

前期：キリスト教と近代的知——宗教哲学構想

オリエンテーション——「キリスト教と近代社会の諸問題」

1. 前年度のまとめ——象徴論・言語論
2. 近代/ポスト近代と宗教哲学構想
 - 2-1：近代の知的状況における宗教思想
 - 2-2：批判哲学から批判的实在論へ
 - 2-3：シュライアマハーの宗教哲学
 - 2-4：ティリッヒの宗教哲学
 - 2-5：波多野精一の宗教哲学
 - 2-6：ヒックと批判的实在論 7/15
 - 2-7：言語から宗教的实在へ
 - 1：リクールと解釈学的プロセス 7/22
 - 2：イエスの譬えの読解プロセス 7/29
 - 2-8：言語論と宗教哲学 10/7
 - 2-9：次元論と宗教哲学 10/14

後期：キリスト教と社会理論——経済と環境**<前回>波多野宗教哲学と实在論****(1) 波多野宗教哲学の概要****A. 「宗教哲学の本質及其根本問題」(1920)——波多野宗教哲学の原型・原構想****B. 『宗教哲学序論』(1940)**

合理主義的神論ではなく、宗教哲学

誤れる宗教哲学ではなく、正しい宗教哲学

正しい宗教哲学→宗教的体験の事実性と批判的理解（批判的实在論）

「宗教の学的研究は事実の内面的意味を前提せねばならぬ。この内面的意味は体験において与えられ又知られる。合理主義の宗教哲学と異なって正しき宗教哲学は宗教的体験の反省的自己理解、その理論的回顧として成立つ。体験の立場に立つものは宗教が他と混同を許さぬ固有の意味内容を有するを知る。かかる意味内容を反省に上せ、その理論的理解を原理へと推進めて行くものは本質の観照把握に到達してはじめて満足を見る。この本質の理解こそ宗教哲学である。」(314-315)

C. 『宗教哲学』(1935)**6. 宗教についての哲学→三つの基本的問い**

- ・本質論（宗教とは何か）
- ・哲学的人間学（なぜ宗教か、人間にとって）
- ・類型論（宗教の多元性）
 - 実在する神、「力」の神、
 - 「真」の神（イデアリズム、神秘主義）、
 - 「愛」の神（人格主義）

7. 「宗教本質論が類型論を必要とすることは、著者が途半ばにはじめて気づいた事柄である」(3)、「本質論と類型論と哲学的人間学とは相連関し互いに相寄り相助けてはじめて宗教の哲学的理解を可能ならしめる。宗教哲学は人間学の根拠を必要とするに相違ないが、後者はいつも宗教的体験を前提としつつその言わんと欲する所に虚心坦懐に耳を貸すものでなければならぬ。」「宗教哲学は飽くまでも宗教的体験の理論的回顧、その反省的自己理解でなければならぬ」(4)、「宗教的体験において主体の対手をなすものを言

い表すため、便宜上、「神」という語を用いた。」(5)

D. 「宗教哲学の本質及其根本問題」(1920)

批判哲学から実在論へ (D→E. 『宗教哲学』(1935))

批判的実在論

8. 批判主義の宗教哲学の構想

「あらゆる宗教研究についての根本的な反省は、すべて必然的に私たちを宗教哲学へまで導いた」「完成者としての哲学を要求する」、「しかしながら哲学は、万人が等しく承認し研究せるものが、ただ一つ存在するのではない」(192)、「いかなる哲学的見地に立ち、いかなる主義を奉じ、いかなる考え方に従うべきかに関して、あらかじめ私たちの態度を決定しておかねばならない」、「カントによって創出された批判主義」

「批判主義の宗教哲学は、主理主義的形而上学や超自然主義のそれと異なって、宗教の対象の哲学的考察ではなく、宗教そのものを対象とする哲学である」(201)

「第一、批判主義は形式的理想主義である」(202)

「第二、批判主義は反主知主義である」(204)

(2) 宗教的実在論

E. 『宗教哲学』(1935)

高次の実在主義

9. 実在論的宗教哲学

「シュライエルマッヘルは宗教の立場を「高次の実在主義」と呼んだ。宗教において自我は現実世界を超えて遙かに高き実在との関係に入る。宗教はその対象の実在性を無制約的に肯定する。」「我々自らの力をもって左右し得ぬ、一種の事実性、一種の所与性を与える。」(7)

11. 実在→力 (活動・作用・効果) : 現代宗教学を射程に入れた宗教哲学

宗教現象学

2-5 : 波多野精一の宗教哲学

2 : 波多野宗教哲学の方法論、そして象徴論

(1) 宗教的体験の事実性

『宗教哲学序論』(1940)

1. 実証主義的事実、自然主義

「実証主義の基本的の教は、一切の認識一切の学問は事実——勿論経験的感性的事実——のそれに尽きる、事実の言表はしに厳密に還元し得ぬ命題は全く無意義であるというに存す」「認識の任務と能力を事実の領分に局限し、事実の確立及び結合以外には一步も踏出してはならぬと主張」

「まず事実の事実性(事実であること)に重心が置かれ更に事実相互の間に関心に向けられる。コントの如きは特に第二の点を重要視し、単に事実を確立するに止まらず進んで事実の間に存在する止まらず進んで事実の間に存在する恒常的關係即ち法則を極めてことを究めることを学問の中心的任務を説き」(251)、「認識に関するこの制限は存在にも当然当てはまる。事実として認識し得るものの外に実在はないのである」「「観察」即ち感性的知覚」「に根拠を有せぬ観念を空想の産物として斥けた」

「空想の産物を実在と誤信する段階」「神学的」段階「超自然的な実在者があるように」

「第二の「形而上学的」段階においては、かかる擬人的実在の代りに抽象的概念例えば本質や原因などの諸概念がそれ自ら実在するものとして立てられた」「これらの架空の妄想を駆逐することが実証主義の重要な任務の一である」(252)

「事実性が認識及び存在の究極の原理である所には相対主義は避け難き帰結である」

S. Ashina

「認識が第一に主体即ち認識の器官に適応していること、第二に人類の歴史的発展において各時代各段階の社会的文化的情況に必然的に連関し依存しており」

「彼が明白に説いたのはいわば認識論的相対主義に過ぎなかった」「これは第一に認識乃至学問において絶対的真理を求めたり主張したりするの愚を排し」「偏狭固陋の独断論的態度を和らげて余裕ある一種の精神的雰囲気を作り出す効果を有するには相違ないが」

「しかしながら」「もしこの相対主義を存在論の方向の徹底せしめたならば、濃厚なる自然主義的特色を呈する相対主義が実証主義の必然的帰結としてその姿を現わすに至るは必定であろう」(253)、「原始的直接的なる従って自然的なる存在しか認め得ぬ点においては自然主義でもある」(254)

2. 相対主義→事実としての宗教理解＝人間学的観点よりの宗教の理解（哲学的人間学）

「相対主義は宗教の指向する所その内の面的意味とは断然相容れぬ。宗教において主体（自我）の對手としてそれに関係交渉に立つものは、その存在の性格より観れば、絶対的実在者と呼ぶべきものである」「宗教自らの言葉ではそれは「神聖性」と呼ばれる」

「それとの接触は他のものにとっては全くの破壊を意味するもの、絶対的に侵すべからざるもの、一切を無に帰せしめるもの」「自然的直接的関係を根本より覆滅しつつ更に高次の関係を定立するであろうとは期待されねばならぬ」(255)

「コント」「はかく解されたる宗教を露骨に正面より否定したのではなく、かれの持論たる認識相対主義に従って、正しき認識乃至学問の未だ存在しなかった幼稚未開の社会において生活を指導する役目を果たし得たものとして、それに歴史的意義並びに価値を許したに相違ないが」「実質的には宗教の否定こそこの説の精神であるといふべきである」(256)

「等しく実証主義の立場に立った Ludwig Feuerbach が宗教の対象の実在性を否定したのはむしろ率直なる徹底したる態度と賞賛すべきである」

「宗教の真理性を承認し得ぬ実証主義者も宗教の事実性は肯定せざるを得ぬ。かくて事実としての宗教の説明」「人間学的観点よりの宗教の理解はかれらの避け難き課題をなすに至る」(257)

3. 事実の尊重とは？ 実証主義における論点先取

「実証主義の中樞に虫食う」「明白なる自家撞着的態度」

「一切の認識を事実の確立と結合とに」「釘づけしようとするものが一定の哲学説を説くのがすでに矛盾である」

「実証主義は明らかに宗教の本質を論じている。しかもその本質論は宗教の事実が有する内容、それが内に含む意味、それが志す所を予め否定して掛かる、即ち事実の研究に取り掛かる前に予めすでに事実を無きものにしようとする成心と敵意とを抱く、極めて独断的な事実無視の態度を取るものである」(260)

「しかしながら翻って考えれば、実証主義が綱領の第一位に掲げる事実の尊重はたしかに正しき態度である」「宗教の学的研究は事実を与えられるままより出発し」「先ず第一歩としては経験的科学として成立たねばならぬのは殆ど自明の真理である」

「誤謬は事実の尊重そのことにおいてではなく、尊重の仕方において存するのである」(262)

4. 事実→事実性（独立の存在＝還元不可能）と内容（理解、意味）、新カント学派

「事実尊重の正しき仕方を理解し得るがため、事実を構成する二つの要素（又は契機）に注目すべく促される」「すべての事実は事実性と内容との二つの要素より成る」「事実性によって事実は他のもの」「に対して内容としてその中に取入れられるを拒む独立なる存在である」「そのことは」「いわば漠然たる形式的の事柄に過ぎぬ」「事実については吾々はそ

れが何であるかを問わずにおられぬ」「内容はいつも主体との生の連関において立ち、体験の内容をなすことによって事実の内容をなす」(263)、「内容にとっては理解されるということが本質的である。それ故それはまた意味と名づけることができる」

「事実性によってそれは外面的存在の内容をなすが、それ自らとしてのその存在は内面的である」「外面的なものと内面的なものとは事実の欠くべからざる離すべからざる二つの要素である」「両者のいづれかに特に注意を向けいづれかに特に重心を置くことはできる」

「認識の仕方によって学問（この場合は経験的科学）に二つの異なった方向によって二つの異なった類型が成立つ。自然科学と精神科学」

5. 「自然科学」「事実性に重心を置きその方向に力を集中する」「極限をいえば内容無き事実性」「内容をできるだけ希薄にして内容無き事実性の極限への接近を計る」「事実性は外面的関係において成立つ」「単純なる平等なる内容的要素の外面的（この場合は時間的空間的）接触及び交渉において成立つのである」(264)

「精神科学は事実の内容に重心を置く。内容は体験との連関においてのみ存在するゆえ、主観性はその欠くべからざる特徴である」「経験的科学である以上精神科学も事実を対象となし事実性をいつも必要事項として取上げるのであるが」「眼目とする所はむしろ事実の含む内容と意味とに存する」「内容の尊重は個性の尊重である故、宗教の歴史科学即ち宗教史は精神科学としての宗教学」「において基礎的意義を有する学科となろう。それより進んでは宗教の事実を内容の共通的傾向という観点より体系的に研究することも可能であり又必要であろう」(266)

6. 事実性から本質へ、宗教哲学

「精神科学を内容の方向に徹底させたならばいずこへ行着くであろうか」「理解はいつも内容の共通性を要求する。異なるものが相関し相一致する所において又そこを通じて理解は行われる。しかるに事実の内容の理解は事実性の制約のもとに従って外面的排他的限定のもとに行われねばならぬ。それ故かかる外面的限定の超越及び克服は理解の可能及び進展の必須条件でなければならぬ」「この方向に歩み始める」「事実性が全く超越されるべき限界線」「最後の一步をもって断然この限界線を通り過ぎ純粹の意味の世界に踏入るのが哲学である」「このことは可能である」「何となれば内容の方向に進む主体にとっては事実性も限定を意味する特殊の内容に過ぎぬから。すなわち内容が事実性の制約のもとに立つ間は、その「あり」は、これ乃至これの又はかれ乃至かれの、ここ又はかしこ、この時又はかの時などの互に相容れぬ外面的規定に従う。」「かかる制約かかる特殊の内容規定を離脱したる自由の境地を求めねばならず」(267)、「事実の内容そのものに内在する内面的要求の、貫徹に外ならぬ」「互に連関と一致を拒む排他的なるいくつもの映像として成立つ物の姿を、本来の単一なる真のあり方において見ようとするのが」「プラトンの用語を借りるならば」「物の真の存在(ontos on)物の本質(ousia)を見ようとするのが哲学である。吾々はこの意味の哲学的理解を宗教に関して要求する」(568)

(2) 表現と象徴

『時と永遠』(1943)

1. 文化的生とは何か (現象学的存在論)

(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。

S. Ashina

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を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」となる。

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、ライプニッツの「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。

こうしたライプニッツの形而上学理解（モノドロジー解釈）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するものなのである。

2. 表現と象徴

(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、現実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スム、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、妥協的な現実の文化における残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？

S. Ashina

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「モノド」(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」モノドなのである。」「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、ライプニッツのモノド論であり、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。

・現実の文化＝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。」

この現実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来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って論じるには、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関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。

<参考文献>

1. 氣多雅子「事実と事実性—ハイデッガーとアーレントを中心に—」、
『京都大学文学部研究紀要』第四十五号、2006年、一—三一頁。
<http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/73125/1/KJ00004490305.pdf>
2. ハイデッガー『オントロギー（事実性の解釈学）』（ハイデッガー全集 第63巻）、
創文社。
3. 高坂正顕『カント学派』弘文堂、1940年。
4. 宮本武之助『象徴としての哲学』新教出版社、1948年。
5. 山内得立『意味の形而上学』岩波書店、1967年。