

波多野精一の宗教哲学における「生の三段階」とその「象徴性」 ——『宗教哲学序論』『宗教哲学』を中心として——

岡田直丈

Three Stages of Existence and Their Symbolism in Seiichi Hatano's Philosophy of Religion: Focusing on *Introductory Lectures on the Philosophy of Religion* and *The Philosophy of Religion*

Naotake Okada

Tamagawa University Research Institute, Machida-shi, Tokyo, 194-8610 Japan.
Tamagawa University Research Review, 27, 15-26 (2021)

要 約

波多野精一によれば、宗教哲学とは自らの生とは無関係な知的な観念の操作ではなく、宗教的な生の体験に根ざしつつ、その反省的自己理解、理論的回顧を志すものである（『宗教哲学序論』『宗教哲学』）。『宗教哲学』においては、「イデアリスム」「神秘主義」、そして「人格主義」という、より高次の段階へ上昇する三段階の運動が見られるが、もう一つ展開されている階梯が、「自然」「文化」「愛」の三段階である。最後の著作『時と永遠』においては、「時間性」のあり方として「自然的時間性」「文化的時間性」、そして「永遠」の三段階として現れ、それぞれに対して、「自然的生」「文化的生」「宗教的生」という生の三段階のあり方が対応している。「宗教的生」における「超越的象徴性」としての「聖」の次元は、人間存在と文化的社会を「象徴化」し、「実在的他者との生の共同（愛）」を成立させる。

Abstract

According to Dr. Seiichi Hatano, the Philosophy of Religion does not operate as an intellectual idea independent from an individual's life, but rather aims to offer self-reflectional understanding and logical recollection, based on the religious experience of life (*Introductory Lectures on the Philosophy of Religion* and *The Philosophy of Religion*). In "the Philosophy of Religion," there are three stages of movement which facilitate attainment of higher stages: "Idealism," "Mysticism," and "Personalism." Another step that is developed are the three stages of "Nature," "Culture," and "Love." In his last writing *Time and Eternity*, forms of temporality appear in the three stages: "natural temporality," "cultural temporality," and "eternity," and the three stages correspond to "natural life," "cultural life," and "religious life." The dimension of "Holy" as transcendental symbolism in religious life, makes human existence and cultural society "symbolic" and establishes "cooperation of life with existing others (Love)".

キーワード：人格主義、自然的生、文化的生、宗教的生、超越的象徴性、象徴化、実在的他者との生

の共同（愛）

Keywords : Personalism, natural life, cultural life, religious life, transcendental symbolism, symbolic, cooperation of life with existing others (Love)

1. はじめに

波多野精一は、京都帝国大学文学部宗教学講座、在職最後の年は基督教学（宗教学第二講座）の教授としてキリスト者の立場から宗教哲学を構築し¹⁾、『宗教哲学』（1935年）、『宗教哲学序論』（1940年）、『時と永遠』（1943年）の所謂波多野宗教哲学三部作を刊行した²⁾。玉川学園創立者であり同じくキリスト者である教育学者小原國芳の京都帝国大学文学部哲学科卒業論文の審査委員の一人は波多野であり、彼は晩年に玉川大学教授に招聘され、二代目学長に就任、玉川学園・玉川大学の構内でその晩年を過ごした³⁾。

本研究では、波多野宗教哲学⁴⁾における「生の三段階（自然的生）（文化的生）（宗教的生）」とその「象徴性」⁵⁾を解明することを目的とする。この「象徴性」という概念を理解するために、波多野が「表現」と「象徴」という概念をどのように区別と定義をしているのかをはじめに述べる⁶⁾。波多野の弟子である宗教哲学者片山正直によれば、波多野は「生の三段階」における「象徴」の概念を三様に分類している。その「象徴」の三様態とは、第一に「自然的根源的生」における「直接的象徴性」であり、第二に「文化的生」における「観念の実在的・間接的象徴性」であり、第三に「宗教的生」における「超越的象徴性」⁷⁾である。第三では「無」の宗教的体験とその反省の立場による「譬喩的表現性」の生起が言及される⁸⁾。

最後に、波多野宗教哲学における「時と永遠」の問題、即ち、「絶対的実在者」の創造的「愛」による「永遠」と「時間」をめぐる問題の根本的解決と、終末時の「永遠的生」における全存在の完全なる「徹底的象徴化」と「実在的共同」の完成について述べる⁹⁾。

2. 波多野宗教哲学における「表現」と「象徴」という概念の区別と定義

2.1. 波多野宗教哲学における「表現」と「象徴」という概念

波多野は最後の著書『時と永遠』の第二章「文化及び文化的時間性」の一「文化」の七において、「客体は観念的存在者であると同時に他方また他者である」¹⁰⁾という「客体の二重構造」より来る文化的生の構造を正しく理解するために、「表現」と「象徴」の概念の区別と定義をしている。これは、波多野が、『宗教哲学』から『時と永遠』に至って、これらの概念を一層明確にしたことによる¹¹⁾。この『時と永遠』においてなされた「表現」と「象徴」の概念の定義は、波多野宗教哲学におけるその中心的内容の最も定義的な表現であると言えよう¹²⁾。ここでは、その要約を述べるに留め、次章以降の論述の理解のための前提とする。

2.2. 「表現」と「象徴」という概念の区別

波多野によれば、「表現」と「象徴」という二つの概念は必ずしも相反するものではなく、半ば補完的であり。「表現」は「象徴作用」を通して行われる。「象徴」は何者かの「表現」であり、同時に全ての「表現」は「象徴」であり、逆もまた成り立ち、共に表わす作用（表現）、指し示す作用（象徴）と言い得る。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するものという二つの性格を有する。そこで、この両概念の区別と定義は、「表現」の同一性と「象徴」の他者性という二つの契機を強調しながら、この両概念が適用される領域を明確化したものである¹³⁾。以下、波多野による「表現」と「象徴」の概念の定義を要約する。

2.3. 「表現」とは

「表現」とは、全てが主体の勢力の範囲内にあり、顕在化された主体の自己、自己顕在化する動作である。そこに残るのは客体の他者性であり、その本質は可能的自己性である。そして、主体は隠れた中心として存立しているとしても、表現の主体である限り自己の全体を表面に現わし尽そうとし、自滅か孤立に至る。「文化」においても主体は事実上、実在的他者との関係交渉を全く離れることはないのであるが、「文化」は本質的に実在的他者を不用とする。文化的主体の直接の相手は、実在的

他者に対して遊離した状態に置かれた客体であり、主体の自己の顕現がその存在する意義なのである¹⁴⁾。

これは「物」としてではなく、「人」と名付けられる場合も同様である。「文化」においては我と他者との共通の生の内容・客体の世界は建設・維持されるのであるが、ここでも実在者同志の関係、厳密な意味での人格の関係は無きに等しく、我の他に実在者が存在しなくとも、原理上文化は存在し得るのである。「文化」における他者は、自己実現・自己表現がなされる「質料」(hulē 材料・手段)としての「客体」に過ぎず、原理上単なる「物」なのである。かくの如く「文化」とはあくまでも自己実現・表現であり、よって内在性・孤立性は「表現」と「文化的主体」の本質的特徴なのである¹⁵⁾。

2.4. 「象徴」とは

「象徴」(Symbol)とは「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。主体との生の内容が遊離をして「客体」となり主体の顕わなる「形相」(eidos 原理・目的)の意義を獲得することが「表現」であるならば、その内容が主体の領域を超越した他者の実在的中心と結び付き、かかる実在的他者を指示・代表するものとなる場合に象徴は成立する。「表現」が内在的であるのに対し「象徴」は超越的である¹⁶⁾。

象徴はそれが無ければ到底相交じり難く、むしろ反発する他はない実在者の中心と実在者の中心とを結び付ける線の上の楔(くさび)として位置し、実在的他者が主体の中に入り込んでくるのを可能とするものとして、主体を孤立と自滅の運命より救いながら、生本来の性格である他者への存在を確保させる。中心が存在する限り象徴も存在し、逆もまた成立つ。象徴が失われ他者の語る言葉を聴かぬようになれば、主体にとっては死滅の外はない。生が文化的段階まで上昇すれば象徴は同時に表現なのであるが、逆は成立しない。表現は吾々を時間性より救うことができず、その任務を成し遂げることにより主体を自滅に導くが、これに対して象徴は自己をより堅く他者と結び付けながら存在の基礎を堅固にし、象徴は吾々を永遠の世界に昇らしめる¹⁷⁾。

以上、波多野宗教哲学の到達点である『時と永遠』に集約された「表現」と「象徴」の概念の定義を見てきたが、この前提理解を基に波多野の述べるところの「自然的生」「文化的生」「宗教的生」における「象徴性」について論述する。

3. 「自然的根源的生」における「直接的象徴性」

波多野によれば、「自然的根源的生」¹⁸⁾における「直接的象徴性」は、「文化的生」の基礎である自然的実在において、象徴と実在との関係が一義的であり直線的であり連続的である¹⁹⁾。「自然的生」において主体は、実在する他者と直接的関係交渉のうちに生き、その生内容は他者より供給され維持されている。即ち、他者との実在的共同なしに主体の根源的生は保持され得ない。しかし、ここにおいては実在者と実在者との生の自己主張(表現)は交錯しており、相互に誘発し合うことによってそれが成立つと同時に、相互に生々しく実在性を意味し指示し代表するという流動した緊張関係にある生内容である。ここには原始的あるにせよ、他者の「直接的象徴」となる「象徴関係の体験」が基礎的に存するが、これは「自然的生」の生内容の持つ直接性即時性を脱せず、自覚的客観的象徴性ではなく、実在的他者との関係を出発点とし原理とする人格主義的「象徴関係の体験」は存せず、真の実在的共同を成立せしめることはできない²⁰⁾。

4. 「文化的生」における「観念の実在的・間接的象徴性」

4.1. 「文化的生」における「観念の実在的・間接的象徴性」とは

波多野によれば、「自然的生」における実在者間の直接性による緊張関係を一応克服せしめようとするのが、「文化的生」において主体が実在者と接触交渉するに際し、認識の直接的対象となす観念的存在、「観念の実在的・間接的象徴性」である。「自然的生」にあっては、その生内容により実在的共同が成立たず、生は壊滅に向かう。そこで「観念の実在的象徴性」が実在者間の媒介となることにより、その生内容を救い「文化的生」を成立せしめる。「文化的生」において「観念の実在的象徴」の最大有力なる証拠は、主体の(自我)による実在の実践的処置であり、文化的生の大部分は実在者を代表する観念的存在においてそれを通じて行われる²¹⁾。主体は、一方において自己表現に徹しつつも、他方において自然的根源的実在性との連関を求めつつ根源へ遡ることにより客体の他者性を確保しようとする。その場合、観念的内容は「自然的生」の「直接的象徴性」を取返すことにより

實在性を獲得する²²⁾。即ち、「文化的生」の主体の認識行為における「觀念の實在的象徴性」の實在的妥当性の根拠は、「自然的生」の「直接的象徴性」にあるということである。故に「觀念の實在的象徴性」は自然の認識、支配、実践、技術等の「文化」成立の基本的条件である²³⁾。

波多野によれば、「人格」とは、観られるに尽きず、興行を有し、自己の存在と独立性を表わし、あらわなる平面が立体的なる中心点を指さし、隠れたものの表面となることをその内容とし、かかる「人格性」は「實在性」と極めて密接な連関に立つ²⁴⁾。そして観想の平面に描かれる単なる「客体」としての存在、「物件化」であることをあくまでも拒否しつつ、「文化」を創造し、「文化」を通じて行為し、「もの」の世界に手段・道具としての意味付けをなし、表現性・象徴性を与える²⁵⁾。かかる「人格」と「人格」においてこそ、真の「實在的共同」は成立つ²⁶⁾。

「自然的生」においては、「實在者」間の交わりは、相互の直接的接触の故に抵抗として体験され、その共同は自滅へと向う。そこで主体は自らの生の範囲を拡大すべく、「實在的他者」を「物件化」し、主体の勢力範囲内に取り込もうとするが、これが全きを得るならば、主体の「實在性」をも失う。故に、現実的世界において「もの」のみの世界は決して実現されず、「もの」と「實在」との区別が明確化され、「もの」の存在は独立の實在性を離れつつも、なお自我に対してある意味の対立を保つという中間的性格をもつ「客体」として固定される²⁷⁾。即ち、「間接性」を自己存立の必然的本質的契機とすることにより、「主体」の性格は行為動作の中心であること以上に「反省」(Reflexion) 即ち「主体の自己理解」として発揮し、間接性を有しつつ自己の内容規定に向い、ここに「客体」は生れ、そこで同時に主体に意識が生じ、自己をも意識し、「主体」は「自我」として成立つ²⁸⁾。しかし、「客体化」された「實在的他者」は、「中心」(Mitte) 即ち、独立の「實在性」を離れた限り、「手段」(Mittel) としての表面的存在となる故、「人格性」は成立し得ない²⁹⁾。

「人」の中よりの「もの」の分化は、人間の生活における必然的転向、自己形成であり、「自然的生」に対する「文化的生」の成立、即ち、精神的世界の成立、「文化」の建設を意味する³⁰⁾。かかる「文化」とは、「實在者」間の直接的接触交渉より来る自滅を免れ、「實在的共同」を維持しようとする「間接的」存在であり、それは徹頭

徹尾「妥協的」である故、全く「不安定均衡の位置」にあり、「自然的生」を基盤とする限り、自己矛盾に貫かれている。そこで、「自然的生」への逆転を止め、「文化」の立場を固守せんとするのが「イデアリスム(理想主義)」である。「イデアリスム」とは、「文化」を成立せしめる精神的要素「イデア」を、その独立性・優越性において遊離せしめるものであり、「反省」の立場の貫徹である。また、「實在者」間の直接的交渉の緊張を弛め、生の内容に「共通性普遍性」という中立地帯を設け、その直接性の没頭より解放するものである³¹⁾。

4.2. 「文化的生」における「觀念の實在的象徴性」のアポリア

しかし、かかる「觀念の實在的象徴性」は、真の實在的共同関係を成立せしめるものではない。なぜならば、「觀念の實在的象徴性」は觀念による實在の支配、処理であり、それが仮に完全に実現を遂げたとすれば、主体は他者を自己の觀念のうちに併呑しつつ他者に中心を得させず、それにより實在的共同は壊滅し、それ故に主体も壊滅に没するからである³²⁾。ここで實在的共同を成立せしめるかのように見える「道徳」³³⁾も、主体の自己立法自己限定による自己形成自己実現に他ならず「觀念の實在的象徴性」を脱しない³⁴⁾。「自我」即ち、自覚的存在にまで達した主体にとって、「他者」の間柄において立つ主体間の共同態において成立する「實在性」の維持は、極めて困難なる事柄としてあり、この事態を克服するものとして、自己規定・自己制限としての「理性の自律」「良心の命令への服従」が生起する故、かかる「文化的自覚的存在の立場」に立つ限り、「實在性」は「可能的自己としての客体」即ち「自我の自己実現」としてのみ成立し得る³⁵⁾。

要するに、實在者間にあつて、「自然的生」における「直接的象徴性」は、生内容の基礎として存し、これのみという事は無く、實在的共同を成立せしめるために「觀念の實在的象徴性」が「文化的生」を成立せしめるものとして生起し、「自然的生」は「文化的生」を常に規定している。それ故に、實在者間の相互の自己主張(表現)による緊張関係が常に存し、これを回避するための「間接的象徴性」もそれを徹底せしめたならば他者を併呑することにより實在的共同は壊滅し、それ故に、主体も壊滅に没する。従つて、「自然的生」「文化的生」においては、真の實在的共同関係、即ち、實在的他者との関係を

出発点とし原理とする人格主義的「象徴性」は成立しない。

「文化的生」「文化の世界」においてそれを徹底せしめたならば、「他者」としての「主体」たる「他者（他我）」は、「主体（自我）」の「可能的自己」として「客体」と同一に帰することにより、その「主体性」「実在性」は喪失する³⁶⁾。そこにおいて「他者」としての「客体世界」は「可能的自己」を意味するが、「主体」は「実在」するものでなければならない故、「文化」におけるその自己実現にあっては、「同一客体世界」において、「主体」の側に属するが故に可能的なるものと、「客体」の側に属するが故にしかあるもの、即ち、前者を目的としての形相（eidos）、後者を手段としての質量（hulē）との二様の存在に分れ出て、前者即ち「価値的高級的存在」は後者「低級なる可能的存在」を処理し支配するものとなる³⁷⁾。そして、「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、一切が主体の勢力範囲に取り入れられることによって究極の目標に到達する。更に、「文化」の徹底である「イデアリスム」においては、「自己」も「他者」も「可能的存在」として「客体化」され、「一者」として存立する「他者」としての「純粹客体」も「主体」を伴ってはじめて成立つが故、結局一切は「主体」のうちに吸収、没入する。従って、「文化主義」の徹底においては、「イデアの世界」も「主体」により「物件化」された「可能的自己」に過ぎず、尽きるところ「主体（自我）」は、「共同態」を離脱し、孤独のうちに自滅を遂げる³⁸⁾。

要するに、「人格」成立の目的の故に、「自然的生」から、「人格」成立の必然的契機である「文化的生」へと移行することにより、その必然的帰結として、「実在」は「可能的自己」としての「客体」とならざるを得ない。従って、かかる「文化的自覚的存在の立場」においては、「実在的他者」は存在し得ず、ここに「人格」は成立し得ない。これに対して、かかる「文化」の世界を「象徴化」する「実在」の深みへと突き進むことによってのみ、「文化」は新しき意味を得て、求めてきたところの「人格」「人格的共同」が成立するのである³⁹⁾。

波多野は、「イデアリスム」と「神秘主義」が、真に「実在」啓示せず、それ故に実在的他者との真の象徴関係の共同を生起せしめないものとして両者を批判し、それを「否定的媒介契機」⁴⁰⁾として、「人格主義」への道を指示している⁴¹⁾。

5. 「宗教的生」における「超越的象徴性」

5.1. 「宗教的生・宗教的体験」における「超越的象徴性」

波多野によれば、「宗教的生」における「（超越的）象徴性」とは、「自然的・文化的生」において成立し得なかった「実在的共同」を成立せしめる絶対的実在者の自己啓示により生起する宗教的体験を基底とする。「宗教的生」においてのみ觀念化されざる絶対的中心である絶対的実在者に会い、客体の平面の上に厳密の意味の中心が存しない「文化的生」に対しその平面との関係は保ちつつ、しかも立体的にそれを超越し垂直的に働く超越的力によりそこに中心を作り、主体（自我）と絶対的実在者との生の共同を成立せしめ、それによってのみ自他の実在的共同関係を成立せしめる⁴²⁾。神と人（世界）との間に存する不連続性は、絶対的実在者（神）の自己啓示による「超越的象徴性」により生起する実在的共同（愛）により克服され、絶対的実在者との生の共同が成立し、それによって実在的他者との生の共同が生起し、ここに一切存在の象徴性が成立つ⁴³⁾。この両契機こそ、「人格主義の宗教」の成立の本質であると言えよう。

かかる宗教的体験の「超越的象徴性」は二つの段階を経て示される。それは、(1)神の最初の言葉である「無」の「第一段的根源的象徴性」（実在性・超越性）と、(2)「無」の体験の反省の立場により、その帰結として、「無」の地に生起し譬喩的に表現される神の言葉、「第二段的象徴性」（譬喩的表現性）である⁴⁴⁾。

5.2. 「無」の「第一段的根源的象徴性」（実在性・超越性）

その内容とは、「神聖者」⁴⁵⁾として自己啓示する神は、「自然的・文化的生」の「直接的象徴性」と「觀念の実在的象徴性」を一旦、「無」の淵に沈める。即ち、神聖なる神の自己啓示により、「自然的・文化的生」において可能的自己実現に生きる主体の表現形成的体験は、「無」として全く否定され己自らではなくなる⁴⁶⁾。ここで、「自然的・文化的主体」を基礎・材料として宗教的体験が行われ得るのは、自ら固有の存在と本来の性格を全く克服されて、神中心の生き方の表現と化すからである⁴⁷⁾。かかる「無」の地に「第二段的象徴性」である「譬喩的表現性」が生起する⁴⁸⁾。

「実在する神」は、第一義的に「名づくべからざるもの、名無きもの」である故、表象の妥当性そのものは疑問と

され、「沈黙と無言」によって示される。更に、神の超越性を指示するものとして、抽象的・否定的な概念が選ばれ、「無」というような名が「否定の道」(via negationis)として、唯一の正しいものとして主張されるのである⁴⁹⁾。

5.3. 「第二段的象徴性」(譬喩的表現性)

5.3.1. 「第二段的象徴性」(譬喩的表現性)としての「宗教的体験」

その内容とは、神と人との生の共同、それによってのみ生起する人と人との真の實在的共同を成立せしめる「神の言葉」(宗教的表象)のことを指す。しかしそれは、自然的實在とは全く異なり、一義的直接的に實在を代表するものではなく、また形式的には人の言葉として一般的に理解されるものであるが、決して神という實在者の理論的認識という意義を担うものではなく、「譬喩的表現」の部類に属すべきものである⁵⁰⁾。即ち、元来、純粹かつ徹底的に實在的・象徴的であるものは、それ自体客体的表現を全く超越して、反省の立場においては「譬喩」による以外に存立し得ない⁵¹⁾。

「實在する神」のかなたの自己啓示により、同時に生起するこなたの「宗教的体験」によって、「無」より「實在」を象徴する「宗教的表象」が生起する⁵²⁾。要するに、「宗教においてはすべての表現は象徴である」⁵³⁾。吾々は、「啓示の体験」において、受動性の意識及び拘束感・強制感を体験することにより、「信仰」「服従」という人格的決断へと促されるが、かかる「宗教的体験」自体、啓示の持つ性格の半面である「徹底的象徴性」であり、その体験を通して、表現を超越するものの必然的正当的表現であることを特質とする「宗教的象徴的表象」が成立つ⁵⁴⁾。

「實在する神」は、神の自己啓示 (Offenbarung) により生起する、吾々の「宗教的体験」即ち「自然的存在の否定と象徴化」において出会い、それは「絶対的實在の無上の象徴」として、「全能」(Allmacht)⁵⁵⁾、「無からの創造」(creatio ex nihilo)、「絶え間なき創造」(creatio continua) という「神の言葉」としての表象へと導く⁵⁶⁾。そして、かかる「宗教的体験」は「神と人との対話」であり、「象徴を通じて二つの實在が相接し相交る」⁵⁷⁾。

「啓示」は、「實在」そのものの「自己啓示」であり、それの上に「實在の認識」は成立つ。しかし、反省の立場に立てば「實在」は、「信仰体験」を通して、「象徴

の只中において、その表象世界を「認識」する。かかる「象徴的表象」は、徹底的超越性を有してはいるが、手段としては内在的世界以上には委ねられてはいないため、相対的以上の妥当性を有し得ない。かかる「相対的妥当性」は、内在的世界における「認識」自体が、「間接的象徴性」即ち「観念の實在的象徴性」によるからである⁵⁸⁾。

5.3.2. 「agapē」による「他者との實在的共同」と「人格と道德」の成立

波多野によれば、「愛」を広義に一般的に理解すれば、「他者との生の共同」であり、人間性と自覚的存在を共にする段階まで至った次元において初めて愛は存在するとされる。「愛」は「自然的生」においては epithumia (欲求または物欲) として現れ、「文化的生」においては erōs として現れ、両者とも真に「他者との生の共同」を実現するには至らなかったとされる⁵⁹⁾。前二者とは根本的に性格を異にし、「實在的共同」を成立せしめるのが agapē と呼ばれる愛である⁶⁰⁾。agapē とは、「他者」の「實在性」を基本的な前提とすることによって成立する「生の共同」であり⁶¹⁾、その「共同態」において、「他者」はその価値を問われず、「自己」を規定し、相互に「客体」としてではなく「主体」として「實在」として存在する⁶²⁾。それは「われ」と「汝」としての共同として表現され得る⁶³⁾。

こうして agapē において「主体と主体との實在的共同」、従って「人格と道德」が成立つ。ここで、「人間性」は「人格性」の基礎であり、「自己実現」は「他者実現」成立の必要条件であるところから、「道德」における諸現象へと導かれる。第一に「道德」「人格の共同としての愛」は、「他者」による規定、即ち「要求」「命令」に対する、「自我」の「承認」「服従」という、「媒介性」への「意志の自由なる服従」「自己規定」として、人間性に基礎を置く「道德」「義務」として現れる。これは「イデアリスム」の立場であり、その徹底の帰結として「普遍的内容規定」そのものが「實在」となるが、この立場においては、他者との共同としての「道德」は成立し得ない。第二は、あくまでも「實在者」との「生の共同」へと復帰し、「道德」とその内容規定の根拠を「實在者」に直結させることであり、そうすればあらゆる内容規定は「表現・象徴」としての性格を得て、真の「個体・個性」に参与するに至る。それ故に、徹底的に個体的である「實在的他者」の「要求」「命令」は「權威」の性格

を有し、「他者」によってのみ規定される「自己」は、「他者」の「命令」「要求」「権威」と同一であり、「他者」においてある「自己」となる。かくの如き「自己」においてのみ「責任」は可能とされ、「自己」は「他者」の「表現・象徴」を担うに至る。要するに、「道徳的善悪」は「実在的他者」との交渉においてはじめて成立する⁶⁴⁾。

5.3.3. 「神の自己啓示」による「絶対的実在（神）と実在的他者との共同」の成立

波多野によれば、「道徳」は、「人間性」が「人格性」の基礎としてある限り「自己規定自己実現自己形成」であり、「人格的」である限り「他者」に原理と根拠とを有する、という二重の性格を担う⁶⁵⁾。そこで「人間性」の基本的特徴である「連続性」が克服されない限り、「実在的人格交渉」は成立しない。これを可能にするのが「啓示」(Offenbarung)である。「啓示」の基本的特徴は、「主体」並びに「自我」の側から言えば、一切は自己であるがゆえに、「自己」が同時に「他者」であるという事態が生じる。即ち「反対の合一」(coincidentia oppositorum)である。その代表的実例は、「表現性・象徴性」を本質的特性として有する「言語」である。それは、一面、「自我（主体）の自己形成自己実現」即ち「文化的生の基本的典型的要素」でありながら、他面、「他者との言語による共同」即ち「実在的人格の共同の基本的典型的現象」である。真に、この「他者の啓示」「象徴」としての性格を担う「言葉」によって、「他者との共同」は成立つ⁶⁶⁾。

波多野によれば、「文化的行為」が「形成的」であるのに対し、「人格的行為」は「象徴的」であり、「実在性」は「象徴性」としてのみ成立する⁶⁷⁾。かかる「象徴性」においては、「自我（主体）」の自己実現のうちに取容られず、「客観的観念的なものの平面」に並べられず、「目的・手段・形相・質料」の系列に連ねられず、「奥行きあり立体的」であり、同時に「人格的」の最重要なる特徴としてある。故に、「実在性」は「象徴性」としてのみ成立し、「実在の人格的共同」即ち「真の愛」は「象徴」において成立つ。従って、「人格性」「実在性」「象徴性」は相互に密接に関連している。しかし、「人格性」が「自然的実在」を基礎とする「人間性」を基礎とする限り、「道徳」の立場においては、「他者性超越性」は主体の「自己規定自己超越自己否定」による故、「自己実現自己享樂自己壊滅」へと至る。ここにおいて、「人格性」の基礎である「人間性」を真に超克するものが、「高次の他者」

「全く他なる者」(Das ganz Andere)「絶対的他者」、真に人格的な「神」による「自己啓示」であり、これにより、「絶対的実在」との交り、「実在的他者」との共同が真に成立する⁶⁸⁾。

以上、「超越的象徴性」とは、絶対的他者・実在者の自己啓示により主体（自我）が「無」とされ、新に生かしめられ、絶対的他者・実在者の中より発動する生命内容に身を委ねて生きるという、「他者への生」即ち、他者性を中核とする象徴関係の体験をも含むものであり、実在的他者を出発点とし原理とする「人格主義」と密接に関連している関連概念である⁶⁹⁾。

6. 「絶対的実在者」の創造的「愛」による「永遠」と「時間」をめぐる問題の根本的解決と、終末時の「永遠的生」における全存在の完全なる「徹底的象徴化」と「実在的共同」の完成

波多野によれば、「時」とは、人間性及び文化的存在の基本的な特徴であり、自己実現の基本的な形式である。「現在」とは、自己実現において主体（自我）が一切の中心に立って、展開するところのものであり、「将来」とは、「可能的自己」「客体（他者）」であり、「主体（自我）」により処理され、無に帰するところのものこそ「過去」である。従って、実在という意味において存在するのは、「現在」のみということであり、それは無へと向う有であるとされる。しかし、「文化」は「実在的他者」を必要とするため、「時」は「将来」へと向うが、「将来」とは「可能的自己」となることを拒む「他者」を代表するが故に、それが来るのを待つことが「時」を体験することの基本的な態度となり、「実在的」意義を有するようになる。そこで、「時の二重性格」即ち、「実在的他者」に向いつついつまでもそこに達することができず、自己実現を試みつつも他者への憧れを脱し得ず、絶えず無の中に死を求めつつも存在することと生きることとを断念し得ないという「現実的生の真の相」が生じる。このような人間の「不安定均衡」は「罪」と密接に関連する⁷⁰⁾。

かかる「罪」は、「将来」即ち「実在的他者（神）」がその「愛」によって「自我」の生を中心となり出発点並びに原理となるならば克服され、「救い」に「転向」とされる。かかる「転向」には「決断」が必要とされ、かのような「実在的他者」の要求に対しては「服従」という形をとり、そこに「他者との共同」即ち「信仰」が

成立ち、そこで「主体（自我）」は、「時」即ち「罪」の真中に立ちつつ、その克服を体験する。それ故に「信仰」とは、「将来」を「現在」に体験することであり、その限り「絶対的他者」への「希望」なのである。かかる「救い」により、「時」の根源と超越と徹底である「永遠」即ち「現在と将来とのみよくなる時」に出会う⁷¹⁾。それに対し、「永遠」は「時の無終極性」「超時間性」「無時間性」ではない⁷²⁾。

しかし、「永遠」の到来にもかかわらず、「時」「罪」は存続しているため、「救い」は未完であり続け、「永遠」は全てを支配するに至らない。かかる「永遠」が成就されるのは、「絶対的他者」の恵みと希望の言葉としてある、「高次の将来」としての「終末時に啓示される永遠」においてであり、そこにおいて「時」そして「死の完全なる克服としての生」⁷³⁾が、「死後の生」においてなされる。

「時」の終り、即ち「終末時」において、全存在は一旦「無」とされ、「永遠的存在」として新生される⁷⁴⁾。この「永遠的生」においては、「愛」とその「共同」は充実完成し、無は全く有によって充たされ、「人間性」は「神聖性」の全き「象徴」と化し、「譬喩的象徴」は消失して「実在的共同としての象徴」だけが残し、「自己表現・自己実現」は全て「他者表現・他者実現」の中に吸収し尽くされる。それ故に、全存在の完全なる「徹底的象徴化」とは、全存在の「徹底的透明化」を意味する⁷⁵⁾。

7. おわりに

以上、『宗教哲学』、『宗教哲学序論』を中心に、波多野宗教哲学における重要な概念である「生の三段階（自然的生、文化的生、宗教的生）」とその「象徴性」の解明を試みてきた。

最後に言及したいことは、同時代人である神学者カール・バルトを批判している波多野は⁷⁶⁾、初期バルトとは対極的に、「文化」を批判しつつもその超克を試みていることである。それは、「自然的・文化的生」が成し得なかった「実在的他者との生の共同」が、「絶対的実在」即ち「神」の自己啓示による「超越的象徴性」により克服され、「絶対的実在者との生の共同」が成立ち、それによって「実在的他者との生の共同（愛）」が生起し、ここに一切存在の象徴性が成立つというものである。波多野は、神の自己啓示によって「文化的生」が「超越的象徴性」を帯びたものとなり、「文化」とその徹底で

ある「イデアリスム」が新生することを確信したのである。このことは、学問的にはじめは「カントの批判哲学」を宗教哲学の立場として承認するキリスト者波多野が⁷⁷⁾、その形成過程において学問的に「超越的象徴性」を帯びるようになったと言っても過言ではない⁷⁸⁾。それは「文化的自覚的存在」を徹底的に批判しつつも、その超克を唱える波多野が⁷⁹⁾、次のように述べていることで明らかである。

文化における真の創造は、文化がそれ自ら即ち文化であることを克服して、否されて、自己を自己の作為を、抛棄しつつ、素直に他者の創造に身を任せる時にはじめて行われる。偉大なる芸術家はいつもかくの如き啓示や靈感に生きた。学問もまたいかなる文化事業も啓示や靈感のなきものは無生命無内容である。文化の内容規定であるイデアやロゴス（ことば）も、それ自らの絶対性を、いさぎよく絶対的他者の足元に投出すことによって、従って神の言葉の要求または契機の意味を与えられることによって、はじめて真の「ことば」（ロゴス）としての生命と具体性と個性とに与かり得るであろう。次に、世界もまた象徴化する。文化の立場より観て単なる質料に過ぎなかった物的世界も吾々に何事かを語り掛ける所のものとなる⁸⁰⁾。

今日の社会問題である格差社会、ハラスメント、いじめ、DV、殺人、生態系破壊など、「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、まさに近代の運命そのもの」⁸¹⁾である。これに対して、波多野宗教哲学が提唱する「宗教的生」における「超越的象徴性」としての「聖」の次元は、人間存在と文化的社会を「象徴化」し、「実在的他者との生の共同（愛）」を成立させるものと確信する⁸²⁾。

献辞

恩師である牧師・神学者熊澤義宣先生に本拙論を捧ぐ。

注

- 1) 波多野のキリスト教信仰の起源と展開について宗教哲学者芦名定道は次のように述べる。「波多野宗教哲学は、「宗教的体験の理論的回顧、その反省的自己理解」（『宗教

哲学序論・宗教哲学』…）という基礎の上に構築されたにもかかわらず、波多野自身の宗教的体験の詳細については、知ることができない。しかし、強調すべきは、波多野は東京帝国大学卒業の前後から、一番町基督教会（後の富士見町教会）に出入りし、牧師植村正久から洗礼を受け（1902年頃）、そして生涯キリスト者として生きたことである。植村との関わりは、波多野の宗教的体験を形作るものとなり、東京神学社、日本神学校〔後の東京神学大学〕との関係を含めて継続された。「波多野宗教哲学の根底にある信仰は確かに正久から受継いだものであり、その信仰を弁証論的に宗教哲学的に展開しようとした…」この植村との関わりは、後に京都帝国大学に基督教学講座が設立される際に決定的な意味を持つことになった。（『芦名定道、解説』、『波多野精一の生涯』、波多野精一、『時と永遠』、岩波書店、2012年、489-490頁。〔〕は筆者が補足。）同じく、神学者熊野義孝は、波多野精一の宗教哲学の建設を「キリスト教信仰の現実と本質にわたってその理由を究明して行こうという、そういう方向での信仰論への企画」と述べる。（熊野義孝、『日本キリスト教神学思想史』、新教出版社、1968年、427-428、431頁。同じく、神学者佐藤敏夫も次のように述べる。「もし波多野がキリスト教の信仰を持っていたとすれば、そのキリスト教は京都帝国大学の宗教哲学の教授という環境において最も成立可能なものであったと言ってよいであろう。波多野は原始キリスト教に詳しく、ルターの信仰と神学に通じていたが、学者的態度を崩さず、それを貫き通した。それは、神学を教会の機能と解し、教会の宣教に奉仕し、大学の講壇ではなく、教会の説教壇を神学の場とみなすバルトの神学概念とは対極をなすものである。波多野の場合は、あくまでアカデミズムを場とし、アカデミシャンとしての姿勢を持しながら、その枠の中で信仰的情熱を持続し続けたと思われる。」（佐藤敏夫、『キリスト教神学概論』、新教出版社、1994年、316-317頁。）

- 2) 波多野精一、『宗教哲学』、『波多野精一全集4』、岩波書店、1989年。同上、岩波文庫、2012年。波多野精一、『宗教哲学序論』、『波多野精一全集3』、岩波書店、1989年。同上、岩波文庫、2012年。波多野精一、『時と永遠』、『波多野精一全集4』、岩波書店、1989年。同上、岩波文庫、2012年。筆者が使用したのは、岩波文庫版（2012年）である。
- 3) 波多野精一と小原國芳との出会いについては、教育学者佐久間裕之による論述「小原國芳の全人教育論—その提唱と展開」における波多野に関する注釈（38）に述べられている。（佐久間裕之、『第1部 小原國芳における全人教育の理論と実践 第2章小原國芳の全人教育論—その提唱と展開』、小原芳明 監、『全人教育の歴史と展望』、玉川大学出版部、2021年、56頁。）小原は自らを波多野の「弟子」と公言している。
- 4) 波多野宗教哲学について波多野の弟子である宗教哲学者宮本武之助は次のように述べる。「先生の宗教哲学は、その方法論において体験を重視している。先生のいう体

験は、その最高の姿においては、人格的なもの、すなわち人格と人格との交わりをその内容としている。そしてその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り立つものである。…絶対的實在の体験、この實在との生の共同である。私たちの人格と宗教的対象との間に生の共同、實在的共同が成り立つことが宗教の本質的構造をなす最も重要な事柄である。宗教はこのように対實在的關係の徹底したものとして、同時に徹底した人格主義である。…更に先生によると、實在的な生の共同は象徴を通じて行なわれるものである。そして人格主義の宗教は、現実的生の徹底的象徴化をその基本的特徴とするものである。先生の宗教哲学は、以上述べられたような意味において体験主義、人格主義、象徴主義を特徴としている…思想体系である。」（宮本武之助、『波多野精一』、日本基督教団出版局、1965年、271-272頁。）

- 5) 宮本は次のように述べる。「波多野宗教哲学は、宗教と文化というきわめて困難な問題を、文化的生の分析、宗教的生への必然性、現実的生の徹底的象徴化という形において取りあげ、私たちの目を驚かすような深みのある論述をなしている。私たちはそこに見いだされる象徴主義を、波多野宗教哲学の他の特徴をなす人格主義とともに高く評価しなければならない。」（同上、273頁）
- 6) 波多野宗教哲学における「表現」と「象徴」の概念の区別と定義については、波多野の弟子である宗教哲学者松村克己による論述「波多野宗教哲学について」の「六 表現と象徴、他者との共同」が簡潔・明解である。（松村克己、『波多野宗教哲学について』、小原國芳・松村克己 編、『追憶の波多野精一先生』、玉川大学出版部、1972年、311-312頁。）この小論は、同じく波多野の弟子である小原國芳が「学生に読んでほしい一文」として松村に注文したものである。（同上、296頁。）
- 7) 波多野自身は「超越的象徴性」という言葉は用いておらず、これは波多野の弟子である宗教哲学者片山正直によるものであるが、「自然的生」「文化的生」における「表現」が意味内在的であるのに対して、「宗教的体験」における「象徴」が本来意味超越的であるところから、「超越的象徴性」という言葉は的確な表現であると言えよう。（片山正直、『体系』、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、93頁。）
- 8) 同上、87-89頁、92-93頁、114-115頁。
- 9) 『時と永遠』は、波多野宗教哲学の到達点であり、「永遠」と「時間」をめぐる問題に対して、『宗教哲学』の最後のテーマ「時と永遠」において展開された「絶対的實在」の創造的な愛の思想による「解決の試みに基づき、その敷衍拡充を企図したもの」である。（『時と永遠』、序。）本稿ではこの問題に関して、『宗教哲学』で扱われている内容のみを取り上げる。
- 10) 『時と永遠』、32頁。
- 11) 『時と永遠』、38頁。この節の注（四）に述べられている。
- 12) 前掲注の4と5を参照せよ。

- 13) 『時と永遠』, 35 頁。
- 14) 同上, 35-36 頁。
- 15) 同上, 36 頁。
- 16) 同上, 37 頁。
- 17) 同上, 37-38 頁。
- 18) 波多野宗教哲学における「自然的・根源的生」について松村は次のように述べる。「『自然的生』においては、愛もまた他者との直接的交渉という姿をとる。そこでは他者との生の共同は直接的合一という形をとる他はなく、主体は他者の実在性を破棄・否定してこれを自己の生の内容として併呑し享受しようとする。自己の実在性の主張は相手を物件化・手段化する他はない。ギリシャ人はこのような愛を *epithumia* (物欲・物的要求) と呼んだ。このような愛は、それだけ単独に存在する場合には「獸的・自然的」と云う他はなく、人と人との関係も人と物との関係に還元されて「万人は万人に対して狼」という帰結をさけられなくなる。現実の生においてそこまで行かないのは、…自然的生が生の基本的な姿として存在の根底に見出され前提されたものであって、単独には存在せず、現実には必ず「人間的・文化的」なものとして、他の生、他の愛と結びついてしか存在しないからである。」(松村克己,『波多野宗教哲学について』, 小原國芳・松村克己 編,『追憶の波多野精一先生』, 玉川大学出版部, 1972 年, 304-305 頁。)
- 19) 『宗教哲学序論』, 39 頁。
- 20) 前掲注 (7) 書, 87-88 頁。
- 21) 『宗教哲学序論』, 39 頁。
- 22) 『時と永遠』, 48 頁。
- 23) 『宗教哲学序論』, 39-40 頁。前掲注 (7) 書, 89 頁。
- 24) 『宗教哲学』, 317 頁。
- 25) 同上, 318-324 頁。
- 26) 同上, 333-334 頁。「文化」における「人格」の生命性と実在的内容について波多野は次のように述べる。「文化を創造するもの, 文化を通じて真に行為するもの, 「もの」の世界に手段として道具としての意味付けをなすもの, 真の中心として内容に表現性象徴性を与えるもの, 真に語りあうもの, この人格である。「もの」においては実在性は表現に吸収され, かくて内容は表現性従って生命性を失って固定しつつ枯死するに反し, 「ひと」においては, 内容は表現性象徴性ととも生命性を保ち, 含蓄と流動性を示しつつ, 実在の深み厚み強みによって支えられるものとなる。人格と人格との共同態においてこそ世界の真の実在的内容は成立つのである。」(『宗教哲学』, 327 頁。)
- 27) 同上, 318-319 頁。
- 28) 同上, 333-334 頁。「自我」の性質について波多野は次のように述べる。「アイデアの世界を直観する自我は自我の可能性の一つなのである。…主体は自由へと昇ることによって自己理解の顕在性と独立性とを獲得する。それは自覚の階段にまで進み, 自らならぬものより自らを区別しつつ自らを貫徹しようとするもの, 即ち明確なる意味においての「自我」となる。しかもかくの如き自我の立場において客体の世界は結局可能的主体, 可能的自己の世界に他ならぬ故, あらゆる行為は「自己実現」としての意味を最も根源的のものとして発揮するに至る。」(同上, 336 頁。)
- 29) 同上, 318-320 頁。
- 30) 同上, 322 頁。
- 31) 同上, 329-331 頁。
- 32) 『宗教哲学序論』, 105-107 頁。
- 33) 「道徳」について波多野は, 「法則当為等の觀念的存在を媒介として, 文化の世界に属しつつ, 実在者間の人格的共同を成り立たしめるものとして評価しつつも, これを介して更に高次の実在の顕現を待たねばならない。」と述べている。(同上, 106 頁。)
- 34) 前掲注 (7) 書, 89 頁。
- 35) 『宗教哲学』, 352-353 頁。
- 36) 同上, 338 頁。
- 37) 同上, 338-339 頁。
- 38) 同上, 342-345。「自然的生」より「文化的生」への移行について波多野は次のように述べる。「吾々は自然的生に留まり得ない以上, 文化が人格としての吾々の生の必然的契機である以上, その限りにおいて, 実在性が觀念的存在となり, その存立が主体の処理に委ねられるのは必然であり当然である。」(同上, 352 頁。)
- 39) 同上, 355 頁。「自然的生」「文化的生」を回顧しつつ, 「人格主義の宗教」について波多野は次のように述べる。「かくて, 自然・文化・道徳(愛)—主体・自我・人格—これら三個の段階を生をの頂点へと登り極めることによって, 吾々ははじめて宗教, しかして特に人格主義の宗教の正しき真の姿を觀得るであろう。」(同上, 355 頁。)
- 40) 前掲注 (7) 書, 85-86 頁。
- 41) 『宗教哲学』, 「第三章 「真」の神」を参照。片山は次のように述べる。「神秘主義は単なるイデアリスムではなく, むしろ既に高次の実在主義に立つ大なる自己主張であるといえよう。」(前掲注 (7) 書, 70 頁。)[表現形成的体験の究極において一切の表現内容を空無化する底の「絶対無」に帰入するところに, イデアリスムの深化徹底に他ならぬ神秘主義は成立つ。](前掲注 (7) 書, 79 頁。)
- 42) 『宗教哲学序論』, 106-108 頁。波多野は次のように述べる。「すべての体験は「他者への生」であるが, 宗教的体験において主体に相手として向い立つ「他者」は, 第一に実在的他者であり, 第二に絶対的他者(神聖者)である。いかなる宗教的体験にもこれら両契機は含まれている。」「『人格主義の宗教』においてははじめて二つの契機は互いに他を阻害することなく相協力して本質の最も完全なる具体化を成遂げるであろう。」(『宗教哲学序論』, 98-99 頁。)
- 43) 同上, 66-67 頁。注 (四)。
- 44) 『宗教哲学』, 407-408 頁。
- 45) 『宗教哲学序論』, 99 頁。
- 46) 同上, 92 頁。「無」の「第一段的根源的象徴性」について波多野は次のように述べる。「神聖なるものの最初の言葉は「無」である。あらゆる存在は, 実在も觀念も,

神の前に神によって全く無に帰する。それらはもはや己自らを意味せずまた己自らではなくなる。自然的世俗的世界及び生において観念的存在を通じて吾々に語りかけた自然的存在ももはやそれ自らの言葉を語らず、その象徴たる意味を持った表象や概念もその意味を全く失うに至る。…この「無」の地に啓示はさらに積極的に種々の像を織出すであろうが、かかる観念的内容はもはや一義的直接的にはいかなる実在者の象徴でもあり得ず、即ちそれ自らの資格においては全く象徴性を失うのである。」(同上、43-44 頁。)

- 47) 片山は次のように述べる。「自己性を中心とする表現形式的体験を全的に否定超越することなしには、他者性を中核とする象徴関係の体験に入ることは出来ない。他者そのものが、真の「あなた」としてこの「われ」に迫り来て、「われ」の新たな生命の言葉を啓示し、それによってこの「われ」が生かしめられて生きるときにのみ、生の本来の優越なる共同性と象徴性とは成立つ。実在的他者を出発点とし原理とする人格主義は何よりも先ず宗教的生の原本的態度を表明するものといわねばならない。」前掲注(7) 書、93-94 頁。
- 48) 『宗教哲学』、408 頁。
- 49) 『宗教哲学』、209 頁。
- 50) 波多野は次のように述べる。「啓示従って神の言葉は反省の立場においては人の言葉即ち体験内容乃至その表現以外のものではない。」(『宗教哲学序論』、96 頁。)
- 51) 『宗教哲学』、408 頁。
- 52) 同上、213 頁。
- 53) 同上、212 頁。
- 54) 同上、220 頁。波多野は「宗教的体験」と「美的芸術的体験」の関係を次のように述べている。「具体的表象のうちに生きるということは両者の共通に有する特徴であるが、「宗教的体験」においては強烈なる実在意識はいつも象徴を裏付けし、人格的意識は全力を挙げて具体的表象に注ぎかかる。唯美主義は断固斥けなければならないが、一種の超俗と解脱を意味し、人間性の自己止揚を準備する「芸術的体験」は宗教の世界へ導き得るものとして評価される。従って、両者の接触により「宗教的芸術」は生れ、宗教は自己の意味内容の表現を、自由で有効な方法を講じ得る芸術に委託し、芸術はまた「宗教的芸術」において、最も包括的、究極的内容を見出すことができるのである。」(同上、215-219 頁。)
- 55) 同上、237 頁。
- 56) 同上、241 頁。
- 57) 同上、244 頁。波多野は次のように述べる。「あらゆる自然的存在が自主性と独立性とを奪われ、単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處に、吾々は先ず全能や創造の思想の神髄を見出すのである。自然的存在を否定化し象徴化し従って意味化するものが宗教の本質的特徴である。」(『宗教哲学』、246 頁。)
- 58) 同上、196-197 頁。波多野は次のように述べる。「啓示は、宗教に於いては、退いて単なる背景に潜み得るが如き日常平凡の事柄ではなく、特別の人に特別の場合に特別の

内容を以て行われる非常非凡の傑出したる出来事」であり、そこに「特殊性個性の極み、従って歴史において現われる特殊の一人格、において絶対的な永遠なる実在そのものの自己啓示を体験する。」(同上、198-199 頁。)

波多野にとって「特殊の一人格」とは、イエス・キリストを指すことは言うまでもない。

- 59) 同上、360-363 頁。epithumia と erōs について波多野は次のように述べる。「人間的存在の土台をなす自然的生の段階においては、愛は他者との直接的交渉の性格を示す。他者との生の共同乃至合一は、他者の実在性を破棄して自己の実在性のみを貫徹することによって、換言すれば、一切の存在を、従って例えば相手の人間を、物件化し併呑し享樂することによって、成遂げられるであろう。」「第二段階においては他者は自我の客体として成立つ。換言すれば、自我(主体)と直接的関係に立つは、この場合イデア的観念的存在である。実在へと向う愛、実在相互「ひと」相互いの間に成立つ愛も、この場合、根底においては、「もの」に対するそれである。…第一の愛がそれ独自の姿においては獣的自然的であると異なつて、これは特に人間的文化的である。文化的自覚的生が自己実現を本質となし、究極は背景たる実在を無用となすことにおいて徹底する如く、エロースはイデアとの合一へと目指して進む。」(同上、361-362 頁。)
- 60) agape の成立の基本的制約について波多野は次のように述べる。「第一に主体として存在すること生きることが必要であり、第二に文化的自覚的存在まで生の段階を登ったものであることも必要である。」(同上、363 頁。)
- 61) 同上、363-364 頁。
- 62) 同上、364 頁。
- 63) 同上、366-367 頁。
- 64) 同上、373-379 頁。
- 65) この「二重の性格」について片山は次のように述べる。「善きもの貴きものを自己化せんとする憧憬と努力とは、エロースの中心、本質をなす。現実においてエロースとアガペーが妥協的に混在する限り、現実の人倫道徳は、可能的自己実現と可能的他者実現との二重的性格をもつ。」(前掲注(7) 書、100 頁。)
- 66) 同上、380-382 頁。「言語」の「象徴性」について波多野は次のように述べる。「言語の言語としての最も顕著なる最も重要な特性は、意味の具体的存在様式として己自らを意味し己自らの意味をあらわに呈示しながら、しかも何ものかの語ることばとして、いつも他者を意味し、他者を表現し、更に厳密に言えば、象徴する点に存する。すなわち「象徴」は、それ以外に表現する途無く、しかもそれにとって他者としての性格を保有する所のものの表現に外ならぬ。」(同上、382 頁。)
- 67) 同上、380-382 頁。
- 68) 同上、383-392 頁。
- 69) 「宗教的生」における「超越的象徴性」について波多野は次のように述べる。「すべての純真なる宗教的体験は一切が従ってその体験自らものが超越的絶対的実在者より来るを知っている。自己中心でなく神中心が宗教の根本

的精神である。静的意味の観想としての理論的動作も意味の動的実現の実践的動作も、すべて文化並びに文化的動作は皆等しく人間の自己実現であるが、それらを基礎として材料として宗教的体験が行われ得るのは、それらが自らの固有の存在と本来の性格とを全く克服し否むしる克服されて神中心の生き方の表現と化するからである。」(『宗教哲学序論』, 126 頁。)

70) 『宗教哲学』, 439-441 頁。

71) 芦名は次のように述べる。「波多野の思索の到達点は次のようにまとめられるであろう。「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。(芦名定道, 「解説」, 「三 『時と永遠』 の地平」, 波多野精一, 『時と永遠 他八篇』, 岩波文庫, 2012 年, 502 頁。)

72) 同上, 445-446 頁。「永遠」の成立について波多野は次のように述べる。「真の「永遠」は、あらゆる自己実現が克服され象徴化され彼方より語られる絶対的他者の恵みの言葉と化した処にのみ成立つのである。さてこの恵みの到来は「現在となった将来」と呼び得るであろう。「将来」は他者として、「現在」と決して直接的合一—壊滅帰無に等しき合一—を遂げるものではない。将来(他者)と現在(主体)との共同は愛においてはじめて成遂げられる。「将来の現在性」こそ「永遠」である。しかし時の真中に立ちつつ、しかもすでにこの「永遠」に与かる働き、希望に立脚しつつ自己を空にして他者の差伸す手をすなおに握る働き、—これが宗教における「信仰」である。」(同上, 452-453 頁。)

73) 同上, 453-455 頁。波多野は、「死の完全なる克服としての生」を核心として生じた「永遠」の観念が、「神の国・極楽・天国」という表象として言い表されることを妥当的であるとみる。(同上, 455 頁。)

74) 『時と永遠』, 239-240 頁。

75) 『宗教哲学』, 455-456 頁。

76) 『宗教哲学序論』, 「第二章 誤れる宗教哲学 三 バルトとブルネル」を参照。

77) カントの批判哲学及び新カント学派の批判主義的価値哲学を立脚点としていた頃の波多野について哲学者湯浅泰雄は次のように述べる。「波多野が自分の思想をはじめて体系的な形でのべたのは、大正九年の『宗教哲学の本質及其根本問題』…である。この書では、彼はまだ新カント学派の考え方をそのままとっており、主として実証的経験的な宗教哲学的研究を批判の対象にしている。後に彼が宗教哲学に入る第一の関門として重視するようになる「啓示」の問題も、ここではまた、普遍性を有しない知識であるとして簡単に斥けている。この書の中心となっている主張は、人間生活の他の諸領域では一般に価値と存在の分離があるのに対して、宗教の世界では、両者が超越的實在イコール超越的価値という形で合致するということである。この主張は、ヴィンデルバントとトレルチの宗教観にもとづくものである。」(湯浅泰雄, 『近

代日本の哲学と実存思想』, 創文社, 1978 年, 89 頁。)

78) 波多野の宗教哲学の形成過程については、芦名定道, 「解説の」, 「二 波多野宗教哲学の形成過程」, 「三 『時と永遠』 の地平」, 波多野精一, 『時と永遠 他八篇』, 岩波文庫, 2012 年, 492-504 頁と湯浅泰雄, 『近代日本の哲学と実存思想』, 創文社, 1978 年, 86-102 頁を参照せよ。

79) 本稿 4.2. 「「文化的生」における「観念の實在的象徴性」のアポリア」末尾にある「文化的自覚的存在の立場」についての論述を参照せよ。

80) 『宗教哲学』, 428-429 頁。

81) 前掲注 (72) 書, 500 頁。

82) 波多野宗教哲学の遺産を神学者熊澤義宣は次の一言に集約されると述べる。「生は他者への生であり、他者との交りにおいてのみ成立する」(波多野が昭和 20 年 3 月から 22 年 6 月まで疎開していた岩手県千厩町(現一関町)に建立された記念碑に刻まれた波多野の言葉。『時と永遠』から松村克己が選り、同じく波多野の弟子である宗教哲学者浜田与助の書によって刻み付けられた。(熊澤義宣, 「波多野精一と『時と永遠』」, 「永遠性による時間性の克服」という課題を人格主義的な思索を通して解決した独自の宗教哲学」, 小原國芳・松村克己 編, 『追憶の波多野精一先生』, 玉川大学出版部, 1972 年, 119-123 頁。)) 浜田は波多野宗教哲学に関する 650 頁に及ぶ研究書『波多野宗教哲学』玉川大学出版部, (1949 年)を著述している。

参考文献

- 波多野精一 (1989) 「宗教哲学序論」『波多野精一全集 3』岩波書店
 波多野精一 (1989) 「宗教哲学」『波多野精一全集 4』岩波書店
 波多野精一 (1989) 「時と永遠」『波多野精一全集 4』岩波書店
 波多野精一 (1989) 「宗教哲学の本質及其根本問題」『波多野精一全集 5』岩波書店
 波多野精一 (2012) 『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波書店
 波多野精一 (2012) 『時と永遠 他八篇』岩波書店
 石原謙・田中美知太郎・片山正直・松村克己 (1954) 『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
 小原國芳・松村克己 編 (1972) 『追憶の波多野精一先生』玉川大学出版部
 小原芳明 監 (2021) 『全人教育の歴史と展望』玉川大学出版部
 熊野義孝 (1968) 『日本キリスト教神学思想史』新教出版社
 佐藤敏夫 (1994) 『キリスト教神学概論』新教出版社
 浜田与助 (1949) 『波多野宗教哲学』玉川大学出版部
 宮本武之助 (1965) 『波多野精一』日本基督教団出版局
 湯浅泰雄 (1978) 『近代日本の哲学と実存思想』創文社