうなると、人間形成の学のとりあつこの問題は、体系のその中に、はみ出してしまう。」（S.G.141）。

ここで、グリーゼッパハは、正しい論理的認識をなりたたせる規範根拠こそが、真に実在する価値であるという新理想主義の立場に、根本的な懷疑を提出している。グリーゼッパハの視野には、まえにいちどとりきせてられてしまっていた個人ごとの生活現実が、ふたび登場する。客観的に妥当する理念（Idee）の総体としての絶対的真理は、抽象的理性そのものとしての普遍的自我だけを規制する抽象的真理にすぎないのではなかろうか。具体的なわたわれである生活の現実は、この普遍的自我とは、ちがった次元で、いとなまれるのではなかろうか。それは、体系的な秩序という明確性をもった概念的な理念の総体の世界では、な
くて 無秩序な生への意志という暗黒な衝動的行為の世界ではないのか。この生への意志は感性的世界を否定して ただに理念の世界にかけのぼろうとする理性に対して 反抗する。このような生への意志による生活の現実こそが 窮極の生の全体であって 理性的世界はその中の一部である。しかも力よわき一部分なのでなかろうか。もっとひかえめにいえば理性の世界と生への意志の世界とは あいにくも「矛盾（Widerspruch）の生活現実」いう-全体をなす構成要素ではないのか。（S.G.142）。このような疑問が グリーゼバッハの心の中におこっているのである。おそらく理性のはたらきは所与の現実世界を拒絶する否定的判断である。ところが われらが現実にいきるときの実践的意志による行為は この現実世界をあるがままに（als wirklich）もとめる。ここに理性による判断と意志による行為とのあいだに 矛盾（Widerspruch）があることをわれらは体験している。（S.G.143）。理性によってえがきだされた理念の世界には おおくの価値が 秩序をもって構成されている。しかしこれらの背後には理性によって否定され きりすてられてしまった衝動的意欲の世界がある。この世界では 一つ一つの現実の事物が絶対的な意味をもっている。これらの事物はこれらの世界は理性にとっては現象にすぎず また無の世界である。しかし それにもかかわらずこれらの事物は 意欲の世界は われらが現実に行動をする時には 理性による概念におとらないつよい力をもって われらにせまってくる実在である。こうなると 視点をかえていえば われらが 実際に行動をするときには われらは理性による断然な整然と秩序づけられた概念的価値の世界とこの価値の世界とおなじくら いつよい力でわれらにせまってくる くらて混沌とした具体的な意欲の世界という二つの世界の「矛盾の場」（die Sphäre des Widerspruches）にあって生きるのである。（S.G.148）。

このようなグリーゼバッハの説明は グリーゼバッハ自身の思索的方向がこれまでの方向とずれていることを示している。このような行為の場における普遍的理性と具体意欲との矛盾という問題は これまでのグリーゼバッハの思索では その出発点にすぎないものであって 最後にならば 永遠なる一全体としての価値体系としての絶対的真理を観想するという帰着点によって解消されてしまう問題であった。しかし こんどは グリーゼバッハは逆に 絶対的真理を 総合大学における学問研究の窮極的対象としてえがきだした末に この絶対的真理を観想しながらも 現実の行動においては ここに具体的な意欲の対象とのかかわりあいにおいて生きなければならない人間そのものの矛盾のすがたをえがいてこれを帰着点としている。このように グリーゼバッハが 叙述の仕方をかえていることは ただ説明のうえでの便宜によるだけではない。グリーゼバッハ自身の思索の方向が逆になってきたことを示している。すなわち いままでのグリーゼバッハは 変転きわまりない現象の世界から 主観的意欲をこえて 現象の根底にあて これをあたりたたせている根拠を 妥当する価値の世界として認識し この世界の 理論的観想にいたりつこうとする普遍的観念論の学者として 思索していた。しかし こんどはこの妥当する価値の世界の観想
にあった学者が、一人の実存として現実行為するときに、いままでは理性の抽象作用によってきりして来ていた現象世界の一つ一つの事物が、意欲の対象としてせまってくることを体験する。明確な認識と判断の世界から、危険な行為と決断との世界にかかってこなければならない。この後者の世界をグリーゼバッハは「矛盾の場」とよんでいるのである。グリーゼバッハは、本質的認識の世界から、実存的行為の世界に、一歩ふみだしたのである。

しかしながら、そうはいっても、グリーゼバッハは、まだふみだしたにすぎない。グリーゼバッハは、やはり、大学にあって学問をする人として、この矛盾の場をみつめている。というのは、この理性による本質的認識の世界と、これに対立する実存的行為の世界とは、グリーゼバッハによれば、実際に、一人の人間のすれども人格が形成されてゆくときの重要な二つの契機（Moment）なのであり、さらに、後者は、前者によって規制され、克服されてゆく契機とがなれられている。「もしも、理性の立場から、矛盾の場を無視し、感覚的な世界を仮象にすぎないといい、概念の中だけで生きることを偉大なことだとおもうならば、それは、あらゆる人間形成をなりたたなくしてしまうものである。」(S.G.149)。「実際の教育は、悪魔を経験させなければならない、生徒は、感性や感情や、みにくいもののなどの世界をつきとおしてはすまねばならない」。(A.A.0)。ところが、罪、感性、信念、行為への決断などは、いきいた人間形成（die Erziehung, gegen die begriffliche Erkenntnis）のためのまったく意味深い諸契機である。」(A.A.0)。「教育者は、罪やあやまりや懐疑を必要であって意味ぶかい契機であるとみなして、それをのりこえてゆくことの手深さをする。」(A.A.O)。このような実践的自己訓練が大学での知識訓練ではおおいつくすことのできない最後の課題として、一人一人の大学人にあたえられているということをグリーゼバッハは説くのである。そのときに、真の力のある人ならば、この困難な訓練にたえて、感性的な意欲の現実世界をいきたい契機として活用して、精神的な完全な自己を形成してゆくことができるはずである。グリーゼバッハは、確信している。このようにして完成されるすぐれた人格とは、「矛盾を克服し、みずからを精神の法則のもとにしたがえる非凡な人である。このような独自の人格（die individuelle Persönlichkeit）こそがいきいた人間形成の目標である。このような人格は、民衆の指導者であり、教育者である。」(S.G.152)。

このように、グリーゼバッハは、論理的認識によって妥当する価値として、みとめられた真理体系だけが、真に実在するとかがえる本質的認識の世界から、具体的意欲によって休嘗される個々の事象が、かけがえのない主体的な意味をもつと感じると実存的休観の世界へと一歩ふみだした。しかしながら、また、ここで、後者の実存的休観の世界は、ふたたび、前者の本質的認識の世界によって統御されるという仕方で、一人の完全な人格を形成する契機とみられている。ことをかえていえば、実存的休観の世界は「矛盾の場」といわれながらも、結局は、本質的認識というあらゆる世界をいよいようつくしくひきわたって、かがやかせる
ための暗黙のような存在であり 本質的認識という形相の世界を 内実ゆたかならしめる素材 の世界となりおわっている。 これでは せっかく 感想的認識から行動的現実へと一歩をふ みだしたグリーゼバッハは やはり 感性を理性にしたがわせてゆくべきことをくりかえし説 いている観念論的道徳論から完全には ゆけどすことができないでいることになる。 ここか らゆけどすためには デリーゼバッハは ようやくみいたした「矛盾の場」（die Sphäre des Widerspruchs）を もっともっと あたらしい分析の手法をもちいて 解明してゆか んばならないのである。

グリーゼバッハが この「矛盾の場」を解明してゆくあたらしい手法をてにいれたことを しめる最初の作品は 1923年に出版された小冊子 „Erkenntnis und Glaube“ である。これは 1922年10月に Kant-Gesellschaft の Basel 支部会でおそらくわれた講演である。

『さて われらがもとっているいろいろな目的は もはや 妥当する価値（die geltenden Werte）ではなくて 具体的な事柄（reale Güter）であり 実際に現実させること（mögliche Realisationen）である。』(E. G. 33)。 このことばは まず 第一に グリーゼバッハが いままでの新間主義による価値論の立場とはなれて 具体的現実の行動を問題にするあ たらしい見方にたったことをしめしている。「これらの価値は もはや 精神がおこなう 自律的な措置（Setzung）から生ずるのではない。」(a.a.o.)。 これで グリーゼバッハは 悟性や理性が経験にささって 論理的に妥当すべきであるとして 自律的に措置した規準 としての理念とが 真に実在する価値であるという 観念論的価値論の立場からはなれたこ とをしめしている。また 『これらの価値は 自然そのものがもっている非合理的な意図 （Absicht）から生ずるものではない。』(a.a.o.)。 ここでは グリーゼバッハは 巨大な 自然が 人間の悟性や理性をはるかにこえる力で 万物をみどまし また ほろぼしてゆき そこには ただ 変転する諸現象とその総体としての宇宙があるだけであるという 非合理的な自然主義の立場にも立つことができないことをしめしている。また 『これらの価値は 人間が だしいに自己発展をして 超人にいたりつく発展の諸段階としてあるのではない。』(a.a.o.)。 ここでは グリーゼバッハは 人間の普遍の精神が 自然的存から しきいに 高次の価値を自己の諸側面として展開しながら 最後には 絶対的自由という価値を実現し て 完成にいたりつくという Hegel の形而上学的世界観をしりぞけている。それでは グリ イーゼバッハ自身のかんがいでは これらの価値は いかなるものとして どのようにして 生じてくるのか。「これらの価値は われらが実際にあたって自分自身に 失望をきたさせる をえないこと（unsere reale Gebrochenheit）をそのままに是認することから生ずる。それらは われらが 事にあたって失敗してしまう 自らの態度の最後の帰結である。ここでは 価 値のひふりかえしがおこなわれてしまっている。 われらが これらの価値の実現にいたり つくのは 人間形成という陶冶の課題をはたすのは 観覧的な観念論による自由な決断から ではない。そうではなくて われらの要求が 絶対的に否定されることからである。また わ
れらが知っており もっていると思いがいをしている すべてのものが崩れることからである。」(a.a.0)。つまり「われら人間のもっているいろいろな偶像にせまっている絶対的な矛盾から生ずる。」(a.a.0)。つまり グリーゼバッハにとっては 価値とは われらが 認識の場から 行動の場にすすんでいって その行動の具体的な失敗によって 挫折によって実感されるものでなければならない。それでは このようにして実感されるものとは 実際にいかなるものであるか。それは グリーゼバッハにとっては 生理的心理的要求の対象としての自然物ではない。他の「もの」(das Andere) ではなく 実に 他の「人」(der Andere) なのである。さらにいえば この der Andere すなわち「あなた」(Du) が「わたくし」(Ich) と出会って たがいに異なった要求や主張をだしあって 矛盾しあっているという具体的な行動的現実そのものが その実感されつつある 価値でなければならない というのである。「ここにいたって われらは もはや ほかのものを 自然物として 対象的にとらえようとしている自然物として 問いもとめているのではない。」…………ここまですべてでくると われらは われらの全体的な弁証法的な生の全体の構造にしたがって 他の人にむかって問いかける。ほかの「もの」(das Andere) は ほかの「人」(der Andere) として わたくしたちに たちあらわれる。このような他人が われらの弁証法の構造の中では 問いだされる。この他人においてこそ 矛盾そのものが 現実的に たちあらわれる。この他の人は この人が意識しようがしまいが ともかく 現にその中で生きているその弁証法の中で その緊張の中で その紛争の中で わたくしにむかって存在している。ここでこの他の人が わたくしに問いかけるときに この他の人のわたくしに対する要求のなかに 矛盾が現実的になる。ここでは わたくしは 絶対的矛盾に直接に出合うのではない。他の人という反映においてのみ 他の人との弁証法的緊張においてのみ 矛盾律が実現される。そして事物のひろがり（Kreis）が まじわる（Gemeinschaft）という最高の価値として完結する。」(E.G.35)。

このようにして描かれたグリーゼバッハの「矛盾の場」についての表現は かれの思想の発展にとっては 実に大きな転換点となっている。いまままでのグリーゼバッハは わたくしかたが すでに「Wahrheit und Wirklichkeiten」のはじめのところで気がついたように 巨大な自然という客観によってのみこまれて その存在の根拠をうらない著しいようにこのわたくしという主観(Subjekt)が 自己の理性という「純粋主観」(das reine Subjekt)を たよりにして 理念(Idee)の世界を 妥当する価値(Wert)の世界を つくりあげ さらに その価値の世界を 種々の文化財としてつくりあげることに 人生の真の目的をみいだしていた。そのときの グリーゼバッハの考察の図式は 主観と客観との対立関係であり「わたくし」(Ich) と「世界」(die Welt)との対立関係であった。したがって その考察の内容は 科学基礎論または学問論(Wissenschaftslehre)であり 価値論(Wert-theorie)であり 文化哲学(Kultur-philosophie)であった。ところが グリーゼバッハは 認識の世界から
行為の世界へと考察をすすめるにつれて、その考察の図式は、論理的思惟（das logische Denken）または抽象的推論（das abstrakte Schließen）と行動的意欲（das tätige Wollen）または具体的で実際的な行為（die konkrete reale Handlung）との緊張関係へとかきつめた。しかし、ここでは、まだ主観と客観との対立関係というまえの図式が純粋普通の主観（das reine allgemeine Subjekt）と具体的実際的主観（das reale konkrete Subjekt）という客観（das Objekt）との対立関係として、やはり、ここにいる。そのかぎりでは、グリーゼバッハの思想は、まだ根本的な展開をみせる真実を欠けていた。ところが、ここにいたって、グリーゼバッハの考察の図式は、具体的な「わたしが」という一全体としての人格と、もうひとりの具体的な「あなた」という一全体としての人格と、ここで出会って、たがいに要求をだし合い、たえあってゆく矛盾の関係という図式になってきた。「わたしが」（Ich）という人格（Persona）と、「あなた」（Du）という人格とのあいだの「間主体的事実」（Intersubjektivität）という図式になってきたのである。これは、もはや科学論、学問論、文化価値論、一般的の図式ではなく、出会いの場で行動をとる具体的な人間と人間とのまじわりの図式である。これは、まさに、グリーゼバッハの思想の大きな転換点である。このようなあたらしき図式においてこそ、まえからグリーゼバッハが、人間存在の解釈のあたらしがれがたくとしてとりあげてきた「矛盾の場」（die Sphäre des Widerspruchs）が、生きてきるのである。

以上のようなあたらしき考察の図式は、グリーゼバッハが、この論文の序説でもいっているように、当時あらたにおこってきた弁証法神学（Dialektische Theologie）の指導者、ひとりでであった、Friedrich Gogarten（1887～）の初期の思想にその源をもっている。Gogartenは、1919年に、『Der Römerbrief』をもってこのあたらしき神学運動にきっかけをあたえた、Karl Barth（1886～1968）を中心にして、Eduard Thurneysen（1888～）や、Emil Brunner（1889～1966）やRudolf Bultmann（1884～）などとともに、雑誌、『Zwischen den Zeiten』（1922～33）を発行して、この運動をすすめていた。かれらは、それぞれ、専門の分野や微妙な主張のちがいはあっても、第一次大戦後の精神的危機を、キリスト教のあたらしき解釈と実践によってのりこえようとしていることで、むすばれていた。かれらの思索の根拠には、戦争とその後の生活体験によって、たしかめられた人間性に対する不信が、よこわたっている。ひいては、現実からはなれて理想化された人間性のうえに、つくりあげられてきた懐疑論的な哲学や宗教の諸体系に対する不信の念が、よこわたっている。いままで、これこそ、絶対的真理であるとおもてきた理想的価値が、つぎつぎに、その抽象的本性をあばかってきた。われらは、いままで真の神、絶対と思っていたものが、実はは、偶像にすぎないことをして、無意味な生成のただ中に、なげだされている。このようにわれらの精神的危機は、既成の文化の諸体系に対する根本的な懷疑（Zweifel）だけにとどまっていた。それとうたがっているわれら一人一人の人間が、たがいに相手の人間を信頼することができなくなってしまって、孤独な
かにとじこめられ絶望（Verzweiflung）におとされている。このような懐疑（Zweifel）から絶望（Verzweiflung）へというすがたをとっているわれらの精神的危機は実に聖書のなかでいままわれる一人一人、永遠の「あなた」（Du）としてかたりかけてくる「神のことば」（Wort Gottes）によって加えられる人間のやぶれの真相である。自然的エネルギーの総体としての神ではなく観念論的理念の縦合的体系としての神でもなく実にイエスという人格としてこのわたくしに具体的に語りかけてくる神ことばとしての神がうえにのべたようなこのわたくしの真実をあばかってわたくしを徹底的にしばくのである。

このさばぎにわたくしが覆して神の自覚のただ中からイエスをみあげたときに神は同時にゆるしと抱擁との神であることを知るにいたる。ここからわたくしはイエスをなかだちとして神と隣人に対する和解がなりたせめられることをさると。Gogartenたちはこのようなキリスト教信仰の中核を主としてルター（M. Luther）にまなびながら人間の倫理と実践の根本的再建を主張していたのである。グリーゼバッハが「（人生の）諸価値はわれら人間のつくりあげたいろいろな偶像にせまられて」『絶対的矛盾』からうまれる（E. G. 33）といったり「わたくしとあなたとのこのまじわり（Gemeinschaft）は形相として（formal）妥当する価値ではなくまた自然的にさだめられている発展段階でもない。…………まじわりの根原にある『实在根拠』（Realgrund）は観念論やロマンティックな自然主義における内在的（immanent）なものではなく外在的（emanent）なものである。」（E. G. 35）といいときの『絶対的矛盾』や『实在根拠』などのことばのかげには人間にかたりかけてきて人間の異性をのこりなくあらわにしてさばきしかもなおこの隣人としての人間をゆるして抱擁する「神のことば」としてのキリストがあきらかにさまされておりゴーアルテンからの影響がはっきり示されている。しかしながら同時に神学者としてのゴーアルテンに対して哲学者としてのグリーゼバッハが「人間性の限界の中で」という一線をまうなりこことする慎重ないあらわしがあることにも注意しなければならない。そこで「さていわれらがもとめる」いろいろの目的はもはや妥当する価値ではなくて具体的な事柄であり実際に実現させることである。」（E. G. 33）といいしかも「このわたくしとあなたとのまじわりの尊厳と権威は『实在根拠』としてそこにでてきた問題のなかで間接的に気がつきあわれる『矛盾』をおたがいにたえしのびあうことのなかにある。」（E. G. 35）といううことばに注意をしたい。この場合の「实在根拠」とはわたくしとあなたがたがいにまじわることによってともに解決してゆかなければならないまことに具体的な一つ一つの事柄である。またこの場合の「矛盾」とは人間と神との絶対的矛盾というよりは一人の人間であるこのわたくしとまたおなじような一人の人間であるこのあなたとのあいだに具体的なあいだのかけ（Ruf）とことたえ（Antwort）であるのであらわられ矛盾（Wider-spruch）である。そしてこのようなまことに人間的な矛盾はわたくしとあなたとのおたがいがたえしのびあうことによ
って 一つ一つときほぐされるように つとめられなければならないうちである。このような解きほぐしの努力を「実際に実現させること」（mögliche Realisationen）といっているのである。また「疑問が発生する人のにわたられる。そして人のたえたとして また要求として 矛盾があらわれるところ このまじわるのなかに『信頼』（Glaube）の場がある。この信頼は もはや 人間的なある努力ではない。まじわるの事実を実際的で具体的な価値ならしめる「根源」（Ursprung）に ともにあずかることである。」（E. G. 40）というときにも グリーゼバッハは アクターにヨーガルテンの影響のもとに筆をすすめている。 だが しかしこのGlaube, Ursprung を グリーゼバッハは Glaube an Jesus Christus, Ursprung als das Geschehen zwischen Jesus und Menschen とは、いっていない。「哲学は この啓示の概念はなく あるのはただ あるがままの事実 (Realität) だけである」(a. a. o.)からである。このように グリーゼバッハは ヨーガルテンにならって Realgrund, Ursprung, Widerspruch, der Andere, Gemeinschaft des Ich und Du, Glaube などということばをつかいかからも あくまでも これらを 神学のことばとしてではなく 哲学のことばとして つかおうとして 苦心している。このような苦心からのような果たでてくるかは 今後のグリーゼバッハの作品によってわかりかれるであろう。

いずれにしても グリーゼバッハは ヨーガルテンによって 契証法神学の思想に接した。そして いままでオイケンのもとでとどてきた 観念論的な価値論による文化哲学の立場をはなれはじめた。「自我—主観」(Ich-Subjekt) と 「世界—客観」 (Welt-Objekt) との対立 (Gegensatz 反対命題) ではなくて「わたるし—人格」 (Ich-Persona) と 「あなた—人格」 (Du-Persoon) との矛盾 (Widerspruch: 抗議) を中心問題とする人格論 (Personalismus) にすすんでいった。すると わたくしとあたるのにまじわりは まことにこえがたいふかい渦によってへだてられた矛盾関係であることがあらわになる。それはでは この渦としての矛盾関係は どのような構造をもっているのであろうか。また これをともにのりこえようとす る努力は どこからしてきても どのような構造をもって働くのか。これがグリーゼバッハのあたらしい問題なのである。 うえにみてきた断片的なかかれの文章のなかからも すでに グリーゼバッハのねらいと答えとの輪郭がほのかにみえている。これがはっきりと展開されたのは つぎのにのべる1924年の作品 „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung“ である。

4. 矛盾における共同の労作と教育の意味

グリーゼバッハの思想は オイケンがなくなった 1920年を境にして 大きくかわりつつあ ったことを わたくしたちは すでにみてきた。すなわち グリーゼバッハは まずはじめに 論理的に妥当する価値だけが実在し 現実の体験的な諸事実は ただの現象にすぎない という新カント学派の認識論にたって世界観をもっていた。ところが この妥当する価値によ
教養と実存

って 本来 規制されなければならなはずです現実の体験的な事実の世界が 識識しつつある主体のうえに のびきならない解答を生ませる倫理的な課題として生まってきた場合にこの主体は この課題を生まるとか つきあって失敗するか もしこのものをはじめの目標のとおりに行なうとすることは のいずれかでなければならない。このような主体の倫理的決断と実践とはただ 多数妥当的な価値の認識そのものは 方向性だけを抽象的に生んじしても実践の力を具体的にあたえるものではない。このような理論的認識と実践的行為とのあいだには まことに深い矛盾があることを グリューゼバッハは 体験的な真理としてとりしもしめていたのである。ところが このところに もうひとつのあたらしい思索の原理がたびたびで グリューゼバッハの思想の平壌はさらに複雑なものとなってくる。

というのは まず ひとりの主体のなかでおこる価値と諸現象 理想と現実という二元的なる対立とその組合せ問題になっているだけではないくなる。さらに ひとりの主体と もうひとりの主体があった それぞれ そのなかにはあらゆる意識を現実化する価値と理想を考えたがいにうもたえあって ここに もっとも深い意味で示す矛盾と対立がある 不屈な威圧とが 理想と現実の組合せである。このようなもっても包括的な実際的な主体と主体とのあいだの思索学的な思想が グリューゼバッハの思索の地平になっているのである。ひとりの主体のなかでの二元的対立が ほとんど このような二元的対立をおくにもかかわ もうひとつの主体とのあいだの人格的な矛盾と対立 または和解と保持という さらに「間主体的な問題」へとひろがってゆくのである。このようなひろがりをしつつあった グリューゼバッハの思想は 1924年の Die Grenzen des Erziehungs und seine Verantwortung にいたって ほぼ その全貌をあらわにしたのである。そして さらに 1928年の Gegenwart と 1936年の Freiheit und Zucht さらには 1942年の Die Schicksalsfragen des Abendlandes などによって 多方的な展開をみせることになる。しかし わたしのところでは やはり1942年の Die Grenzen des Erziehungs und seine Verantwortung は決定的な作品であり それからの作品には すべてがあたらしい発展や修訂はないといっている。これもわれわれは これらの作品をみてからにして グリューゼバッハのゆったりした思索の中味をみてみよう。

すでに述べてきたように グリューゼバッハの思想の中味は 1920年を境として 大きくかわってきている。それをはっきりしめている概念をひととりしてみると それは wirklich または Wirklichkeit ということばである。まえにみたように 1919年の作品 Wahrheit und Wirklichkeiten のなかでは wirklich または Wirklichkeit ということばは もうに のべるような意味あいのなかで もちろんわれていた。「この全存在界（Universum）のなかで 一人の主体が自己意識にいたりつり 自己をまわりの世界（Welt）から区別するときには いつでも 自我と世界とのこの対立をのりこえるために 理性がかんがえることだけがまさしく 現実的（wirklich）である。反省（Reflexion）と自己省察（Selbstbesinnung）
という なにものにもとられることのない立場こそが 真実の諸世界の認識を可能にする。この立場にたてば 絶対的一者との多面的な関係を土台にして ひとつにつながりあう多くの現実（Eine Folge und Reihe von Wirklichkeiten）が思惟される。この諸現実は その全体としての秩序 とその体系的な整合性をもっているからこそ 真のものである。これらの諸現実は 本質的形相のなかにのみ 存在する。全一なる理性的総体として 諸現実の体系としての世界は 真理の衣服によって まとめられている。わたしたちは じかにみることのできるのは この衣服の様にすぎない。」(Wahrheit u. Wirklichkeiten. S. 368)。 また 別のところでは「正義とは 永遠の主観的な理想でありつづける。そして それが実現されるか されないかは 理性的な自由な意志（の力）にかかっている。 (逆の方からいえば) 意志（の力）は 自分の理性的な目的（＝正義）を 実現可能なものとして前提している。なぜなら この目的（正義という理想）は 虚構（Fiktion）でもなく 『かのごときもの』 („Als-Ob"）でもない。まさに 絶対的現実であり 実在する理念である。」(W. W. 279)。また「理想（Idee）こそ現実であり 実在する。」(W. W. 372)。このようなグリーゼバッハのいわゆるあらわしをみればわかるように この場合の Wirklichkeit とは「かんがえられた可能性」に対する「体験される現実性」ではない。むしろ たえずつつじかわる現象や幻想や想像などに対して「ただしく妥当すべき価値としてかんがえられた理念」を さしみめている。

ところが 1924年の „Die Grenzen des Erziehens“ では 逆に この Wirklichkeit とは「かんがえられた可能性」に対する「体験される現実生活」であるという視点に 大きくかわってきているのである。 グリーゼバッハがここで問題にしているのは 人間と自然との対立関係ではない。また 主観と客観との対立と総合でもない。 そうではなく 一人の主体としての人間と もうひとりの主体としての人間との実際の「まじわり」が問題なのである。これまじわりで出会う主体と主体とは たがいに それとえらびあった相手ではなくて 偶然に出会う相手である。「どのような『あなた』が『わたくし』に対してあらわれるかは つねに 偶然的である。しかも たちあられたら最後 わたくしとのまじあがから『いまのできごと』（Ein praesentes Geschehen）をひきおこし そこに 現実をつくりだしてゆく。」(G. E. 294)。これが現実というものである。わたしが たとえ どのように普遍妥当的にみえる理念の世界をみつめようとも 実際の生活では まことに具体的な他者から まことに具体的的な問いかけをうけて この他者との具体的なまじわりの現実にひき出される。 抽象的な孤独（Einsamkeit）の沈黙の世界から 具体的な二人がむかいて いること（Zweisamkeit）の対話の世界にひき出される。しかも 大切なことは このZweisamkeitの世界にわたくしをひきだす『あなた』が まことに偶然的な相手であるというだけでなく このわたくしに対して 具体的な要求をつきつけてくる他者であり この要求が わたくしの要求とは あいえない矛盾するものであるような そういう要求をつきつけてくる他者であ
教養と実存

るということである。そうすると このわたくしとあなたとのあいだなりたってくる偶然的な具体的な実際的なできごととしての「まじわり」「出会い」は 調和にみちたものではなくて 実に 矛盾と対立と闘争とにみちたもとのである。この出会いが まさに 「現実」なのである。われらは このきびしい現実にむかって いやおうなしに 相手によって よびだされ ひきこまれてゆく。ところで たがいに 自分のかんがえが はじめに自分だけでいだいていたときには まことに普遍的妥当的にみえていても このまじわりの中では いかに相対的なものであるかを 相手との矛盾と対立と闘争とのなかで体験させられてゆく。これが現実なのである。（G.E. 159）。

グリーゼ・バッハは このような矛盾と対立と闘争とにみちたわたくしとあなたとの刻々のまじわりを 現実としてとらえた。ところが かれは この現実ののもつ本性としての「矛盾」と「対立」ということを もっと徹底して説明してゆく。 かれのかんがえでは 人間の生活は 「自分の要求」をいははからりなくすることも かれの自己の要求をおしぼりあげて 各人にとっての生活目的としてつくりあげてゆくために 意識と認識の力が 手段としてもついてくる。こうしてつくれた生活目的のうちで 精神的なあらわれをとっているのは イデオロギー（Ideologie）であり 自然的なあらわれをとっているのは 種族の生殖である。（Gegenwart, S. 468）。 「こうして 人間の本性そのものは ひとりの人間のなかでだけ存 しているときは 普通も悪でもないが ほかの人とのあいだだからでみてみれば 悪となる。なぜなら 人間は 他者が抵抗すればするほど 他者をはなすおとしでいくとなるものであり にもにものに邪魔されることのない 自分の勢力拡張の いきおいをつるぬきとおそうとするものだから。」（G.470）。そして これ他者をはなすおとしをする努力は たえず 熱心に きわめ あらゆる人間的能力（Tugend）をもってい おこなわれる。（a.a.0）。

このような人間本性を グリーゼ・バッハは 悪魔性（Satanie）といいあらわしている。 （G. 469, 470）。わたしたちが 自分の本質をもって 自己省察をかかえていって つきあたる人間の経験の真相は この Satanie なのである。（G.472）。

ところで 人間は このような Satanie としての自己の本質を率直にみとめようとはせず に この Satanie の 反対概念として Humanität（人間らしさ 善良さ）ということばをつ くりだす。Satanie ということばは われらが 体験の世界で 他者とのまじわりのなかで 体験している人間の本質をさしみましているのに対して この人間らしさ 善良さということばは この Satanie という実体をうらがえにしただけの論理的虚構をしめすことばにすぎ ない。ただ 人間は この虚構をつくりあげて 真相の Satanie とつきあわることによっ て そこに われの現実（Gegenwärtigkeit）をみだし そこで安住しようとする。 しか し このにせの現実でのわれらの行動は やはり Egoität（我欲）という Satanie の性格か らぬけだすことはできない。なぜなら 人間は この他者とのまじわりで Satanie という 実体をたち Humanität という反対のことばにひっくりかえして 虚構としてつくりあげた
にすぎないのであるから。（G.472〜3）。
このような非常に悲観的な人間の生活現実に対して いままでのドイツの伝統的な哲学的人間観は どのような克服策をわれらに示すであろうか。それは ひとことでいえば文化的教養人の生活態度である。

文化的教養人は まず 自分をとりまいている現実から 自分をきりはなして 過去の文化財へと目をむける。 これらの文化財のひとづつを内側から理解してみると これらをうのみだす一番ふかい根底として もっとも内なる非合理的な生命 人間の血潮の成熟 精神の熱狂 事物への熱愛などという源泉があることがわかってくる。 このような非合理的な生命の源泉からうみだされて しまい的に合理的に整った形に まとめあげられてできあがった個性のある表現が ひとづつの文化財なのである。 だから この文化財の形成をたどっているうちに それをうみだした生命力の沸源に われらが つきあたることができれば その文化財は われらの文化財となる。 ということは この視野をもっと拡大してみれば ひとづつの文化財の集積である人類の歴史全体が 有機的に一体として 展開しつつある生命力の表現だといえるのである。 しかも この小さなわたしいにもあたりいるような生命力も この巨大な根源的命力の一部なのである。 だから この歴史全体を生み出してきて これからも 生みだしつついていく根源的命力の底しれない流れに わたしも 歴史的研究という仕事をとおして とびこんで 共鳴することを体得するならば こんどは わたし自身にあたえられている現実において わたしの個性にあふれた文化財をつくりあげてゆく生命力を よびさされるだろうと確信する。 このような生きた歴史的洞察が むかしから 文化的教養といわれてきた。そして この教養を土台にして 自分の生命力を自由に創造的に表現する生活が 現実といわれてきたのである。（Grenzen des Erziehers. S.49）

グリーゼバッハにとっては このような教養人のかんがえている歴史的文化財は すでに過去においておわってしまって少の行動の結果にすぎない。 また 教養人のいう 現実とは この教養人によって考えられた現実にするず 目前の他者との真剣なまじわりの現実ではない。「かれらは 朝食された精神的な刻印が生命だと思っている。 歴史の解釈を教養（人間形成）だともえている。 知性によって決定をすることが ただに 自分の生活をおなげることだとおもっている。 このような人文主義の人間教育の信念は 連続的な精神的発展への信念を ギリシャ人にはじまり ローマ人 イタリア人 人文主義者たち 啓蒙思想家たちとうけつたえられてきて ドイツの観念論者にいたっているが この信念は ひとつの危険なイデオロギーである。 歴史的教養は 歴史的な時代という制限をかんがえにいれたらうえでなら そのさま なりたつ ところが そこから生ずる教養（陶冶）は 実際の生活形成ではない。 対話において責任を身にひきうけることではない。ただ 責任のない啓蒙なのである。ここから みのうなき むなしい主知主義が みせかけの教養が 論理的な価値の方ばかりをむいた自我の上品な普通の自己中心主義が うまれる。一般的な人間性をみ
で ただちに 現実を手にいたしたなどとおもう自己欺瞞がうまれる。 これらは みな 教養の産物である。そして 現今のわれらの弱点となっている。」（G. E. 56）。

グリーゼバッハは 人間の本性は ひとりひとりがほかの人を利用し これをはろばして も 自分の生活の勢力図をかぎりなくひろげてゆこうとする我欲であることを主張する。この我欲は 知性をも意志をも また ほかのあらゆる人間の能力をも 手段として もちいて イデオロギーをつくり 党派をつくり あらそいて ある。 教会と国家が 成人と青年が 男性と女性が やとうものとやとわれるものを ブルジョアジーと労働者とが。（G. E. 8）。われらは このような現実をめのまえにして これをただ論理的にうらがえしにして 調和と融合の世界を抽象的にえがいて これを人間らしさ（Humanität）として 概念化したとしても それは 幻想にすぎない。これは すでに ドイツの観念論がたどって ゆきついた結果である。

そこで わたくしたちは この概念化されたにすぎない Humanität という幻想をさけて まえにすすむときには まず うえのにべたような主観と客観だとか 精神と自然とかの矛盾と対立ではなくて 実に 一人の人格としての主体と もうひとりの主体のあいだのする どい矛盾と対立という「まじわり」または 「出会い」の事実を われらの現実として そこにすえておかなければならない。「数おおくの真理がたがいに橋わたしができないままで矛盾していること また あやまりにみていること これらが 人間がいきていることの本来のすがたであるということがわかったときに はじめてここに『現実』が 問いただされっているのだ。」（G. E. 6）。そうすると「人間が存在し 性格をもつ 人格をもつということは その人間が（一人の人間として）ある基本的な（知的）原理のうえによってたっているということではない。また 理性的な純粋意志のうえに または 暗黒の世界意志 （盲目的な根源意志）の衝動のうえによってたっているということでもない。 （人間が）存在をもつ（存在している）ということは 他者の矛盾（Wider-Spruch：抗議）によって限定されていることなのである。われらが たがいに矛盾しあっていることを承認することによって（たがいに出会っているという）根源的実事にともにかかわりあっているときに はじめて われらは 現実に 自分の存在意義をさとするのであり いまは すでに ひとりのできごと（Geschehen）となっている現実的存在に とくに あずかりあっているのである。…………だから 存在し 性格や人格をもつということは わたくしとあなたとの相互作用のなかにともにあずかっていることである。しかも （あたらしい意味での）『まじわり』（Gemeinschaft）の法則によって。」（G. E. 26）。

こうまでくると グリーゼバッハの思想は あきらかに ひとりのあたらしい展開のきざしをみせている。人間と人間とが たがいに対立意見をうちつけあうことによって それぞれ ひとりだけの主観の中で人間のうつくしい理想像をえがいていたその幻想がやぶられる。そのときに はじめて ひとりの主体としての人間は 他の主体との現実のまじわりの中に
おしされる。そうすると、このようなまじじわにあっては、認識も、義務も、幸福などもすべての人間のいとやしが、かつてのひとりだけの主観にとじこもっていたときとは、その質がわちわれる。たとえば、この「まじじわ」における認識とは、純粋主観が退性的カテゴリーによって成立させる科学的認識をさしているのではない。そうではなくて、その「まじじわ」にともとどっこんで、矛盾する他者の要求に耳をかたむけることである。おたちがいの対立を不統一をかえりみるとことあり、おたちがいの責任（Verantwortlichkeit）（人格的対応関係）をさえいてあることである。認識とは、たがいに、他者とのあいだで、びっくりされることさせられることなのである。（ein Inverleihenheitsetzen und -versetzt werden, das menschliche Miteinander-in-Verleihenheit-Sein）（G. E. 94）。そうすると、主体と主体とが矛盾しあっているという関係の中に、あえてとびこることによって、人間が教義人としてただ抽象的な論理学（Logik）の世界で考えている状態から、行動人として具現的な弁証法（Dialektik）または対話（Dialogos）の世界につながることになるということは、かかっても、も一つ歩まずで、この矛盾のまじじわりそのものが、グリーゼバッハ自身のさい、Satanieという人間本性によって規定されているとすれば、そこからもっと積極的なもの、すなわち、まじじわりにある主体と主体とと、ともに、真のよることびをあたえあるような生産的なまじじわりが出来上がってゆくということは可能であろうか。みえにひき合いにしたがいのまじじわりのことばを、もう一度とりだせば、「だから、存在し、性格や人格をもつということは、わたしあたえなたの、相互作用のなかにともにあずかっていることである。しかも、あたらしい意味での「まじじわり」（Gemeinschaft）の法則によって。」（G. E. 26）というときのGemeinschaftとは、ただ、矛盾しあいSatanieによって規定されている「出会い」であるという否定的消極的な意味だけでなくて、さらに、どのような生産的な意味をもっているのであろうか。もし、生産的な意味があるとすれば、それはどうして可能になってゆくのか。

グリーゼバッハは、まず、主体と主体とのまじじわりが、いかに矛盾にみちたものであるかを、えがきだす。しかし、この矛盾にみちたまじじわりそのものが、はじめからおわかりまで、グリーゼバッハの思索の、また、行動の場のなのである。この矛盾にみちたまじじわりを出発点として、ただ論理的に思索をしすぎくなってゆき、ついには、目的の王国という観念的な統一におちついたり、または、各個人が、各覚悟が、集団が、いづれに生きる生存競争をしあってゆくだけだという社会学的な集団の力学などをおわるのが、グリーゼバッハの立場ではない。グリーゼバッハは、まじじわりにあたる主体と主体とが、なにかひとつの抽象的な基本原理をとっている、倫理的完全性の普遍的理論とか、幸福追求の普遍的欲求とかの基本原理によって、直線的に連続的につながあわせてしまうことを拒否する。これで、そのまじじわりは、かんがえられたまじじわりであつて、生きられているまじじわりではないからである。そうではなくて、最後までひとつになりあうことのない主体と主体とが、矛盾のただなかで、たがいに他をお
どろかせあい 他の要求をつきつけあい しばりあってすすんでゆくということ そのことが Gemeinschaft のすべてなのである。（G. E. 26～27）。ただし ここで グリーゼバッ ハは この Gemeinschaft の構造の中に もうひとつのあたらしい要素をなげいれる。それは 主体と主体とが矛盾の中にありながらも むすばれあってゆくきずなとなるのが その 主体と主体とがともに直面しておって いますぐに処理することを せまられている具体的な 仕事を協力してはたすという「共同の労作」 (Zusammenarbeit) という要素である。「まず はじめに わたくしとあなたというひとりひとりの主体が たがいにまじわるということはたがいに矛盾しなしというかということである。このわたくしとあなたという両者は ふかい溝に よってへだてられている。（ところが つぎに）この両者が（ほとんどに）出会うのは ふ たりがいっしょに問題としている対象において（とともに）労作しあうことによってだけ である。共同の意欲は このまじわりにあっては 達成されなければならない具体的な物 たえずまえへまえへと実現してゆくことに わけられえてゆく。 ただし 絶対的価値には ないものである。矛盾つまったがいに労作する その問題とのかかわりにおいてだけ 主体と主体 とは 直接的に はたらきかけあう。」（G. E. 27）。そうすると このグリーゼバッハの 思想は Dewey の Pragmatism にひじょうにかかったものになってくる。わたくしもあなたも それぞれがふねにいだっている理想的人間像や その他の信念は それ自体としては いかに横軸的にみえても やはり抽象的な理論にすぎない。このことは わたくしもあなたも ともに 出会って 各自の要求を他につきつけあい 各自の理論のくいがいを知りあうこ とによって はじめて 体験される。しかし わたくしとあなたが ここで 出会っている のは 理論をたたかわせて いずれか一方が他方を脅かすか ひとつの理論におちかさせ るためではない。むしろ わたくしとあなたがともに背おわされていて なんとか解決しな ければならない具体的な問題や仕事を ともに力をあわせてやりぬくためなのである。 そうすると 各人がまえにいだっていた世界観や人間観やその他の個々の信念などは この具体的なひとつの問題や仕事をもとにしたための「作業仮説」となる。だから わたくし あなたも これらの信念自体の絶対的価値に対する盲信をすてなければならな。 そして この共同の問題や仕事が わたくしによっても あなたにとっても めにみえる効果をもって 結かれはたされるように たがいに協力しなければならない。このように わたくしもあなたも 自分の思想の絶対性へのうねぼれをすてて 具体的な行動で たがいに協力しあうこと そのことが グリーゼバッハのいう真の Gemeinschaft の法則 (Gesetz) である。 矛盾のまじわりのただなかで たがいにむすばれあっていることなのである。しかも この矛盾の さかでの協力によってなしごとげられた問題や仕事は 決して絶対的価値そのものではない。あくまでも相対的な問題や仕事にすぎない。だから グリーゼバッハの注目している最 後の力点は わたくしもあなたも ともに 自分の信念の絶対性をすてて 他者との共同の労 作にむかって 心も行動をも うちひらくことそのことに 分けられている。これは わたくし
しもあなたも たがいに他者によってさせられて それぞれの孤独（Einsamkeit）から二人の出会い（Zweisamkeit）の場におだされて そこで生きることそのこと つまり 相互開示（Zusammenaufschließen）の生活そのものが 絶対的現実だというのである。

さて グリーゼバッハによれば このような相互開示（Zusammenaufschließen）の生活そのものは ただ時々刻々にうつりかわる具体的なかんなりをふくむ 平面的な変化という現象にすぎない というだけではない。 わたくしもあなたも ともに その都度の具体的な相互開示の生活のただ中で たがいに「人となってゆくこと」（eine Persönlichkeit zu haben）が 大切なのである。 この意味で「あらゆる哲学は 具体的な概念をもててゆかがり 窮極的な意味において 教育学となる。なぜなら 哲学も わたくしとあなたとの相互のまじわりにともにあずかって 現実における共同の労作にあてとびこむからである。 哲学は 歴史とまじわりとおるするできごとの弁証法をとりあつようときには つねに ある意味で 批判的教育学なのである。 この批判的教育学の課題は ひろくは 人間にむかって せまくは 教育者にもかえて 各人みずからの限界をしめすことである。 そして 現実のできこと ともにくわわることが どんな意味をもつかをしめされなければならない。 こうして 哲学が 個人主義的教育学の専横を 自我の孤立を 一面的な思考を 断念したときに このような哲学だけが 真の教育学的課題をはたすことができる。」（G. E. 37〜38）。 グリーゼバッハは 教育を 普通にかんがえられているような意味どりあげようとしているのではない。 ということは 普通は 教育といえば 成熟した世代が 年若い世代に 技術を教えこむことや 科学的学問を教えることなどが考えられている。 これは 教育科学の段階では 正しいことではあるが 教育哲学は 教育の本質的な意味をもっと根本からかんがえなければならない。 すると まず 教育とは 人間の知性をかぎりなく開明させてゆくことであるという 楽観的 発展の人間観にもとづく本質論がみられる。 とともに こんどは 逆に人間は 世界の根源 意志のうらみずみにによって ただうごかされて すべてのがすべての人と闘争をして ゆくのが 人生であるから この盲目的な根源意志のうながしによって もっともたてを戦いをいどんでゆく知恵が 各人に教えこまれてゆくという事実を われわれは見ることができる。 この事実が教育である という悲観的教育本質論もある。 また この楽観論と悲観論とは 別に 教育とは ある文化的教養人か または 狂信的な権力者が 大衆を指導してゆくときの 準備段階をつくりあげるものであるという政治的観点からする教育本質論もある。（G. E. 59）。 しかし グリーゼバッハの教育の本質に対する問題意識は これらの考えにくらべて さらに根本的である。 というのは グリーゼバッハにとっては「人は 他の人がかんがえを かえるように はたらくかがうことができるのだろうか？ 他の人のかんがえに対して それ を陶冶するというのはたたらきかけができるのだろうか？」（G. E. 11）ということが問題である。 グリーゼバッハのいままでの主張によれば もし 他者のかんがえに対してこれを陶冶するというのはたたらきかけを 強引にやるならば それは 他者のかんがえを 一方的に破壊
して その中に はたらきかけの主体のかんがえをおこしむという 暴力作用のほかのなにものでもない。グリーゼパッハにとっては 本来 このわたくしとあなたとのあいだには こえられないう縮があるのである。ところが さらに グリーゼパッハのいままでのかんがえによれば このわたくしとあなたとは この縮にもかかわらず その意見が矛盾しているにもかかわらず 両者に当面している現実の問題や仕事を ともににはたしてゆかなければならない。これが 真の現実である。すると この現実の中で わたくしもあなたも 自説の絶対性への 高慢をすべて 現実の処理の結果をみつめあいながら 自分の行動を ととのえな おしつづけなければならない。この主体と主体との間の（Intersubjektiv）できごととしての相互の人格の形成が 教育の本質だというのである。グリーゼパッハのことばをもあっては「教育とは ただ知られるだけでなく 実際に生きられ わからあわれなければならない 历史的なできごとの根拠にある多層的な共同の意志がたとじくりくん流動的な経過である。」（G. E. 59）。この現実の経過のなかに わたくしもあなたも 教えるものも教えられるものも ともに とりこまれ ともに作用をうけ その性格をたがいにかえられつつ すんずくでゆく。 この経過そのものが 教育なのである。だから ことばをかええていえば 教育とは わたくしとあなた が たがいに他にたたらさけあい とともに具体的な共同の労作をしているうちに ともに この共同の労作の場にふさわしくつくられてゆくことなのである。このようなグリーゼパッハの教育の本質のとらえ方は 学校教育における教授学のわくを はるかに越えるものであり むしろ ひろい 体験的人間学のとらえ方である。主体と主体が わたくしとあなたが ともに出会って生きているという事実が すでに 教育の事実なのである。

そうすると このように教育の本質をとらえてゆく批判的教育学は つぎのようないろいろなターゲットを提出することができる。まずはじめに「あなた」に対してはたたらさけようとする「わたくし」としての教師は 自分のいたている理念だけが絶対的に正しいという高慢をすべてなければならない。また それと同時に その理念を相手の中にそぞぎこむためにかんがえられていた教授法に対する絶対的信頼を すべてなければならない。そして わたくしとあなたとのまえにたたえられている学校の問題に 一緒にとりくむという共同の労作のただ中に とびこまねばならない。そして わたくしの意見をのべ あなたの意見も ききながら ともに「ひとつの出会い」というできごとを生きなければならない。だから ここでは 教えるものと教えられるものの落差のあるふたつの立場が 固定化されているのではなく おなじ 高さのおなじひとつの生活の場があるだけである。この生活の場で この生活をとおして わたくしもあなたも ともに性格がつくりあげられてゆくのである。ところで この生活の場は 時々刻々にその当面する問題がかかって わたくしもあなたも ともにかかってゆくのであるが このまじわるそのものには いつまでもたっても絶対的なおわり さだまった絶対的目標というものはない。たがいに教え教えられてゆくという相互開示の生活があるだけである。そこに 人工的な絶対的目的がさしささまされることを グリーゼパッハは かえっ
て拒否するのである。こうしてグリーゼバッハの間主体的人間哲学は、ただちに間主体の教育学となる。しかし絶対目的を拒否する現象学としての間主体的教育学となるのである。

わたたくしたちはグリーゼバッハのいう主体と主体との矛盾にみちたまじわりの構造をみてくるうちに、このまじわりは主体を主体の孤独（Einsamkeit）からよぎだして相手とののみかあるいは（Zweisamkeit）へとよびだすものであることをした。さらにこのわたたくしとあなたという二人の主体は、たがいにこの矛盾のまじわりの中で、共同の労作にはげむことによって、たがいに心がひらきあわれて、それぞれが形成されてゆくというものであった。それは間主体的なまじわりにおける相互の人間形成は、ただそのような構造をもっているという現象学的考察にとどまるというのか。それともこのような構造をもつ人間形成が、もっと広くふかしい範囲の意味をもつと、かんがえることはできないのだろうか。また、この矛盾におけるまじわりは、ふたりの主体の協力によって、具体的めのまえの問題が処理されてゆくというpragmaticな意味だけでなく、またふたりの主体の人格が相互作用によってかえられ、いままで本人も気づかなかった長所をひきだされ、欠点がためられてゆく、という心理的な意味だけはとどまらないで、さらにふかいい実存論的な意味をもっていないのだろうか。この問題を、はりきってみることによって、グリーゼバッハの思想の特質は、ますますはっきりとしてくるであろう。ことに、のりにみられるように、グリーゼバッハは、この間主体的なまじわりにむかって、主体が自分を示すことを倫理的決断としてとらえているが、この決断の一番ふかいい根拠はなにか、という実存論的な問題をめぐって、グリーゼバッハにおける倫理と信仰との接触点が、あきらかになってくるであろう。

5 倫理と信仰との境

わたたくしが、ひとりの人間として、過去の理念の世界に生き、将来の理想の世界にむかって、自分の信念をどのようにつくりあげるべきか、ということがグリーゼバッハの問題ではない。このわたたくしが、今、実際にあなたとしての他者と出会い、このあなたによって思いもかけない要求をつつきつけられ、こなした意味をうかがわれて、まじわりの場にひきだされる。そして、ともに、当面している具体的な問題をはたす努力を、協力しておこなってゆく。この現在の世間そのものが現実である。この現実のなかで、わたたくしもあなたも、ともに、人格がつくりかえられ、人となってゆく。これが教育の本質なのである。このようにグリーゼバッハは、いままでの個人主義的な人間の本質論を論議をさせ、主体と主体が出会って、この主体のあいだにうまれる「まじわり」の構造と、それが人間形成に対してもつ意味を、現象学的に説明してきたのである。

ところが、この間主体的なまじわりにむかって、その主体が心をひらき、そのまままじわりの中で生きぬくということは、ただそれを現象学的に考察するときの対象として、かんがえてい
ただ、基本的な課題なぜである。するとこの現実を生きぬくということとは、極めて厳格な意味で、われらの倫理的判断を要求することなのである。それではこの倫理的判断とは、いかなるものであり、その操縦は本当にか。これが問題である。

第一次大戦を生きぬく、戦後の混乱を生きすことのあるグリーゼパッハにとっては、現実を生きぬくことは、容易ならない困難なことである。かれのことばによれば、「われらの現実は、まことに苦難にみちている。人間であることがあるほどに、たえがたいほどである。この事実を、われらは、正しい人々にかくしておくべきだろうか。われたも自身がこの現実をたえぬくことをまず身につけてから、はじめてそれを正しい人々にかたることができるのだ。人間の現実は、たがいにしばられあっているという事実を、一従来の視座におけるこの種の事実を、身勝手な主観的行為ではない。このしばられあっていることが、真の人間の特権なのである。

ただ、個体のためにいかにいかず、認識者として自分の生活の限界を、他者の抵抗の中にみとおず真の人間の特権である。この抵抗を、われらは、たえぬかなければならない。この抵抗がさけがたいのだから、という信頼と信念（Zutrauen, Glauben）をもたねばならないのだ。」（G. E. 60）。このような、まことにたえがたい現実を生きぬくときの主体のもしが、勇気として、グリーゼパッハがここであげている信頼と信念ということばを、もっと中にたちいってのべてみると、まじめのものの中に、われたくしとあたたとは、どこまでいてもひとつになることのできない「ちがい」（die ewige Andersheit, Fremdheit）をそれぞれもっている、という事実を承認すること（anerkennen）が大切である。もう少しくわしくいえば、「わたしくしとあたたとのあいだにある対立（Gegensatz）や、矛盾（Widerspruch）やちがい（Fremdheit）は、これをのりこえることはできないのだということ。つまり、他者を尊重することはできないのだというまじめの真相を、承認しなければならないのである。

たしかに、このような、主体と主体とのまじめが、おたがいの差別化のうえになりたっていて、直接の理解や、たといけは、かんがえられないということは、人間の本性に言わざるをえない不完全性をしめすものである。しかし、この事実の中にこそ、現実の生活の弁証法（Dialektik）があるのだ。」（G. E. 61）。

このようなまじめにある、わたしくしとあたたも、ともに有限な人間にすぎないことを承認するということが、同時に、出すぎたことをつつむ謙虚な心がまえ（Bescheidung）である。ところが、ここで注意しなければならないのは、この謙虚さとは、このわたしくし、このあたたと、個々の具体的な主体が、永遠のかかに、自己の、または、人間一般の理想的人間像をえがいて、この彼岸のものにむかって、此岸のないが、自分のことをさらけ、自分自身に絶望する、といったような意味での謙虚さであってはならない、ということである。むしろ、このような理念としての理想像をえがくことによって、現実からののがれようとする形、翻案的な努力に対して反対して、最後まで、わたしくしとあたたとの対立と矛盾の現実にふみとどまることが必要である。そして、この現実のただ中で、わたしくしとあたたとの対立によ
って また あなたがたくしとの対立によって はじめに たがいに人格となってゆくのだと
いう最も深い意味での相互依存性を承認すること これが 本当の謙虚さである（G. E. 169）。
したがって この謙虚さは 永遠なものにむかっての絶望ではなくて 現実におけるたく
しとあなたとの相互依存性の「承認」であるから それは さらに 承認する「決断」であ
る。たくしは いままでの自分ひとりだけの世界から タクしとあなたとの二人の世界に
とびこる決断をしなければならない。このような決断によって タクしは いままでのよ
うな 説明をし分析的に観察する認識の態度を断念して できごとへとふみこみ 矛盾におけ
る相互のはたらきかけあいに参加するためにもけられる。このような中間をもっているの
が真の決断である。（G. E. 219）。

すると この決断は一時的なその都度の決意とはちがって もっと奥深くところから
わきて タクしの生活の全体をつむぎこんでいる全体的生棈態度である。この決断を グ
リーズバッハは Glaube（確信 信念 信仰）または Religion（心のむすばれあい 信頼
信仰）といいさらしている。「絶対的決断としての信仰（Religion） は 具体的に知り実
際に行動する人間が たがいに対決しつつある中で いっしょになって教えられてゆく
というできごとの土台（der Grund des Aufeinandergewiesenseins in der Auseinander-
setzung der konkret erkennenden und aller wirklich handelnden Menschen）なのであ
る。」（G. E. 222）、そうすると グリーズバッハのいう Glaube または Religion と
は 理念の探究という認識の世界からふみだして 具体的なたくしとあなたとの出会いに 応
答関係にふみこみ この現実ではじめからおわりまで生きぬくという覚悟としての全体的生
活態度を さいあらわしている。

こうして グリーズバッハは 具体的な生活の現実で生きぬく覚悟を「あなたの絶対的他
者性を承認すること」（Anerkennen der Fremdheit des Anderen）であるといった。また
はじめからおわりまで有限でひとつの現実のただ中で生きぬくよりほかはないという謙虚さ
（Bescheidung）であるとした。さらに この承認と謙虚さは はじめからおわりまで 現実
の中で生きぬくという決断（Entscheidung）であるとした。そして 最後に この決断は
たくしとあなたとのあいだ ともに働きあい 人となってゆくという出会いのできごと
への信頼であり 信仰であるといっている。

そうすると グリーズバッハは この Glaube, Religion ということばをこのようにつか
うからには これらのことばが普通につかわれているときの用法 すなわち キリスト教の
用法とのちがいをはっきりさせる必要にせまられることになる。

「まじわりの中におかれていることが すなわち 信仰である。だから 信仰とはある
ものが存在していることを本当たとおもうことではない。認識ではない。またある超越的な
神と人間との直接の関係でもない。人間相互の対立の中でのあらゆるできごとを現実のでき
ごとにする決定的な応答関係を みずからがひきうけることである。…………幸福と平和とに
おわれる童話の世界が問題なのではない。われらの世界には奇跡が問題なのではない。いつもいたみをひきおこす応答関係がそこで強調される場である「現実」が問題なのである。なぜならこのような場においてこそ宗教的な視点のもとで現実のできごとが語られるからである。このできごとの真相をおそれてはならない。この（真相の）物語がどこからうまれてくるかはどうでもよい。ただそれらが現実的に信念をもって現実の人々によって語られることが大切なのである。」（G.E.232〜233）。

ここまでくるとグリーゼッパッハの思想のすすみゆきのままにはひとつの重要な問題があらわれてきている。それはキリスト教の信仰論という問題である。すでにまえにもしたようにグリーゼッパッハがオイケンの思想のもとをそだちながらもオイケンの死後急に思想の方向をかえて間主体の現実を重視しはじめたのはゴーガルテンとのふれあいがそのきっかけであった。ゴーガルテンはバルトやブルンナーなどとともにキリスト教の信仰論を聖書のなかにもう一度もとめかすことにつとめた。かれらのひとりた研究の成果やあたらしい将来への発言はそのあらわれにおいていろいろがっていてもそれらの底で共通していることは神と人間とのむすばれあいを人格と人格との「出会い」として体験することに信仰の本質をみたことである。イエスはいまもなおわれらにせまってきてわれらの罪を告発しゆるしわれらの全存在を愛のうちにしみこむわれらを親人とのまじわおりおたすき生きているキリストであるという信仰の告白がかれらの主張であった。グリーゼッパッハもこのような初期の弁証法神学の運動に接してそこから人格と人格との「出会い」というあたらしい人間学の視点をまんだんだ。しかしグリーゼッパッハは哲学者としての自分の立場をはっきりさせる必要がある。ことにわたしがあなたとのまじわおりむかって自己をひらいてもとに出合いともに仕事をしともに成長するというときのわたしこの決断という問題にまでグリーゼッパッハの説明がすすんできるとこの決断の構造やその根拠がいかなるものであるかが問題になってくる。すると当然キリスト教の信仰論と哲学の行動論との関係ををグリーゼッパッハ自身があきらかにする必要にせめられてくる。すでにすぐまえに引用したグリーゼッパッハのことばをもじっているようにかれは空想の物語や過去のできごとの物語にむかっていまの現実のわたしこあなたがとるべき態度についてかなりはっきりした表現をしている。グリーゼッパッハにとっては超越的な神と人間との直接のまじわおりや奇跡が問題ではない。これは神学者の領域である。童話の世界が問題ではない。これは詩人の領域である。グリーゼッパッハにとって存在しているのは現実におけるわたしことあなたという人間だけである。現実の人間だけのあいだでその限界の中でこれらの神話の世界をどのように解釈しどのように利用するかが問題である。グリーゼッパッハの哲学者としての根本的な態度はすでにきまっている。わたしたちはこれからかれのキリスト教に対する態度を中心にたっていってきながらグリーゼッパッハの中にもよこたわっている倫理と信仰との絆の問題に一つの光をあて
てみよう。
キリスト教の信仰の中核となっているのは イエス・キリストの受難と復活とできごとについての伝承である。ところが グリーゼバッハにとっては このできごとが実際にどんな形でおこったのか という歴史的な事実をたしかめることが 問題なのではない。ただ「神の子という立場で人生をおおくれば 当然 そのゆきづく先は 十字架となる という（普通的な）真理が大切なのである。これは 歴史におけるできごとの証拠をすこしも必要としない宗教的真理である。」（G. E. 235〜236）。 グリーゼバッハのまえには まず 具体的な現実における人間と人間との矛盾にみちたきびしいまじわりという普遍的事実がある。これがすでに 宗教的真理なのである。 イエスの十字架の死とは このきびしい人生の事実の一例にすぎない。 イエスの十字架の死があって はじめて 人間と人間とのきびしい現実がうみだされてくるのでは ないのである。ここに 倫理と信仰とのくいちがいが あらわれるはじめる。

グリーゼバッハにとっては 十字架は まず 形式的にいえば 人間が人間のあいだで現実にいきてゆく苦難をいいあわす象徴（Symbol, Zeichen）である。 （Die Schicksalsfragen des Abendlandes. S.A. 110）。その内容からいえば 人間が主体として この現実を生きゆく苦難そのものである。

まず イエスは 形面上学的な理論的認識によって 永遠なる存在を確認するという道をはじめからとらない。これは むしろ ソクラテスのすすんだ道であった。ソクラテスは理論的認識によってイデアという永遠なる存在を確認できた。かれは 認識によって永遠なる存在にいたりつくことができたのである。だから かれにとっては ソクラテスという個人が生きているか死ぬかは 大した問題ではなかったのである。ところが イエスは ソクラテスの認識の道とはちがって 現実における行為の道をつけた。しかも 人間の激怒の地獄ととり 死をとおって 神からみはなされた苦難のどん底をあゆんですんだ。かれは ひとりひとりがいだいているこの世ののぞみが 自分心の我欲が 他人を支配しようとする権力欲が 現実の人と人との矛盾にみちたまじわりにあっては もろくも くずれていって すべての人がたかいに心の底からうろたえさるをするをえないことを人人に体験させた。イエスの死の十字架は すべての我欲を 平和への希望を 神秘主義を むねさしいものにする。

人間の現実は 文化の世界によって構成されないものであることを知らしめる。こうして イエスは 人が人と出会って現実に生きることが いかに苦難にみちたることであるかを 十字からうの生活と死とによって しめしているのである。しかも 大切なことには この歴史のようにない苦難のどん底である人間の現実こそ われわれがそこで生き 死ぬよりほかはない絶対の世界であり 神の国そのものであることを イエスは われらにしめすのである。ならんで十字架につけられた苦難にとっては 神の国は すでにあらわれはじめていたのである。（ルカ伝 23, 39〜43）。神の国は この現実を生きゆくという決断をしつつ生きている
その生活の場そのものの中にすでに成就されているのである。（S. A. 110～111）こうして グリフセバッハによれば イエスのうけた告発と裁判と処刑という苦難は われら人間の一人一人の自己中心の欲と支配欲が 他者とのまじわりで徹底的にくじかれて 他者との共同の生活で生きぬいてゆくよりはかほはないという決断をとっている現実の人間の苦難を一般をよくしめている。（S. A. 112, 114, 115）また イエスの復活は このような現実の苦難を生きぬく決断をすればこそ その現実が神の国であり そこに平和が告知され その現実にあって生きている人の愛にあるあたりかい人の味わいをかくさせてゆく道がひらかれてくるという普遍の真理を象徴しているのである。

こうして グリフセバッハは イエス・キリストの受難と復活というできごとを 超自然的な神自身のわざとしてはかんがええない。 また 科学的になりたない空想の産物であり神話であるとそれこれを無視するということもしない。 グリフセバッハは 人間が主体として他の主体と出会いつつ生きる現実の矛盾にみちた生活 そのものが非常にきさぎり表現されてひとつの象徴だと かんがえている。つまり 聖書におけるイエスの生涯を徹底的に非神話化して ここに主体的な現実の生活という人間の普遍的事実としてのまじわりの真理をとりだすのである。 これが哲学者としてのグリフセバッハの結論なのである。

グリフセバッハにとっては イエスは もっともすくれた人生の教師である。 しかし まえからもみてきたように グリフセバッハにとっては すぐれた教師とは 理論によってかんがえぬかれた理念や体系を他者に移しううて 他者の心を自分の信念のとおりに改造することのできる人をさしているのではない。 むしろ 自分の思想やねがいか いかに相対的であるかを他者とのまじわりで知って この矛盾のただ中で生きぬく覚悟をもちつづけている人のことなのである。 このような意味で イエスは すぐれた人生の教師なのである。 ところが 哲学者としてのグリフセバッハにとっては このイエスがいかにすぐれた教師であるかを知って このイエスにつきしたがって 人生をあゆむということが問題なのである。

イエスの生涯によって非常にはっきりと表現されるくる「人間が生きているという現実の真相」が問題なのである。 イエスという人格とわたくしという人格とが いま ここで 出会って語りあうことが問題なのではない。さらには イエスという人格が わたくしと実際のあなたとしての隣人とのあいだに いま ここにたって 両者をともにむすびあわせる ということが問題なのである。これは 神学の問題である。ところが グリフセバッハにとっては イエスが当時の人生と出会いて あのようなまじわりあい あのような絶結にいたったという事実は 人生の現実をあきらかに表現してはいるが やはり あくまでも過去の事実である。それゆらべて わたくしが いま ここに わたくしのあなたと出会いながら ともに生きている現実は いまの事実であり その主体は わたくしごあなた以外にはない。 イエスの生涯をよくみて 一切の過去の事実から わたくしがえられるのは 理念に対する審美的感動である。ところが わたくしとあなたとのいまの現実のまじわりにあって わた
くしたがもの当面しているのは 矛盾における当惑と どこまでってもつつきのことのない責任（応答関係）だけである。だから 過去の事実と現実の事実のあいだには 矛盾にみちた人生的現実の現象学の構造論という視点では 共通なものがあるが その人生の現実を生きる具体的決定という主体性の問題になれば かぎりなく深い断絶の淵があるといわねばならない。これが哲学者としてのグリューゼッパハのかんがいえである。 （G. E. 285～286）。

そうすると わたくしがこの人生できうべき矛盾に直面しつつ生きてゆくときのめあては ならになるのであろうか。わたしたちがそれぞれ心にいだいている理念としての理想的人間像でもなく 社会像でもない。これらは みな 作業仮説にすぎないからである。わたしたちが これらの作業仮説をだしてあつともに労作しあって そこにしきりあげられてくる事物が鶏極のめあてであろうか。これらは みな あまりにも有限で相対的なものにすぎない。それでは わたくしとあなたがともに心をひらきあって じょうわの中に生きぬこうとするその決断が 鶏極のめあてであろうか。いや これは わたくしとあなたとのあいだに なにものかが共有にうみだされてくるための起動力にすぎない。このようにみてゆけば グリューゼッパハの力説している矛盾にみちた現実を主体が決定をもって生きてゆく鶏極の目的は なにもないのである。ただ わたくしとあなたとのあいだの苦楚にみちた生活の現象学的真相が グリューゼッパハのまえにひろがっているだけなのである。しかも いつまでたっても わたくしもあなたも ともに 心の底からは わかりあうこともなく それぞれは 矛盾したまま 平行線をあゆんですみ 共同の利害問題につきあったときだけ そのとき そのときに 両者は 協力しあう。これは なんという冷酷な現実なのか。この現実をわれらは 一つの方向をもって うごかしてゆくことは もうできないのであろうか。

グリューゼッパハは "Grenzen des Erziehers" の最後の部分で つぎのようにいっている。「（わたくしとあなたとの現実の出会いという）このできごとは いずれか一方の人の勝利ではなく わたくしもあなたも ともに やぶれることをその内容としている。そして この両者は ある対象をめざして ともに労作しあうことによって じょうわによって 一緒になる境界の土台にたって 永遠にこわされてしまった平和を その都度 あらたにむすびなおされる「平和」 (Friede）とは なんであるか。これは まえにのべたように J. Dewey などの Pragmatism がいうような意見の交換（communication）のうえになりたその都度の協力（co-operation）という内容をもった一時の平和なのであろうか。 J. Dewey の場合には 一時的平和をながくつづかせることができるはずだという信念があり この信念は さらに 人間性に対する本質的な承認によってささえられている。しかし フリューゼッパハの場合には それははない。むしろ フリューゼッパハの人間観の底には 人間の Satanie（悪魔性）に対する悲観的なおそれがあった。そうなると こう平和とは 一体なになのか。フリューゼッパハは それをある箇所では 現実にある「わたくし」も「あなた」も とも
にいだきあうべき心情としての「感謝の思い」（Dankbarkeit）ということばをもちいている。 （Freiheit und Zucht. 131〜132）これまた なにに対する感謝の思いなのか。

このように グリーゼバッハが 生活現実を ただ 矛盾における対話のまじわりとして現象論の角度から説明しているうち は その説得力は大きい。しかし この矛盾のまじわりを生きぬくわれらの主体の決断のもっとも奥深い構造とその原動力の問題になると グリーゼバッハの説明は われらの期待をこうぎって 力弱い。それはなぜであろうか。 グリーゼバッハの思潮は 矛盾の中の現実を もっとも純粋に追求しているうちに「過去のできごと」を歴史的過程として一括して これを「現在のできごと」からたちきった。また「未来」への希望をも理想的理念として「現在のできごと」から一切たちきった。そして ひたすら「わたくし」と「あなた」との「現実」におけるまじわりだけをとりあげて これに集中した。そしてついては わたくしの中の決断という一点に かれの思潮は集中した。このために グリーゼバッハは 一見しては「理念の自我の孤独（Ich einsamkeit）の世界」からてて「行為の二人のむきあい（Zweisamkeit）の世界」へすなわちたかのごとくみえて 実は「わたくし」の中の決断という「意志の孤独の世界」に まいもどったのである。これがわたくしとあなたとの行動的現実についてのグリーゼバッハの哲学的思潮の帰結であった。