

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

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』。

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（ホッブスの）。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、イデアリス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」

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が、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）。

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。

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。

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。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。

17. 宗教哲学：

「宗教」哲学：「宗教的体験」の実在性と事実性を肯定する立場から、文化的生のアポリア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. テイリッヒ：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」）。

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。
- ・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、出会わぬようになること」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いうちにこそ、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)の核心点はここにある。

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。

28. この文化的生において死は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。

2-4: 他者論——波多野とレヴィナス

(1) 波多野精一の他者論の意義

1. 波多野の他者論は文化的生、特にイデアリスムス批判。→ レヴィナスの他者論と同様、哲学史の一解釈にとどまらない意味を有している。

近代の運命：一切を客体化＝物化し自己の勢力圏に編入し処理支配しようとする精神性とそれに規定された歴史的世界、他者を解体しつつ自身をも物化するにいたる崩壊過程が進行する社会的現実。戦争、環境破壊、伝統解体。

2. レヴィナス『全体性と無限』：西欧哲学を規定する全体性の概念。

波多野とレヴィナスにとって、この文化的生の全体性要求は、他者、超越、無限と対立するものとして位置づけられるのである。

3. 波多野の議論

- ・自然的生と文化的生との二重性 → 人間の現実的生を批判的に分析
- ・他者と時間性との関連。他者を将来として論じる。
- ・文化的生のアポリア（自己実現が他者の物化＝解体を通して自己の破滅に至る）：
- ・このアポリアは、この自然的文化的生の在り方を他者との関わりにおいて根本的に転換することによってのみ解決される。

4. 他者こそが主体の存在の源。波多野はこの他者を将来と解釈する——将来は時間性の様態ではあるが、同時に人間存在の契機なのである——。主体の存在は、絶えず現在から過去へと流れ去って行く、しかし、それにも関わらず現在が現在として存立し続けているのは、現在（＝主体）や過去以外のところから、つまり他者との関わりにおいて存在が贈与され続けているから。

この意味で、他者とは主体の存在（現在）の源としての将来。

存在（現在）は他者（将来）から贈られる賜物。

5. しかし人間の現実（現実的生）においては、他者と敵対し支配しようとすることで、この他者関係はゆがみを受け機能不全に陥っている。その結果、人間はなおも時間性と死の支配下にあり、自己自身からも他者からも疎外され続ける。

6. 他者論と宗教。

他者論は、現代思想の様々な他者論が示すように、必ずしも顕わな形で、宗教の問いに結びつくわけではない。レヴィナスも、その哲学にのみ注目するならば、そこに神の問いを読み込む必要はないであろう。

7. マルティン・ブーバー『我と汝』

「我一汝」、「我一それ」の根源語の二重性において人間存在を論じ、この「我一汝」関係の相互性を人格的な「我」と「汝」の「間」の愛、責任として説明した。

↓

諸関係の延長線上において、「永遠の〈汝〉」、絶対に〈それ〉となり得ない〈汝〉へ。

宗教的生の体験における「神」とは、この永遠の汝に与えられた名。

8. ブーバーを波多野的に解釈する。

人間相互において成立する「我一汝」関係は、文化的生においては絶えず「我一それ」関係に頹落する危機にさらされており、その人格的な相互性が成立保持されるには、神からの一方的な関わり——これは創造と救済の基本構造となる——が、その基礎として先行する必要がある。永遠の汝＝神との一方的共同（愛の共同）が神からの贈与として与えられ、そのようにして人格的な主体として生かされることによって、人間は他の人間（他者）との「我一汝」の人格関係（倫理的共同）を保持することができる。

神から人間へ、そして人間の他者へ。「あふれる」

「1:4 神は、あらゆる苦難に際してわたしたちを慰めてくださるので、わたしたちも神からいただくこの慰めによって、あらゆる苦難の中にある人々を慰めることができます。5 キリストの苦しみが満ちあふれてわたしたちにも及んでいるのと同じように、わたしたちの受ける慰めもキリストによって満ちあふれているからです。6 わたしたちが悩み苦しむとき、それはあなたがたの慰めと救いになります。また、わたしたちが慰められるとき、それはあなたがたの慰めになり、あなたがたがわたしたちの苦しみと同じ苦しみに耐えることができるのです。」（2コリント）

（2）神の実在性と人格神

9. 宗教的生における他者 → 神の実在性と人格主義。

10. 波多野宗教哲学：カントの批判哲学を方法論的基礎としながら、宗教体験における高次の実在主義を展開し、人格主義の宗教理解を提示。⁽¹⁾『宗教哲学』（1935年）によって。

11. 実在論としての宗教。シュライアマハーの「高次の実在主義」。

cf. 批判的実在論：ロイ・バスカー、ギルキー、ヒック、リクール・・・

「宗教は其の対象の実在性を無制約的に肯定する」(171)のものであり、「その対象の実在性の前提のもとに宗教的意識がはじめて成立つ点は、何の相違も無い」(ibid.)。

12. なお、「宗教的体験に於て向うに立つもの、自我(主体)が相手として関係する所のものを便宜上神と名づけるならば」(393)と言われるように、波多野宗教哲学の「神」とは特定の実定宗教、たとえばキリスト教の神と同一視されるべきものではない。⁽²⁾
13. 実在論を理論的に展開するには、近代の宗教批判に答えるとともに、この実在論において宗教体験の表現形式とされる「象徴」概念が明確化されねばならない。→ 次回へ実在性の経験に基づく宗教と文化との関係——宗教は文化を前提としつつも、それとは明確な区別が必要になるのであるが、波多野の議論の多くはこの区別に費やされている⁽³⁾——。

↓

14. 文化的生のポイント。

・文化(文化的生)を思想的に体现するイデアリズム(プラトンを古典として、カントとドイツ観念論を経由して進展する哲学潮流)——「反省」「自由」「価値の世界」「自己実現」「自律」という特性を持つ——と、その神概念・神論。

・イデアリズムの「神」は、文化的世界の中心である主体あるいは自我と同質的かつ連続的な関係性において捉えられる。

↓

神は絶対他者という性格を有しておらず、文化的自我と同じ平面上に位置づけられている。少なくとも、人間精神(spirit)の根底に、あるいは、人間精神に内在的に、神の霊(Spirit)が働く。

・文化的生は自然的生の相互対立状況を乗り越えるために、共通の普遍妥当的な世界を緩衝的な中立地帯として構築することによって成立した → 「実在する他者を、わが勢力範囲内に取り込もうとする」(318)傾向性を有する。⁽⁴⁾

↓

・他者の「物件化」であり、他者は文化的自我の可能的自己(=自己実現の素材、手段)として「外面的皮相的存在」(319)と化し、その実在性はまさに処理可能な仕方で観念化される。

・文化的生のアポリア：文化的な自我の努力は自我そのもの自殺に等しい。文化的生は自然的生という実在的な他者の世界を基盤にして存立しているのであって、「関係交渉を共同を自己のうちに葬り去らうとする実在は、却って自らの墓を掘るもの」(323)とならざるを得ない。

したがって、文化は、実在的な他者を自らの内に解体しようと努めつつも、同時にそれに対する依拠性を脱却できない。文化的生は、本質的に「不安定均衡の位置に置かれ」、徹底的に「自己矛盾に貫かれ」(329)ている。宗教的生とは、この文化の不安定均衡を、他者の実在性を肯定する方向に乗り越えるところに成立するのであって、文化から区別され、自我の勢力圏を超越する宗教の実在性は、宗教の対象である実在的な神が「力の神」であることを要求する。⁽⁵⁾

15. 「実在するということは、意志に対して、その前面に立塞がるもの、その進行を遮るもの、それに向って抵抗を与へ乃至は拘束を加えるものとして、すなわち畢竟、それに働きかける力として、それとの交渉に於て立つ意志的存在者として存在するを意味する。(235)

16. 力としての神の実在性 → 人格性へ。

・人格：カントにおいて主張されるように、「単なる手段ではあり得ぬ」、「自由なる従って自己目的としてのみ存在する」(315)存在者であり、道徳の主体として理解されるが、宗教的人格は、文化的世界に還元されない実在としての「深み厚み強み」(327)を有する

——可能的自我の平面を超越するという点において立体的で奥行きを持つ——。つまり、「人格的存在こそあらゆる実在の存在の仕方の典型」であり、実在は人格的な相互関係において成り立つものなのである。⁽⁶⁾

17. 「主体の共同体は他者性の実在を、自我より導き出し得ぬ根源的事実として前提し、それを原理とし制約とし出発点とする行為及び生に於て初めて成立し得るのである。」(355)

↓

18. 波多野は、文化的生を基盤にしつつも——「人格性は人間性の基礎の上のみ建設され得る」(199)——、その限界を超えて、つまり、文化的生の自己矛盾を救うものとして、宗教の実在性（高次の実在主義）の確立をめざし、「人格主義の宗教」を提示するのである。

「他者そのものが、その深き秘密の奥底より真の超越性を啓示することがなかったならば、「あなた」よりの新たな言葉がわれ等に語りかけるのでなかったならば、この窮状は到底救はれぬであろう。かくして吾々は高次の他者「全く他なるもの」絶対的他者、真に人格的な神の面前へと導かれる。」(386)

19. 人格：通常は、「社会」「歴史」「行為と出来事」「道徳」、あるいは「責任」「良心」「恥」など様々な観点。

波多野の場合：実体論的な仕方で、表象内容において物件から区別されるのではなく、何よりもまず「我と汝」との相互関係として、「談話」的な「互に語りあふ」(317)関係性として理解される。

言語と象徴。

20. 先駆的には。カッシーラーらによって体系的な仕方で議論されてきた。

↓

波多野はこうした文化哲学（新カント学派）の議論を念頭に置きながらも、むしろ、象徴の本来の意味は、宗教的生においてこそ明らかになると主張する。

「ことば」は「実在的人格の共同の最も基本的典型的なる現象」であり、「人格行為は象徴的である。実在性は象徴性としてのみ成立つ。」(382)⁽⁷⁾

「人格であるといふことは語りあふといふことを意味する」、「愛はいつも象徴に於て語る。」(383)

↓

言語と他者性から宗教へ展開する論理構造の独自性であり、ここに現代哲学の他者論との連関を読み取るのは決して論の飛躍ではない。

21. 「人格性は人間性の基礎の上に立つが、しかも同時にこの基礎そのものの超越克服によってのみ成立する。これが宗教への進展の意義である。……他者に於て、他者よりして、他者の力によって生きる——これが宗教であり、又生の真の相である。」(392)

22. 以上の神の実在性と人格性をめぐる議論は、哲学的人間学の理論的基盤において提出されており、特定宗教に限定されるべきものではない。

しかし、聖書的宗教、特にキリスト教と密接に関連したものであることも否定できない。

23. 「無からの創造」が神の恵みの教説——「一切の存在が神の賜物であること」——であることについて。⁽⁸⁾

「これの第一の契機は、一切の基礎となる「無」の体験であるが、第二のもっと重要な契機は、言葉による即ち象徴的關係による共同の成立である。……無より有を生ずることが「創造」であり、而して創造が一方的共同に基づくものとして特に他者に関係づけられたるものが「恵み」である。」(421)

↓

神と人間の関係が人格的出会いあるいは人格的相互性と言われる場合も、その相互性がそれに先行する神の一方的な能動性に基づいているという点に、聖書の宗教における人格

主義の特徴が認められる。⁽⁹⁾

（3）波多野精一の近代批判とレヴィナス

24. 文化的生の自己実現が、主体（自我）による他者の質料化・手段化を生じ、それは他者の支配という形態を取る。

「文化の立場においては「他者」としての客体世界は一般的に可能的自己を意味し、更にその一般的可能世界のうちに狭義の可能的自己即ち形相とそれの他者たる質料との区別乃至分離を生じることが今や明らかになった。……文化は形作る働きとして、優秀なる可能的存在が低級なる可能的存在を規定し支配するはたつきである。その際質料は手段として、形相は目的として成立つ。「目的性」は文化的存在の最も基本的なる範疇に属する。しかも客体世界に目的手段としての意味を与へるは主体（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。処理と支配とは享楽において完きを得るのである。

(340-342)

25. 文化的生は自然的生の克服の試みであるにもかかわらず、その存立は常に自然的生の依存しており、他者の否定は、その自然的生という基盤自体の解体とならざるを得ない。

「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、却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ち、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。」(342)

26. イデアリズムはこの文化的生の自覚的展開であり、波多野はその近代における到達点をヘーゲル哲学において確認しているのである(344)。

↓

波多野の文化的生批判を近代批判と解すれば（文化的生の歴史的社会的現実形態が「近代」であること）、それは、近代日本批判と読むことが可能になる。

27. 近代の運命：

一切を客体化＝物化し自己の勢力圏に編入し処理支配しようとする精神性とそれに規定された歴史的世界、他者を解体しつつ自身をも物化するにいたる崩壊過程が進行する社会的現実、波多野が描く文化的生の行き着くところは、明治近代の運命。

28. レヴィナス『全体性と無限』：西欧哲学を支配する全体性の概念を批判的に取り出し、それに「他者の顔のうちで閃光を放つ外部性あるいは超越」「無限」を対峙したことを思い起こさせる。波多野とレヴィナスにとって、西欧哲学を規定する文化的生の全体性要求は、他者、超越、無限と対立するものとして位置づけられる。

「本書の議論は、全体性の観念と無限の観念をまず区別したうえで、無限の観念の哲学的優位を肯定するという手順で進められる」(22)、「形而上学的欲望はまったく他なる事象、絶対的に他なるものをめざす」(31)、「絶対的外部性」「形而上学者と<他>が相俟って全体化することはない」(34)、「自我とは自同性の最たるものであり、自己同定という原初的営みなのだ」(35)、「<同>と<他>のあいだに確立されながらも全体性を構成することのない絆、われわれはこの絆を宗教と呼ぼうと思う」、「この絶対的<他>は歴史の只中でもその超越性を維持する。これに対して、<同>は本質的に多様なものうちの自己同定、つまりは歴史ないし体系である」、「<他>が体系を拒むのだ」(42)、「諸存在の知解としての観想には存在論という総称がふさわしい。<他>を<同>に還元する存在論は、<同>の自己同定としての自由、<他>によって自分を疎外することなき自由を増進させる」(46)、「<同>の審問は<他>によってなされるのだ。他者の現前によって私の自発性はこのように審問されること、われわれはこれを倫理と呼ぶ」(46-47)、「ごくわずかな例外を除いて、西欧哲学は存在論であった」(47)、「<他人>が現前する仕方、この仕方をわれわれはここで顔と呼称する」(60)、「顔の概念は私の意味付与に先行し」(61)、

「〈無限〉の観念は〈他〉から〈同〉が分離されることを前提としている」(64)、「道徳的体験は形而上学的非対称とでもいったものを示している」「全体化の不可能性」(65)

29. レヴィナス：「全体性」は学説としての哲学の事柄にとどまらない。「戦争において顕示される存在の様相を定めるのが全体性の概念である」(『全体性と無限』、15)といわれるように、問われているのは「戦争の存在論」とそれに対する「メシア的平和の終末論」だったのである(16)。

「哲学的思考にとって存在は戦争として顕示されること、戦争はもっとも明白な事実としてではなく、現実の明白さそのもの、言い換えるなら真理としての哲学を傷つけうること」(14)、「この全体性の概念が西欧哲学を牛耳っているのである」、「諸個体はその意味を全体性から借り受ける」、「かけがえのない現在ほどれもいみな未来への犠牲として不断に供される」(15)、「終末論は、つねに全体性の外にある余剰との関係である」、「彼方」(17)。

30. 波多野の近代批判の射程は近代日本に及ばないのであろうか。

波多野の文化的生への批判は、表面的には、近代日本との接点をもつことなく展開しているかに見える、しかし、波多野のテキストを脱構築することによって、そこに、近代日本の没落の運命の指し示しを、未思惟の思考、テキストの未来として読み取ることは、一つの思想史研究として成り立つのではないだろうか。→戦争批判としての『時と永遠』。

「すべての純真なる悔いは神聖者の愛によつて成立つ故、死の覚悟も亦恵みの賜物であり罪の赦しの発現である。人は決死の尊さについて語る。しかしながら死の決心をなすことそのことが尊いのではない。例へば、この世の苦悩を遁れんがための決死は、死を生存の前提となす前提の上に立つものとして、自己矛盾を含む愚挙であるが、更に自己の責任を遁れようとする卑怯の振舞でさへある。総じて軽々しく死を決するは、他者に委ねらるべきものを自ら処理しようとするものであつて、神聖者に對する冒瀆である。之に反して、神聖者の言葉・神の召しに應じての、責任と本分との自覚よりしての決死は、真の永遠の閃き、神聖なる愛に答へる純真なる愛の輝きである。ここまで達すれば、人は更に一步を進めて死そのものをも恵みとして受けるであらう。罪の赦しの背景のもとには、生がすでに恵みであり、死は又更に恵みである。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發動でなくて何であらうか。(『時と永遠』、225-226)

31. 『時と永遠』が刊行された1943年。日本全体が「決死の尊さ」に染まり、若者を死へと駆り立てた時代。キリスト教界も、1941年の日本基督教団の発足に象徴されるように、「全体主義国家の要望」としての「精神総動員」の一翼を形成しつつあった——波多野も日本基督教団に属する教会の会員である——(宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』岩波書店、2010年、特に、271-520頁、を参照)。

32. 波多野宗教哲学はこの嵐の外に超然と立つかに見えるが、近代日本への批判的視点をそこに読み取ることは決して不可能ではない。むしろ、思想史研究の一つの役割は、過去のテキストを再度新たな仕方で読み直すようにと促し、テキストの未完の未来を現代において生きる可能性として提示することにあるように思われる。波多野の場合に限らず、近代日本のキリスト教思想は、こうした読解が適用されるべき分野と言えるかもしれない。

<注>

(1)波多野宗教哲学についての研究文献(もちろん、これは網羅的なリストではない)。

石原謙・田中美知太郎・片山正直・松村克己『宗教と哲学の根本にあるもの——波多野精一博士の学業について——』岩波書店、1954年。

宮本武之助「波多野精一の宗教哲学」(『宮本武之助著作集 上巻』新教出版社、1991年、57-108頁)。なお、この文献に限らず、宮本の論考には、随所に波多野との連関が確認できる。

佐藤啓介「波多野精一の存在-愛-論——無からの創造に注目して」（『日本の神学』第46号、日本基督教学会、2007年、31-52頁）、「神の言葉の器としての人間——波多野精一の象徴論の存在論的再解釈をめざして」（『聖学院大学論叢』第22巻第1号、聖学院大学、2009年、181-189頁）。

- (2) 波多野宗教哲学は、しばしば「キリスト教的」宗教哲学と論評されることがあるが、この評価は、一面で、波多野の宗教哲学の基本性格を言い当ててはいるものの、他面かなり慎重な扱いを要求することに留意しなければならない。波多野は、19世紀後半以降に成立した経験科学としての宗教学（現代宗教学）について、その限界や誤謬を指摘した上で、自らの宗教哲学の方法論を論じているが（『宗教哲学序論』「第一章 宗教学と宗教哲学 実証主義」（13-35頁）における「事実性」をめぐる議論など）、いわゆる宗教哲学三部作においては、現代宗教学の成果への言及がしばしばなされており、波多野がキリスト教に限定されない広範な宗教現象を意識的に視野に入れ、宗教哲学を構想していたことがわかる。その宗教哲学の内的論理から言えば、「宗教体験」において志向されたものについての「便宜上」の名が「神」なのである。神概念は宗教概念に基づいて構築されているのであって、その逆ではない（啓示概念についても同様）。こうした神概念の導入の仕方は、シュライアマハーにおいても、確認できるものであり、この点でも波多野とシュライアマハーとは緊密に関係し合っている。シュライアマハーの神概念導入に関しては、次の拙論を参照。

芦名定道「ティリッヒとシュライアマハー」（『ティリッヒ研究』第2号、現代キリスト教思想研究会、2001年、1-17頁）、特に13-14頁を参照。

- (3) 波多野の『宗教哲学』の論述において特徴的なことは、波多野自身の宗教哲学の立場とも言える「人格主義的宗教」の説明に入ってから（「第四章 「愛」の神」）、人格主義の内容を説明するたびごとに、繰り返し「文化的生」に議論を戻しそれとの比較を行うという点に認められる——アガペーの説明に際してもエロースとの区別にかんがりの紙幅を割いている——。これは、宗教哲学という学問自体が文化的生の産物であることからわかるように、宗教を論じる上での文化的生の問題の根深さを指し示しており、波多野宗教哲学は、注意しないと文化的生（平面的考察）へ押し戻されることの危険性を自覚しながら展開されているのである。たとえば、人格主義の説明に際して、波多野はまず「人格主義を擬人観と混同することの誤謬」（309）を論じるところから議論を開始しているが、これは、「有神論と呼ばれる立場」に立つ宗教の擁護者でさえも、ともすれば宗教批判者と「同一の過誤に陥る」（311）という学的困難さが意識されていたからに他ならない。
- (4) 波多野宗教哲学の特徴の一つは、その他者論にある（もちろん、宗教哲学の議論の内での他者の問題であるため、一つのまとまった論考という形態をとっているわけではない）。他者という観点からの波多野の文化的生批判と、レヴィナスの『全体性と無限』（Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, MartinusNijhoff, 1961。引用は、国土社刊行の合田正人訳から行う）における存在論批判との比較というテーマは、興味深い研究課題である。この点については、注1の佐藤論文参照。
- (5) 『宗教哲学』における「力の神」の議論（「第二章 「力」の神」）は、「第一章 実在する神」（神の実在論）を、イデアリズム（「真」の神）を経て人格主義の宗教（「愛」の神）へと展開するという議論全体の展開過程の中で、第一章をいわば具体的な宗教現象に即して補足する役割を果たしている。波多野の宗教哲学は、まさに「哲学」としてかなり抽象度の高い論述となっているが、その一方で、宗教体験の具体性を踏まえており、それは、この「力の神」において特に明確に読み取ることができる。言及される現代宗教学の事例は、コドリントンのマナ、タブー、オットー、ゼーダーブロム（241頁注1）、エジプトの宗教（244頁注3）など、短い章のわりに、多彩である。
- (6) 波多野の「我と汝」「語り合い」という関係性における人格理解が、ブーバーの対話

の哲学を意識していることは、371-372 頁の注 2 などで、ブーバーの『我と汝』(1923)に言及されていることから、明らかである。波多野は、他の思想家(たとえば、ハイデッガー)に対する場合と同様に、ブーバーについても、その思想内容を波多野なりにそしゃくした上で、自らの議論の内に取り入れており、波多野の宗教哲学を現代思想の文脈において解明することは、今後の重要な研究課題である。なお、波多野とブーバーとの関わりを論じた研究書としては、側瀬登『時間と対話的原理——波多野精一とマルチン・ブーバー』晃洋書房、2000 年、が挙げられる。

- (7) 象徴論が波多野宗教哲学の方法論の中心に位置することは、これまでの波多野研究でも繰り返し論じられてきた通りであるが、波多野の象徴論に背後には、19 世紀以降のドイツ哲学の伝統が存在しており、特に重要なものは、カッシーラーの象徴論である——もちろん、波多野はイデアリスムの立場に立つカッシーラーの象徴論の限界を明確に指摘している(『宗教哲学』の 308、324、427 頁)——。しかし、波多野の象徴論は一つのまとまった議論として提出されたものではなく、『宗教哲学』の全体において、それぞれの文脈に応じた断片的な議論がなされており、読み手には、著書の全体から象徴論を再構成することが要求される。そのため、波多野の象徴論はその全貌を十分整合的に再構成することは容易ではない。しかし、比較的まとまった部分からだけでも、波多野以降の象徴論・言語論の展開との関係で、興味深いいくつかの論点が見いだされる。たとえば、「第二段の象徴性(譬喩的表現性)は第一段の根源的な、即ち厳密の意味に於ける、象徴性(実在性・超越性)の帰結として成立する」(408)という指摘は、リクルールの隠喩論における指示の二重性の議論——次の注 8 における文化的生の否定=絶対無を媒介とした新しい自己の贈与は、象徴における指示の二重性と解することができる——との関連で、検討に値するものと思われる。
- (8) 「無からの創造」は、古代地中海世界の思想状況において成立したキリスト教という宗教に特徴的な教説の一つであるが、波多野宗教哲学においては、宗教的生に固有の思想として独特な展開が見られる(『宗教哲学』413-438 頁)。まず、それは、文化的生からの生の転換(虚無となった自己=絶対無)において新しい自己が賜物として与えられるという宗教体験(無から生へ。言葉・象徴的關係における実存的共同)を表現するものとして説明される。次に、この恵みにおいて贈与された新しい自己は、文化的生の虚無性の暴露を前提としつつ、同時に文化的生の再生という意味を獲得する。これは、一方向性における相互性の成立と説明される(「自我は神と語る。しかしそれは神先づ語った上のことである」(426)。相互性こそが文化的生=人間性の「真の相」(420)である)。これらの二つのポイントは、宗教との関わりにおける文化の両義性と解することができるであろう。そして、第 3 のポイントは、「無からの創造」は罪からの救いとは区別されつつも(有限性と罪責性の区別)、救いに関係づけられている点である。「罪の事実を眼中に置かず、単に抽象的に観念的に考察するならば、創造だけで事足り、救ひは不要に属するであろう」(433)。しかし、「創造を体験する道は救ひの体験を経由せねばならぬ」のであり——救いは創造の認識根拠——、また「救ひはいはば第二段の創造なのである」——創造は救済の存在根拠——。「一方的なる共同(創造)」は「相互的共同(救ひ)」を経由することによって、「一方的共同」(256)として顕わになる。こうして示された「創造」における文化的生の再生こそが、象徴的關係性の意味する事柄なのである。
- (9) 波多野が神と人間の人格関係を、一方向性に基づく相互性として捉えていることは、有賀鐵太郎のハヤトロギア論との関連でさらに議論すべき問題を含んでいる。その点で、水垣がフィリピの信徒への手紙 2.13 の解釈として論じた「はたらきをはたらく神」(水垣渉『宗教的探求の問題』創文社、1984 年、332-379 頁)は示唆的である。377 頁注 20 では、オットーについての議論の連関においてではあるが、ハヤトロギアとの関わりが指摘されている。