

<日本・アジアのキリスト教> (演習・Seminar)

A: 日程・場所

演習日 (後期): 10/5, 12, 19, 26, 11/2, 9, 16, 30, 12/7, 14, 21, 1/4, 11, 18

場所: 第三演習室 (キリスト教学研究室)

F: ゼミの進め方

- ・ 10/5: オリエンテーション+担当者確定 (本日)
- ・ 毎回担当者が、テキストの内容を説明し、問題提起し (テキスト外の資料などを合わせて用いる)、議論を行う。担当者はレジメを用意する。残った問題は宿題とする (次回の冒頭で報告する)。
- ・ 必要な解説を行う (芦名)。
- ・ 成績はゼミでの発表によって評価し、~~夏期休暇の間にレポート作成してもらおう。~~

<前期演習より>

ブログ「自然神学・環境・経済」(<http://logosoffice.blog90.fc2.com/>)

カテゴリ「波多野宗教哲学」

京都大学における演習テキストとして取り組んでいる『時と永遠』の紹介 (抜き書き、要点、コメント) を継続的に行ってゆくことにします。紹介のペースは、演習の進み具合よりも遅いペースで進めます。使用するテキストは、岩波書店刊行の『波多野精一全集』第四巻、から、一部現代語表記に改めて引用します。

1. 序 (281-282)

・『時と永遠』は、『宗教哲学』の最後に短く論じられた「時と永遠」というテーマを拡充したものであり、波多野精一の宗教哲学構想の中で、中心的な各論に相当するものである (宗教哲学構想の本論は、宗教の本質概念・類型論によって構成されている。それに対して、初期の波多野宗教哲学プログラムの段階の主要な各論として挙げられたのが、神論と救済論であり、「時と永遠」は後者の救済論の文脈に位置づけられる)。波多野精一は、西洋哲学史研究者、新約聖書と初期キリスト教研究者という側面を有する思想家であるが、基本的には宗教哲学者と言うべき人物である。「本書は哲学の立場に立ったゆえに勢い宗教哲学の観点を取った。」(281)

・「将来」と「未来」の区別の強調。この区別に、波多野の時間論の特徴を見ることができ、まさにこれは波多野自身が強烈に意識し強調する論点である。「来らむとしてしかも未だ来らぬというのが「未来」である。派生的現象というべきである」(282)。将来に対する未来の派生的な性質について、波多野は文法論 (動詞の変化形) 的な説明を試みているが、290 頁の注(4)では、日本語文法 («未然」の旧称である「将然」) やギリシャ語ラテン語、そして近代語の語法へ言及している。その論点は、「将来」がそれを代表する動詞形によって直接言い表されるのに対して、「未来」は、「何らかの副詞を付け加えることが必要である」ということである。

こうした波多野によるいわば語学的な説明については、おそらく検討すべき点が少なくないと思われる。

2. 「第一章 自然的時間性」

一(283-284)

「永遠」概念が、「宗教に本来の郷土を有する観念」(283)であり、「時と永遠」の問題を、「宗教哲学の観点より取扱う」という、『時と永遠』の基本方針が再度、示されている。議論は、まず「時」「時間性」の解明から始まれるが、ここで、確認されるのは、次の点である。

- ・日常生活において、認識の場面で使用される「万人に共通なる尺度と法則とを得るものとして、時間を表象し理解する」(284)ことは、波多野の目指す時間理解ではない。これは、「時の根源的姿」の「客観化」であり、「派生的形象」である。
- ・目指すべきは、「根源的体験の世界」における「体験的時間の真の姿」である。波多野の宗教哲学は、この「根源的体験の世界」の理解を目指した「反省」として遂行される。

以上は波多野宗教哲学の基本的立場であるが、これが、同時代のドイツ哲学の動向、特にフッサールの内的時間の現象学やハイデッガーの『存在と時間』の時間分析を念頭において行われている点に注目すべきである。

注(一) Augustinus: Confessiones. XI,14.

「ではいったい、時間とは何でしょうか。これをたやすくかんたんに説明できる者があるでしょうか」、「ではいったい時間とは何でしょうか。だれも私にたずねないとき私は知っています。たずねられて説明しようと思うと、知らないのです。」(山田晶訳『アウグスティヌス』中央公論社、414頁)

二(285-290)

波多野の時間論の基本命題は、時間とは生の存在論的構成の事柄である、という点に認められる。これは、内容的には、「二」において提示されるが、こうした「時間—存在」という存在論的連関の明示的な説明は「三」の冒頭において、それまでの議論を集約する形で行われる。

「主体は「現在」において生きる」、「現在」と真実の存在とは同義語である。」(285)

波多野の時間論が、現象学的時間論というべきものであることはすでに確認した通りであるが、波多野は、この根源的体験世界への思惟を導くものとして、アウグスティヌスとベルグソンという二つの時間論を参照する。

「現在」＝「存在」という主張に続いて、いわば、「一」の客観化の克服の議論を繰り返すかのように、「体験における時」の理解に達するには、「時を空間的に表象すること」を避けねばならないと主張される。ここで、波多野の念頭にあるのがベルグソンであることは、294頁でベルグソンが論じられることから確認することができる。

これに続いて、「現在」について、「単純なる点に等しきものではなく、一定の延長を有し一定の内部的構造を具えている」(285)という次の議論が提示される。延長としての「現在」が「過去と将来とを欠くべからざる契機」として包含する、という論点であり、290頁の注(二)からわかるように、これは、アウグスティヌスの時間論(『告白』)にほかならない。なお、ここで波多野が「未来」ではなく、「将来」という用語を使用している点に留意したい。

この段階で延長した現在について指摘されるのは次の二点である。

- ・過去と将来を内包する現在とは、「流転推移」「動く生きること」が現在、そして時の基本性格であることを意味する。「将に來たらんとするもの」(＝将来)が到来すれば、それは存在(＝現在)になるが、その存在は非存在へとただちに「過ぎ去り行く」(＝過去)。

・「流転推移」とは時の形式性の問題ではない。ここで重要なのは、「現在」とは、「内容に満ちた存在」であり、それが「流れつついつも新た」(286)であるという点なのである。

この「内容に満ちた存在」という議論は、波多野の言う根源的体験世界の内実を理解する際のポイントである。ここで問われているのは、絶対時間・絶対空間という形式性においてそれとは本質的な連関のない「内容」のみが推移するといった「形式—内容」的時間（形式化された存在）ではなく、生きられた時間、生きられた空間なのである。こうした時間理解が聖書的時間であることは、すでに聖書学を超えて議論されていた問題である。

このように、波多野の時間論は「過去＝非存在」という理解を含むものであるが、この主張に対して、波多野は反論（「過去が回想又は記憶の内容となって存在し又影響を及ぼすことを論拠として」287頁）を予想しており、次に、この予想される反論への応答がなされる。

回想の内容とは、「反省によって客観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の内容はかかる主体に対する客体として存在する」(287)、したがって、非存在としての過去は無である以上、体験できないという議論に対しても、「無や非存在が単純にそれ自らとして体験されるぬことは、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」(287)と答えられる。

すなわち、波多野の議論は、過去も無も非存在も、「反省によって客観化されたる意味内容」——波多野の言う「文化的生」の事柄——であり、「現在」の体験に基づく限りにおいて、理解可能になる、ということにほかならない。ここでも、アウグスティヌスの時間論が参照されていることは明らかである。

こうした議論を前提に、「時は生の存在の最も基本的なる性格として、その体験は無の体験の従ってその思惟や理解の最も深き活ける泉なのである」(283)と言われるのである。

以上の「二」の内容は、波多野によって、次のようにまとめられる(283頁後半)。

「時と永遠」の問題解決に向かう、

第一歩＝「過去は無くなること非存在に陥ることである」という真理を「率直に承認すること」。

第二歩＝「将来」の正しき理解（「無きところより来るを迎える」ことが将来の経験の本質）。

内容的には、「二」で論じられたのは「第一歩」についてであり、第二歩については、簡単に言及されただけであり、本格的な議論は、今後（かなり先）に行われることになる。この「二」の結びの部分で行われるのは、次の点にとどまる。

・現在における将来の契機は、「単純に存在」である。「非存在へと去りたる存在（現在）を補うべく新しい存在（現在）が来る」。

・この「存在を迎える働き」は、一面、主体の「自己主張」の自然なる発現であり、「喜びの体験」である。

・「将来」を「過去」（非存在）と結び付けて解釈するとき、将来は、「未来」となる。「過去あるがために現在はその向っ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はなく過去が提供するのである」(289)。

・「永遠」は、「滅びぬ現在」「無くならぬ今」であり、そこにおいて「過去」は姿を消すが、未来も過去と運命を共にする。「将来」は、「滅びぬ存在の源として新しい意義に輝く」(290)。

永遠、将来については、本格的な他者論の展開が必要になる。なぜなら、波多野は、「将来＝他者」と考えるからであり（時間性とは存在性の問題である）、ここから、永遠と将来の本来的な関係性が予想される。「新しい存在」の議論を含め、ティリッヒとの時間論との本格的な比較検討が、今後の研究課題として設定されねばならないであろう。

注(一) Aristoteles, *Phisica*. 217b. seqq.

波多野が指摘するのは、アリストテレス『自然学』（出隆・岩崎允胤訳、岩波書店『アリストテレス全集3』）の第4巻第10章（217b29-）から第14章において展開される時間論についてのものであり、第10章の冒頭に掲げられる二つの問いの内の最初の問い「第一には、時が果たして存在するものどもの部に属するか、あるいは存在しないものどもの部に属するかということ」に関わる議論である。

(二) *Confessiones*. XI.14 seqq. 『告白』の第11巻は、告白の第三部「創世記」注解部分に位置しており、「私たちの知も、あなたの知にくらべられるならば、無知にひとしい」との告白（第四章）において始められ、無からの創造、神の永遠性へと議論が進められ、時間論が展開されてゆく。

(三) プラトンの「ソピステース」。ここで、波多野は「無を無として単純に捕まえようとする働きは却ってそれを有としてのみ手中に収め得るのである」（287）の注として、プラトンの対話篇「ソピステース」を挙げている。この対話篇では、テアイテトスとエレアからの客人との間で、「あらぬもの」（非有＝無）が「ある」（有＝存在）」という命題の論証が試みられており、波多野はこの議論を参照しているものと思われる。なお、「ソピステース」の内容に関しては、岩波書店『プラトン全集3』の「ソピステース」についての藤沢令夫の解説を参照。

(四) 「未来」が「将来」の「派生的態度の所産である」こと。「未来」を言い表すためには何らかの副詞を付け加える必要がある」という点で、文法上の「将然段」との比較で説明。ギリシア語の *to mellon* ないし *ho mellon*、ラテン語や近代語の *futurum* においても見られると指摘。

三(290-295)

この節では、波多野の宗教哲学を理解する上で、内容的に極めて興味深い議論が展開されている。

以下、重要な論点に絞って議論をまとめてみよう。

(1) 波多野宗教哲学の方法論としての存在論

波多野の宗教哲学の方法論が、同時代のハイデッガーの『存在と時間』の議論と密接な関わりにあることは、波多野がしばしばこのハイデッガーの著書に注で言及することから確認できることであるが、次の表現は、ハイデッガーの基礎的存在論と波多野の哲学的人間学との関わりを示唆するものと言える。

「時の真の姿を更に立ち入って理解するために、今それを存在論的に主体の存在に於ける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構造であることを知るであろう。時間性は人間性の最も本質的な特徴である。」(291)

その内容は次のようにな「自然的性」の「二重的性格」(291)という仕方で説明される。

他者は主体の存在の「維持者乃至供給者」

／外面的な接触乃至衝突、他者よりの圧迫侵害

「自然的生は生きる限り主体は存在を獲得しつつ同時に喪失する」「絶え間なき流動推移」

「現在」と「過去」の両者を成立させる「主体と他者の接触交渉に対応するものが「将来」である」(292)、「真の共同」(293)

(2) 段階か類型か

波多野の自然的生、文化的生、宗教的生が、段階論的な仕方で述べられていることはよく知られているが、同時に、それは第一義的には類型論（理念型）として理解されるべきであるという議論も十分な妥当性を有している（あるいは、段階論的記述自体が理念型として、つまり時系列的にはではなく理解されるべきとも言える）。しかし、以下の文書は、典型的に段階論的である。

「自然的生」、「実在する主体は他者と直接的なる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」(291)

(3) 時間論の古典としてのアウグスティヌスとベルグソン（「歴史的瞥見」）

波多野は根源的生において生きられた時間を論じる際に、アウグスティヌスとベルグソンの古典的な時間を参照しそれに依拠している。しかし、これらの時間論への高い評価にもかかわらず、波多野の両者への批判の論点は、さらに注目すべき内容になっている。

・アウグスティヌス批判

「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、アウグスティヌスは想い至らなかったことは確かに欠陥である。」(293)

「記憶」は文化的生の段階に属するにもかかわらず。

「彼の説いた「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ったことは、当然の事態というべきであろう」(294)。

アウグスティヌスにおいて、人間の他者との関係性（つまり、共同性）が捉えられていないという批判である。

・ベルグソン批判

「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ろう。さてすべてこれらの事どもはいずこに源を有するだろうか。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」(295)。

「単純孤立」「単独孤立」という他者との共同性を捨象した中心的な人間理解がここで問題とされた事柄なのであって、哲学における内省的思考方法の問題性と言えるかもしれない。

注（一）「主体の存在は他者への存在である」について、『宗教哲学』『宗教哲学序論』の諸処（特に何章かなどの指示はない）と、本書第七章一を参照せよ、という注である。

「他者」という問題は、波多野宗教哲学では重要なテーマの一つであって、『宗教哲学』『宗教哲学序論』『時と永遠』の全体にわたって、様々な箇所を参照しなければならないことは、その通りある。

しかし、『宗教哲学』においては、「第四章 「愛」の神」という波多野自身の宗教哲学の内容を構成する部分の論述が、「他者」理解で特に参照すべきであろう。たとえば、人格主義に関わる「二九」以下、愛に関わる「三七」以下、またこれらに続く、神聖性、創造と恵み、といったテーマに関わる部分も「他者論」に関連している。

また、『宗教哲学序論』では、実証主義を批判的に検討する中で「事実性」を論じる文脈での他者の問題にも言及され（「三」）、あるいは、哲学的類型論の議論の文脈で宗教的体験において主体に対するものとして「他者」が論られる（「一七」）。

（二）「Confessiones. XI.14 seqq.」という注は、「二」の注（二）とまったく同じ。アウグスティヌスの時間論は画期的業績であるということであり、「一」の注（一）も同様あることを考えると、同じ趣旨の注が、13 頁に 3 回登場したことになる。波多野がアウグスティヌスをいかに意識しているかがわかる。

なお、山田晶訳で、『告白』の各章に付けられた見出しを示すならば、第 11 巻 14 章からは、次のようになる。

14 章：時間の三つの相違

15 章：時の尺度は何のうちにあるか

16 章：どのような時間の測られ、どのような時間は測られないのか

17 章：過去の時間と未来の時間とは、どこにあるか

18 章：過去の時と未来の時とは、どのように現在であるか

19 章：神が未来を教えるしかたをとられることはできない

20 章：時間の相違はどのようにして名づけられるべきか

21 章：どのようにして時間は測られることができるか

22 章：この謎の解明を神に乞いもとめる

23 章：時間とは何か

24 章：時間は、それによって物体の運動を測るものである

25 章：ふたたび神に乞いもとめる

26 章：われわれはどのようにして時間を測るのか

27 章：精神のうちに存続している時間をどのようにして測るのか

28 章：われわれは精神によって、時間を測る

29 章：時間的なものにむかって分散している自己が、神にむかって集められ、一つにされんことを願う

30 章：神は世界創造以前何をしていたかと異論をとなえる者たちを、かさねて論破する

31 章：神はどのようなしかたで知るか、被造物はどのようなしかたで知るか

四 (295-297)

この四節は、「第一章 自然的時間性」の結びであり、自然的生の時間性についての議論（「時間性の本質構造」）のまとめが行われる。

波多野は、「時間性の形式的特徴」（「永遠性との対立及び連関において観られる場合特に重要性を発揮する」諸特徴 → 永遠性との対比で時間が論じられる際に、繰り返し反復される議論であると予想される）として、次の 5 点を挙げる。

1. 「時の方向」

「時の方向は将来より現在を経て過去へ向かうとも、又反対に過去より将来へ向かうとも考えられる。」(296)

「この矛盾」は「時間性の異なった段階を区別することによってのみ解決を見る」とあるように、後に、「文化的時間性」「客観的時間」の議論を経ることによって議論可能になる（329 頁などの議論を参照）。

「自然的体験的時間」の場合は、「方向は将来より過去に向かう」となり、「要するに有より無へ存在より非存在へ向かう」という「不可逆性(Unumkehrbarkeit)」が「時の最も根

源的方向時間性の最も本質的性格である。」

2. 「時間性は無常性と可滅性とを意味する。」

「時と時のおける存在」とは、「絶え間なき流動推移の中に有より無への方向をとりつつ」(296)

3. 「時間性は断片性不完全性を意味する。」

「滅びつつある従っていつも欠乏に陥りつつある存在」、「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。」(297)

4. 「没頭」と「拘束」

「時間性」(自然的生)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」。それは、「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へ加えられる拘束を意味する。」(297)

これは、人間存在の存在構造(他者との関わりにおける存在)から生じる存在論的特性(「宿命的事態」)であり、同様の分析は、おそらく波多野の念頭にあるものとしてはハイデッガー(世界-内-存在)、また内容的にティリッヒ(「自己-世界」の基礎構造、「自由-運命」の両極性)においても確認できる。

5. 「生の意味の否定」「幸福の喪失」「空虚の感」「不安哀愁落胆」

これらの人間的生に生じる気分は、波多野のこれまでの議論から考えて、心理的気分ではなく、存在論的「不安」(キルケゴールあるいはティリッヒ)、そして「情態性」(Befindlichkeit、ハイデッガー)と解するべきであろう。

注(一)「時の方向性」をめぐる、過去から将来か、あるいは将来から過去か、という問題に関して、「Lotze: Metaphysik. II,3」を参照するようにとの注が付けられている。ロツツェ(Hermann Lotze, 1817-1881)は、若き波多野の処女作と言える『西洋哲学史要』(1901)でも、取り上げられた哲学者であり、波多野は『宗教哲学』『宗教哲学序論』そして『時と永遠』でも、しばしば注において言及している。

ここで、参照するように指示されたのは、1879年出版のロツツェの主著である(1841年にもより短い同名の著作が出版)『形而上学』であり、存在論、宇宙論、心理学の三部構成であり、全体が「哲学体系」をなすものである。

波多野の参照指示は、第二部(Zweites Buch. Von dem Laufe der Natur. Kosmologie)の第三章(Drittes Kapitel. Von der Zeit)の意味であり、1879年版(Hirzel社)の268-302頁の部分である。

3. 「第二章 文化及び文化的時間」

一 文化

五(298-300)

まず、これまでの議論の確認。

・「自然的時間性を根源とし基体として文化的時間性は成り立つ」、「文化及び文化的生の一般的基礎的構造の考察へ」

・「文化は実在的他者との直接性における関係交渉よりの離脱、自然的生における没頭・拘束・緊張よりの解放、を意味する。」

↓

「主体性は実在性において成り立ち自己主張として働く。」(298)

「他者の圧迫侵害より解放されて自由の天地に飽くまでも自己主張を続けようとする」(299)

波多野の自然的生、文化的生という議論については、しばしば段階論的な理解がなされ

るが（波多野自身こうした説明を行う場合がある）、しかし、次の引用にあるように、むしろ、両者の関係は「類型」として、あるいは「現実的生」の様態や要素として理解すべきものと言える。

「我々の現実的生はいかに原始的であり幼稚であり低級である場合にせよ、存立を保つ限り、すでに何等かの程度何らかの形において文化を含んでいる」、「自然的生は」「決して事実上単独に存在するものではないのである。」(299)

以上のこれまでの議論の確認に続いて、いよいよ、新しい議論の展開がなされる。それは、「客体」の成立についての議論である。

「文化的生における主体の解放及び自由は「客体」の成立によって行われる。」(299)

これは次のように説明される。

1) 「他者への存在」「自己主張」

自然的生における主体の内容

実在的他者の象徴

↓

2) 「実在者」は「客体」となる。

他者としての特異性を保ちつつ「主体」の前に置かれる。

= 「客体の分離」 = 「主体の分離」

↓

3) 主体と客体の分離・対立としての「反省」

主体 = 「我」「自我」(299)

これは、生の根源的あり方から、抽象化によって、「主観—客観」図式が生成する、として、しばしば論じられる問題である。波多野は、この「S—O」図式の生成の細部にこだわった議論を行っており、同様の議論は、さらに別の論点を組み合わせつつ、繰り返し反復されることになる。

こうして成立した文化的生は、「二つの面」「二重の性格」(300)を特徴とするものであり、これが、続く議論のポイントとなる。

ここでまとめる「六」は続く「七」ともに、波多野宗教哲学の方法論において重要は位置を占める「表現」「象徴」概念を理解する上で重要な内容となっている。

六(300-303)

ここにおいて、波多野は、文化的生の特徴である「客体」に関連して考察を進めてゆく。ポイントは、客体の二重性と、表現、意味という概念である。

(1) 客体の存在特質としての二重性

「客体は観念的存在者であると同時に他方又他者である。」(301)

これについて、まず、主体との関係において、「実在者とは異なって遙かに主体に接近した位置に立つ」「わずかに半ば独立性を保つ」(300)と説明される。

実在的存在者と観念的存在者との相違は、「中心性」の有無、主体への抵抗性という点に認められる。「隠れたる中心と奥行きを有せぬ平面的なる顕わなる存在者」、「宙に浮いた存在」「観られるべきもの」(主体の観想の対象)

「客体」は、主体の「自己実現」(「他者において隠れたる自己と顕わになしつつ自己を実現する」、主体の「実在的中心より観念的存在の明るき周辺へ表へ自己を表し出す」という基本的動作において成立し、主体の「顕わなる自己」「現実的自己」のなる。

しかし、客体は、主体の自己表現 = 可能的自己、「自己実現に対する質料」となるべきものであると同時に、他者である限り、「客体はあくまでも形相及び現実性の性格をあわ

せ保らねばならぬ。」(303)

以上のような、客体の「自己性と現実性と形相」と「他者性と可能性と質料」という二重性こそが、文化的生の基本構造であり、その動性を規定するものとなるのである。文化的生は、一方で、完全な自己実現の理想を追究し客体の他者性の消去を目指し(観想的生、神秘主義)、他方、後に波多野が論じる客観的時間の場合におけるように、自然的生への復帰を試みる。ここに文化的生の力動性と共に、不安定性が帰結し、文化的生の根本的リスクが存在するのである。なぜなら、「一方のみの徹底は結局一切の壊滅を意味する」(303)からである。

(2) 自己実現は自己表現である。

波多野は、ライブニッツの「表現」を、文化的生の自己表現の意味で解釈する。「中心を有し中心より動作する一切の存在者」(=「実体」)は、主体の「現に実行しつつある所を形而上学的原理の地位に高めた」ものとの解釈である。

こうしたライブニッツの形而上学理解(モナドロジー解釈)は、『西洋哲学史要』に遡るものであり、また「表現」において文化的生を論じる議論の背後には、近世哲学の思想展開が存在することは明らかである。それは、文化的生の典型的実現とも言えるドイツ観念論、特にヘーゲルにおいて、「表現」「外化」「疎外」という一連の概念の有する意義を考えれば明らかであろう。

(3) 自己表現は「意味連関」を形成する。

以上の客体の性格は、「意味」として規定される。その場合に、「意味には、内なるもの乃至隠れたものを表し出すということ、次に共通の中心によって統べ括られることにより互いに共通性乃至連関を保つこと、が本質的特徴をなす。」(302)

したがって、文化的生の世界は、意味連関として規定されること、その意味連関において自らを表現し意味連関を統合する位置に立つのが「主体」であることが明らかになる。これは、文化的生における世界構築の図式であり、波多野が新カント主義と共有する文化理解であると言える。問題は、実在論へ移行した波多野においては、この意味連関の構成という議論は、哲学的人間学の中に組み込まれることによって乗り越えらねばならないことである。

この意味、意味連関の議論からの帰結として注目すべきは、次の点である。

「かくの如く客体は主体によって支えられつつ中心を有することによって意味を獲得するが、又逆に主体も客体において表現を遂げることによって単に隠れたる暗闇の存在におわるを免れる。」(302)

主体の自己表現としての客体は「主体を代表する」ものであり、したがって、客体、客体的連関、意味連関を媒介せずに、「主体そのものを捉えようとする企てはすべて徒労に帰さねばならぬ」(302)。主体・自我・自己を捉えるには、主体の文化的自己表現を介するという間接的な道を経由する必要がある、文化的世界を介さない直接的な内的自己反省は成立しないという議論は、波多野が解釈学的哲学(リクール)に接していることを意味している。と同時に、この議論は、フョイエルバッハの投影理論にも接近しうるものなのである。

注(一)

これは、「表現」がライブニッツの *experimer*、*représenter* を念頭においているという内容の注である。波多野は、『西洋哲学史要』で、「ライブニッツは更に進みて単子の活動を表現(*représenter*)に在りとなし又其を雑多を一に含むに在りとなしぬ。是の表現又は表

出 (experimer) という語はライプニッツの哲学において重要な位置を占むるものにして且つ其の意義稍複雑なれば左に少しく其の解釈を試みん」(角川文庫版、152 頁) と述べている。デカルト、スピノザ、ライプニッツの三人の哲学思想の相互連関を明らかにした上で展開される論述は、『西洋哲学史要』においても特に優れた考察と言えよう。なお、ライプニッツ思想への入門的な文献として、酒井潔・佐々木能章編『ライプニッツを学ぶ人のために』世界思想社、2009 年、は有益である。

ポイントは、「自己表現は意味連関を形成する」、つまり、主体の前に (主体によって) 立てられた客体の基本的な性格は、「意味」として、規定されという点にあった。意味は、主体による自己実現の現れである意味付与作用にも続くものであり、その点で、「意味には、内なるもの乃至隠れたものを表し出すということ」において論じられた。そして、意味は、同時に「共通の中心によって統べ括られることにより互いに共通性乃至連関を保つこと」、つまり意味連関をなすことが本質的特徴として指摘される。

したがって、文化的生の世界は、意味連関として規定されること、その意味連関において自らを表現し意味連関を統合する位置に立つのが「主体」であることが明らかになる。

ここまでは、前回の議論の内容であり、波多野の依拠する哲学的議論をここから確認できる。しかし、この意味概念は十分に明瞭であるようか。ここでの意味とは、Sinn なのか、あるいは Bedeutung なのか、フレーゲ的言語哲学の意味論と比較するとき、波多野の意味論ははまだ曖昧であるといわざるを得ない。これは、新カント学派の哲学の問題点というべきものであろう。一方で、意味連関という規定は、意味が連関内の関係性であるという、Sinn あるいはソシュールの意味 (記号体系内の関係性としての記号の意味) と解することができる。しかし、「内なるもの」「隠されたもの」を表出するという議論は、記号体系の外部 (主体と実在的他者) への指示作用と解することを可能にするものともいえる。このように見ると、波多野の意味概念は、Sinn と Bedeutung の二つのものを相互の明晰な区別を行うことなしに包括していると言わねばならない。

この曖昧さは波多野の弱点である。しかし、これは、Sinn と Bedeutung の関係性、特に象徴や隠喩の指示の中断や生成という実在論の中心的な問題を展開する上で、むしろ積極的な役割を果たすことが可能かもしれない。追求すべき論点の一つがここにある。また、おそらく、波多野をティリッヒと結びつけるという試みが成り立つのは、ここにおいてである。いずれ、このブログの議論もこうした論点へと展開することになるであろう。

七(303-307)

この「七」は、波多野の象徴概念を理解する上で、きわめて重要な部分である。内容は以下のようにまとめられる。

(1) 客体の二重性と、表現と象徴の区別

・これら二つの概念は必ずしも矛盾しない。

「考へやうによつては表現は象徴作用によつて行はれ、象徴は何ものかの表現であるとも又すべての表現は象徴であり逆にすべての象徴は表現であるとも言ひ得るであらう」。

「共に表はす作用 (表現) とも指し示す作用 (象徴) とも名づけ得る」。

つまり、表現と象徴は、まず同一の事態の二つの契機・二つの面と説明される。もちろん、「表現においては特に同一性の契機を、象徴においては特に他者性の契機を強調しつつ、両概念の適用の領域を特に区別すること」は、重要ではあるが、文化的生において成立する「客体」が象徴と表現との交差として特徴付けられることはさらに重要な論点である。象徴は記号全般の中で論じられねばならない。

・しかし、象徴は記号全般の中で特に特別な特徴を有する。それは、「生が文化的段階まで昇れば象徴は同時に表現であるが、表現は必ずしも象徴ではない。」という点において確認できる。

(2) 表現

・理念、理想型としての文化

「「表現」は全く主體の勢力範囲内に留まつてゐる。それは顯はとなつた主體の自己であり、動作として解すればこの自己を顯はにする動作である。そこになほ残留する他者性は客體のそれに過ぎず、従つてむしろ可能的自己性を本質とする。」

「文化が文化である限り實在的他者は本質上不用である。ここでは主體の直接の對手は、實在的他者に對して遊離状態に置かれたる客體であり、主體の自己を顯はにすることにその存在の意義は盡きる。」

「文化においては我と他の人との共通なる生内容共通なる客體世界は建設され維持されるが、「我」と「汝」との間に成立すべき實在者間の關係、嚴密の意味の人格的關係、はここでは無きに等しい。假りに我以外人と稱すべき何等の實在者もないとするも、原理的に考へれば、文化はなほ存在し得るのである。」

ここで論じられる文化とは、現實的文化というよりも、理念的に構成された文化概念である。それは、波多野の言うイデアリズム、特にその觀照的生において確認できる文化であり、独我論的主体性の立場である。

↓

主体にとって一切は非人格的な「それ」である。

文化：「我—それ」 cf. 人格：「我—汝」

しかし、両者はあれかこれかの二者択一的關係づけは、文化の理念的構成という点を考慮しても、果たして正当であろうか？

共同性は、妥協的な現實の文化における殘存的な要素としてではなく、むしろ、文化的生の本質に属していないのであろうか？

これは、波多野においても念頭に置かれているブーバーの人格主義に対して、H.R.ニーバーが、Faith on Earth. An Inquiry into the Structure of Human Faith (ed. by R.R.Niebuhr), Yale University Press, 1989. で批判的議論に関わる問題である (p.46-48)。

・「文化の世界に現はれるであらう他の人は、自己實現自己表現がそれにおいて行はれる質料としての客體に過ぎぬ。その原理的性格よりみれば、それは單なる「物」であるに盡きる。内在性乃至孤立性はかくの如く表現乃至その主體の本質的特徴である。ライプニッツの「モナド」(單子)の説はこの事態の極めて明瞭且つ適切なる言表はしといふべきであらう。文化の世界においては主體は「窓無き」モナドなのである。」「そこには主體に對立する嚴密の意味の他者即ち實在的他者は存在しない。」

波多野にとって、文化的生のモデルは、ライプニッツのモナド論であり、それに基づく宗教論が汎神論になるというのが、波多野の見解である。これは、20代で西洋哲学史を論じた若き時代以降一貫した波多野の問題意識である。

・現實の文化=妥協

「自滅を免れるとしても孤立は到底避け難き歸結である。文化においても主體は事實上實在的他者との關係交渉を全く離れることはない。」

この現實の文化の存在構造も、波多野では重要な問題として追究される。つまり、次に論じられる、客觀的時間の分析がそれである。

(3) 象徴

・「象徴」(Symbol)は表現とは異なつて實在的他者との關係交渉において發生する現象である。主體の生内容が遊離して客體となり主體の顯はなる形相の意義を獲得することが表現とすれば、その同じ内容が主體の領域を超越したる彼方の實在的中心と結び付き、従つて自己を顯はにするのでなく他者を顯はにする任務を擔ひ、かくて實在的他者を指し示し代表するものとなる場合に象徴は成立つのである。」

↓

表現から象徴への轉換は、「指示の変化」として論じることが可能である。主体を表現するという本來的な指示機能が一端主体から切り離されて中断・否定され、次に彼方の實在的他者への指示作用を獲得するというプロセスである。第一度の指示から、第二度の指示へ、これがここでのポイントであろう。

・「超越性」「人格性」「他者性」

「表現が内在的なのに反し象徴は超越的である。それは一の中心と他の中心とを結び付ける線の上に位し、それ無くば到底相交り難きむしろ相反撥する外なき二つの實在者の間に立ち、兩者を繋ぐ楔を提供し、かくて或る意味においては實在的他者が主體の中に入り来るを可能ならしめるものとして、主體を孤立の状態従つて自滅の運命より救ひつつ、生本來の性格である他者への存在を確保せしめる。中心が存する限り象徴も存し、逆に象徴があることによつて中心も亦あるのである。」

人格的共同性が象徴において成立する、これが波多野の象徴論の中心的主張である。これをさらに立ち入つて論じるには、言語が問題になるということは波多野の議論においても示唆されているが、それは示唆にとどまっている。これが波多野以降に問われるべき問題であろう。

↓

「表現は却つて主體を自滅に誘ふが、之に反して象徴は自己をますます堅く他者と結びつつ存在の基礎を鞏固にする。表現は吾々を時間性より救ひ得ぬが、後に論ずるであらう如く、象徴をたよりに吾々は永遠の世界に昇るのである。」

超越性、人格性、他者性は、人間相互の共同性において問題とされるべき事柄であり、波多野の議論もそのように解することが可能であるが、波多野の関心が、宗教的生における信仰対象との關係に向けられていることも明らかである。波多野の関心は、「時と永遠」にある。

注(一)「Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. は文化のあらゆる領域を象徴作用によつて説明しようとする頗る注目すべき試みを示してゐる。」

波多野は「象徴論」に関してカッシーラーの「象徴形式の哲学」を参照し、それに繰り返して注において言及している。両者はともに新カント学派の哲学思想を共有しており、基本的な見解ではかなりの一致が見られるが、両者の相違は、波多野がカント主義の批判哲学からどの程度の距離をとっているかを判断する上で、重要な指標となるであろう。

(二)「人」と「物」との區別については拙著「宗教哲學」二九節以下參看。」

波多野は、「宗教哲學」二九節以下では、カントにおける「人」(人格)と「物」を参照しつつ、議論を行っている。この連関で、「客體」「他者」「象徴」といった問題が論じられるが、「人」と「物」の區別は、關係概念(実態概念としてではなく)として理解されている点に注目すべきであろう。そこは、次の引用からも明らかである。「普通「もの」として取り扱われる呼ばれるもの、例えば一枝の花、一しずくの水も、それ自らの實在性を主張するものとしてわれに迫り来たり又われに何事かを訴え何事かを語る。かかる限りそれは実は物的ではなく「人」的な存在を保つのである。」(148)

(三)「本書第七章三六參看。」とされるのは、「無からの創造」についての議論であり、波多野は、この「無」を「存在の一種の仕方、この場合は可能性乃至質料としての有り方に過ぎぬものとなっている」(439)と述べている。

(四)「「象徴」に関しては本書は「宗教哲学」において説いた所に基づいて「表現」との區別を一層明確にした。「宗教哲学」五・二六・四一・四四・四五・四七・四八等の諸節參看。」

波多野宗教哲学において、象徴論は方法論の中心に位置しており、波多野は三部作の随所で象徴を論じている。その目的は、宗教的実在論を展開するに必要な象徴の議論であって、象徴論自体の体系的な提示を意図しておらず、そのため、象徴論は、議論の文脈に応じた仕方でのものにとどまっており、研究者には、波多野が様々な文脈で展開する象徴の議論から象徴論を再構築することを要求される。

波多野宗教哲学三部作で、象徴論がもっとも広範に展開されているのは、『宗教哲学』であり、その点で、この注四は、波多野の象徴論を再構築する上で興味深い。ただし私見では、次のように、波多野が指示するよりも、さらに範囲から象徴概念を読み取ることが適当と思われる。象徴論を再構築する上で検討すべきは、『宗教哲学』の次の諸節である。

五、六、七、八、一四、一五、二五、二六、二九、三〇、三六、四一、四二、四四、四五、四七、四八、五二。

二 活動と観想 (307-322)

八 (307-310)

この節では、冒頭で波多野の文化論の要点・骨子が明確に語られている（こうした議論を整理した上で、次の論を展開するのは、波多野の叙述スタイルであり、この節全体は複雑な波多野の議論を理解する上でも重要である）。それは、「客体性は他者性と自己性、可能性と現実性、質料と形相の二つの契機二つの面より成立」(307)ということであり、これは、「客体」の二重性として本書全体で繰り返されるテーゼである。文化的世界、それを構成する客体は、自己の表現であると同時に、他者性によって規定されている（「発生の残り香に過ぎぬ」(310)としても、他者性が消滅するとき文化的生自体が壊滅するというのが波多野の認識である）。

ここから、次の三つの議論が展開される。

・客体の世界は、「客体と客体との連関」（「相互に連関」(308)）として成り立つ。これは、すでに意味あるいは意味連関として論じられてきた事柄であり、これは多くの言語学を始め広範な人文諸科学で共有されている意味概念（記号の意味は、記号体系内の諸記号間の関係である）と合致する。

ここから、象徴（表現）の意味を問うことが可能になる。なぜなら、波多野の言うように、「客体はもと他者の象徴が自己の表現へと転籍したもの」(310)だからである。

象徴から表現へ、表現から象徴へという動態は、象徴の生成・消滅を理解する上でのポイントであり、ティリッヒやケネス・バーグはこの点を立ち入って論じている。また、この動態によって、象徴・表現の多義性が成立することにも留意したい。

・客体の世界（意味連関）を形成し支えるのは、主体の働きである。つまり、「客体に対して立ちそれにおいて自己を実現するものは隠れたる中心に立つ主体である」(309)。波多野は、これを「活動」（Aktivitat）と呼び、「文化的生の最も基本的本質的な性格は発動である」(309)と述べる。

ここで確認すべきは、波多野がドイツの古典哲学（カントからドイツ観念論）の立場に

依拠していることであり、それは波多野における実践理性の優位と言っているものである。しかし問題は、ドイツの古典哲学と同様に波多野においても、この「主体」が個人なのかあるいは共同体なのという論点は不明瞭にとどまっている。この点については、知識社会学の議論を組み入れる必要があるであろう。

・文化的生は他者性（実在的他者性に根源を有する）に依存し存立しているが（しかもその他者性の克服＝自己化を目指している）、それは、文化的生の時間性が自然的生の時間性の基本構造に規定されていることを意味する。それは、すでに論じられた「自然的生における他者の二重性」（「主体の現在を可能ならしめる存在の供給者」）であり同時に、「現在を従って存在を非存在へと従って過去へと陥入れる」（310）。文化的生においても、「時は絶え間なき流動を示し存在は未完成のままなる断片的なる結局無意味なる状態の留まる」、「再現を知らぬ連続と安定を見ぬ緊張とは文化に陥る運命である」（310）。

九(310-315)

先の第八節が、波多野の文化論の骨子・要点であったのに対して言えば、この第九節（そして、続く第十節も）は、文化論のより詳細な展開であり、続く節と共に『時と永遠』の文化的生の議論のいわば難所と言うべき部分である。一定の哲学的知識がないと内容の厳密な理解は困難にも思われる。京都大学キリスト教学演習では、フィヒテの「知識学」との対比における説明を試みたが、受講生の理解はどうだったであろうか。

しかし、論旨を大づかみに把握することは十分に可能であって、まとめれば以下のようになる。

(1)活動との関わりにおける観想

前節でも述べられたように、波多野は観想と活動という古代哲学以来の枠組みについて、「活動が文化的動作の一般的性格」であり、「観想も亦一種の活動である」（311）と考える。

こうした活動と観想との関係については、観想を活動が目指すべき目標と位置づける見解（観想において活動自体が停止するという波多野の論点に重ねて言えば、活動は自らの自己止揚を目的とするということになる）と、観想は活動の極限・極端な形態であり現実の活動はその極限の手前で自然的生の方向へ復帰するという見解が可能であって——これは波多野自身の区別と考えてよい——、前者は、極端な観念論者や神秘家の立場と言うべきであろう。波多野自身は、後者の文化的生のあり方（後の議論を先取りすれば、客観的時間と無終極性）を文化論の中心に位置づけている。

この節では活動の固有性について、次のように説明される。「客体界が」「自己性と他者性の二つの契機」「を代表する二つの形態乃至領域に分かれ、それらの間に働きかけるものと働きかけられるものとの関係が成立つ」（311）。

この波多野の議論は、客体を構成する二つの契機から客体世界の二領域（いわゆる主観客観図式の成立）が構成され、それらの相互関係が相互作用として記述されるということにはほかならない（因果律によって結合される科学的世界＝客観的世界は文化的生の一つの形態である）。

しかし、観想を追究する立場は、この二領域化した文化的生に「安住」することができず、他者性の消滅＝完全な自己実現をめざす。「主体は活動者たることを止め客体の曇りなく淀みなき透明なる姿に見入りつつ静かに休息する」（311）、「生の舞台より退場する」（312）。

(2)他者性という観点から見た自然と文化（他者論）

『時と永遠』の議論は、他者論という観点からまとめることが可能と思われるが、ここ

で、波多野は自然と文化とに関連性の概要を、三種類の他者性を区別することによって、説明する。この途中で議論はかなり複雑になる。

「第一は実在者が実在者に対する他者性」(他者性1)、「第二は客体が主体(実在者)の対するそれ」(他者性2)、「第三は客体相互の間におけるそれ」(他者性3)である(312)。

・第一段階(第一歩): 他者性1から他者性2への移行。

「自然的生より文化的生への上昇」は、「第一の実在的他者よりの離脱」であり、「第二第三の他者性の発生」、つまり、他者性1から他者性2への移行ある。これは、「隠れたる中心実在的中心」としての主体によって構成された、客体における「自己性と他者性の二重性」として、すでに論じられた問題である。本節では、この二重性は「客体面において自己性と他者性との愛区別される二つの領域」(313)として現象するが指摘された。

ここで、波多野は新しい「譬喩的」表現を導入する(それは、「第二歩」を論じるためのものとも言える)。すなわち、「自己性と他者性とは」「いわば表裏相重なる二つの層をなす」「客体面はいかばかり薄くあろうとも、実は厚みがありを奥行きがあり立体的なのである」(313)。先に、自己性と他者性は客体面の二つの領域となることが述べられていたが、ここではむしろ一つの面内部の二領域ではなく、厚みのある薄い立体の表面と裏面という仕方での説明が試みられる——これはフィヒテの知識学の言い方をうければ、おそらく「可分的自我」「可分的非我」の問題となった事柄である(辻村公一『ドイツ観念論断想I』創文社、特に第二章を参照)——。いずれにおいても問題となるのは、この二領域あるいは二面の間には相互作用・動性が存在するという点であり、これが文化的生が基本的に「活動」であるといわれる理由であった。

・第二段階(「第二歩」): 他者性2の他者性3への分節。

この客体世界の相互作用・動性は、「この裏面が表面へ浮かび出で」(=隠れたる中心としての主体の自己実現の徹底)、「両契機がともに表面化し客体面における二つの領域として顕わになり、他者性は客体内容同志の間における連関となる」(313)という仕方で展開し、これが「第二歩」と言われるものである(波多野は突然「第二歩」という言い方を行っているが、それに先行すべき「第一歩」という表現は見当たらない)。「裏面が表面に進出しようともがくことによって、穏やかなる滑らかなる平面的存在が持続し得ず、彎曲を見動揺を来す」、これが「活動」であって、それは、客体面上に、客体相互の連関が意味連関として生成するというところにほかならない(意味連階についてもすでに議論がなされていた)。

この活動に対して、「観想」は「客体面の凹凸を矯正して純然たる平面をに還元すること」を目指す(313)。この目標が達成されるのは「他者性の克服」(314)がなされ活動が休止するときであり、このときに、「主体は、自己を表現し尽くし残る隈な顕わとなることによって、全く客体のうちに融け込み」、「客体は他者であることを止めて全く主体の所有に帰入し」、「かくて両者は完全き合一が成就される」(314)。

波多野は、この「自己を徹底させることによって自己の破壊を企てる」立場を、「神秘主義」と捉え、それは「他者の無き主体は死するより外はない」(314)と主張する。

(3) 文化的生の時間性としての「歴史」

この節は、文化的生についての以上の議論が「歴史」となることが示唆され、「歴史的時間」という問題が提示されてことによって閉じられる。しかし、この歴史的時間あるいは歴史的生について期待される仕方での議論は、『時と永遠』では必ずしも展開されることなく終わっている。それは、波多野が「宗教的生」と永遠の議論に思索を集中する方向で論を進めるからであり、波多野の歴史論は、別の文献から再構成することが必要になるのである。その一つの試みを、大林浩『アガペーと歴史的な精神』日本基督教団出版局、1981

年に、に見ることができるかもしれない。

九 (一) 次の二書参看。Boll: *Vita contemplativa*. (1922) . —— W. Jäger: *Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*. (1928) .

これらは、観想(テオリア)と活動(プラクシス)との関係をめぐりギリシャ哲学の議論についての参考文献である。特に、イエーガーは、「教養」概念をめぐり、初期キリスト教とギリシャ哲学との関係についても造詣の深い大家であり、田中美知太郎によれば、波多野はイエーガーをよく読んでいたとのことである(田中美知太郎「ひとつの私的回想——波多野先生と古典研究」、松村克己、小原國芳編『追憶の波多野精一先生』多摩大学出版部、1960年、64頁)。

(二) 「宗教哲学」一九節参看。

(三) 三種類の他者性については「宗教哲学」の諸處殊に四四節参看。

(四) 神祕主義については「宗教哲学」二一節以下、四五節、参看。

(五) 「宗教哲学」二六節以下、三七節以下、参看。

これらの注は、『時と永遠』の議論について、『宗教哲学』の関連箇所の参照を求めるものであり、『時と永遠』の注のかなりものは、この種の注である。こうした注については、『時と永遠』が『宗教哲学』の緊密な思想的連関にあることをよく表している(つまり、三部作と言われる通り)、と同時に、両著作の間の時間差を考えれば、議論の異同も問題となるであろう(こうした批判的研究は今後の課題と言うべきであろうか。なお特に、重要になるのは、「象徴論」「他者論」の異同と思われる)。いずれにせよ、『時と永遠』は、『宗教哲学』の第四章五「時と永遠」の単なる拡張ではないこと、波多野が「時と永遠」を展開するにあたって『宗教哲学』の議論の全体に相当する議論の再考を行っていることには、留意すべきである。

「三 文化的時間性」: 11、12、13

「第三章 客観的時間」: 14、15、16、17

「第四章 死」: 18、19、20

「第五章 不死性と無終極性」: 21、22、23、24、25、26

以上、前期。

「第六章 無時間性」

27

28

29

30

「第七章 永遠性と愛」

「一 エロースとアガペー」

31

32

33

34