

波多野宗教哲学の概要

— 生の三つの段階 —

纈 纈 康 兵

An Outline of Hatano's Philosophy of Religion

— The Three Stages of Life —

Kohei KOKETSU, Th. D.

波多野精一の晩年の作品「時と永遠」の中で論述されている生の三つの段階、自然的生、文化的生、宗教的生を素描する。波多野の宗教哲学の中でその中心を占める生の三つの段階を簡略に論ずることは容易ではないが、彼によって日本の宗教哲学が世界の学問的水準に伍する端緒についたとするならば、少くとも我国において宗教哲学を論ずる者は波多野精一を無視することができないであろう。にもかゝらず、彼が日本の学界においてあまりにも顧みられることが少ないことを惜しみ、あえて拙文を呈する次第である。

1. 自然的生

波多野によれば、生の三つの段階は実は生の基本構造に他ならない。人間の生においては、あらゆる生命の次元のみならず、あらゆる存在の次元が一つになっていると考えられる。そして、次元という概念には次のような一連の思想が含蓄されている。上位のものは下位のものをその成立の条件、地盤として欠くことのできないとともに、下位のものは上位のものによってしか理解されない。下位のものはそれ自体では自らの問題、矛盾、困難を解決することができない。それができるのは下位の地平が上位に向って開かれる時である。

自然的生とは、一切の存在の基礎となるものである。「自然」という語は古くギリシアでは、基本的、根源的存在という意味に用いられ、人為的、作為的なものの反対を意味した。従って、そこには「ありのまま」とか「単純」「直接」などの意味も加わってくる。¹⁾ところが、我々の知る現実的生というものは、どんなに原始的、幼稚、低級なものであろうと、すでになんらかの程度において、また何らかの形において文化を含んでいる。「自然的生は根源へ遡る理論的分析によってはじめて開示される基本的契機に外ならず、決して事実上単独に存在するものではないのである。」²⁾自然的生においては、実在する主体は実在する他者と外面的、直接的な関係や交渉において立っている。主体はあくまでも自己の存在を

主張するゆえに、他者との直接的な接触は他者との衝突を意味する。それゆえ、互に他者から圧迫、侵害を受けて自己の存在が喪失する危険を免れることはできない。しかしながら、他方、主体は「他者への存在」として、関係、交渉の相手となる他者が失くなれば、自らも壊滅に帰するほかはない。主体の実在的他者が存在することによって維持され、生の内容はその維持から供給されるからである。自然的生においては、主体は他者との関わりにおいて存在するのである。

自然的生の構造を解明する場合、波多野にとって重要な点は、自然的時間性である。主体が生きるのは、時において、厳密には、「現在」においてである。実在する主体にとっては現在と真実の存在とは同義語である。しかし、この現在は単純な点のようなものではなく、一定の延長を持ち、また一定の内部構造を持っている。つまり、現在は過去と将来とを欠くことのできぬ契機（動的要素）として内に含んでいる。「現在は絶え間なく来り、絶え間なく去る。来るは将来よりであり、去るは過去へである。将来、つまりまさに来ようとするもの、が来て存在に至ればそれが現在であるが、その現在は成立するやいなや直ちに非存在へと過ぎ去ってゆく。この現在に於ける過去の体験が無の体験で、無とか非存在というのは単純にそれ自らとして体験されるのではない。」³⁾ここで、波多野は「未来」は「将来」から派生した観念であ

り、特定の時の理解、様相から出た語であって、事柄の根源的意義を言い表わすものとしては「将来」という語を用いるのが適当だと言うのである。何故ならば、将来は過去と同じ意味に於いて無や非存在であるのではない。彼の宗教体験によるならば、「時に於いて、主体が待ち迎えるものは、無や非存在ではなく、また非存在から来る存在でさえもなく、単純に存在である」⁴⁾からである。過去→現在→未来という時の方向、理解は文化的時間の一変形としての客観的時間である。根源的体験の示す自然的時間の方は将来→現在→過去である。現在、したがって存在はいつも無くなり滅んでゆくが、現在に生きる主体が存在しうるのは、絶えず将来が来て現在となるからである。ここでは将来は実在的他者であり、実在の維持者である他者との交渉が絶たれ、根源の意味での将来がなくなると、相手を失った主体、孤立に陥った主体は滅びる他はない。これが、波多野の言う、我々の精神的「死」を意味するのである。死は無や非存在と同様に「直接的体験の事柄ではない」⁵⁾が、「時間性の直接体験にまで省察を向けることによって……理解される」⁶⁾

自然的生における、自然的時間性においては、時の方向は、将来から現在を経て過去へと向う。「この方向は断然動かし得ぬものであり、過去になったものは無に帰したものである。無くなったものは取返しのつかぬもの、主体の処理の手の届きかねるもの、この意味において絶対的なものである。ここに時の不可逆性は成立つ。」⁷⁾従って、時間性はまた無常性と可滅性を意味する。更に、時間性は断片性、不完成性をも意味する。現在に生きる主体はいつも自己の存在を確保することができず、「生ずるは減ぶであり、有は無に、生の意味の実現も達成されず、一切が果無き幻に終る処、しかも、主体がこの事態を自らの力をもっていかにもなし得ぬ処には生の意味の否定、幸福の喪失、空虚の感、不安、哀愁、落胆等は避けがたい帰結」⁸⁾となる。これが自然的生の要点である。

2. 文化的生

文化的生は、以上に述べてきたような自然的生における離間を克服し、他者の圧迫、侵害から解放されて自由の天地に飽くまでも自己主張を続けようとするが、その際、他者の拘束からの主体の解放と自由とは「客体」の成立によって行なわれる。客体の成立とともに解放された主体もまた「自我」となる。客体は主体に対して、実在的他者ではなくして観念的存在者として立つ主体の交渉相手である。客体とは、もともとは自然的生において

主体の生の内容をなし、また実在的他者の象徴（自らを超えて他者を指し示す働きをなすもの）であったものが、今やこの元の持ち場を離れて遊離の状態に入り、実在的他者に代りその代表として、同時に主体の処理に委ねられ、主体の中に取り入れられる可能的自己として、特異な他者的存在を保ちつつ「いくばくかの隔りに於いて主体の前に置かれたもの」⁹⁾である。一言でいえば、客体とは、主体への、あるいは主体に対する存在である。客体は観念的存在として、中心から動く主体のように「かくれた中心と奥行を有せぬ平面的な顕わなる存在者」¹⁰⁾である。それは主体によって「観られるべきものであり」¹¹⁾観られるとは、主体の自己主張、自己実現の相手または内容として、ということである。ここに主体の「観る」働きは同時に使用、所有、享樂という働きに連なる。

客体は観念的存在者として、実在する主体に属すべきもの「主体への存在」であり、更に進んでは主体の表現ともなるが、他方、主体に対する他者としては、実在的他者に代りこれを代表するものとして、その象徴性を保持する。ここに客体の二重性格が見られる。しかもこの二重性格は、二つの異なる観点から見られる複雑な問題を包含し、ここに文化的生の多彩にして重層的な世界が展開されることになるが、文化的生の根本的性格は単純であり、その問題も錯綜と混迷とを極めはするが、それを貫く指向はそれの故に見失われてはならぬ。文化的性の根本的性格は、主体の実在性の保持、貫徹、拡張にあり、一言にして尽せば自己実現である。自然的生における実在的他者との直接的接触の危険を避けて、ここでは他者との折衝を間接的に行う場、いわば緩衝地帯として客体の世界を造立する。この様に観念的存在者としての客体は、自己性と他者性という二重の性格に於いて成立する。即ち、一面から見れば主体の生の内容としてその中に取り入れられるべきものであるとともに、実現された自己の形相としては、自己の表現であるという意味を担いが、他面から見ればそれは飽くまでも他者として、実在する他者の面影を留めまたこれを暗示する。つまり客体は表現性とともに象徴生をも担っている。後者は特に裏返し而言えば、客体は他者の表現として、実在する他者を奥に隠していると言える。曖昧性ともなるのが、この二重性というものである。それは「ことば」に於いて特に顕著に現われる。観念的存在者は「ことば」として、概念として、意味を内包するが曖昧とはこの意味の曖昧さであり、意味とは生の内容に他ならぬ。「ことば」に誤解の伴うのは、ここに避けがたい必然性をもつ。この曖昧さを除去しようとすれば、主体は客体を完全に自らの生

の内容と化し、客体に於いて自己実現を完うしてこれを自らの表現とし尽すのでなければならない。そこでは、主体と客体とは合一を遂げ、すべては明るい光の中に照し出されて隠れた中心も影もなく、あるいは動くことなく消えることなき現在のみで、過去も将来もなく、ここに時間性の拘束から解放された主体の自由の喜び、永遠の淨福が到達されたかに見える。これが文化的生の究極の目標とするイデアリスムの立場であり、それは同時に文化的生の徹底としての神秘主義の目ざすところである。ところが、ここには一つの陥し穴(問題)が隠されている。曖昧性の克服は客体のもつ象徴性の除去を犠牲として達成されたものであって、この事は客体がなお保存していた実在的他者との関わりを断ち切ったことを意味する。「象徴性のない処には実在もまたあり得ない」「イデアリスムはイデア自身を実在として形而上学を要請するのであるが、これは『他者』の擁護によって主体の実在性を擁護しようとする点に動機を持つと云ってよい。しかしこのような純粹客体、純粹他者の世界においては、他者を他者たらしめる主体(自我)もまた存在し得なくなる。」¹³⁾ 徹底したイデアリスムの立場においては主体も自我も、そのように呼ばれる「もの」または事柄として、つまり「主体及至自我の形相として、主体一般、自我一般として、従って客体においてと同じく、可能的・普遍的存在者としての存在を保つに過ぎなくなり、現実的存在を保つ実存する主体と自我とはそれからは全く姿を消さねばならなくなる。」¹⁴⁾

客体のもつ二重性格は今一つ、意味の観点からも注意されなくてはならない。主体との関係に於いてみられた客体、「主体への存在」としての客体は、「主体の表現としてのみ他者的存在を保つ」¹⁵⁾と言え。この主体と客体との間柄はそのまま客体的存在者相互の間にも移され、そこに同様の関係が成立する。客体内容は相互に他者の間柄に立つか、各々は主体の自己実現(⇨表現)であることによって、更に一つが他を表現することになる。その事によって客体の世界は全体として主体に対して「意味連関」を構成することになり「意味」としての性格を担うようになる。意味には次の二つの特長がある。一つは、内なるもの、隠れたものを表わし出すということ、他は、共通の性質によって整えられることによって、互いに共通性あるいは連関を保つことである。「意味のない客体は暗黒に等しく、もはや表現の任務を果し得ぬとともに、また観るべき観想の対象でもあり得ない。」¹⁶⁾ このような客体は主体によって支えられつつその中心を持つことによって意味を獲得するのであるが、他方、主

体もまた客体に於いて表現を遂げることによって、単に隠れた暗闇の存在に終ることを免れる。さて、このように客体は主体の表現ではあるが、同時にそれに対して他者の位置に立つ。客体のもつこの他者性は実在的他者性ではなく、主体の可能的自己としてのそれであり、その意味においては、主体の自己実現に対する意義を担っている。ところが、これがもし純粹の可能性に尽きるとするならば、顕わなる自己は全く姿を消し、従って客体も存立を失うことになる。従って、客体はあくまでも形相及び現実性の性格を同時に保持しなくてはならない。そこで客体の成立、つまり文化的生の主体の成立のためには、一方に於いては自己性と現実性、他方に於いては他者性と可能性との両者はいずれも欠くことのできない契機として、いつも共に具わっていなくてはならない、ということになる。

客体性は、他者性と自己性、可能性と現実性という二つの面から成り立っているということ、そしてこの両者の間に存する連関・緊張の中にこそ文化的生の真相は求められる。客体の構成要素であるこの両者は、主体たる自我の表現、自己実現の動作として見られるならば、客体的世界に各々そのいずれかが優勢を占める二つの領域を成り立たせることになる。自己実現の動作として客体に働きかける主体の活動は、「それぞれ内容と意味を異にする二つの客体、一つは自己性の位置に、他は他者性の位置に立つ二つの間の連関として成り立つ」¹⁷⁾ 文化的生における主体の基本的動作は自己実現という活動にあると言ったが、この活動は、主体が客体に観入ってこれとの合一を目ざす観想において、文化的生が本来の意味を完うすると言ふべきである。観想は自ら活動でありつつ、活動の持つ性格、際限を知らぬ連続と安定を見ぬ緊張とを脱却し克服することによって、このことを可能にするのである。客体の持つ二重性格はここでは意味として扱えられる限り、却って文化的生の本質とも云うべき自我の自己実現を保証するものとして何の妨げともならない。むしろ、ここで他者性を徹底させるとすれば、それは実在的他者性に逆転し、文化は自然的生と同じ運命に服さねばならなくなるし、自己性を徹底させるとすれば、自己を表現し尽して全く表面化した主体は、働きの向う先である他者と共に、同時に働きの発する中心をも失い、自滅の他はなくなる。客体の持つ二重性格は、文化的生の内包する矛盾、即ち自然的生の窮境を脱しこれを克服しようとする企てが、遂に空中楼阁を描くに留まって実質を欠く夢に過ぎぬこと、自然的生に見られた主体と他者の二重性格を反映してその形を変えたものにす

ぎぬであろう。

3. 宗教的生

自然的生の本質的性格をなす時間性を、文化的生もまた克服することができなかつた。また同時に、文化的生のなし得たものは時間性の克服ではなく、それからの離脱であり、生の根源をなす自然的生を支えていた実在的他者を見失って自らも虚無に帰する運命を知らずに、根のない徒花に我を忘れてしばし見入る観想を誇るにすぎなかつた。客体の二重性格における象徴性を消し去って残る他者は純粹客体・純粹形相として隔てなき主体との交わり、合一を可能にするかに見えたが、そこでは主体はまた仮きの中心を保持し得なくなつて客体の一部に解消される他はなかつた。「実在は主体と主体との生の共同として成り立つ」¹⁸⁾ とするなら、その共同はどんな姿をとるのであろうか。文化的生に於ける象徴は、客体に於ける象徴性が保持され、貫徹され、遂には主体の仮き、表現もまた象徴化されるという徹底的な象徴化の道しかないのである。文化的生に於ける象徴性は主体と他者との関係という二者がいずれも自然的生と文化的生に於いてとは違った性格のものとなること、自然的生の矛盾の源である時間性の克服を企てた文化的生に見られるような「生の部分的な企て——主体の自己主張並びにその直接性はそのまま留保し——根本的・全面的な革新が成就される」¹⁹⁾ ことによって可能になると言われるのである。そこでは、他者はその実在性を徹底させる絶対的他者の力と、主体の実在を支える根源または生の内容を絶えず供給する者としての仮きを共同して成り立たせる愛となり、この共同を実現ならしめ真のものとして成就する真実を示す者となり、主体はこれに出会ってその自己主張と直接性と自己実現の態度とを放棄させられ、他者からの要求への自由な服従に生きるものとなる。他者が絶対他者たる性格を明らかに示すとき——これを啓示と呼ぶ——、その他者性は特に神聖性として特色づけられ、主体はこれに対して自然的な主体性の放棄・否定を命ぜられて相手の要求に従う他はなくなる。「啓示の立場に身をおけば一切は徹底的に自由を奪い去る必然性をもって行なわれるが、そこに身をおくこと、その事は自由の事柄である」²⁰⁾ これが宗教的生の発端にたつて「悔改め」であり、「服従と自由とが全くと合すところにはじめて信仰は成り立つ」²¹⁾ そこでは「他者への生」は「他者からの生」として基礎づけられて、「他者と共なる生」の実現をみる。主体から他者への方向は逆転されて、他者から主体への方向が確立される時、ここに成立する生

は正当に「新生」と呼ばれる。それは、古き自然的生の死を経て復活させられた生、恵みとして受けとられた生であり、そこに「他者への生」は自己主張としてではなく感謝・報恩にたつ奉仕として成り立つ。

宗教的な生は、「共同」の実現をみる「生の最高峰」として、絶対的他者たる神聖者の力と恵みによって成り立つものとして、我々の思考を超えるものを蔵している。神聖者との生の共同は自然的、文化的生からは考えられないものである。生の共同とは分離に於ける合一である。一致とか合一とかいうことは、直接性の立場で初めて成立する事柄である。神聖者と直接出会うということは主体にとって死と滅び以外の何物でもない。しかもそこに死を経てにせよ新しい生が成立するという事は、それ自らとしては驚異・奇跡として受けとられる他はない。が、この事柄に対して辛うじて理解の道を開くものは「象徴」の概念である。それは徹頭徹尾、実在とその体験の上に成り立つ概念であつて、波多野はこの概念を手引きとして「人格」と「人格主義」の立場を理解させようとする。それはまた、波多野の思想に於ける独創性の一面であつて、象徴の概念をこの方向に発展させたのは波多野の功績とみてよいと思われる。逆に言うならば、宗教的生の解明とともに人格の意義とその深さ・重さは加わるのであつて、人格とか人格主義とか呼ばれたものが従来は道徳的事象の地盤に生い立ってそれを出ることがなかつたこと、神を人格的存在として理解しようとする立場や試みが、道徳的な地平を超え得ずに真に宗教的な生を妨げ、神の理解にも歪みをきたしていた所以を明らかにしてこれをただそうとしたこと、これは波多野宗教哲学の一つの大きな功績といえよう。

実在が主体と主体の共同によって成り立つこと、そして「実在の世界は共存共栄の²²⁾ 律によってのみ護られる」²²⁾ こと、従つて実在の成立のためには主体性の確立が、また共同体の成立が必要であること、そしてその為には、主体性が人格性にまで発展することの必要性を波多野は力説するのである。文化的生から宗教的生への向上、即ち、道徳の要求もまた宗教的生において実現をみることになる。「他者よりの要求への自由なる服従——これが人間性に基礎をおくという方面からみたる道徳である。それはまた愛の見のがしてはならぬ、本質的一面である。義務を包含せぬ愛は偽りである」²³⁾ 道徳の世界は人格の共同体として成り立つ。そこでは義務とともに愛が不可欠の契機をなす。義務とは他者の実在性に基く要求からくるし、愛はこれに対する自由な承認と服従とに基いて共

同を実現させる力である。実在の世界（世界の真の實在の内容）を成り立たせる人格の共同体、真の意味の道徳は、文化の段階に生が立ち止っていたのでは到底確保される見込みがない。文化は共同体を維持せんがための中立地帯にすぎず、これを生み育てる力を持たない。文化的生の特色が主体の自己実現を旨とするものである限り、その愛は、およそ美しいもの、正しいもの、真なるものとして一般に価値と呼ばれるものに向けられる。それはアイデアとして客観的な存在を許さねようとも、そしてある意味での拘束力を主体に対して振うことができるにしても、要するに主体の自己実現の手段にすぎない。ここでは、愛は姿を変えた自己主張、酔えるが如き没頭を引起すエロースでしかない。「エロースとしての愛は自己性の拡張によって成り立つのである」²⁴

文化的生の地平を破って宗教的生を可能にし、人格の共同体、真の意味の道徳の世界を成り立たせるものは、エロースとは性格と本質を異にする愛「アガペー」と呼ばれるものである。これは歴史的にはキリスト教の世界において特に力強い原理的主張を見、顕著なる術語的、理論的表現を遂げたが、実質的にはいずこの世界にも見られ得るもの、日常の生においてもすべての人倫的共同に真の生命を与えつつ、この世ならぬ彼方の世界の開きを示すものである。エロースが自己実現の性格を担う生の共同であったのに対し、アガペーは、他者を原理として出発点とする生の共同である。が、「人間の現実的生は自然的生の土台に築かれたる文化的生としてのみ成り立つ故、エロースの性格を全く離脱したる純粹の単独のアガペーというが如きものはもとより現実的に見るを得ぬ事柄であるが、後者の出現は前者に一定の特色と傾向とを与えることによってそれと知られる」²⁵ 他者本位の愛とは、主体の側からいえば自己の全体性の無条件的放棄を意味し、あらゆる人倫的間柄において人格を見、人格に対して取るべき態度をとることである。カントに従って言えば、手段として用いられることなく自己目的としてのみ成り立つものが人格である。「自己性を投げ出して、他者において、他者より生きる所に、人格性は成り立つ」²⁶ ここに生の真相があり、また宗教がある。

* * * * *

これで波多野の「自然的生」「文化的生」「宗教的生」の概略は終わるが、彼の哲学の中で重要な概念用語である「象徴と表現」「時間」を本論文と重複する個所もあるが、その要点を以下に説明したい。

表現と象徴

表現と象徴という二つの概念は必ずしも相背くものではなく、ある意味では同じだとも言える。共に表わす作用（表現）、共に指し示す作用（象徴）とも名づけ得る。両者とも一と他との二つのものの関係を言い表わし、相分れるものと相通じるものとの二つの面を持っている。が、特に両概念を区別して用いる場合には、表現に於いては、二つのものの同一性の面を、従って自己性の面を、象徴に於いては他者性の面を強調する点に重要な意義を認めうる。表現とは「主体の内容が遊離して客体」となり、「主体の顕わなる形相という意義を獲得したもの」、²⁷ 「顕わとなった主体の自己であり、動作として解れば、自己を顕わにする動作」と言てよい。これに対して象徴は、「表現とは違って、實在的他者との関係・交渉において発生する現象」であり「表現が全く主体の勢力範囲に留まっている」²⁷ のに対して、象徴は「主体の生内容が主体の領域を超越した彼方の実在者と結びつき、自己を顕わにする任務を担い、實在的他者を指し示し代表するものとなる場合に成立する」²⁸

表現が内在的であるのに対して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つける線上に位し、それが無ければ到底相交わり難い、むしろ相反するほかない二つの実在者の間に立ち、両者をつなぐ契機を提供し、このようにして或る意味に於いては實在的他者が主体の中に入って来るのを可能にするものとして、主体を孤立の状態、従って自滅の運命より救いつつ、生本来の性格である他者への存在を確保する。そして「生が文化的終盤まで昇れば、象徴は同時に表現であるが、表現は心ずしも象徴ではない。任務を成遂げることによって表現は却って主体を自滅に誘うが、これに反して象徴は自己をますます堅く他者と結びつけつつ存在の基礎を鞏固する。表現は我々を時間性より救い得ぬが、象徴をたよりに吾我は永遠の世界に昇るのである」²⁹

文化的生に於ける他者の圧迫、侵害からの解放および自己主張の自由は「客体」の成立によって可能になる。客体は、実質的には観念的存在者である。これはもと自然的生において主体の生の内容をなし、また實在的他者の象徴であったものが、その持ち場を離れ、遊離の状態に入り、他者としての特異の存在を保ちながら、いくばくかの隔りにおいて主体の前におかれたものである。主体と客体とのこの分離、対立が「反省」である。反省は具体的に言うならば、主体の自己理解である。³⁰

文化は主体の自己表現であり、表現である。この場合、

表現と象徴とは必ずしも相反するものではなく、むしろ半ば相負うものである。象徴は何ものかの表現であるとも、またすべての表現は象徴であるとも言い得るであろう。しかし、表現に於いては、特に同一性の契機を、象徴に於いては、特に他者性の契機を強調し、表現は主体の勢力範囲内にとどまり、これに対して象徴は主体の生内容が主体の領域を超越した彼方の実在他者と結びつき、自己を顕わにするのではなく、他者を顕わにする任務をない実在的他者をさし示すものとなる場合に成り立つのである。従って、表現が内在的であるのに反して象徴は超越的である。しかし、主体の表現と他者の表現とが一つに帰して、主体に於ける他者の象徴を成り立たせるということが全くないならば認識は不可能になるであろう。客体が主体の自己表現でありながら同時に他者の象徴であることによって、初めて認識が成り立つのである。認識に於いて象徴という概念はきわめて重要な意義もっていると思われる。それ故文化的生においては、実在的主体間の共同を成り立たせるような象徴は見出され得ないが、認識を可能にする限りの象徴性は認められるであろう。

話が前後するが、波多野の宗教哲学に於いて、特に彼が考えた「文化的生」に於ける客体を考えてみたい。文化的生に於いては主体と他者の間に客体が存在することをみた。それで、この客体は主体にとって客体的他者の役目を果し、それと共に「人」と「物」とが分離する。即ち、客体の存在によって主体から見られる客体が成り立ち、主体は観念的存在である客体を使用し処理するようになる。このことは文化的生に於いて、主体にとっても他者にとっても、客体を共通の手段、道具として使用するようになる。しかし客体が主体を吸収しつくした存在（純粋な物件）に於いては主体も他者も真の意味での主体的な存在を止め、単純に客体と同一に帰する。これを言い換えるならば、そこにはもはや自我と他我との関係は存在せず存在するのはただ自我とそれの客体のみである。文化的生があくまでも自己実現であり、自己主張であるならば、主体に対する厳密な意味の他者、即ち実在的他者は存在しないのである。文化的生に於ける主体の働きは、結局、客体の世界にあって自己を実現する働きに他ならずそこには実在としての他者はありえないのである。

波多野は自然的生・文化的生に於いても、真に自己が確立され、人間相互の共同体がつくられる事を期待せず、宗教的生の中に於いてのみ可能である事を説明する。彼は宗教的生の中に於いて、人格なる概念を用いる。人格

は「もの」を通じて語るという権利をあくまでも主張するものであり、又、主体としての存在をあくまでも固守するものである。厳密な意味に於ける人格は、人間に於いて初めて見出される。人格に於いては、すべての内容が意味を持ち、象徴性ととともに生命を保ち、含蓄と流動性を示しながら、実在の深みと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体に於いてこそ世界の真の実在的内容が成り立つのである。波多野によれば、我々は文化の世界から更にその奥行きへと、即ち物事を表現し象徴する実在の深みへと進展する事に於いて文化は新しい意味を持ち、その内容をより明確にする事になるであろう。波多野にとっては、自然的生に於いても文化的生に於いても主体の他者に対する自己主張や自己肯定を別のものに変えることは出来なかった。しかし彼の言う宗教的生に於いては神のアガペーによって主体が人格あるものとして扱われたが故に、他者が主体にとって原理となる。が、主体の側、自我の側からいうならば全ては依然として自己である故、自己が同時に他者であるという奇異な事態がここに成り立つことになる。この事は、最も代表的な事例を私達は「言語」に於いて発見する。言語は一面意味の表現、形成、実現として自我（主体）の自己形成、自己表現でありながら、他面他者との交渉及び共同そのものである。言語は一方、文化的でありながら、いや一層文化的生の最も基本的典型的な要素でありながら、他方、実在的、人格の共同の最も基本的典型的な現象である。では、一見矛盾を含むようにみえるこの本質的特性はどのようにして可能なのだろうか。それは、その表現性、象徴性に於いて可能なのである。言語の最も顕著な特性は、意味の具体的存在様式として、自らの意味を顕わに呈示しながら、しかも何物かの語る言葉として常に他者を意味し、表現する点、更に厳密に言うならば他者を象徴する点にある。即ち、波多野によれば、「象徴」はそれ以外に表現する道がなく、しかもそれにとって他者としての性格を保有するところのもの表現に他ならない。他者との交渉及び共同は、象徴としての性格を担う行為である。具体的に言うならば「ことば」と名づけることの出来ない行為によってしか成し遂げられないのである。文化的行為が形成的であるのと異なり、人格的行為は象徴的である。実在性は象徴としてのみ成り立つ。このように人格であるという事は語り合うという事を意味する。道徳は、人格の実在的交渉なし実在の人格的共同である。そしてこの様な共同こそ真の意味に於ける愛である。愛は常に象徴に於いて語られる。このことこそ実在性の基本的特徴である。自我（主

体)の自己実現のうちに取り入れられないこと、客観的・観念的なものの平面に並べられないこと、目的・手段・形相・質料の系列に連ねられないこと、奥行きがあり主体的であること——これらは全て実在であることを意味すると同時に人格性の最も重要な特徴をなしている。波多野の宗教哲学に於けるアガペーの成立は次の如くである。人間的主体がそれへと向かって立つところの他者が、自然的実在ではなく絶対的他者としての実在であることが必要である。そして、この必要性を必然的に波多野は宗教的体験が「神聖」と呼ぶところの他者によって満たされる。しかし愛が絶対的他者に対する人間の側だけの事柄である間は、人間的主体は絶対的他者そのものによって壊滅の運命を見なければならない。何故なら、絶対的他者と接触する人間的主体は何物をも焼き尽くさなければ止まない神聖性の猛火によって灰燼に帰すからである。もし絶対的他者への愛が可能であるとするならば、その可能性は全く他者の側にのみ存するであろう。このことは宗教的対象であること、愛の主体であることを意味する。即ち、神の愛が人の愛に先立つことを、人の愛の根源として初めて愛を可能ならしめるものである事を意味している。

自然的生、文化的生に於いても、実在他者との関係・交渉は象徴を通じて行われる。しかしその場合象徴となるものは主体の生の内容のみであって、生の中心をなす自己のものではない。従って、共同が成立したとしても部分的、断片的である。が、波多野の宗教的生に於いては神の愛と創造の恵みによって、単に主体の生の内容のみでなく主体の自己までが絶対的他者をさし示す象徴となる。自己が全く無に帰して彼方から与えられるものによって満たされるべき空虚な器となるのである。換言すれば、自己は絶対的他者をさし示す象徴となる。このような自己の象徴化は、主体が絶対的他者に対して主体性を保つことのできる唯一の途である。神を離れては無に等しく、神の生にあずかることによって自主的存在と生の中心とを与えられるということが、創造される、ということの意味である。絶対的他者との共同に於いては、自己を無にすること、そして絶対他者の象徴となることが、反対に自己を得ることであり、新しい主体性を持つことを意味するのである。神は、この世にとっては徹底的に超越的である。実在的にも性質的にも、超越的である。それは、それ自身としては此の世のあらゆる人間的表現をないがしろにする。神と人との共同と交渉との任にあたる象徴は徹底的である。そこには表現の入り込む空隙を残していない。表象や概念は、現実的生に於いては共

同を媒介する任務につくであろうが、なんらの媒介をも必要としない真の愛の完全な共同に於いては存在さえも与えられない。この徹底的象徴性が観念的表現に移されているのが徹底的譬喩性である。神の言葉は全く人の言葉を超越するものである。しかも、人の言葉に移されることによって、宗教的表象が成り立つのである。啓示が一方に於いて完全な人間性(人間の言葉)を保ちながら、しかも他方に於いて完全な神性、隠れた神性を顕わにすることに於いて、宗教的表象は此の世ながらの表現性に止まりながら、しかも表現を超越する彼方の訪れを伝える。それは、ある一部の観念や表象の譬喩性ではなく観念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と呼ばれるが、用語の明確を期するためには、むしろこの名を避けることが妥当と考える。³¹⁾

時間

人間が生きているのは時間に於いてである。時間は、現実的生における人間の基本的構造であり、生の時間性として成り立つ。我々は日常生活において、時間を全ての事象を支配する世界の一種の秩序のようなものとして表象し、理解する。そして時間そのものが動かない秩序もしくは法則のようなものであり、動くのは単に内容のみであると考えられる。しかしそのような考えられる時間は、我々がその中にあって生きるところのものを外界に投射し客体化したものであって、決して時間の根源的な姿と言うことはできない。

時間性の最も基本的、根源的な姿においては、時間の方向は将来から過去へと向う。この方向は決して動かすことのできないものである。過去となったものは無に帰したものである。無に帰したものは、取り返しのつかないものであり、主体の処理の届かないものである。この意味に於いて、それは絶対的なものである。存在から非存在へ、有から無へと向うのが時間の最も根源的な方向、時間性の最も本質的な性格である。

時間の問題に関して深い省察をなした人にアウグスティヌスがいる。彼によると、時間は過ぎ去ることにおいてのみ存在する。このような時間を我々はどうにして測り、それを長いとか短いとか呼ぶことができるのだろうか。アウグスティヌスは、時間についてこのような問いを発し、時間の起源を個人の魂の働きに帰すに至った。彼によれば、我々が測りまた比較する非存在的なものである時間は、我々の魂の働きにおいて存在する。それは、存在していないものを認める我々の構想力において存在する。過去は、我々の記憶すなわちかって現在していた

ものを感覚に呼び戻す構想力以外のどこにも存在していない。我々は過去について考える時、記憶の深みから過ぎ去ったものの像を再生産するのである。例えば我々の少年時代は現在してしないが、我々はそれを思い出し、あたかも存在しているかのようにありありと心に描くことが可能である。過去が存在し得るのは、我々のこのような構想作用においてのみである。過去と同じく将来も我々の魂の働きにおいて存在する。我々が次の瞬間にしようとすることを考える場合、その志向することはまだ現実ではないが、あたかも現存するかのように思い描くことができるのである。将来が存在し得るのは、期待する、志向する、計画する、というような人間の構想作用に於いてのみである。このようにしてアウグスティヌスは、存在するところの非存在としての時間が、その場を我々の魂の働きの中に有することを明らかにしたのである。

アウグスティヌスの言うように、波多野の哲学に於ける文化的生に於いては、根源的時間に於ける将来も過去も姿を消し主体の時間的性格としての現在のみが残る。そして過去と将来とは、一切を支配する主体の現在性の内部的組織に属するものとなる。回想によって、過去に帰っていたものが再現されて存在するのは観念的、客体的な存在である。これによって無に帰した（過去になった）時間に対してある程度の克服が可能になる。文化的生に於いては、時間の中心点は現在のみにその焦点が置かれる。しかし、果して現在がそれほど完全なものなのであろうか。一切を担う現在は、依然として絶え間なく移動する現在である。無の中から浮かび上るようみえる過去は、絶えず無の中に沈んでゆく現在によってのみ支えられる。文化的時間が支配する限り生は滅びることを知らないであろうが、それは現在が持続する限りという条件のもとにおいてのみである。それ故、生の恒常性は確保されることができない。

文化的生に於いては、現在が過去をも将来をも包含するものであった。このような生においては、時間性の徹底化である死も問題にはならないであろう。死は、過去から将来を通じて同一の主体が消滅すること、従ってあらゆる時間を包括する現在が消滅することを意味する。文化的生に於ける人間は、このような死の存在と意義とについてある程度まで目覚めるであろう。しかし人間は現在の中においてのみ存在し、現在に耽溺しており、死へ向っている存在としての自らをみつめることを嫌う。そして彼は、死は生の一形態とみなし、生の無終極性としての不滅性を永遠性と理解するのである。

永遠は宗教に固有な観念である。もし人間から出発し、人間を基準とするならば、我々はいつまでも時間の中に止まり永遠から遠去かるを得ないであろう。古来、人々は人間に内在する力に頼り、あるいは人間の自己実現を成就させる世界の根源としての最高存在者の力にすがり、時間性と死とを克服する不死性を獲得しようとした。又、ある人はこの世界を棄て天上の世界に高く昇り無時間的、永遠的なものと合一することにより自らも永遠性、不死性を享受しようとした。しかしこのような企図や願望は恐らく失敗と失望に終るであろう。永遠は、宗教にその本来の郷土を持つ観念である。宗教に於いて永遠といわれるものは、我と汝の完全な生の共同に於いて成り立つ。このような生の共同に於いて我々は初めて真の無限性を見出すのである。それゆえ、永遠性の成否は我と汝の完全な生の共同の成否いかんにかかってくる。ところがこのような生の共同を創造するものこそ神なのである。神（神聖者）がその愛によって人間との間に創造する我と汝の生の共同は、それを損ね滅ぼすような何物も含まず、そのようなものにも出会わない。それは常に完成に達しており、永遠である。

宗教に於いて永遠といわれるものは、決して時間性と没交渉なのではない。永遠の内容的規定は、生の共同もしくは愛の観念によって得られるが、その形相的規定は時間性を手がかりとして、それとの関連において語られねばならない。永遠は、滅びない現在である。そして、滅びない現在という存在の仕方なすものが、神の愛によって創造される我と汝の完全な生の共同なのである。滅びない現在は過去と両立することができない。過去はその根源的意味に於いて、有が無へ没入する事、存在が滅亡することである。それ故過去の徹底的克服が永遠性の本質的特徴である。過去の失くなった時間が永遠である。では、将来はどうなるのであろうか。これは永遠において保存される。永遠は将来と現在との完全な一致もしくは将来の完全な現在性である。「きわみなく湧き出る将来の泉からいつも新鮮な存在を汲み受けつつ、いつも若い現在のつきぬ喜びにひたる——これが永遠である。³²⁾ 将来が完全に現在と一致し、現在を支配するところには過去がないばかりでなく、未来もない。未来は、将来が現在と一致しないことから生じる派生的現象である。将来を無造作に未来と呼び代えることは当を得たことではない。将来が未来となり、来るものが無から来るものとなるのは、現在が絶えず流れ去って、同じ現在として止まることがないからである。何物かが、それへと向ってくる現在は、その何物かが、それに来たりつく現在と

は異っている。一つの今へと向うものは、他の今に到着しなければならぬ。言い換えるならば、過去があるため現在はその方向へ来る将来にいつまでも出会えないのである。将来を未来とさせる無の契機は、将来そのものに本来備わっているものではなく過去が提供するものである。過去による現在の流失と存在の喪失とを補う任務を持つかぎりにおいて、将来が未来となるのである。それ故、将来は必ずしも未来ではない。永遠性は、無時間性のように時間の単なる否定であるのではない。たしかに永遠は時間の超越と克服であるが、他方、時間と密接な関連を持つのである。永遠は、無に対する有として時間に直接的に対立するものではない。それは、すでに時間に対して時間の持ち得る微かな存在性を与えているところのものに徹するのである。この意味に於いて、永遠は時間に対して、その根拠と超越、克服と完成であるといえることができる。即ち、永遠は時間の根拠であると同時に、時間を経由して到達される時間の超越、克服である。

後記

この小論文は、筆者が南山大学宗教文化研究所において昭和51年から52年にかけて3回にわたって発表したものに加筆修正したものである。この論文を本誌に掲載するに際して、南山大学宗教文化研究所所長、ヴァン・ブラフト師から温い励しのお言葉を頂いた。師は来日以來十数年にわたって日本の哲学に深い関心を抱かれて、京都大学教授西谷啓二師のもとで我国の哲学を研究されて今日に至っている。ここに記して感謝の意を表したい。

(注)

- (1) 石原謙他監修、「波多野精一全集」, 第4巻『時と永遠』, 岩波書店, 1969年, 291頁。
- (2) 同上, 299頁。
- (3) 同上, 285～288頁。
- (4) 同上, 288～289頁。
- (5) 同上, 354頁。
- (6) 同上, 359頁。
- (7) 同上, 296頁。
- (8) 同上, 297頁。
- (9) 同上, 299頁。
- (10) 同上, 300頁。
- (11) 同上, 300頁。
- (12) 石原謙他監修、「波多野精一全集」, 第4巻『宗教哲学』, 岩波書店, 1969年, 101頁。
- (13) 同上, 170頁参照。
- (14) 同上, 171頁。
- (15) 同書, 『時と永遠』, 301頁。
- (16) 同上, 302頁。
- (17) 同上, 309頁。
- (18) 同上, 449頁参照。
- (19) 同上, 411頁。
- (20) 同書, 『宗教哲学』, 53頁。
- (21) 同上, 54頁。
- (22) 同上, 152頁。
- (23) 同上, 201頁。
- (24) 同書, 『時と永遠』, 417頁。
- (25) 同上, 427頁。
- (26) 同上, 430頁。
- (27) 同上, 304頁。
- (28) 同上, 306頁。
- (29) 同上, 306～307頁。
- (30) 同書, 『宗教哲学』, 161頁参照。
- (31) 同書, 『時と永遠』, 458頁参照。
- (32) 同上, 474頁。
- (33) 同上, 475頁参照。

主要参考文献

石原謙, 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9月10日。
 浜田与助, 波多野宗教哲学, 玉川大学出版部, 1949年4月20日。

湯浅泰雄, 近代日本の哲学と実存思想, 創文社, 1970年6月15日。

Dupré, Louis. *The Other Dimension...A Search for the Meaning of Religious Attitudes*. New York: Doubleday and Company, Inc., 1972.

Hick, John. *Philosophy of Religion. Foundations of Philosophy Series*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1964.

Koketsu, Kohei. *Hatano's Philosophy of Religion*. Th. D. Dissertation, 1976.

Michalson, Carl. *Japanese Contribution to Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

Piovesana, Gino K. *Recent Japanese Philosophical Thought 1862 - 1962, A Survey*. Tokyo: Enderle Bookstore, 1963.

Przywara, Erich. *Frühe Religiöse Schriften*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962.

_____. *Religionsphilosophische Schriften*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962.

_____. *Analogia Entis*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962.