

## 波多野精一における宗教哲学の方法論

## Methodology for Philosophy of Religion in Hatano Seiichi

(平成 17 年 9 月受理)

笠井 哲\* (KASAI Akira)

## Abstract

The purpose of this paper is to consider the methodology for philosophy of religion in Hatanao Seiichi. Hatano said that the philosophy of religion solved the problem of the essence of religion. His critical philosophy of religion attached importance to the religious experiences. According to Hatano, the philosophy of religion had to be the reflection of the religious experiences. From this standpoint, he drew a sharp line between the right philosophy of religion and the wrong philosophy of religion.

## 1. はじめに

西田幾多郎とともに京都大学で教鞭をとり、哲学科で宗教学講座を担当した波多野精一は、宗教哲学三部作と称される『宗教哲学序論』『宗教哲学』『時と永遠』を著して、わが国における宗教哲学の研究に大きな足跡を残した。彼は東京大学に学び、ケーベルの指導の下に西洋哲学史の研究に努め、明治 34 年 (1901) に名著『西洋哲学史要』を著した。この頃、波多野は植村正久から洗礼を受け、キリスト教徒となった。2 年にわたるドイツ留学 (1904~1906) を経て、大正 6 年 (1917) 京都へ移り、その後は主として宗教哲学の研究に没頭し、キリスト教信仰を基底とする独自の宗教哲学の体系を形成した。本稿の目的は、波多野精一における宗教哲学の方法論について、彼の宗教哲学に関する著作に即して考察することである。

さて、大正 9 年 (1920) に、波多野は京都帝国大学の夏期講習会で行った講演を、『宗教哲学の本質及其根本問題』(以下『本質』と略す)と題して刊行した。本書は波多野の最初の宗教哲学書として、後続する宗教哲学三部作の前提となるもので、小編ながら重要な意味を持つ。この書は、「批判主義的で多分に内在論的な立場」<sup>(1)</sup>を取っているという。この『本質』によって波多野は、宗教が、「無智なる者の不条理な迷信とか不合理な誤謬とかでなく、却て理性に根拠を置くものであること、事実上これに反対する人があるにしても理想上は万人がこれを承認すべくものであること」<sup>(2)</sup>を批判哲学の立場から明らかにしようとしている。本書の検討から始めよう。

## 2. 宗教学と宗教哲学

『本質』第一章の「宗教の学的研究に於て宗教哲学の占むる位置」においては、まず宗教学と宗教哲学との関係が問題になる。すなわち、近時の宗教学の成立の事情を省みつつ宗教哲学の学問としての可能性が検討される。

新しい学として成立した宗教学は「一定特殊の歴史的立場から宗教を研究する神学、世界及人生の一般的考察より得たる普遍的原理を以て宗教を理解せんとする哲学」<sup>(3)</sup>に対して、「神学の偏狭と付会とを去り、哲学の思弁と空想とを棄てて、公平に、著実に、経験的に、科学的に宗教を研究」<sup>(3)</sup>することを主張する。この学の成立は「十九世紀の後半に殊に盛であつた経験主義的、実証主義的風潮に由来する」<sup>(4)</sup>であり、それ自身実証主義の立場に立つ。しかしそもそも「あらゆる哲学的研究を斥けようとする主張そのものが既に、一定の哲学的前提の下に於て初めて可能となる」<sup>(4)</sup>のであって、人間の認識を与えられた事実の指定とその関係の確立とに局限しようとする実証主義は、「それ自身一つの哲学説」<sup>(5)</sup>に他ならず、「宗教に反対する現実主義の哲学的表白」<sup>(5)</sup>とみなされよう。かくして実証主義の決断を去って、生きた事実としての宗教を尊重しようとするならば、そこに当然宗教の哲学的考察の可能性が承認される。

\* 福島工業高等専門学校 一般教科 (社会) (いわき市平上荒川字長尾 30)

次に、宗教研究の全体系における宗教哲学の必然的位置が検討され、あらゆる宗教研究を俟ってはじめて自己の成立の基礎を確保することが明らかにされる。宗教の研究は、個々の宗教の研究と宗教の一般的研究とに分かたれる。

元来、事実として存在するのは一定の具体的内容をもった個々の宗教である。その「現実存在する具体的、個性的宗教の具体的、個性的なる変化発展の跡を、ありのままに認識せんとする」<sup>(6)</sup>の宗教史である。しかし同時に宗教史は、歴史学の一分野として、普遍妥当的価値に関係させて事実を選択し理解しようとする。その普遍妥当的価値は、宗教史の論じえないところであって、まさに宗教哲学がこの任務に当たるのである。

さらに宗教の一般的研究である宗教心理学も、必然的に宗教哲学を前提し、これによって初めて基礎づけをうる。すなわち、宗教心理学は「各宗教の個性と具体的内容とに無頓着に、諸宗教に共通なる一般的特質及発生変化の法則」<sup>(7)</sup>を明らかにしようとするが、それは事実の考察、現象の研究以上に出ることはできず、価値や本質の問題は未解決のままに残る。この問題の解決の責めを負うのが、まさに宗教哲学なのである。

以上、宗教研究における宗教哲学の学問的位置が明らかにされた。次に第二章で、「宗教哲学の諸の立場 批判哲学の特質」が論じられる。すなわち、宗教の本質を論じる宗教哲学の内容に立ち入る前に、ここではいかなる哲学的見地に立って研究されるかが示される。波多野は、カントによる批判主義の立場に立とうとするが、その前提として主理主義（合理主義）的形而上学と超自然主義の立場を批判する。

主理主義的形而上学の共通の特色は、「理論的認識によつて實在の根本的原理、真の實在、絶対的實在を把握し得るとする点」<sup>(8)</sup>にある。したがって、この立場の宗教哲学の任務は、「このやうな絶対的實在の本性及特質を究明する」<sup>(8)</sup>ことである。しかし絶対的實在、すなわち「神」は、もとより経験的なものではありえないから、ここでは「神の存在証明」が最も重要な任務となる。この場合、次のような点が指摘される。

理論的認識が立てる概念や原理は、経験を整理し統一しようとする思惟の要求の産物である。経験を離れて存在の学問的認識は成立しえない。それゆえ理論的認識によつて、経験を超越せる絶対的實在を把握する形而上学は誤謬といわざるをえない。

また、この立場での宗教に対する哲学の態度は、「宗教の特異性と独立性との否定に至る」<sup>(9)</sup>。なぜなら、ここでの哲学の対象たる絶対的實在は「神」に他ならないが、哲学はその対象を学問的に認識しようとする。宗教はそれを劣った程度でするから、宗教は低級なる哲学に過ぎないことになる。こうした問題点から、主理主義的形而上学の立場は斥けられねばならない。

次に、超自然主義の立場では、絶対的真理は「超自然主義的な啓示によつてのみ与えられる」<sup>(10)</sup>。個々の歴史的宗教は、啓示に基づくゆえに「自己の絶対的真理なることを主張しうる」<sup>(11)</sup>。ここでは、宗教を知識と混同する恐れはない。宗教は、不完全な哲学ではなくて、「絶対的實在そのものより来る無上の体験であり、最高の真理」<sup>(11)</sup>である。この立場では、宗教の特異性と独立性とを確保しうる。

しかしそれにもかかわらず、超自然主義は次のような難点がある。すなわち、啓示を認識の特殊の根源とし、特定の歴史的宗教の真理性的根拠とするのは誤謬である。なぜなら、啓示的認識が普遍妥当性を持つならば、それは他の認識から区別される意味を失うし、持たないならそれについて何もいえないからである。かくして超自然主義は、歴史と個性の尊重という特色を棄てなければならなくなる。

では、批判主義とはいかなる立場か。その根本精神は「歴史に於てその具体的内容を実現する文化の諸領分に関して、その理性に於ける根拠、その各に一定の意味、一定の価値を与へる原理を研究すること」<sup>(12)</sup>にある。その立場において、初めて一方で宗教の特質及個性を承認しながら、他方でそれについて合理的、普遍妥当的な論議をなすことができるとされる。その特色は二点ある。

①批判主義は、形式的理想主義である。すなわち、批判主義はその展開する概念や原理が単に形式的であることを承認し、それらが経験の提供する内容を俟って初めて実現されることを主張する。②批判主義は反主知主義である。ここでの理性は「あらゆる種類の普遍妥当的価値の全体」<sup>(13)</sup>をいうのであり、宗教はそうした意味での理性の一領域である。

以上述べたような特色を持つ批判主義の立場においてのみ、理性に基づいた宗教一般の本質を承認しつつ、また宗教の独立性を保証し、さらに「その本質の生きた具体的表現として歴史に出現する固体的宗教の存在の権利と意義を主張しうる」<sup>(13)</sup>とされ、波多野はその立場に立って宗教の本質を解明しようとする。

### 3. 宗教の本質

次に、批判主義の宗教哲学の根本問題である「宗教の本質」が取り上げられる。ここでいう「本質」とは「あらゆる宗教が、いかなる形に於いてか、またいかなる程度に於いてか、実現せんとする目的と解された、価値若くは原理を現す目的論的概念」<sup>(14)</sup>であって、「宗教と名けられる事実、然か名付けられるべき権利を与える価値内容」<sup>(14)</sup>をいう。このような意味での「宗教の本質」が明らかにされるならば、我々は宗教の真理性と存在の権利とを基礎づける。この場合に、二つのことが注意されねばならない。①本質論は事実を尊重しなければならぬ。しかし同時に、「事実の中に没しらず、事実に出発しつつ、しかも事実を超越することが必要」<sup>(15)</sup>である。本質は、事実の意味を与える。

しかしそれは、「理性が事実を超越して己に還り、己の本質を自覚することによつて初めて認識」<sup>(15)</sup>される。それが可能なのは、究極的には宗教的意義を有する人生の秘儀であるが、またそれは、生命の深い体験に属する確信でもある。②したがって、宗教の本質は「厳密な意味に於ては証明し得ない」<sup>(16)</sup>ものである。それゆえ宗教哲学の任務は、「宗教が証明を俟たずしてそれ自身にて手有する価値を発見」<sup>(16)</sup>することであり、「それ自身に於いて承認せられるべき権利を有し即ち妥当性を有し、従て万人より承認を要求するあらゆる理性的価値の体系に宗教も所属することを究め、またそれに於いて宗教の占める位置を明らかにすること」<sup>(17)</sup>にある。

それでは、このような見地から見て「宗教の本質」とは何か。それは「理性の普遍妥当的価値を、私達に於いて、また私達を通して、その価値内容を実現する超越的、絶対的實在の顕現として体験すること」<sup>(17)</sup>にあるといわれる。では、いかにしてそのように主張されるのか。

およそ価値判断は、快不快の感性的価値に関わるか、真偽・善悪・美醜の理性的価値に関わるかである。普遍妥当性を持ちうるのは、後者であることはいうまでもない。理性的価値は本質上、超越的・絶対的であるが、それは現実の世界において実現されねばならない。したがってそれは、「当為として事実上の承認を要求」<sup>(18)</sup>し、また「具体的、固体的なる現実の内容を以て充たさるべきことを要求」<sup>(18)</sup>する。このことは人生の秘儀であり、精神生活の根本事実であり、人間が「意義ある生活をなし得るための根本制約」<sup>(18)</sup>である。宗教は、この根本事実といかなる関係にあるのであろうか。

理性的価値は、絶対的価値であるから、無制約的当為の意味を持っている。したがってその価値の承認は、当為のための当為を承認する自律的意志、すなわち「良心」において実現される。「良心」が可能なのは、価値が存在の世界に対して、妥当性においてだけでなく、実在性においても優位に立つことによる。価値が絶対的實在と一つでないなら、「良心」の事実は不可解であり、不条理でもある。もっとも「価値と實在との合一の承認は、信仰若くは確信に属する」<sup>(19)</sup>。しかしその確信は、理性の根本事実を承認する以上、不可避の必然的、普遍妥当的確信である。理性的価値と絶対的實在との合一を、したがって「前者を後者の内容として、顕現として、体験すること」<sup>(19)</sup>が宗教である。

次に、理性的価値は実現を必然的に要求する。しかし現実、その保証を与えない。現実の立場にとどまるなら、人間は、単に妥当する価値と実現の保証を与えぬ存在とのディレンマに陥らざるをえないであろう。この「当為と存在との乖離、理性の要求と人間の能力との不相応、価値の形式と内容との不一致の意識は、理性を現実以上の實在と同一視する立場に於て初めて除くことが出来る」<sup>(20)</sup>。そして価値を本質とする絶対的實在を、人間の理性において、またそれを通じて、「彼自身を実現する無常の力として体験することこそ宗教である」<sup>(20)</sup>。

こうして宗教においては、価値と實在とを合一し、その妥当性は実在的根拠を得て犯し難き尊厳性を示す。それが、「神聖」という宗教的意識の成立の基礎である。また価値を本質とする絶対的實在に対して、人間の無能力は罪悪の意識となり、それは救済の要求を必然的に含蓄する。救済は、絶対的實在が自己を与えることによって成し遂げられる。それが、「愛」と呼ばれる宗教的意識の成立の基礎である。要するに「理性的価値を絶対的實在の顕現として体験すること、この絶対的實在性に於て神聖と名くべき方面と愛と呼ぶべき方面とを合せ体験すること、私達自身に於て超越的にして、しかも内在的なる絶対的理性そのものを体験すること、—これが批判哲学の確立する宗教の本質である」<sup>(21)</sup>。

以上が『本質』の概要である。ここに見られるように、この時期の波多野は、「新カント学派の考え方をそのままとっており」<sup>(22)</sup>、その宗教本質論もそれを強く反映している。しかし他面、絶対的實在を固体の生命の深奥において体験することが宗教であるという宗教的体験を重視する考えは、彼独自のものとして貫かれている。

その後十五年にわたる思索と研鑽を経て、昭和十年（1935）に『宗教哲学』、続いて同十五年（1940）に『宗教哲学序論』、さらに同十八年に『時と永遠』を相次いで刊行し、波多野は自らの宗教哲学の体系を完成した。そこで次に、体系の方法論という意味を持つ『宗教哲学序論』（以下『序論』と略す）を取り上げよう。

#### 4. 実証主義への批判

波多野の『序論』は、「一 宗教学と宗教哲学 実証主義」、「二 誤れる宗教哲学」、「三 正しき宗教哲学」、「四 歴史的警見」の四章に分かれる。ここで彼が明らかにしようとするのは、「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でなければならぬ」<sup>(23)</sup>という主張である。

「宗教学と宗教哲学」において論じられる趣旨は、『本質』と同じであるが、実証主義についての批判がいつそう立ち入ってなされる。すなわち、19世紀中頃より盛んになった「宗教学」について、その業績を尊重しつつも、そこに見られる傾向—「宗教の経験科学的研究」という意味の「宗教学」を解し、「排他的の含蓄をもってこれを宗教学的研究の中心に据え、厳密の意味の学問はかくの如きものでなければならぬとする傾向」<sup>(24)</sup>—に対して、その根底に「実証主義」の哲学的立場があることが指摘される。実証主義は「あらゆる認識の任務と能力とを事実の領分に局限し、事実の確立及び結合以外には一步も踏出し得ず又踏出してはならぬ」<sup>(25)</sup>と主張する。認識の制限は、存在にも当てはめられて、事実として認識しうるものの外に実在はないとされるのである。このような「事実性が認識及び存在の究極の原理である処には相対主義は避け難き帰結」<sup>(26)</sup>である。しかるに相対主義は、宗教とは相容れない。宗教において主体と対するものは、絶対的実在者である。「自然的存在に於ける相対性を徹底的に克服して絶対的実在者を主張貫徹するもの」<sup>(27)</sup>が、「神聖なるもの」である。かくして実証主義の立場からは、絶対的実在性をその本質とする「神聖なるもの」を拒否することが当然の帰結となる。

しかし宗教の真理性を否定する実証主義も、宗教の事実性は肯定せざるをえない。そこで事実としての宗教の説明、宗教の機能の認識が問題になる。実証主義の立場からは、人間は自己以外のものに対して自己の存在を貫徹しようとする自然的生を生き、感性的幸福を求める存在と見られよう。ここでは人間のあらゆる生の発現は、幸福達成の手段でもある。宗教も、そうした観点から理解されるであろう。

しかし、「宗教に最も固有なる最も本質的なる傾向は幸福主義の克服」<sup>(28)</sup>にある。宗教は、自ら究極の目的であることを主張する。宗教が、いかなる目的のための手段として存在するか、というような問題の提出そのものが、宗教の否定の前提の下にのみ可能である。コントやフォイエルバッハ、ファイヒンゲル等の考えはその例である。実証主義も確かに宗教の本質を論じるが、それは宗教の事実が有する意味、内容を予め否定してかかる独断的な態度に基づいている。そういう態度は、原理的に誤っているといわざるをえない。

実証主義的研究の誤謬は、事実の尊重そのことではなく、尊重の仕方にある。その態度の一つは、「事実の尊重より出発し相対主義自然主義幸福主義を経由して宗教の否認に到達する」<sup>(29)</sup>哲学者の態度であり、他は「宗教をそれ自身には意味も精神もなき単なる外面的事実として取扱はうとする」<sup>(29)</sup>科学者の態度である。これに対して、事実の尊重の正しい仕方を理解するには、事実を構成する「事実性」と「内容」という二つの要素に着目しなければならない。事実は「事実性」によって他を容れぬ外面的存在を保ち、体験の「内容」をなすことによって、主体と生の関連において立つ。如何なる事実も、この外面的・内面的の二要素を具えている。そこに学問（この場合は経験的学問）に、自然科学と精神科学との二つの方向が成立する理由がある。

自然科学は「事実性」に重心を置き、精神科学は事実の「内容」に重心を置く。自然科学は、極限的には内容なき事実性の認識である。だが認識が、あらゆる内容を抽象し去ることは不可能であるから、その事実の世界は、できるだけ単純なる内容的要素の外面的接触及び交渉において成立する。精神科学も事実を対象とするが、その眼目は事実の含む内容と意味である。したがって、宗教の固有の内容と意味とを保有しつつ、しかも事実性において研究するのは、精神科学においてである。こうした精神科学を内容の方向に徹底させるなら、そこに「正しき宗教哲学」の立場がひらかれてくる。しかしこの問題を考える前に、在来広く行われた「誤れる宗教哲学」について検討がなされねばならない。

そこで次に、第二章として「誤れる宗教哲学」が論じられる。ここで取り上げられるのは、「合理主義」と「超自然主義」、それに「バルトとブルネル」である。「合理主義」の宗教哲学とは、先に主理主義的形而上学と呼ばれるものである。その誤りの所以は、やはりこの立場が「宗教の特異性と独立性との否定」を帰結するところ

にあるとされるが、ここでの批判は実在の認識をめぐってなされる。波多野によれば、「実在は決して主体（自我）の中に入り来らず、認識はいつも表象や概念の内容において乃至それを通じてのみ行われる」<sup>(30)</sup>。「観念の実在的象徴性は実在の認識における動かすべからざる基本的原理」<sup>(31)</sup>である。そして反省される場合、この象徴性は間接的となるであろうが、思惟の根源である体験において、それは直接的である。「吾々は直接に実在者と出会い直接にそれと交通し結局直接にその語る言葉を聴取る」<sup>(31)</sup>。「自然的並びに文化的生活の基礎をなす自然的実在に関する限り、象徴と実在との関係は一義的直線的連続的である」<sup>(31)</sup>といえよう。

しかし問題は、この直接的象徴性が宗教の対象にも当てはまるかどうかである。すなわち「合理主義」宗教哲学のように、神を理論的認識の対象となしうるかどうかは、「吾々の表象や思惟がそれ自らとしてそれ自らの意味する所をもつて一義的直接的に宗教の対象の象徴たる資格を有するか否か」<sup>(32)</sup>にかかっている。さて宗教的体験の対象の最も基本的な特徴は、「神聖性」にある。神は不可侵であり、他の一切の存在から絶対的に隔離され、無限の尊厳と威力を持つ。神は人間の力をもって処理しえず、その認識能力を超越する。神は主体にとって実在者であるが、その実在性は主体への超越性を保ち、徹頭徹尾他者性にとどまる点で純粹であって、絶対的である。もっとも神は、自らを啓示する。われわれは、象徴によって神を知る。しかしこの場合の象徴は、一義的直接的に実在を代表するものではない。それは比喩的表現に過ぎない。このように「神の不可認識性は宗教の特異性の必然的帰結」<sup>(33)</sup>である。合理主義の誤謬の根源は、この宗教の特異性無視にある。

「超自然主義」は、神の超越性をその基本原理とする。先述のように「神は人間本来の認識能力即ち理性を全く超越する」<sup>(34)</sup>。しかし、幸いにも超自然的啓示が与えられる。それは人間の本性、自然法則にとって驚異である。この啓示と驚異とに基づく教養を、真と承認するのが信仰であるという。こうした啓示と信仰による「超自然主義」は神学の一立場であるが、神を直接の対象として、それについて概念的思惟による理論的判断をうることを目的とする。

この場合、確実性と真理性との根拠をなす啓示は、権威に服従する信仰とともに、すでに真理と前提されたものを、未知なる者に伝達する教育上の手段に過ぎない。その意味において「超自然主義」は不純不徹底な「合理主義」の一変態であるといわざるをえない。その欠陥を補うためには、啓示による認識以外に理性による自然的認識を承認する必要がある。ヨーロッパ中世の知と信をめぐる問題は、その妥協ないしは総合の問題に他ならない。アンセルムスは、信仰と認識との全面的一致を説き、トマス・アクィナスは、自然的認識と啓示的認識との一致協力を説いた。しかし「超自然主義」と「合理主義」と歩み寄りも、両者の欠点を除去しえず、むしろ両者とも独立できぬことを暴露したに過ぎない。このように波多野は、「超自然主義」の立場を批判するのである。

さらに「バルトとブルネル（ブルナー）」をめぐって、その自然的神学に関わる論争を取り上げ、それを通して「正しき宗教哲学」の要求される所以が論じられる。自然的神学の問題とは、啓示と自然（ないし理性）との問題であり、それはまた同時に宗教（福音）と文化の問題である。その問題をめぐって、ブルネルはし全的神学の可能性と重要性とを主張し、また普遍的啓示である創造の恵みとの区別を肯定するのに対して、バルトはいずれも否定する。波多野は後者については「宗教的体験の立場に立つ以上、救済の恵みの基礎をなすものとして創造の恵みを肯定するのは、神の恵みの領域を侵害する人間の権利を承認すると決して同じではない」<sup>(35)</sup>として、「創造こそ基本的観念であり、救済はいはば第二段の創造、罪人の『無』より救はれたるものの『有』を造り出す創造の恵みの特殊の姿と見るのがむしろ事態の真相にかなった正しき理解である」<sup>(35)</sup>といてブルネルを支持している。

前者についても、ブルネルに与して「自然的神学の成立を承認主張することは、キリスト教神学の当然の義務」<sup>(36)</sup>としており、ただそれが、学問としていかなる形態と組織とを示すかを問題とする。そして「神学は啓示の内容を単に相互の連関において理解するに止らず、更に進んでその内容を最高原理と立てつつ自然及び文化に関する理解を補足し調節し場合によっては修正する任務を必然的に負はされる」<sup>(37)</sup>からには、「神学があらゆる方向に体系的性格を發揮せねばならぬことはおのずから明白である」<sup>(37)</sup>という。

要するに、神学、特に「自然的神学は宗教を、自然的並びに文化的生との連関の観点よりして、従つて生の全体においてその占める地位と現はす意義との観点よりして、考察し理解する哲学を土台として支柱として要求せねばならぬ」<sup>(38)</sup>というのである。その哲学こそ波多野のいう「正しき宗教哲学」であることはいうまでもないであろう。

## 5. 正しき宗教哲学

第三章においては、「正しき宗教哲学」が論じられる。そこでは、まず「正しき宗教哲学」が、「宗教的体験の反省的自己理解、その理論的回顧」<sup>(39)</sup>として成立することが主張される。それはどういう意味であろうか。われわれは実在する主体として生き、実存する他者との交わりにおいて生きる。しかもただ生きるのではなく、知りつつ生きてきた生きることによって何ものか知る。それが体験で、体験は人間の生き方に基本的相である。体験は自己理解の契機を含むが、それが顕在化すると反省が生まれる。反省において、主体と客体が分離する。そこで主体は、他者より離れたものとして自己を知り、自己意識が成立する。人間のすべての生き方、すべての働きはこの反省という土台の上に建てられる。宗教的体験についても、それより反省が展開するのは、人間の必然的要求である。宗教哲学においては、その反省は体験内容を対象とし、体験の自己理解という意味を持つ。そしてそれは、出発点である体験の事実性を克服して、本質に達することによって徹底する。それゆえに、宗教哲学は、体験内容の反省的自覚的展開である。

この場合、研究者自身の事実に体験は、いかなる意義を持つか。反省的自己理解が体験を前提する以上、それは原理的には必要ではあるが、宗教哲学は単なる事実の認識ではなく、まして研究者の体験物語ではない。それは、「事実性を超越するがゆえに同時に個性をも超越して観念性と普遍性との世界に登らねばならぬ」<sup>(40)</sup>。研究の対象は、宗教的体験一般である。単に生きられる内容と自覚的になったそれとは、内容的に同一ではない。研究は、「体験の現状を乗り越えてその真の存在の獲得真の面目の発揮へと躍進する努力」<sup>(41)</sup>である。その努力が成功するために必要な材料は、他者の体験であり、他の集団の諸宗教現象である。

宗教哲学の問題は、「本質論」につきる。さらに具体的に展開すると、そこに「類型論的研究」と「人間学的研究」という二部門が成立する。「類型」は、事実の比較によって得られる抽象的産物であり、宗教的体験や表現の種々相について論じられるとき、その対象となる。「類型」は、個体的事実と普遍的本質との中間に位置を占め、「両者の間隔を縮小し接近を強化し学的研究に純粹の意味の世界への上昇を容易ならしめる」<sup>(42)</sup>。ただこの場合に、「類型」の中間的位置を活かし哲学的類型論とするためには、経験的科学的帰納的抽象作用にのみ委ねず、本質論の観点より本質概念と連関させつつ考察することが必要である。

このように「類型論的研究」は、宗教の対内関係を処理する。一方「人間学的研究」は、対外関係の諸問題の解決にあたる。宗教はもとより生において、単独に孤立して存在するものではなくて、体験において、表現において、他の領域と連関を保つ。その連関を、「原理まで突詰めて生全体の構造をより理解しようとする」<sup>(43)</sup>のが、「宗教の哲学的人間学」である。それは、生の全体において宗教の占める位置を明らかにする。すなわち「宗教にその占めるべき地位を与へるが如き生の構造生の姿を展開しつつ宗教をかかるとの連関において理解」<sup>(43)</sup>しようとするのである。

この場合、すでに生の全体が宗教を含むものとして、宗教の理解を前提しているという一種の循環の関係にある。だが意味の理解に際して、それは不可避のことである。またこのように宗教を前提することは、宗教を生を中心におくことになるが、それは宗教が他の生の領域と異なって、それ自身のうちに優越性と中心的位置の要求を含む以上当然といえよう。なぜなら「宗教の本質は主体（自我）と絶対的実在者との生の共同」<sup>(44)</sup>にある。宗教においてのみ、われわれは真に実在と呼びうるものに出会う。宗教が生において占める最高位、中心的地位は、そのことの必然的帰結である。「真理の澄み渡る光の中に鮮やかなる輪郭を現しつつ聳え立つこの生の最高峰の姿を、清められたる人間性の眼の及ぶ限りをもって仰ぎ見る、—これが宗教哲学である」<sup>(45)</sup>。

「正しき宗教哲学」を、以上のように論じた後、波多野は第四章で「歴史的瞥見」として、ルッテル（ルター）・カントといった人々がその「正しき宗教哲学」への道を、いかに形成したかを明らかにしようとする。

まずルターについては「宗教を生他の諸領域と区別すべき、真に宗教的なる契機」<sup>(46)</sup>がその体験の中心に置かれ、それが「明かなる自覚をもって教の形に表現されるに至った」<sup>(46)</sup>ことが指摘される。すなわち、ルターにあって、「宗教の本質は認識においてではなく又行為においてでもなく実に『信仰』において存した」<sup>(46)</sup>。「宗教において主体（自我）は神聖なる実在者、神との関係交渉に入る。己を虚くし一切をこの神聖なるものに打任せそれがなすままに従ふ、—これが信仰である」<sup>(46)</sup>とされたのである。すでにパウロにおいて「信仰は神聖全能なる神との交わりにおいてそれにふさはしき人間の態度、純粹なる服従と信頼との態度」<sup>(47)</sup>の意に解されたが、ルターの信仰も「あらゆる人間的動作の有する文化的人間的意味の克服止揚」<sup>(47)</sup>の上に成り立つ純宗

教的動作をいう。ルターの体験において、重要な要素となったのは、「信仰は無より有を創造する神聖なる神に対する被造者としての人間絶対的服従の態度として無条件的にそれ本来の価値を有する」<sup>(48)</sup>ということと「信仰そのものをも神の賜物として体験した」ということである。それが宗教改革の精神であり、その点において宗教固有の内面的意味、したがって、その特異性と独立性とがその運動において力強く主張されているといえる。

次にカントは、「各特異の内面的意味によって区別される生の諸領域の事実より出発し原理へ遡ることによってその意味の理解」<sup>(49)</sup>をえようとした。すなわち、「理論的認識としての形而上学乃至神学を根本より覆し」<sup>(50)</sup>、「知性よりの宗教の独立性、理論的認識に対してその本来有する特異性」<sup>(51)</sup>を主張したのである。その点において、「正しき宗教哲学」の先駆者といえよう。カントの宗教哲学の対象は、神ではなく宗教そのものとなり、「義務の意識と神の信念の結合に宗教的体験の本質を置いた」<sup>(51)</sup>のである。

しかしこれら両要素の結合は、論理的に自明の事柄ではない。カントはそれを「徳と幸福との完全なる一致といふ内容を有する『最高善』の観念によつて媒介される」<sup>(52)</sup>とした。すなわち、道徳的意志の最高の目的たる徳と自然的意志の目的たる幸福との一致は、自由と自然との両界に住む人間の本性上必然的な要求であるが、その実現は両界の究極の原因たる神による他ない。そのゆえに、神は存在するとしたのである。これが神の存在の道徳的証明である。ここでは、道徳意識の要求と神の観念との連関が論理的必然性に求められている。これは、道徳意識を基礎として形成された一種の哲学的世界観に過ぎない。カントによれば、宗教は独立性を主張する道徳に、外から哲学的世界観の付録が付け加わって成立する副次的産物となる。ここでは、「宗教はそれ自らの特異性と独立性とを保有し維持する本源的体験」<sup>(53)</sup>としては成立しえない。そうした理解によって、宗教的体験の深みには、達しえずに終わることになるであろう。

カントの宗教哲学においては、その先天的原理は「理性の自発的生産力創造力の産物」<sup>(54)</sup>以外のものではなく、したがって「宗教を人間の理性の造りだしたものとして理解すること」<sup>(54)</sup>が宗教哲学の任務となる。しかしそうした「先験論的演繹」が「宗教の理解に対して全く無能力又不適當」<sup>(54)</sup>であることは明白であろう。このように、「偉大な先人たちのうちにも、ある不徹底や誤れる傾向さえ見て取れるのであり、そうした微妙な問題点についても波多野はきわめて端的に述べている」<sup>(55)</sup>のである。

## 6. おわりにかえて

以上が『序論』の概要である。先述のように、本書は『宗教哲学』『時と永遠』とともに波多野の宗教哲学の体系を形成するものであり、特にその方法論を展開するものである。しかし単にそれにとどまらず、彼の宗教理解の根本的態度を語っていることが読み取れる。「歴史的瞥見」として、「正しき宗教哲学」の先駆者の思想を批判的に紹介しつつ、宗教哲学がいかにあるべきかを論じるその論述の中に、波多野のいう「宗教的体験の反省的自己理解」が示されているといえる。彼は以上のような方法論によって、「神」や「啓示」の問題を、三部作の中心ともいえる『宗教哲学』において深めていくのである。その検討については、今後の課題としたい。

### 註

- (1) 常俊宗三郎編『日本の哲学を学ぶ人のために』世界思想社、1998年、290頁。
- (2) テキストは、『波多野精一全集 第三巻』岩波書店、1968年を使用し、その頁数を記す。173頁。
- (3) 175頁。
- (4) 177頁。
- (5) 178頁。
- (6) 181頁。
- (7) 191頁。
- (8) 193頁。
- (9) 195頁。
- (10) 197頁。
- (11) 198頁。
- (12) 201頁。

- (13) 204 頁。
- (14) 205 頁。
- (15) 207 頁。
- (16) 209 頁。
- (17) 210 頁。
- (18) 212 頁。
- (19) 213 頁。
- (20) 215 頁。
- (21) 216 頁。
- (22) 湯浅泰雄『近代日本の哲学と実存思想』創文社、1970 年、89 頁。
- (23) 245 頁。
- (24) 249 頁。
- (25) 251 頁。
- (26) 253 頁。
- (27) 255 頁。
- (28) 258 頁。
- (29) 262 頁。
- (30) 271 頁。
- (31) 272 頁。
- (32) 274 頁。
- (33) 277 頁。
- (34) 280 頁。
- (35) 304 頁。
- (36) 305 頁。
- (37) 309 頁。
- (38) 313 頁。
- (39) 314 頁—315 頁。
- (40) 320 頁。
- (41) 321 頁。
- (42) 327 頁。
- (43) 333 頁。
- (44) 336 頁。
- (45) 337 頁—338 頁。
- (46) 340 頁。
- (47) 341 頁。
- (48) 343 頁。
- (49) 345 頁。
- (50) 346 頁。
- (51) 347 頁。
- (52) 348 頁。
- (53) 351 頁。
- (54) 357 頁。
- (55) 藤田正勝編『日本近代思想を学ぶ人のために』世界思想社、1997 年、125 頁。