

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

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+フィードバック

7/28

## <前回>他者論

### (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。

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—汝」、「我—それ」の根源語の二重性において人間存在を論じ、この「我—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—汝」関係は、文化的生においては絶えず「我—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－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」。2コリント 1.4-6.

## （2）神の实在性と人格神

9. 宗教的生における他者 → 神の实在性と人格主義。
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实在主義を展開し、人格主義の宗教理解を提示。<sup>(1)</sup>『宗教哲学』（1935年）によって。
11. 实在論としての宗教。シュライアマハーの「高次の实在主義」。  
cf. 批判的实在論：ロイ・バスカー、ギルキー、ヒック、リクール・・・
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。<sup>(2)</sup>
13. 实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、この实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。  
实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<sup>(3)</sup>——。
15. 「实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. 力としての神の实在性 → 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」、「自由なる従つて自己目的としてのみ存在する」（315）存在者であり、道德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实在としての「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实在の存在の仕方の典型」であり、实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。<sup>(6)</sup>
19. 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。  
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. 以上の神の实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。<sup>(8)</sup>

## （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。
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。
26. イデアリス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。

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。

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』。

## 2-5: 象徴論——波多野とティリッヒ

### (1) はじめに

1. 実在論という問い: 科学と宗教の双方で。批判的実在論

・バスター: 科学は社会的活動であり、先行する知的活動の存在を前提としている、知識は社会の産物であり、その点をめぐり批判的な分析が要求される。しかし、科学が探究する対象は、人間の活動の産物ではない。科学は自然の實在的な構造やメカニズムといった人間存在とは独立して存在する事物と法則についての認識活動であって、それは実在論を要求する。

2. もし、宗教現象あるいは宗教経験が何らかの意味で「事実」と呼ぶに値するものであるならば、宗教哲学にはその事実性を前提として、その可能根拠を問わねばならない。

宗教哲学: 三つの問題に分節。宗教とは何か、宗教批判にもかかわらずなぜなおも宗教か、宗教的多元性の中でどの宗教か。これら三つの問いは相互に関連しており、全体が宗教基礎論を構成している。宗教哲学の名に値する思索は、これらの問いと本格的に取り組むものでなければならない。<sup>(4)</sup>

3. カント批判哲学以降の思想状況における宗教的実在論の問題に対して、<sup>(5)</sup> 象徴論からの接近が試みる(象徴の指示の問い)。ティリッヒと波多野の宗教哲学。

### (2) ティリッヒの象徴論と神話論

4. 宗教的象徴:

形態的な面から、神話や教義という言語的表象的な宗教的象徴と、儀礼などの行為的具象的な宗教的象徴に分類できる。宗教的実在が象徴という形式を有していること。

神話: 形式的に、物語形式に結合された宗教的象徴の象徴連関<sup>(6)</sup>

5. ティリッヒの象徴論:<sup>(7)</sup> 1920年から1950年代にかけて、繰り返し象徴論を論じている。

1928年の「宗教的象徴」(Das religiöse Symbol): 非本来性(Uneigentlichkeit)、具象的直観性(Anschaulichkeit)、内在的力動性(Selbstmächtigkeit, eine ihm selbst innewohnende Macht)、承認性(Anerkanntheit)

1957年の『信仰の動態』: 指示性(point beyond themselves to)、参与性(participation)、開示性(open up)、無意識性(the individual or collective unconscious dimension)あるいは非恣意性(cannot be invented)。

- ・非本来性: 「象徴に方向付けられた内的行為は、象徴を意図しているのではなく、象徴されるものを意図としている」
- ・具体的直観性: 「本質的に見えないもの、理念的なもの、あるいは超越的なものが、象徴において具体的直観性にまで、それと同時に、対象性にまでもたらさせている」

- ・ 内在的力動性：「象徴はそれ自体に内在している力をもっている」「全くそれ自体の内に力をもっていない記号から象徴を区別する」「記号は恣意的に交換されうるが、象徴は必然性を持ち交換され得ない」
- ・ 承認性：「象徴は社会的に受け入れられ支持される」「象徴に成ることと承認とは一つの事柄に属する」「個人にとって何か或るものが象徴になるとすれば、それは象徴において自己を再認識する共同体との関係においてである」
- ・ 指示性：「象徴はそれ自体を超えて他の何ものかを指し示す」
- ・ 参与性：「象徴はそれが指示するものに参与する」
- ・ 開示性：「象徴はそれ以外の仕方ではわれわれに閉じられている実在の諸レベルを開示する」「実在の諸レベルや諸要素に対応したわれわれの心の諸次元や諸要素を開く (unlock)」
- ・ 無意識性・非恣意性：「象徴は個人的あるいは集合的無意識から生じる」「集団の集合的無意識によって作り出されるか、あるいは少なくとも受容される」「象徴は発明され得ない」

#### 6. 1920年代と50年代：意味の形而上学から存在論へ。

象徴の機能・構造と存在・生成という二つの視点から整理。<sup>(8)</sup>

#### 7. 象徴の意味論的機能：象徴は意味を有しており何かを指示している。非本来性と指示性はこの意味論的機能（意味機能）に相当する。

・ ソシュール言語学：記号（観念／イメージの複合）の意味は記号体系内の他の諸記号との関係（差異と類似）において構成され、またフレーゲの言語哲学で意味 (Sinn) と区別して指示 (Bedeutung) とされるものは、記号と記号体系外の実在との関係に対応している。

<sup>(9)</sup> cf. ティリッヒの場合、この意味と指示の区別は曖昧。

8. 具体的直観性と開示性：象徴はそれ自体が形態的であり、非言語的非意味的な質を有するとともに、その象徴なしには経験できない実在の次元を開示し経験可能な形にもたらず。芸術における象徴あるいは宗教儀礼。

#### 9. 象徴の媒介機能の存在論的根拠あるいは機能の生成：

・ 内在的力動性と参与性は前者に、承認性と無意識性・非恣意性は後者に対応。

恣意的あるいは規約的な記号一般と象徴との差異を明確化することであり、象徴は個人の意識的選択を越えた共同体的あるいは無意識的状况において生成消滅すると同時に、象徴の媒介機能は象徴と象徴される実在との存在論的連関に基礎づけられる。

これは、先に見たバスキアの議論（科学は社会的活動であり、実在に関わる）に対応するものであり、ティリッヒの象徴論は批判的実在論とまとめられる。

↓

ティリッヒの象徴論は、概念規定の曖昧さを伴いつつも、象徴に関わる重要な論点を包括しており、多様な宗教的象徴を論じるのにふさわしいものと言えよう。<sup>(10)</sup>

#### 10. 象徴の諸規定を宗教的象徴に適用する場合、宗教概念をどう規定するかが問題になる。

・ 『信仰の動態』。宗教あるいは信仰について、「信仰は究極的に関わっている状態である。信仰の動態は究極的関心の動態である」(Tillich, 1957, 231)とし、「人間の究極的関心は象徴的に表現されねばならない」(ibid., 251)と指摘する。

つまり、宗教的象徴とは、究極的関心（厳密には、究極的な関心を持っている状態とその関心の対象との相関性）の具体的な表現を意味する。「神」（神という象徴）は、宗教史における宗教的象徴の代表的なものの一つにほかならない。

11. 近代の宗教批判については、次のように解釈することができる。フォイエルバッハは、神は人間の類の本質の投影であるという投影理論によって、近代の宗教批判の論理的基礎を与えたが、それは「神」という象徴は人間を越えた何らかの実在を指示するものではないとの主張にほかならない。つまり、近代の宗教批判は、宗教的象徴との関連で、「宗教的象徴はいかなる実在も指示しない」、「神話は固有の実在に関与しない」と定式化できるのである。

S. Ashina

12. ティリッヒの神話論。1930年の論文「神話と神話論」において、<sup>(11)</sup> 1928年の象徴論を神話論に適用し——正確には、1928年の象徴論自体が神話の問題を含んでいる——一、そこに批判的実在論の展開を確認することができる。

・神話をめぐる諸理論の整理：消極的理論と積極的理論。

消極的理論とは、「神話に、神話独自の精神的內容があること」を否定し、神話を社会的心理的な作用・領域へ還元することによって説明しようとするものであり、この還元主義的な神話論が、神話や宗教的象徴に対する非実在論的な理解を近代的な宗教批判と共有していることは明かであろう。

神話の消極的理論は、神話が超越的な実在を指示することを否定し、それによって神話はほかの精神機能に取って代わられるべき過去の遺物として解消される。

↓

もし、神話や宗教がそれ固有の存在意味を有するものであるならば、この消極的理論にとどまることはできない。

・積極的理論：神話を神話自体の固有の構造から論じる理論。

カッシーラー（認識論的理論、*die erkenntnistheoretische Theorie*）とシェリング（有意味性に満ちた形而上学的理論、*die bedeutungsvollste metaphysische Theorie*）。

13. カッシーラーは「象徴形式の哲学」を神話へ適用し、神話に固有の意義を認める理論展開。<sup>(12)</sup>

・カッシーラーの認識論的神話論は、カントの批判哲学を文化全般に拡張することによって、神話にも一つの独自の象徴形式としての固有性（他の領域に還元できない）を認める。

しかしティリッヒが指摘するように、カッシーラーの神話論は、神話の象徴形式が人間に固有のものであることを示すだけでなく、神話内容が多様であり、さらに神話の形式のみが残りその内容は世俗化することについても説明を提供することができる。

神話の象徴形式が存続するにもかかわらず、内容（特定の神話論・神話表象）が否定されるという事態。

↓

こうした神話意識の形態をティリッヒは「破られた神話」（*der gebrochene Mythos*）と呼んでいる。近代以降の神話意識の理解には、「歴史的現実と、神話を作り出す人間精神の構造とを同時に見ること」（Tillich, 1930, 229）が必要とされ、カッシーラーはそのための有力な理論を提示している。しかも、象徴形式の理論は、神話内容の選択と生成消滅に関わる歴史的現実の分析を促進する消極的理論とも結合可能。

14. Q：では、カッシーラーと消極的理論の結合によって、宗教的象徴や神話——神話は宗教的行為において意図された無制約的なものを具体的直観にもたらしするために現実から取り出された諸要素によって構成された象徴連関と言え——は、それにふさわしい仕方で論じられたと言えだろうか。

A：ティリッヒは、こうした神話の認識論的理論では満足できないと考える。なぜなら、カッシーラーの神話論が提供できるのは精神世界内部の固有性にすぎず、それは神話に外部の実在への指示機能を認めるものではない、その点で、宗教経験の実在性の要求を満たすものではないからである。<sup>(13)</sup>

→ カント的な批判哲学のいわば限界に関わる問題。

15. ティリッヒの提案：批判主義を再度実在論——素朴実在論・認識の模写説・独断論ではなく——に接合すること。具体的にはシェリングの超越的実在論（*die symbolisch-realistische Theorie*）とカッシーラーを統合すること。<sup>(14)</sup> この提案は、いわば見取り図の段階にとどまっているものの、批判理論と実在論を統合する批判的実在論（カント以降の実在論）の構想と解釈できるであろう。

### （3）波多野の象徴論と実在論

16. ティリッヒの構想を展開する上で参照できるのが、波多野の象徴論。

波多野宗教哲学：初期の批判主義的宗教哲学から実在論的宗教哲学（高次の実在主義・人格主義の宗教論）への発展が確認できる。宗教哲学の方法論における象徴論の中心的位置づけが明確になった。<sup>(15)</sup> 象徴論の骨子においても、波多野はティリッヒと多くのものを共有。

17. 波多野宗教哲学における象徴の位置。象徴が宗教の基本的な表現形態とした上で、その多様性を明確に視野に入れており、現代宗教学の知見を踏まえている。<sup>(16)</sup>

18. 「宗教に於てはすべての表現は象徴である。この事は宗教的行為、例えば祈りや供物や其他諸種の儀礼の場合には容易に理解も承認もされるが、宗教的表象の場合には閑却され勝ちである。」（『宗教哲学』、46）

「神話や教義や、一般にいへば宗教的表象が、決して宗教そのものではないことである。宗教的表象は宗教的体験の外に向つての表現として、社会的文化的には宗教の極めて重要な要素をなして居る。」（同書、25）

19. 象徴の典型的な「実例」（「典型的体験」）としての「言葉」。<sup>(17)</sup>

「象徴性の最も手近かな又身近かな実例、あらゆる人倫的交渉の最も基本的根源的形態、あらゆる象徴性の理解の基準となるべき典型的体験、は言葉である。「言葉」は人倫的交渉を媒介する固定したる客体的形象即ち符徴記号そのものの意義にも用いられるが、これはむしろ派生的意義であつて、根源的意義は、必ずしも固定したる客体的存在を保つを要せぬ何らかの形象即ち何らかの生内容が、他者を表はし指し示す象徴となることによつて、人と人との、実在者と実在者との、交渉乃至共同が成立つことに存する。」（『時と永遠』、449）

20. 象徴が宗教現象の基本形態であるとしても、宗教自体はそれを反省的自覚的に理解しているわけではなく、むしろ、この反省こそが宗教哲学の課題とされねばならない——「象徴のうちに無邪気に生きるのが宗教である。象徴を象徴として洞察するは、もはや理論的反省の事であつて、宗教の事ではない」（『宗教哲学』、45）——

波多野宗教哲学は、宗教を哲学的人間学に基づいて、人間存在（人間的生）、とくに文化的生との関わりで論じているが、宗教現象で重要な位置を占める象徴についても、文化的「表現」との関連において分析。

「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（一）。共に表はす作用（表現）とも指し示す作用（象徴）とも名づけ得るであらう。共に一と他との二つの契機を含み、相分かれるものと相通ずるものとの二つの面を有する。」（『時と永遠』、304）

↓

21. 問題は、象徴と表現の類似性と差異性との明確化を通して、象徴論を構築するということになる。しかし、波多野の問題意識は宗教体験の宗教哲学的反省に必要な範囲における象徴論であつて、体系的な象徴論の構築を目指しているわけではない。象徴論を再構築することが必要になる。先に見たティリッヒの象徴の概念規定と比較しつつ、波多野の象徴概念を整理する。

22. 非本来性・指示性について。

「あらゆる自然的存在が自主性と独立性とを奪はれ、單純に己自らを意味せず、寧ろ自己の外の何ものかを指さず象徴となる処に、吾々は先づ全能や創造の思想の心髓を見出すのである。自然的存在を否定化し象徴化し従つて意味化するのが宗教の本質的特徴である。」（『宗教哲学』、78）、世界もまた象徴化する。（同書、251）

・象徴と記号一般と共通するのは、この指示機能である。波多野においても、意味と指示についてのフレーゲ的区別は必ずしも明瞭ではないが、基本的に指示は象徴の指示機能について、また意味は表現が構成する意味世界（意味連関）に対して用いられていると言える。

・もちろん、指示は意味を前提としており（＝宗教は文化を前提としており）、意味連関は

宗教的象徴にも妥当する。意味については、次のような説明になる。

「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。」（『時と永遠』、302）

### 23. 具体的直観性・開示性。<sup>(18)</sup>

「実在のかかる自己啓示によって表象の世界は、すがたでありながら形無きものを、あらはなるものでありながら隠れたるものを、表にありながら更に一層の深みを指ざし示すしとなる。認識の実在的妥当性とと呼ばれるものも、畢竟かかる象徴性の外には無い。」（『宗教哲学』、31）

24. 波多野もティリッヒも、カッシーラーの象徴形式の哲学をはじめ、共通の哲学的伝統に依拠している。→波多野の象徴概念はティリッヒのそれときわめて類似している。

25. 両者の決定的な相違：以上の象徴の意味論的機能を支える存在論的なレベルに見られる。ティリッヒにおける内在的力動性・参与性をめぐる相違。

この点については、先に承認性・無意識性あるいは非恣意性について論じ、その上で、改めて考察する。

26. 波多野では、ティリッヒに比べ、象徴を論じるに際して社会学あるいは心理学的な議論を参照することはほとんどなされず、象徴の生成消滅が共同体における受容や無意識的なものとの関連において論じられることもない。

しかし、象徴が他者関係（我と汝）を通して共同体に関わるという論点から、象徴の共同体性が論じられており興味深い。象徴を介した神関係（神との愛の共同）は、人間相互の関係に波及することを要求する。

「神との共同は人倫的共同において実を結ぶ。永遠の世においては一切の存在は神聖者の象徴・神の言葉となる故、人倫的關係において「我」の相手として他者として立つ「汝」も被創造者としての性格を与えられる。」（『時と永遠』、459）



神との共同（「啓示—信仰」相関 → 愛の共同＝永遠）は、人格的存在者としての人間相互の間における関係（＝人倫的共同）を生み出す。これは、人間性におけるエロース関係（共同の欠乏より出発する文化的生における共同への努力・他者への憧れ）を前提とすることによって成立するものであり、人間は他者との関わりの中で「神聖者の象徴」となること、すなわち、愛の主体としての人間の誕生、グーバーの意味における「我と汝」の関係の生成を意味する。波多野は神との共同が一方向性を特徴とするのに対して、倫理的共同については、その交互性を強調する。<sup>(19)</sup>

「宗教的用語をもって呼べば、「聖者の交はり」（*communio sanctorum*）である。永遠性はいかくの如き神聖なる人格と人格との間の互の交はりとして成就される。」（同書、460）



宗教的象徴は、啓示と信仰といういわば垂直的關係（「自己を無くすこと虚しくすることは却つて自己を得る」）からはじまり、人格的な主体の形成を介して、他者との倫理的共同という水平關係を生み出す、この一連の運動（神の愛＝神への愛から隣人愛へ）が現実化する場を構成しており、ここに神・我・汝の三者關係が生起する。

象徴は、人格（個）と共同体との両極性において可能となる水平的關係の要に位置しており、このように波多野においても、象徴は共同性を重要なメルクマールとしているのである。

### 27. 波多野の独自性1。

・波多野の実在論（批判的実在論）が他者論として展開されている。

波多野の象徴論が、文化的生の問題連関において、「表現」との関わりで導入された。表現との共通性を前提にして、象徴が表現から区別されるのは、他者への指示性においてであった。この議論は次のような文化的生のアポリアとその他者論的解決という問題設定に基づいている。

・波多野の哲学的人間学によれば、文化的生は、一方で自然的生の問題（相互衝突・万人の万人との闘争）を克服し文化的秩序（市民的秩序・意味世界）を構築することを目指して成立する。しかし、文化的生は表現による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、自らの存立基盤を解体するに至る。この文化的生を規定する「自己破滅」「自己破棄」（同書、316）というアポリアにいかに対処するのかという問いに象徴論と他者論は関わっている。

・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实在論は、このように他者論と関連づけられているのである——『『实在』と『象徴』とは相関概念である』（『宗教哲学』、131）——。

・これは、ティリッヒが内在的力動性・参与性において問題にしていた事柄であり、象徴が記号一般から区別された实在との内的連関をいかに確保できるかを、波多野は他者論として追究することを試みたと言えよう。

これは、ティリッヒの試みた存在論的な解決よりも、聖書の宗教の人格主義によりふさわしいものと評価することもできるかもしれない。<sup>(21)</sup> 象徴、实在、他者をめぐる議論にとって、重要なテキスト。

「他者との交渉及び共同は、他者の啓示、而して更に象徴としての性格を担う行為……、よっての外は成遂げられないのである。文化的行為が形成的であるとは異なって、人格的行為は象徴的である。实在性は象徴性としてのみ成立つ。」（同書、207）

「「象徴」（Symbol）は表現とは異なつて實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頭はなる形相の意義を獲得することが表現とすれば、その同じ内容が主体の領域を超越したる彼方の實在的中心と結び付き、従って自己を頭はにするのでなく他者を頭はにする任務を担ひ、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。表現が内在的なのに反し象徴は超越的である。」（『時と永遠』、306）

## 28. 波多野の独自性2。

・文化的生の問題状況（アポリア）との関わりで導入される → 狭義の宗教的象徴のみならず、いわば世俗的象徴を射程に入れたものとして展開される。宗教体験における他者（絶対他者）を中心に据えつつも、その实在論と他者論は、客観的世界における实在や他者の問題圏に関わらざるを得ない。

波多野の象徴論において指摘すべき独自性の第二点。一方で、象徴を人間的生の諸類型の全体に関わる事実（象徴の事実性）として設定し、他方で、表現から世俗的象徴、そして宗教的象徴への移行（徹底化）を論じるという議論の立て方。<sup>(22)</sup>

・波多野は象徴について、「吾々が現に生きる限りそのことと共に最も根源的なる事実であり、従って存在の最も基本的なる原理である」として、人間的生における象徴の事実性を指摘している。象徴は、人間が現に主体性な存在者として生きているという「事実」に根拠を有しており、自然的生においてであれ、文化的生においてであれ、人間が他者への生として現に生きている限り、象徴は常にそこに存在している。象徴は、生の「いづれの段階においても何等かの形において行はれねばならぬ」（同書、448）。



現実的生における事実として人間が出会う象徴は、文化的生の「表現」と曖昧な仕方と結合しており——主体の生内容・客体内容が實在的他者を指示する——、いわば不徹底な象徴である。波多野は、その意味論的特徴を「一義的直線的」「連続的」と規定する。

29. 「自然的文化的生においては、主体の生内容乃至客体内容が實在的他者の象徴であり、乃至象徴として實在的他者に帰属せしめられるが、この象徴性は一義的直線的である。若し立入って論理的認識論的分析を施せば、实在者に対する遠近の別は現はれ、思惟による観念的内容の連関は、それ自らによつてではなく更に根源的なる内容即ち体験内容と連関せしめられることによつてのみ、象徴性を得るであらう。しかしながらこの連関は、吾々の用語をもつてすれば、むしろ表現関係であり、象徴性はその場合においても飽くまでも



一義的連続的である。そこには、一つの実在者の象徴である内容が、そのことにも拘らず、同時に他の乃至全く類を異にする実在者の象徴を兼ねるといふやうな多義性・不連続性は存在しない。」(同書、453-454)

30. 日常性や科学(観察言語)における言語表現の指示機能: 指示関係はいわば連続的にその他者につながっており、そこには一義性が保持されている。「この本」は目の前の本を指す。→ 素朴实在論。

31. 宗教的象徴については、素朴实在論は成り立たない。しかし、宗教的象徴が象徴である限り、そこには別の仕方での指示機能が存在しなければならない。これは、波多野がシュライアマハーから借用する用語で言えば、高次の实在主義の問題であり、<sup>(23)</sup> 批判的实在論の問題となる。

波多野自身は、この宗教的象徴の指示について、間接的、多義的、不連続的、屈折的などといった仕方では説明しようとしている。

「神聖なるものは現実の世界においては徹底的に、いはば二重に二次元的に、隠れたるものである。ここでは一切の存在は時間性を本質的性格として持ち、従っていかなる存在も直接的に一義的に永遠者の象徴ではあり得ない。この世の言葉は決してさながらに神の言葉ではありえぬのである。しかもこの時間的の生世俗的の世において神の愛は事実とならねばならず、永遠は頭はとならねばならぬ。すなはち時間的世俗的存在は先づ自ら無に帰して隠れたる神聖者永遠者を頭はにする器として新たなる有を得ねばならぬ。……それ故啓示は多義的不連続的いはば曲線の屈折的なる象徴である。」(同書、454-455)

32. 一義的直線的から多義的屈折的への移行。世俗的象徴から宗教的象徴への移行プロセス。

この移行について、波多野は「譬喩性」<sup>(24)</sup> という観点から議論を展開しているが——「啓示の徹底的なる、しかもそれにも拘らず、多義的不連続的屈折的なる象徴性は、宗教的表象に即ち信仰の理論的内容に、徹底的譬喩性の性格を齎す」(同書、457)——、譬喩性は、文化的生における表現や概念性と「多義的不連続的屈折的なる象徴性」とを接続する位置を占めており、波多野は、宗教的象徴の生成プロセスを意味論的な構造の側面から追究したと言える。

33. 「宗教的表象はこの世ながらの観念性・表現性を飽くまでも留めながら、しかも表現を超越するかなたの世の音づれを伝える。これが徹底的譬喩性である。それは或る一部の観念や表象の譬喩性ではなく、観念性そのものの譬喩性なのである。このことは通常宗教的表象の象徴性と呼ばれるが、すでに述べた如く、用語の明確を期するためには、むしろこの名を避けるを適當とする。」(同書、458)

33. 以上から。表現・観念と象徴との、あるいは文化的生・世俗と宗教との区別が、それらの間に譬喩性を挟むによって、観念の譬喩性から観念性の譬喩性へ向かう一つの生成プロセスの中に位置づけられるということ。

文化的生の基本的特性である「表現」を前提にして、しかもそれを否定的に乗り越えるという議論を導入することによって、日常的指示の否定(中断)に基づく宗教的指示(実在的他者への指示)の生起が示唆される。最近の隠喩理論の内容を先取りするもの。

#### (4) むすび

34. ティリッヒと波多野によって素描された宗教的象徴論は、それが提示する基本的な方向性——宗教的象徴の指示機能に基づいて批判的实在論として实在論を再構築し、素朴实在論と非实在論との対立を克服する(宗教批判への回答の一端)——において、近代の宗教批判以降の宗教哲学を構築する上で、不可欠の基盤になるものと思われる。<sup>(25)</sup> もちろん、ティリッヒと波多野の象徴論は、言語論的転回以前のものであって、理論的には様々な欠陥があり、その後の言語論象徴論によって改訂される必要がある。たとえば、意味と指示の関係性をめぐる言語哲学的分析が不十分であり、理論的にも曖昧な点が少ない。

35. ティリッヒと波多野において示された宗教的实在論の基本的な構図を理論的に展開す

るために、その手がかりとなる論点。

- 1) 高次の实在主義
- 2) 指示の二重性
- 3) イエスの譬えの読解過程の分析へ

#### <ティリッヒ・波多野からの引用>

ティリッヒと波多野からの引用は次の文献によって行う。なお、波多野からは適宜表記を変更して引用した。

- ・ *Paul Tillich. Main Works · Hauptwerke, Vol.1-6/Bd.1-6, de Gruyter.*  
Das religiöse Symbol (1928), Mythos und Mythologie (1930), in: MW.4.  
*Dynamics of Faith* (1957), in: MW.5.
- ・『波多野精一全集』全六巻、岩波書店、1969年。

#### <注>

- (2) Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, 1975. (『科学と实在論——超越論的实在論と経験主義批判』法政大学出版局。)
- (3) 宗教哲学と科学哲学、あるいは宗教と科学に関するアナロジーとその限界については、芦名定道「宗教言語と隠喩」(芦名、1994、155-175)を参照。なお、科学・数学と哲学・現代思想との間には、一方における有意味な交流と他方における齟齬・対立が存在する。こうした問題状況については、次の二つの文献をご覧いただきたい。どちらも、現代の思想状況の一面を反映している。砂田利一、長岡亮介、野家啓一『数学者の哲学・哲学者の数学——歴史を通じ現代を生きる思索』東京図書、2011年。アラン・ソーカル、ジャン・ブリクモン『「知」の欺瞞——ポストモダン思想における科学の濫用』岩波書店、2012年。
- (9) ソシュールとフレーゲについては、多くの研究書が存在するが、日本語で読めるものとしては、丸山圭三郎『ソシュールを読む』岩波書店、1983年、飯田隆『言語哲学大全 1 論理と言語』勁草書房、1987年を参照。意味と指示といった基本的な事項と隠喩論との関わりについては、リクール『生きた隠喩』(岩波書店、1984年)も有益である。
- (12) カッシーラーの神話論は、Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Symbolischen Formen*, 1923, 25, 29. (『シンボル形式の哲学』(一)(二)(三)、岩波文庫)の第二巻が重要であるが、これは、その後の宗教学や文化人類学の神話研究に様々な仕方で受け継がれている。本稿で取り上げるティリッヒと波多野は、その一端に過ぎない。なお、ティリッヒへの言及は見られないものの、最近の日本語による研究文献として、次のものが挙げられる。齋藤伸『カッシーラーのシンボル哲学——言語・神話・科学に関する考察』知泉書館、2011年。
- (13) ティリッヒとカッシーラーとの関連性についての最近の議論としては、鏑木政彦「ティリッヒとカッシーラー——宗教の臨界をめぐって」(日本基督教学会『日本の神学』49、2010年、114-132頁)を参照。この論文では近年の研究文献についても注2(128頁)において若干の紹介がなされているが、ティリッヒとカッシーラーという問題に関わる文献としては、さらに次のものが追加できる。

Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Peter Lang, 1990.

Christian Danz, "Symbolische Form und die Erfassung des Gesites im Gottesverständnis. Anmerkungen zur Genese des Symbolbegriffs von Paul Tillich", in: Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm (hrsg.), *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung. Band 2/2006*, Lit Verlag, S.59-75.