

オリエンテーション・ 導入：近代キリスト教と政治思想

1. 無教会キリスト教の諸問題

2. 波多野宗教哲学の射程

2-1：弁証神学から宗教学・宗教哲学へ

2-2：波多野宗教哲学の挑戦

2-3：波多野宗教哲学の射程

2-4：他者論——波多野とレヴィナス

7/7

2-5：象徴論——波多野とティリッヒ

7/14

2-6：日本キリスト教思想研究の課題と可能性

7/21

Exkurs 1：戦後70年の教会と神学——組織神学の場合

Exkurs 2：ハイデッガーとキリスト教

7/28

フィードバック

<前回>波多野宗教哲学の挑戦

(0) 波多野精一の概略

(1) 生涯

(2) 波多野宗教哲学の形成過程

12. 波多野の宗教哲学構想を導く2つの問い：

1) 近代以降の思想状況において従来の宗教哲学を乗り越える宗教哲学の哲学的基礎はどこに求められるのか。宗教「哲学」。

2) 宗教自体の要求に適切に応答する宗教哲学とは何かという問い。「宗教」哲学。

↓

1) に対する結論：「正しい宗教哲学」はカントの批判哲学の上に構築される。第一期の前半には到達されていた。

(3) 近代の知的状況と宗教哲学

14. 「誤れる宗教哲学」→「正しき宗教哲学」

・思想世界が啓蒙主義の決定的な影響下にあった近代という時代にあつて、宗教を積極的に論じること。

・実証主義的学の理念にしたがった宗教学（＝現代宗教学）：宗教心理学

15. 自然主義に陥った実証主義的宗教研究：「必然的帰結として宗教の否定に導く」、「宗教の事実を曲解しその真相を歪曲する」（『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、16頁）
実証主義は認識論的相対主義を帰結することによって、宗教的体験が志向する体験の実在性（志向対象の絶対的実在性・神聖性）の意味を正当に扱うことができない。

↓

・「事実性」の問い直し。事実は意味あるいは理解と関連することによってはじめて、知の対象となる。いわゆる「生の事実」といったものは人間の経験においては存在しない。

16. 『宗教哲学序論』で「誤れる宗教哲学」と呼ばれる合理主義的宗教哲学の立場。

神を直接の理論的な認識対象とする哲学、その意味で、「神の学」。それは、アリストテレス以来「神学」と呼ばれ、キリスト教の神論においても採用された立場、その典型として挙げられるのが、神の存在論証を含む自然神学（アンセルムスとトマス・アクィナス）。

↓

カントによる神の存在論証批判により、伝統的な自然神学は近代以降の知的状況においてその妥当性を失った。

17. 正しき宗教哲学：神自体を理論論証の対象とする哲学ではなく、人間の事柄としての

宗教、人間的生における宗教の可能性と現実性を論じる哲学。

20. カントの批判哲学にこそ宗教哲学が辿るべき「正しい道」が見出される。

・「宗教哲学の本質及其根本問題」(1920)

カントは、「歴史においてその具体的内容を実現する文化の諸領分に関して、その理性における根拠、その各に一定の意味、一定の価値を与える原理を研究する」(『時と永遠他八篇』岩波文庫、279頁)という批判主義の根本精神を、まず認識論において確立し、「次第に道徳や美的生活の領域へ、同じ態度、方法の適用を広めていった」。

・「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」(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、二八〇頁)。

21. シュライアマハーの「高次の实在論」にしたがい、宗教的实在論に立った宗教哲学の構築を試みる。→ 解釈学

・神ではなく宗教、つまり宗教的体験が宗教哲学の対象。

・宗教的体験＝宗教哲学が前提とすべき事実。この事実を人間存在における意味との関わりにおいて解釈する。

・波多野宗教哲学の対象とする事実が意味を内包する事実であることから、宗教的体験の「理論的回顧その反省的自己理解」という解釈学的作業が帰結する。

(4) 波多野宗教哲学の構成・内容

23. 『宗教哲学序論』「第三章 正しき宗教哲学」(同書、84-108頁)。

宗教哲学体系の本論と各論：宗教本質論／類型論／人間学

24. 宗教本質論＝波多野宗教哲学体系の中心：「宗教哲学の問題は簡単にいえば本質論に尽きる」(同書、95頁)。

宗教的体験→ 理論的回顧→反省的自己理解→「本質の観照把握」

現象学の本質直観に相当する作業。

25. 歴史的な個別的な現象(体験とその表現)から類型を経て本質に至る過程の中に、この本質直観は位置づけられる。波多野宗教哲学は現象学的である。

26. 宗教の本質理解の内容：

『宗教哲学』の第一章の冒頭において、シュライアマハーの「高次の实在主義」と関連づけつつ、「宗教において自我は現実世界を超えて遙かに高き实在との関係に入る」(同書、171頁)。つまり、高次の实在との関係・交わりこそが宗教の核心を構成するものであり、波多野は、この实在を愛の関わりにおいて人格として出会う他者、神聖性を有する絶対的的他者として説明してゆく。

27. 宗教類型論：本質直観がなされるべき直観の素材(典型的事例)を与える。

類型は、個性と普遍、あるいは個体と本質との中間に位置し、媒介的意義を有している。一方で、類型は個性に対しては普遍の側に立つが(「類型は事実の比較によって得られる抽象的産物」、他方同時に「飽くまでも個性を指ざし個性の香りを留める」)。

28. 哲学的人間学：絶対的他者の意味を明らかにするには、人間的生のあり方を他者関係において解明する。

「更に立ち入っていかなる具体的論究が行われるかを考察すれば本質論と関連しつつまたそのうちに包含されつつ、ここに比較的独立なる研究の部門を構成する諸問題がのぞから別れ出るのを見る。類型論的と人間学的との二つの研究が即ちそれである」(同書、95)。

30. 人間学：カントやシュライアマハーの古典的な議論が存在することはもちろんであるが、より直接的には、シェーラー、ハイデッガー、そしてブーバーの哲学的人間学が意識されている。

Exkurs 1 :**戦後70年の教会と神学——組織神学の場合**

- (1) はじめに——組織神学とはいかなる学か
- (2) 戦後70年の組織神学の動向
- (3) 近代的知の状況とその帰結
- (4) むすび

32. 戦後70年、そして現代。

環境破壊と原発事故 → 多元性の中での問題解決。

「エキュメニカルな組織神学」の構築という課題：教派的な知の地平を乗り越え、さらには宗教間の対話をも促進しうる神学的知の体系的提示。エキュメニカルな規範の探究。

33. エキュメニカルな組織神学は教派的伝統を単に否定的に乗り越えた先に構想されるのか、あるいは、教派的な伝統はその積極的な意義を保持しつつエキュメニカルな組織神学に貢献できるのか。啓蒙主義的近代が追求した抽象的な普遍的知とは異なる知の構想とそれにふさわしい制度化。

34. 矢内原忠雄「宗教改革論」：1940年に全体主義の「大きな波」に対して、「若しこの生きた時代の問題に対して基督教が何ら光明を与へることが出来ないものとするれば、基督教は個人主義と共に過去に葬られてしまふべきものだらう」と述べた。

35. 戦後70年：戦前・太平洋戦争と現代との中間＝「長い休戦期間」
＝現代日本が直面しつつある「次の戦いの時」（改憲と原発）に備えるべき時代
→ 「生きた時代の問題に」光明を与えるか。

36. 現代日本の組織神学の課題。

「長い目で見れば、聖書に基づいて、精神の内面性の深みをいっそう深く探ること、技術社会における人間の生存の問題に正面から応えること、聖書的個人道徳のみならず非神話化された歴史の目標と社会倫理をこれと媒介させて世界平和の確立に貢献すること、これらの三点を満足させる神学、『技術社会の主イエス・キリスト』を思索し抜くことができる神学のみが、現代に生き残ることができるであろう。」（森田、48）

2 - 3 : 波多野宗教哲学の射程**(0) 波多野宗教哲学の問い**

1. 波多野精一：カントから新カント学派に至る批判哲学をその哲学的基礎にして、現象学から解釈学へと展開する同時代の思想動向との接する。

独自の哲学体系を構築するというよりも、宗教哲学構想にその思索を集中。その哲学の全貌はいわば背後に隠されている。

その一端が比較的鮮明に垣間見られるのが『時と永遠』。

2. カント以降の思想状況における宗教哲学はいかなる仕方で可能のかという問い。哲学的人間学はこの問いに対する波多野の解答の中心に位置。つまり、人間存在より宗教を問う、これが、『時と永遠』における波多野の基本的スタンス。

3. 波多野の哲学的人間学：人間存在の現象学的な記述（人間の現実的生から根源的体験へ）によって、その時間構造を論じたもの。つまり、過去・現在・将来という時間構造に基づく、自然的生と文化的生の構造分析、これが哲学的人間学の内実。

アウグスティヌスとベルグソンは本文に、フッサールとハイデッガーに注に。

(1) 現象学的人間から自然・文化・宗教へ

4. 自然的生：実在者相互——自己と他者——の直接的で外面的な接触あるいは衝突（ホ

ップス的)。この接触・衝突のなかで、主体は存在を獲得しつつも絶えずその存在を喪失する。→ 時間は現在から過去へと絶え間ない流動・流転。過ぎ去ったものは無に帰して存在に戻ることはない(時の不可逆性、無常性、可滅性)。

→ 死は自然的生の時間性がもたらす不可避的な帰結なのである。

5. 文化的生：自然的生を前提にして、自然的生の問題(相互衝突・万人の万人との闘争)を文化(市民的秩序・意味世界)という「中立地帯」の設立によって克服する企て。

基本的特性は、「表現」活動による自己実現。哲学はこの文化的生の自覚に基づくものであり、イデアリズムこそがこの哲学の真の徹底化として位置づけられねばならない。

↓

問題：この文化的生の追究する自己実現は、主体(自我)による他者の質料化・手段化を生じ、他者の支配という形態を取らざるを得ないということ。

6. 文化的生のアポリア：文化的生は自己実現を追究するプロセスにおいて、次第に自然的生とその他者連関から遊離することになり、それによって、自らの存立基盤そのものを解体するに至るのである。

「環境適応→環境破壊」

7. 「客体世界に目的手段としての意味を与えるものは主体(自我)の自己実現である故、この世界連関は一切が主体の勢力範囲内に入り、その所有に帰しその状態と化することによってはじめて究極の目標に到達する。処理と支配とは享樂において完きを得るのである。……かくの如く他者としての客体が自我のうちに全く取入れられることは、後者にとっては、かえってたしかに自滅である。実在は主体の共同において成立し、共同はいつも他者を必要とする以上、自我の独舞台は実はあらゆる実在の、従って自我そのものさへの没落を意味する。」(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、342頁)

8. 客観的世界：文化的生は、まず文化的生の自己実現を中断し自然的生に部分的に回帰すること、つまり客観的世界(日常性と科学)を構築することによってこのアポリアに対処しようとする。

↓

このような対処の仕方は、結局は文化的生の自己実現の放棄を意味し、自然的生の存在(=「時」)の帰結としての「死」は解決不能なままにとどまる。

9. アポリアを解決する道。象徴を介した他者関係の成立(宗教)。→詳細は後日。

象徴論がめざす宗教体験の人格主義あるいは高次の実在主義は他者論と関連づけられている。

10. 「象徴」(Symbol)は表現とは異なって実在的他者との関係交渉において発生する現象である。主体の生内容が遊離して客体となり主体の顕わなる形相の意義を獲得することが表現とすれば、その同じ内容が主体の領域を超越したる彼方の実在的中心と結び付き、従って自己を顕わにするのでなく他者を顕わにする任務を担い、かくて実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するのである。」(『時と永遠 他八篇』岩波文庫、37頁)

11. 「宗教哲学の本質及其根本問題」(1920年)の宗教哲学プログラムから20数年後の『時と永遠』に至るまで、宗教哲学の諸問題の中心に神と救済の問題を位置づけてきた。

波多野の思索の到達点は次のようにまとめられる。「永遠は愛において成立つ」が、この愛は主体と他者との「生の共同」であって、しかもこの「永遠性はすでにこの世において体験される」、と。

自然：他者に依拠しつつも他者と衝突。過去・無へと流転。=死

文化：他者を素材・手段とした自己実現(表現)、他者からの脱却の試み(上昇)。

宗教：他者との人格的共同=愛、他者よりの存在が贈与される。他者は将来。

(2) 波多野精一の愛論

12. 注意すべきは、波多野が論じる「愛」の内実。

波多野はホルやニーグレンを参照しつつ、エロースとアガペーの類型論に基づいて愛を論じている。

↓

神との愛の共同、あるいはそれが具体化される倫理的共同といった場合の「愛」はアガペーの意味で用いられている。文化的生の特性であるエロースとは明確に区別される。

13. 永遠や神との関わりで論じる愛は、価値的に高い理想への愛としてのエロース（自己実現をめざす魂の上昇）から区別されたアガペー。

14. エロースとアガペーとは、人間性と人格性、あるいは博愛・普遍性への愛と唯一的な他者への愛として対比される。

↓

キリスト教思想史において、これら二つの愛がしばしば混同されてきた。

アウグスティヌスにおいて、パスカルにおいて。

芦名定道「アガペーとエロース——ニーグレン・波多野・ティリッヒ」

（京都大学基督教学会『基督教学研究』第27号、2013年、23-41頁）。

14. 『時と永遠』の叙述の特徴：文化的生の限界・欺瞞が指摘された後に、これを克服するものへと議論が進むかに見えて、その都度文化的生の問題が論じ直されるという反復的な叙述スタイル。

↓

文化・哲学、つまり文化的生に対する波多野のこだわり

↓

アガペーとエロースは、典型的に区別しただけで済むような問題ではない。

15. エロースは文化的生の限界において挫折し、永遠はアガペーによって他者からの贈与として可能になる。しかし、アガペーがそのようなものとして受容されるには、エロースが前提とされねばならない。

16. 「神聖なる愛の交わりは人倫的共同としてのみ実現される。……信仰においての如く、愛(人への愛)も決して単純なる純粋なる共同ではない。それは何よりも先ず共同への努力、他者への憧れである。それは共同の欠乏より出発せねばならぬ。すなわちそれはエロースの性格を担わねばならぬ。」(『時と永遠 他八編』岩波文庫、199頁)

17. 宗教哲学：

「宗教」哲学：「宗教的体験」の实在性と事実性を肯定する立場から、文化的生のアガペーを超えるアガペーを指し示す。

宗教「哲学」：宗教哲学も哲学的思惟（「反省的自己理解」）である限り、文化的生におけるエロースを前提とする。

↓

『時と永遠』における波多野宗教哲学を規定する思惟の構造。議論は繰り返し文化的生へと立ち戻る。

18. ティリッヒ：エロースとアガペーの関係について、問いと答えの相関としてその解釈学的構造を論じたかもしれない。

19. 波多野は創造（無からの創造）と救済という宗教的象徴に即する仕方において、この点を、徹底的な否定における肯定、非存在における存在の贈与として他者論によって展開した。

20. 「罪の赦しの背景のもとには、生がすでに恵みであり、死はまた更に恵みである。滅ぶべきものが滅びるのは、生くべきものが生きるための前提として、無より有を呼び出

す永遠者の発動でなくて何であろうか。」(『時と永遠 他八篇』岩波文庫、226頁)

(4) 波多野精一の死の問い

21. 死は人間存在に固有な可能である(「死の内面的理解」)。

・死について考える(あるいは、その必然性を知り覚悟する)ことは、「人間の貴き特権」であり、「自己について深く省察する人にとって重大な問題」(85)である。

・死は人間性(文化的生)に固有の問い。

22. この場合、「必然的事実としての死」と「理論的に従って冷静に認識される客体」(＝外部より規定されたる死の現象)とを混同してはならない。

↓

それどころか、死とは、「吾々が自ら生きる生の意義に対しては、原理的には、没交渉」である。

23. 観察や認識によって「死の現象」を外面化客体化する試みの典型として、「精神(靈魂)の身体よりの分離」という死の定義——プラント以来、中世及び近世までに至る哲学や宗教思想に影響を及ぼした——。

文化的生にとって死が固有の問いとして存在するにもかかわらず、しかし、文化的生自体は、むしろ死を外面化することによって、その真の深刻さにおいては死を回避する傾向を有する、ということ。

24. 「死への関心」の意味

・死についての客観主義的な理解の限界。エピクロスの議論。

もし死の問いが「客観的に観察認識される一事実」という点に尽きるならば、「天変地異に出会うと同じ意味においては吾々が自らの死に出会うこと」はない、したがって、「それに出会うことを人生の不幸として忌みまたは恐れるならば、これに優る愚はあり得ぬであろう」(86)。

↓

・波多野はこのエピクロスの議論を死の客観主義的理解に対する的確な批判として肯定。

「生きる者にとっては死は無く、死したる者は自らすでに存在しない」からである。すなわち、「死への関心」の核心は、客観的出来事としての死の内には存在しない。

・しかしまた、客観主義への批判もそれだけでは、死の核心を捉えたことにはならない。

・「何もの何事にも、従って客観的出来事としての死にも、出会うぬようになること」に対する恐れこそが「死への関心」の核心に存在する。

25. 人間的生は他者との関係存在である。

人間が本来他者との関わりにおいて生きる存在者であるとするれば、自らの存在の根源である他者ともはや出会うことができな点にこそ、人間的生の根本的危機、しかも自然的生としては必然的な危機が存しており、人間の死への関心(恐れ)の核心点はどこにある。

26. 「時間性は直接に体験される自然的生の構造である」(87)が、しかし自然的生における死は「その現在がいつも無に帰する」ということを意味しており、時間経過を通じて自己同一的な主体の無化とは区別されねばならない。

27. 自然的生は、その都度の現在を滅び行く現在として体験するが、そこにおいては、「過去より将来を通じて同一なる主体従ってあらゆる時を包含する現在」は問題にならない。

・通時間的に自己同一的な「主体」は、「文化的時間性の段階においてはじめて可能となる事柄」であって、人間存在にとって、もし死が「自己の統一性全体性」の消滅として問題化するるのであるとするならば、それは、文化的生においてはじめて可能になる。

・自然的生は死の存在論的前提であるが、自己同一的な主体とその死の問いを理解するには、文化的生を参照することが必要。

S. Ashina

28. この文化的生において死の現実を果たしてそれに相応しい仕方で正面から問われるのか。波多野の答えは、明瞭に「否」。

29. これまでの「死」の議論：哲学的人間学（人間存在の現象学的存在論とも言うべき考察に基づく）が前提とされている。

この存在論的な考察において、死は「問い」として理解されることになるが、波多野宗教哲学におけるそれに対する「答え」は、「形式的」なものにとどまる。

↓

人間存在は死を意識し問う存在者であるが、その問いに対する答えは波多野が理解する宗教哲学の範囲を超えている。

30. 宗教哲学が論じうる「形式」的回答を超えた内容に立ち入ることは、「宗教自体」あるいは「神学」の領分の事柄となり、波多野が考える宗教哲学は、この点で実定的な宗教の代用となるものではない。

31. 自然的生と文化的生とが、いわば段階論的に描かれていることに関して。

厳密には、時間的順序における段階論ではなく、人間存在についての「論理的秩序（構造）」と解すべき。段階論は説明のためのいわば便宜的な語り方。

人間が自然の段階を終了し次に文化の段階に至るといった理解は、波多野の議論の誤解。

さらには、「自然→文化→宗教」の段階論。

cf. キルケゴールの実存弁証法

↓

人間は常に自然的生を基盤とした文化的生を生き、その中で、自らの死と永遠を問う存在者。自然的生と文化的生とは人間的生の類型論。

↓

ティリッヒの生の現象学における次元論

多次元統一体としての生。