

## 波多野精一『宗教哲学』における「神」について

On the God in Hatano Seiichi's *Philosophy of Religion*

(平成 18 年 9 月 受理)

笠井 哲\* (KASAI Akira)

## Abstract

The purpose of this paper is to consider the God in Hatano Seiichi's *Philosophy of Religion*. The themes of *Philosophy of Religion* are the God who exists, the God of power, the true God and the God of love. The philosophy of religion has the following characteristics, the realism, the symbolism and the personalism. Hatano believes in Christianity, but he rises in a universal dimension. The last theme, the God of love takes up the following problems, the personalism, the love and the sacredness. The basic viewpoint of his philosophy of religion is the religion of personalism.

## 1. はじめに

波多野精一は、1935 年に長い沈黙の時期を破り、「三部作」の第一書『宗教哲学』を世に問うた。1940（昭和 15）年、『宗教哲学序論』が本書に後れる形で三部作の第二として続いた。そして 1943（昭和 17）年、波多野の宗教哲学の最終的到達点といえる『時と永遠』を完成させた。これら三部作において波多野の長い苦闘の実りが、きわめて端正な形で表現されるに至った。

波多野精一の宗教哲学の中心ともいえる『宗教哲学』において取り上げられるテーマは、(1)「実在する神」、(2)「<力>の神」、(3)「<真>の神」、(4)「<愛>の神」である。これらのテーマを通して、高次の実在主義、徹底的象徴主義、人格主義といった特色を持つ波多野宗教哲学が力強く展開する。

『宗教哲学』においてまず注目されるのは、波多野がキリスト教の信仰を持ち、それを反映した思想を展開しているにもかかわらず、むしろ意図としては普遍的次元に立とうとしていた点である。例えば、その序文の終わりに、「本書において著者は、宗教的体験に於て主体の対手をなすものを言表はす為め、便宜上『神』といふ語を用いた」<sup>(1)</sup>とある。ここには、あくまでも宗教体験の反省的自己理解から出発しようとする波多野の基本的な立場の、つまり特定の宗教の教義や護教を出発点とするのではないという彼の姿勢の顕著な表明が見られる。本稿の目的は、波多野精一の『宗教哲学』における「神」について考察することである。

## 2. 実在する神

まず「実在する神」というテーマをめぐって、宗教において自我と関わる「高次の実在」としての「神」について論じられる。ただしここでの「神」という表現は、前述のように便宜上用いられているのであって、そのことで護教的な神の存在証明や弁証が意図されてはいない。むしろここでは、宗教的な体験において圧倒的に迫ってくるものの実在性ということが、宗教において何よりも根本的であることをいおうとするのであり、「神」はそのための表現上の手段に過ぎない。

波多野ははじめに、宗教においては「其の対象の実在性」<sup>(2)</sup>が「無制約的に肯定」<sup>(2)</sup>され、その「実在性の前提のもとに宗教的意識」<sup>(2)</sup>が成立することを指摘する。しかもその実在性が直ちに価値として体験されることが宗教の特異性であり、宗教の対象においては「最高の価値は最高の実在と全く一致合体」<sup>(3)</sup>するという。その主張は『宗教哲学の本質及其根本問題』以来一貫して変わらぬ主張といえよう。

その対象が絶対的実在であるとするなら、同じくそれを研究の対象とする形而上学と宗教とは如何なる関係に

\* 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）

あるか。形而上学は「思惟の労作に基づき、認識としての資格を主張し」<sup>(3)</sup>、「学問の体系として成立」<sup>(4)</sup>する。これに対して宗教は、「人格的体験に基づき、其の目指す所は神との生の共同によつて得らるべき魂の極み無き福」<sup>(4)</sup>である。ここに両者の根本的差異がある。しかし他面、両者に相関交渉がなければならぬ。宗教的体験の内容は思惟によつて表現・整理されることを要求する。そこに絶対的实在・世界・歴史・人生に関する思想が展開する。それゆえ宗教は形而上学の萌芽を内に蓄える。形而上学の立場からいえばどうであろうか。思惟の働きによる認識作用は、連続性を根本的特質とする。その認識の世界において「絶対的实在に出会ひ得たと思ふもの」<sup>(5)</sup>は、「実はあらかじめ理論と認識との世界を抜け出でて、ほかの世界に立場を置いて、そこよりして認識の世界を見おろしたもの」<sup>(6)</sup>である。そうした立場は宗教の立場以外にはありえない。それゆえに、「すべての宗教は形而上学を萌芽として自己のうちに含蓄」<sup>(6)</sup>し、形而上学も「それが真に形而上学であり得ん為めには、宗教と結び付き、宗教的内容の表現乃至展開としての意義を発揮」<sup>(6)</sup>しなければならない。要するに「宗教はすべての形而上学の魂であり生命の泉である」<sup>(6)</sup>というのである。

形而上学と宗教との関係の問題から、次に「啓示」の問題に導かれる。啓示は「宗教の基本的範疇」<sup>(7)</sup>の一つであり、その「特異性と独立性とを際立たせる基本的概念」<sup>(7)</sup>の一つである。哲学は一切の思想の最高原理として絶対者のイデーに達するであろうが、それは理念であり思想であるにとどまる。理念や思想に、実在する絶対者の体験が加わってはじめて人は表象の世界を離れ得る。この体験は「其の本質上、実在そのものが自己を与へ示し現はす」<sup>(8)</sup>ことでなければならない。それが「啓示」である。こうした絶対的实在性は、経験的世界における実在が意志の体験によつて把握されるのと同様に、意志の体験、情意の体験によつて知られる。すなわち「神は吾々の行手を遮つて己を現はし己を与へる」<sup>(9)</sup>のである。この宗教的な実在体験としての「啓示」体験は、無自覚的に行われるのではなく「必ず自覚に上され」<sup>(9)</sup>、しかも「生に最高の又究極の意味と価値を与へる」<sup>(9)</sup>のであり、またその「啓示」に対して「吾々が受身であるといふ意識があらはに又著しく」<sup>(9)</sup>なり、最も徹底的なる相においては「絶対的受動性」<sup>(9)</sup>の意識となるところにその特質がある。他面、「啓示」は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に行はれる非常非凡の傑出したる出来事」<sup>(10)</sup>である。そこに「特殊性個性の極み、従つて歴史に於て現はれる特殊の一人格、に於て絶対的なる永遠なる実在そのものの自己啓示を体験する」<sup>(10)</sup>ということも成立する、と波多野はいう。その「特殊の一人格」<sup>(10)</sup>とは、波多野においてはイエス・キリストを指すことはいうまでもないであろう。

「啓示」には様々なものがあるが、それに共通の特質は受動性の自覚である。「啓示」は「受くべきもの授かるべきもの」<sup>(10)</sup>であり、「人の力人の働き、すべて人間的なるものがいつしか終りを告げて、絶対的權威を以て臨む神的存在に我々がはたと行き当たるところ」<sup>(11)</sup>がなければならない。そこに「意志的人格的体験に於て与へられる神の实在性」<sup>(11)</sup>が顕著に見られる。そうしたところから、宗教的体験が人格的活動と密接に関係する所以もまた理解できるであろう。人はそこで「表象や思想や形相や像の観想に耽る」<sup>(11)</sup>のではなく、場合によつて「精神の驚くべき緊張と努力とを示し、あらゆる愛着の絆を断ち切り、決然世を捨て」<sup>(12)</sup>もするであろうし、また逆に「進んで人を求め類を集め教を説き道を弘め」<sup>(12)</sup>もするであろう。

かくして宗教的实在においては、その実在は本質的に事実性を意味し、高次の実在主義は高次の事実主義を必然的に要求する。そして神の事実性が事実性と同一なら、それはまた個性とも同一である。我々は「この我を以て実在する神に出会ふ」<sup>(13)</sup>のであり、神の实在性は「ただくこれ>と言つて指し示し得る」<sup>(13)</sup>ものである。宗教においては、人は実在を「<これ>として個体として体験」<sup>(13)</sup>する。そこに宗教において歴史が重要な位置を占める理由がある。宗教の立場において何よりも先に語られる事柄は、普遍的・合理的な教えや推理ではなく、事実であり、出来事である。宗教の本質の深みより発する本源的のロゴスは、時における現実的な出来事となつてはじめて宗教的意義を保ちうる。人は啓示する実在的ロゴスの力と權威とに承服する。

啓示が物語られるべき出来事である以上、宗教は神話と容易に結びつく。しかし同時に宗教的な表象は、言葉通りの意味に対象に当てはまるのではなく、比喩的・象徴的である。宗教的体験は事実の体験として、必然的に何らかの表現、具体的表象による表現を要求するが、同時にその表現が、表現を超越するものの表現であるところに宗教的表現の特質があり、またそこにその象徴性が成立する。宗教におけるすべての表現は象徴である。「表現を徹底的に超越する者の表現のうちに徹底的に生きることが、宗教的体験の特徴」<sup>(14)</sup>である。それが波多野のいう「徹底的象徴主義」<sup>(14)</sup>の意味である。

宗教的体験は、具体的表象において生きるという点では芸術的体験と共通であるが、「強烈なる実在意識」<sup>(15)</sup>

が常にそれを裏づけ、「自己の中心に集注したる人格的意識は全力を挙げて具体的対象に注ぎ掛かる」<sup>(15)</sup>という点では相違する。芸術的体験はその内容の実在性とは没交渉である、一切の実在的係累を断ち切る。しかしいずれも「この世の実在性と縁を絶ち、地上の塵を払ひ落して、想像の世界的象徴の世界に立脚し安住し得るところに両者の一致」<sup>(16)</sup>がある。そこに芸術と宗教との結合の成立する根拠があり、宗教的芸術が生まれる理由がある。

啓示の体験は、「事実性受動性の意識」<sup>(17)</sup>であり、「拘束感乃至強制感を伴ふ体験」<sup>(17)</sup>であるが、その実在的意識は啓示の徹底的象徴性のゆえに、自然的実在性と根本的に相違する。「啓示の立場に身を置けば、一切は徹底的に自由を奪ひ去る必然性を以て行はれるが、身を置くことそのことは吾々にとつては自由の事柄」<sup>(17)</sup>である。啓示に対する態度というものは、「人格的決断」<sup>(18)</sup>でなければならない。このように「服従と自由が全く一に合するところ」<sup>(18)</sup>に信仰は成立する。

しかし、ここにまた宗教の特異性と独立性とが承認されにくい事情も見出される。宗教は自由と人格との一領域として一般文化と所属を同じくし、その限界線をひくのは困難となる。文化は人間の創造の作用によって成立するが、宗教もその表現の側から見れば人間の製作物となるであろう。しかしそうした理解は、宗教の立場に身を置かず傍観者の態度をとり、啓示の体験、高次の実在意識を否認することによる。そしてこの立場においては、必然的に宗教の否認に進むであろう。その道を徹底したのがフョイエルバッハである。波多野は、同じく経験的世界以外に実在を認めないフアイヒンゲルの思想の不徹底さに比して、フョイエルバッハの徹底性を高く評価する。しかしそれが「高次の実在主義が宗教の本質」<sup>(19)</sup>という主張を裏書きすることはいうまでもない。

宗教の対象は「実在する神」にあることが、宗教的体験の最も基本的な本質規定として述べられた。次にその「実在する」とは如何なることであるかが問題になる。「実在する」とは「意思に対して、その前面に立塞がるもの、その進行を遮るもの、それに向つて抵抗を与へ乃至拘束を加へるものとして、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」<sup>(20)</sup>ことである。それゆえ「実在する神」は同時に「<力>の神」でなければならぬことが、第二のテーマとなる。すなわち、宗教の対象は「吾々に於て吾々の世界吾々の生に於て何ものかを惹き起す」<sup>(21)</sup><力>として体験されるという。その力は一般の事物の力を超越する。そこに宗教的体験の意味内容として「全能」の思想や、その反面として「絶対的依属感情」<sup>(22)</sup>（シュライエルマッハー）、あるいは「被造者感」<sup>(22)</sup>（オットー）といったことがいわれる理由がある。

### 3. 真の神

第三のテーマは、「<真>の神」で、そこでは「イデアリズム」と「神秘主義」が取り上げられる。

上述のように、「宗教の対象は実在」<sup>(23)</sup>であり、「実在としてはそれは力」<sup>(23)</sup>であり、その力は世界の一切の存在を「無に等しからしめる絶大な力」<sup>(23)</sup>である。したがって「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」<sup>(23)</sup>といわれる。そこに宗教の世界が「イデア性観念性」<sup>(24)</sup>の世界とされ、また「イデアリズムの哲学」<sup>(24)</sup>と本質的に一致するとされる理由がある。

そもそも自然的実在より自由となり、純粹に意味そのものを取り出し、それを「独特の領域又は世界として固定する」<sup>(24)</sup>のは思惟の働きであり、「意味の世界イデアの世界ロゴスの世界」<sup>(24)</sup>を確立するのは哲学の任務である。そこでは「意味形象は個性と具体性を失つて徹頭徹尾普遍的抽象的となる」<sup>(25)</sup>であろう。しかし哲学はそこに踏みとどまることはできない。あらためて、そうした意味の世界と実在の世界、特に実在的主体との関係が問題となる。実在的主体との関係においては、イデアは超越的必然性をもつ「独立なる優越なる高次の実在」<sup>(26)</sup>である。我々はイデアにおいて実在、「自我の前に立ち塞がって抵抗を与へつつ服従を求めつつ己自らを呈示する、何ものか」<sup>(27)</sup>に出会う点で「イデアリズム」は「形而上学の形に於てそれ自身宗教の資格」<sup>(28)</sup>を得る。

しかしそのイデアリズムにおけるイデアの実在性、さらには真理性を成り立たせるものは何か。それはイデアそのものの明証性以外にはない。しかも「純粹のイデアは自然的実在性と縁を断つことによってはじめて成り立ち」<sup>(29)</sup>、「直接に認識主体によって把捉」<sup>(29)</sup>されるものである以上、イデアの真理性・実在性を保証するのは、思惟そのもの、意識そのものしかない。かくして実在するものは、「意識のみ自我のみ」<sup>(30)</sup>となってしまう。そのゆえにイデアリズムは、宗教的体験との連関を失った近世においては、主観主義と結びつくことになる。それを避ける道は、「イデアの世界そのもののうちに在つて個々の内容を超越」<sup>(31)</sup>するもの、すなわち善のイデアのごとき最高無制約的イデアに向かうか、あるいは内容を持たぬ単なるイデアの連関統一そのもの、すなわち純粹

の一者へ復帰するしかない。しかし最高無制約的アイデアも畢竟アイデアであり、「全アイデア界の実在性の責任を一手に担ひ得るが如き例外的資格」<sup>(32)</sup>を持つものではないし、また純粹の一者が真に一者たるためには、あらゆる内容、あらゆるアイデアが否定超越されなければならない。そのとき我々は「自然的実在の世界のみならず、アイデアの世界意味の世界」<sup>(33)</sup>をも見捨て、「アイデアリズム」を去って「神秘主義」に身を置くことになる。いずれにしても、アイデアの実在性を保証するものを求めるならば、アイデアリズムはその限界に直面せざるを得ない。それでは、「神秘主義」とは如何なる立場であろうか。

神秘主義において「純粹なる独立なる宗教性を成り立たしめる為は何よりも肝要なる、超越性・超世界性」<sup>(34)</sup>が「はじめて明瞭なる率直なる姿に於て」<sup>(34)</sup>発見される。「宗教の本質をなす高次の実在主義は、対象が聖なる絶対的実在として現実世界の徹底的超越によつて初めて達し得られることを要求」<sup>(34)</sup>するが、そのことを「最も顕著なる、その為めにむしろあまりに偏りたる」<sup>(34)</sup>形で現すのが「神秘主義」である。神秘主義の本質規定については諸説あるが、基本的には二種類に総括される。一は対象よりするものであり、他は人間の態度・状態よりするものである。しかし波多野は、「神秘主義は決して他の種類の宗教に全く発見し難き独特の内容、例へば対象に関する独特の教」<sup>(35)</sup>といったものを持つものではなく、そこでの「宗教的体験に共通なる特徴」<sup>(35)</sup>は「寧ろ生の全体的傾向といふが如き比較的流動的なるもの」<sup>(35)</sup>であり、「その傾向はあらゆる宗教に共通なる一定の性質を一面的に乃至極端に貫徹しようとする努力」<sup>(35)</sup>といひ得る。したがって対象の面は、「神秘主義」の本質規定にあっては二次的として、まずその主観的要素、すなわち神秘体験そのものの特質の検討を試みる。

「主体の側体験の側」<sup>(36)</sup>から見て「神秘主義」に本質的な傾向は「直接性の完全なる実現、それへの努力乃至その体験」<sup>(36)</sup>である。宗教は本来「聖なる実在の体験、それとの人格的交り」<sup>(36)</sup>であり、「吾々の人格と宗教的对象との間に生の共同・実在的共同が成立つこと」<sup>(36)</sup>がその本質的構造であるが、一方、宗教の対象にとっては「聖なるもの・全く他なるもの・全然超越的なるもの・不可思議なるもの」である。それゆえ「それとの生の共同従つて直接性も、それ自らとしては、あり得べからざるもの、あらゆる理解を超越するもの」<sup>(37)</sup>である。この「直接性の完全なる実現を力めるもの乃至成遂げ得たと信ずるもの」<sup>(37)</sup>こそ「神秘主義」であり、「神秘主義は神や絶対者と全く一になることを、一切の努力の目標に置き、かかる合一の実現に於て無上の福、人生の最高価値を体験」<sup>(37)</sup>しようとするのである。この「直接性への傾向努力は<神である>ことに於て、換言すれば、同一化ではなく同一性に於て、はじめて安住すべき究極の地」<sup>(38)</sup>を見出す。

「神秘主義」の本質規定において対象の側面は二次的であるとされたが、体験の側面から見て「神との合一乃至同一性が神秘主義の目指す究極地」<sup>(39)</sup>であるなら、対象がそれを反映することは当然であろう。かくしてそこに「対象の純粹なる完全なる一者性」<sup>(39)</sup>の主張が「神秘主義の最も顕著なる最も力強き傾向」<sup>(39)</sup>となる。その「一者」は「単なる思想内容として意味的存在を保つものとして、思惟され乃至直観されるものではなく、厳然たる実在として体験」<sup>(40)</sup>され、またそれは「実在として、吾々の人格の集中を、自我の中心がそこに吸収されることを要求」する。その「一者」は「多者を、世界を、この<われ>を全く無となす所の、厳肅なる猛烈なる超越的一者として体験」<sup>(41)</sup>される。もし「すべての存在が無に等しきならば、<一者>は無の無、否定の否定」<sup>(41)</sup>である。それが第二の対象規定としての「無」である。この「無」は、「思惟すべき観想すべき単なる認識対象として観念的存在としてのそれではなく、吾々の全き人格を挙げて、吾々自らの中心を以て、それと接しそれと合し、その威力に屈服すべくその深みに投げ込まれるべきもの」<sup>(42)</sup>としての「無」である。その「無」は実は「超越的なる高次の実在、絶対的実在、の啓示の仕方」<sup>(42)</sup>である。そこから「宗教的体験の発現」<sup>(43)</sup>としての「無限性・有限性の対立及び相関」<sup>(43)</sup>が理解されよう。無限性とは、「一切を無に帰せしめる絶対的実在の威力の別名」<sup>(43)</sup>であり、有限性とは「この威力に Auseinandersetzung とともにそこに現はれる、われとこの世との性格の変化」<sup>(44)</sup>に他ならない。かくして「神秘主義」とは、「世界の連続性が超越的実在にひたと出会つて断絶を命ぜられ、世界の平面が上よりの垂直線に突抜かれて壊滅を来した、その刹那の光景を、直接的に従つて抽象的孤立的に、偏りたる鮮かさを以て呈示するもの」<sup>(45)</sup>に他ならない。

しかし波多野は、こうした神秘主義はアイデアリズムの「極端化徹底化」<sup>(46)</sup>であつて、アイデアリズムにおける実在との合一が「アイデアの観念的存在者の場合にのみ可能」<sup>(47)</sup>であるように、神秘主義においてもその対象である「一者」も「無」も「畢竟アイデア的存在に了らねばならぬ」<sup>(47)</sup>という。それらは「思惟によつてその位に立てられたもの、自我の力によつてはじめて成立つものに過ぎぬ」<sup>(47)</sup>という。では、「神秘主義」の意味はどこにあるのか。それは神秘主義の「無」において「世界そのもの、一切的世界的存在の、徹底的象徴性」<sup>(48)</sup>が明らかに

された点にある。しかしその「無を象徴とする奥なる實在」<sup>(48)</sup>はそこでは「未だ積極的に自己を啓示するに至らない」<sup>(48)</sup>。それが問題になるのは「人格主義」の立場においてである、と波多野は主張する。

#### 4. 愛の神

最後のテーマは「<愛>の神」である。ここでは、①「人格主義」、②「愛」、③「神聖性」等の問題が取り上げられ、それらを通して「人格主義の宗教」という波多野の宗教哲学の根本的立場が明らかにされる。①「人格主義」を論じるにあたり、まずそれが「擬人観」や「有神論」と混同されてはならぬことが指摘される。それらは、いずれも理論的理解の立場に立って神や世界を考えるものであるが、「人格」は観念の対象となることを拒否し、理論的態度では近づき得ないところにその本質がある。「もの」と区別される「ひと」、単なる手段としてはあり得ず、また単に観られるべく前に置かれたものでもない。「自由なる従つて自己目的としてのみ存在する主体」<sup>(49)</sup>としての「人格」、それが「人格」ということの意味である。

「人格」としてのあり方の特色はその實在性にある。「實在する」ということは、「観られるに尽きぬこと、奥行を有すること、あらはなる平面が立体的なる中心点を指ざし従つて隠れたるものの表面となること」<sup>(50)</sup>を意味する。すなわち「飽くまでも自己の独立性を維持しつつ、自己の<ある>と<しかある>とを内より外へと表はし示す」<sup>(50)</sup>のが「實在」である。そしてそれらの点は「人格性」の特徴としてすべて発見される。その意味で「人格的存在こそあらゆる實在の存在の仕方の典型」<sup>(51)</sup>であると波多野はいう。このような「人格」の立場は如何にして成立するのであろうか。

まず「自然的世界に於ては實在との交りは抵抗として体験」<sup>(51)</sup>される。この「抵抗に打勝ち自我の生の範囲を拡大しようとする努力」<sup>(51)</sup>は「實在を物件<もの>化しようとするもの」<sup>(51)</sup>である。従つて「もの」は「實在する他者を、わが勢力範囲内に取り込もうとするわれの努力と行為とに於て成立つ」<sup>(51)</sup>。「この傾向は、自我が<もの>の内容を収め尽し全くわが状態となし得た時はじめて全き満足」<sup>(51)</sup>に達する。しかし「全能となった自我」<sup>(51)</sup>は、「実は却つて虚無と夢幻とに帰し」<sup>(51)</sup>、「全然抵抗に打勝つことは自我にとつては却つて自己の實在性をも失ふ」<sup>(51)</sup>ことになる。それゆえ「吾々が現実の世界に生存する限り、<もの>のみの世界は決して実現されない」<sup>(51)</sup>。「そこでは<もの>の存在は、独立の實在性は離れつつもなほ自我に対して或る意味の対立を保つといふ中間的性格」<sup>(51)</sup>を持つ。それが「客体」としての存在である。「もの」の分化は、「自然的に対する精神的生活の成立、文化の建設」<sup>(52)</sup>を意味する。かくして「文化の立場」において、「もの」は客体として固定される。これに対し「物件化」を拒み、「主体としての存在を飽くまでも固守するもの、<もの>の世界に手段として道具としての意味づけをなすもの、真の中心として内容に表現性象徴性を与へるもの、真に語りあふもの」<sup>(53)</sup>があり、この「人格と人格の共同態に於てこそ世界の真の實在的内容は成立つ」<sup>(54)</sup>といわれる。

文化とは、「直接性より来る自己破滅を免れ共存共栄に於て自己の實在性を従つて相互の實在的交渉を維持しようとする」<sup>(55)</sup>間接的存在であり、そういうものとして「それは全く不安定均衡の位置に置かれる」<sup>(55)</sup>。「自然的世界に基礎と根拠とを有する限り、それは徹頭徹尾自己矛盾に貫かれて」<sup>(55)</sup>いる。この不安定均衡にあつて「自然的生への逆転」<sup>(56)</sup>を食い止めるためには、「精神的要素」を「自然的世界より全く遊離せしめ」<sup>(57)</sup>その「自由と独立性と優越性とを確立し貫徹」<sup>(57)</sup>しなければならない。それがイデアリスムの立場である。

「イデアリスム」は、文化を文化たらしめる精神的要素、すなわち「イデア」を「その独立性と優越性とに於て捉へ遊離せしめるもの」<sup>(58)</sup>である。それは反省の立場、すなわち主体の自己理解の立場を「純粹なる相に於て主張し貫徹するもの」<sup>(58)</sup>である。この立場での主体の態度と行為の特質は「自由」にある。その「自由」において主体は態度決定・意思決定の主体となり、また「自己理解の顕在性と独立性」<sup>(59)</sup>とを獲得する。かくして「自我」となった主体の「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」<sup>(59)</sup>。この「自己実現」は「他者従つて与へられるものを<形作る>こと、それに自己を与へることによつて又自己を形作ること」<sup>(60)</sup>である。文化の立場は、こうした「イデアリスム」において徹底される。そこでは「<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資料との區別乃至分離」<sup>(61)</sup>を生じ、主体の行為は単に「可能的自己の実現」<sup>(61)</sup>であるにとどまらず、「優秀なる高級なる自己の実現」<sup>(61)</sup>となる。それは「形相のみイデアのみの世界の確立及び実現」<sup>(62)</sup>に他ならない。かくして「客体的世界の目的手段として意味を与へるものは主体（自我）の自己実現」<sup>(63)</sup>であるから、そ

ここでは「一切が主体の勢力範囲に入り、その所有に帰しその状態と化する」<sup>(63)</sup>ことになる。しかしこのように「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」<sup>(63)</sup>は、自我にとって却つて自滅である。かくしてイデアリズムは、「文化の世界を擁護確保すべき任務を負はされて居るに拘らず、文化の立場そのものの不安定均衡を除き難きのみか、自らも崩壊の渦中に巻き込まれるを免れ難い」<sup>(64)</sup>ということになる。

以上、自然的生から主体の自覚的・文化的存在への進展の必然性が論じられ、さらに「人格」の立場の検討を通して、それが「主体の共同態」において成立することが明らかにされた。そして「自我の成立とともに他者>の実在性の確立」<sup>(65)</sup>が要求されたのである。しかし、このことは「イデアリズム」をめぐって見られたように、文化の立場を固守しようとする限り不可能である。「自我の自己実現」<sup>(65)</sup>というその立場においては、「実在する他者は存在し得ない」<sup>(65)</sup>。したがって「主体の共同態」は「文化」の段階を越えて、「他者の実在性を、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おいて初めて成立し得る」<sup>(65)</sup>。それが②の「愛」の立場である。

愛は人格の成立根拠である。先述のように人格は「その成立のために共同態を必要」<sup>(66)</sup>とし、「従つて我と汝と、自己と他者との共同」<sup>(66)</sup>を本質とするが、「他者」、「実在する他者」<sup>(67)</sup>、「主体としての他者」<sup>(67)</sup>を我々は「愛」においてはじめて見出す。「愛」は一般的には「他者との生の共同」<sup>(68)</sup>である。それは生の秩序の三段階—自然・文化・道徳（主体・自我・人格）を持つ。すなわちそれは「他者の実在性を破棄して自己の実在性のみを貫徹する」<sup>(69)</sup>というあり方であり、「エピテュミア（欲求）」と呼ばれる。第二の段階、文化的生の段階においては「他者は自我の客体として」<sup>(69)</sup>、言い換えれば「イデア的観念的実在」<sup>(69)</sup>として自己に対する。その段階が「エロース」であり、そこではイデアとの合一が目指される。この場合他者は「自我の自己実現の契機」<sup>(69)</sup>としての意味しか持たない。第三の段階における「愛」、「アガペー」は前二者と根本的に性格が異なる。それは「実在する他者に出発点基点を有し、従つて他者の実在性を基本的前提とすることによつて成立つ生の共同」<sup>(70)</sup>である。そこでは「生及び其の運動はいつも他者より発し他者にもとづく」<sup>(70)</sup>。このような他者は「主体として実在として存在」<sup>(70)</sup>する。「人格及び人格性」<sup>(71)</sup>は、このアガペーにおいてはじめて成立する。

こうした「アガペー」としての「愛」は、博愛・人類愛などと混同されてはならない。アガペーは「博く遍ねく人に及ぼす」<sup>(72)</sup>というものでなく、「本質上、主体との従つて個体との共同として」<sup>(72)</sup>成り立つ。「<わたくし>と<あなた>と、<われ>と<汝>との共同として」<sup>(73)</sup>、「人格」の「<私>的な交渉として」<sup>(73)</sup>成り立つ。それは、反価値・低価値を成立の原理とする憐憫・慈悲等と同一視されてはならない。「アガペー」は、「他者そのもの人格そのものとの間に成立つ生の共同」<sup>(73)</sup>であるから、他者の「価値如何は全く問ふところではない」<sup>(73)</sup>。それは「単純に、他者によつて規定せられること、他者の要求に従ふこと」<sup>(74)</sup>であり、「すなほにひたすらに他者よりして生きること」<sup>(74)</sup>がその真の精神である。

かくしてアガペーにおいて「主体と主体との実在的共同、従つて人格と道徳」<sup>(75)</sup>とが成立すること、またそれが「他者の実現を意味するものとして、単なる人間性単なる自己規定自己実現の超越克服を必要とすること」<sup>(75)</sup>が明らかにされた。しかし、人格性は人間性の基礎の上に立ち、「自己実現は他者実現の成立の必須条件」<sup>(76)</sup>である。そこから「道徳」における二三の問題があらわになる。先ず「道徳」は「<要求>または<命令>の契機を含む」<sup>(76)</sup>。「自我と他者の共同」<sup>(77)</sup>は、「自我の自己規定」<sup>(76)</sup>、すなわち「他者によつて規定されるとして自己を規定する働きを、自我が成遂げる」<sup>(78)</sup>という「自由の行為」<sup>(77)</sup>を介して成立する。そこに人格的關係は成り立ち得るのである。このような要求によつて表現される他者は「実在的他者」<sup>(79)</sup>であるから、その「要求及び命令は犯し難き<権威>の性格」<sup>(79)</sup>を持つ。自我の働きは自己規定・自己表現であるが、その「自己」は他者の要求・命令・権威と同一であり、他者より与えられた自己、他者とともに他者においてある自己である。そのような「自己に於てのみ<責任>は可能」<sup>(80)</sup>である。すなわち「実在としての他者」<sup>(81)</sup>に自我が出会い、その自己規定自己実現が「他者との交渉及び共同に於て」<sup>(81)</sup>行われる場合にのみ責任は成り立つ。良心とはこうした責任感に他ならない。要するに「道徳的善悪は実在する他者との交渉に於てはじめて成立し得る事柄」<sup>(81)</sup>である。

## 5. 神聖性

「人格」はその成立のために共同態を必要とし、共同態は自己と実在としての他者、特に絶対的実在としての他者との生の共同たる「愛」において真の意味で成立する。その「愛」の「安住すべき住家」<sup>(82)</sup>は「宗教」であ

る。それが「人格主義の宗教」<sup>(82)</sup>であることはいうまでもない。そのあり方を波多野は「他者に於て、他者よりして、他者の力によつて生きる」<sup>(83)</sup>と表現する。そこではじめて「宗教の特異性を構成する、本質的なる諸特徴、例えば神聖性・永遠性等の諸観念」<sup>(84)</sup>が理解される。

③の「神聖性」について、それが「実在性」と「極めて親密なる内面的連関」<sup>(85)</sup>にあり、見方によっては「本質的に全く同一の事柄を意味する」<sup>(85)</sup>ことが指摘される。実在性は、先に「他者性」として理解された。「他者性」は、性質として、また客体として考え得るが、その「最も徹底的最も根源的なる」<sup>(86)</sup>本質は「実在性」である。この意味での「他者」、絶対的実在としての「他者」が「神」である。「この高次の絶対的実在性」<sup>(87)</sup>、「真に実在的なる他者性・超越性」<sup>(87)</sup>が「神聖性」に他ならないという。真に実在するものとしての他者は、「自我が、主体が、それを自己として処理し乃至自己のうちに取入れるを許さぬ」<sup>(88)</sup>ものである。「実在性は実在性としての権威を尊厳とを發揮し維持する」<sup>(88)</sup>。その意味で、聖なるものは「全く他なるもの」<sup>(89)</sup>であり、「全く理解を超越するもの」<sup>(89)</sup>である。しかしこのようにいう時、絶対的他者は「比較や理解の領域に入り込み、性質的他者として」表現されている。そしてそこでは価値が「最も重要な観点と契機」<sup>(90)</sup>となり、「神聖性」は「絶対的価値」を意味することとなる。「絶対的実在性の故に神聖性は絶対的価値をなす」<sup>(90)</sup>のである。さらにそのことは、「神聖性と人格性との一致」<sup>(90)</sup>をも意味する。「人格主義の宗教」<sup>(91)</sup>といわれる所以である。

人格主義は「実在的他者との関係を出発点とし原理とする」<sup>(91)</sup>に対して、「擬人観」は神を「客体的他者」<sup>(92)</sup>とする。しかも哲学の立場、すなわち「反省の立場に立ちつつ体験を表現しようとする」<sup>(93)</sup>立場においては、我々は常に「人間性の立場に立ち、人間に思想人間の言語」<sup>(93)</sup>を用いなければならぬ。その意味で擬人観は避けがたい。しかし「啓示」がそれを克服する。啓示の立場においては「人間性は媒介以上の役目」<sup>(93)</sup>を演じない。ここでは実在は人間性に対して超越的である。「超越的超人間的なるもの内在化人間化」<sup>(93)</sup>が「啓示」である。「神の言葉はいつも人の言葉であるが、人の言葉は必ずしも神の言葉ではない」<sup>(93)</sup>。この「啓示に於て象徴に於て生きる」<sup>(94)</sup>ことが「実在者との交り神との交り」<sup>(94)</sup>にあることである。我々の行為はいつも自己実現・自己形成であるが、神との交りにおいては「その自己性を克服し、否むしろ克服されて、他者の言葉他者の印」<sup>(94)</sup>となり、「自己並びにその内容はそれ自らとしては無に帰し、奥なる超越的なる実在者の象徴として新たに生きかえる」<sup>(94)</sup>のである。宗教は「かくの如き行為かくの如き体験の徹底したるものに他ならぬ」<sup>(94)</sup>と波多野はいう。

かくして「擬人観」は、人格主義によって克服される。「元来純粹に、徹底的に、実在的であり、従つて純粹に徹底的に、象徴的なるものは、それ自らとして客体的表現を全然超越し、従つて反省の立場に於ては、比喩に由る外に途がない」<sup>(95)</sup>。厳密な意味での象徴性（実在性・超越性）の帰結として、「第二段の象徴性（比喩的表現性）」<sup>(96)</sup>が成立するのである。「神の実在性・人格性・力としての神・愛としての神・神の怒り・神の義」<sup>(96)</sup>といった表現も、こうした比喩的表現の例に過ぎない。それゆえ、如何なる宗教的表象も、その「内容の意義と価値とは根源的象徴性に関係づけて解釈」<sup>(96)</sup>しなければならない。

「神秘主義」も擬人観を克服しようとする。そこで自我は「絶対的実在と直接的合一」<sup>(97)</sup>を遂げ、それによつて人間性を徹底的に超えようとする。しかし直接性の立場においては「実在的他者はいつこにもあり得ない」<sup>(98)</sup>。直接的合一を遂げ得るものは、実は「客体的観念的他者」<sup>(97)</sup>に過ぎない。「主体は実在的他者とは象徴を通じてのみ接触し得る」<sup>(97)</sup>のである。「絶対的他者に直面し、その威力に直接する自我は、他者の無限性と自己の有限性とをあはせて共に体験」<sup>(99)</sup>する。それが「神秘主義」の真理内容である。その体験は、「直接性を克服し象徴を通じて関係交渉を遂げる場合にのみ、更に換言すれば、人格として人格的共同に於て立つ場合にのみ、成立し維持し得る」<sup>(99)</sup>体験であり、「自我が神を<汝>・<あなた>と呼び得る間柄に於て、被造者としての創造者との交わりに於て」<sup>(99)</sup>はじめて可能な体験である。「自我は絶対的実在者に向ひ、それと語り、否寧ろそれによつて語りかけられつつ、自己を無に等しきものとして体験する」<sup>(100)</sup>。この「絶対的実在者の神聖性」<sup>(100)</sup>こそ「創造者の体験の核心」<sup>(100)</sup>である。ここに神聖性が、愛と「内面的必然的連関」<sup>(100)</sup>にあること、「愛としてのみ成立し得ること」<sup>(100)</sup>が知られる。

## 6. おわりに

『宗教哲学』における波多野の「神」に関する論述の展開を振り返ると、そこには体験の内面性をその深みへと掘り進みつつ、より高次の段階へ上昇するという運動が見られる。一つの段階は、その極限で次なる段階への

契機となり、さらに上方への飛躍がなされる。すなわち、

それはあたかも、波多野がこよなく愛し、著作の中でも折に言及されるダンテの『神曲』において、くらやみの森から地獄へと下降した詩人が天上界へ上昇するかのごとくである<sup>(101)</sup>。

波多野は、『宗教哲学』において、高次の実在主義、人格主義、徹底的象徴主義といった特色ある思想を整然たる論理的構成のもとに展開した。そこでは、人間の生の相を自然的生・文化的生・宗教的生として捉え、それぞれの本質を明らかにしつつ、それが究極的には宗教的生において真の意味で完成されることを論じている。現実の世界に存在する様々の宗教や思想を視野に収めながら、そのあるべき姿を人格主義の立場において見出すのである。しかも緻密な弁証の拠り所とするのは、高次の実在体験としての「神の宗教的体験」である。つまり、波多野にとって宗教の本来の立場は人格主義にあるから、＜神秘主義的体験＞は一般に、宗教的生の入り口を扼するもの<sup>(102)</sup>

である。人間の文化的生の最高段階としてのイデアリズムや神秘主義の立場をも超える人格主義の宗教の立場にこそ、真に究極のあり方があるとする主張は、その背後にある波多野自身のキリスト教信仰を超えて、強い説得力と真理性を示すものであるといえよう。

### 註

- |  |                |                |  |
|--|----------------|----------------|--|
| (1) テキストは『波多野精一全集 第四巻』岩波書店、1968年を使用し、頁数を記す。5頁。 | (28) 85頁。      | (59) 164頁。     | (90) 225頁。   |
| (2) 7頁。  | (29) 92頁。      | (60) 167頁。     | (91) 227頁。   |
| (3) 16頁。                                       | (30) 95頁。      | (61) 168頁。     | (92) 228頁。   |
| (4) 18頁。                                       | (31) 96頁。      | (62) 169頁。     | (93) 230頁。   |
| (5) 22頁。                                       | (32) 98頁。      | (63) 170頁。     | (94) 231頁。   |
| (6) 27頁。                                       | (33) 100頁。     | (64) 172頁。     | (95) 231-232頁。   |
| (7) 28頁。                                       | (34) 108頁。     | (65) 182頁。     | (96) 232頁。   |
| (8) 29頁。                                       | (35) 110頁。     | (66) 184頁。     | (97) 234頁。   |
| (9) 32頁。                                       | (36) 115頁。     | (67) 186頁。     | (98) 236頁。   |
| (10) 33頁。                                      | (37) 116頁。     | (68) 187頁。     | (99) 238頁。   |
| (11) 34頁。                                      | (38) 117頁。     | (69) 188頁。     | (100) 239頁。  |
| (12) 35頁。                                      | (39) 122頁。     | (70) 190頁。     | (101) 安藤恵崇「時と永遠への思索—波多野精一—」、藤田正勝編『日本近代思想を学ぶ人のために』世界思想社所収、1997年、128頁。 |
| (13) 36頁。                                      | (40) 123頁。     | (71) 191頁。     | (102) 湯浅泰雄『近代日本の哲学と実存思想』創文社、1970年、93頁。                               |
| (14) 47頁。                                      | (41) 125頁。     | (72) 192頁。     |  |
| (15) 48頁。                                      | (42) 126頁。     | (73) 193頁。     |  |
| (16) 52頁。                                      | (43) 127頁。     | (74) 194頁。     |  |
| (17) 53頁。                                      | (44) 128頁。     | (75) 199頁。     |  |
| (18) 54頁。                                      | (45) 129-130頁。 | (76) 200頁。     |  |
| (19) 67頁。                                      | (46) 130頁。     | (77) 201頁。     |  |
| (20) 68頁。                                      | (47) 136頁。     | (78) 200-201頁。 |  |
| (21) 68-69頁。                                   | (48) 137頁。     | (79) 202頁。     |  |
| (22) 70頁。                                      | (49) 144頁。     | (80) 203頁。     |  |
| (23) 78頁。                                      | (50) 146頁。     | (81) 204頁。     |  |
| (24) 79頁。                                      | (51) 147頁。     | (82) 212頁。     |  |
| (25) 80頁。                                      | (52) 150頁。     | (83) 216頁。     |  |
| (26) 85頁。                                      | (53) 155頁。     | (84) 217頁。     |  |
| (27) 84頁。                                      | (54) 156頁。     | (85) 218頁。     |  |
|  | (55) 157頁。     | (86) 221頁。     |  |
|  | (56) 159頁。     | (87) 222頁。     |  |
|  | (57) 160頁。     | (88) 223頁。     |  |
|  | (58) 162頁。     | (89) 224頁。     |  |