

Title	日本キリスト教史における「他者」理解をめぐって：波多野精一の場合
Author(s)	鵜沼，裕子
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.41, 2008.3 : 132-160
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3085
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

日本キリスト教史における「他者」理解をめぐる

波多野精一の場合

鵜沼裕子

はじめに

一 波多野精一の世界の基本像

二 生の各段階における自他関係

「自然的生」の段階

「文化的生」の段階

三 「文化的生」から「宗教的生」へ

イデアリズムの哲学

イデアリズムから神秘主義へ

四 「宗教的生」と「愛の共同態」

人格と象徴

「宗教的生」と「神」

「愛の共同態」

おわりに

はじめに

波多野精一は、キリスト教史よりもむしろ哲学史の中で取り上げるのが相応しい存在であるように思われる。三部作と称される代表的な業績、『宗教哲学』（一九二五）・『宗教哲学序論』（一九四〇）・『時と永遠』（一九四三）は、いずれもキリスト教神学書ではなく宗教哲学の範疇に属するので、彼は常識的には哲学史の中で扱われるべき思想家であろう。しかし、言うまでもなく波多野はキリスト教信仰に生きた学者であり、その学問的立場の基盤はキリスト教にある。本論は波多野の「他者」理解に焦点を当て、その視点から彼の世界の一端を考察しようとするものであるが、その際、これを日本の哲学史の文脈においてではなく、近代日本のプロテスタント・キリスト教史の中に置いて吟味検討を試みたいと思う。

湯浅泰雄は、波多野が「キリスト教の信仰に生きた哲学者」であつたためか、その思想は、「キリスト教界ではきわめて高い評価を受けているにもかかわらず、一般の思想史研究者は、その存在をほとんど黙殺している観がある」⁽¹⁾と述べている。今この言葉の後半部分はひとまず措くとして、キリスト教界で高い評価を受けている、という前半の指摘については、一応、誰もがこれを首肯するであろうが、それは必ずしも波多野の世界を十分に知つた上でのこととは言えないように思われる。実際、これまで波多野精一は、近代日本のキリスト教史の中で、断片的な言及はあるものの、正面から取り上げられ位置づけられることはほとんどなかったと言つてよい。⁽²⁾波多野の学問的業績については、石原謙・片山正直・村松克己・宮本武之助等の精緻な論考があるが、日本のプロテスタント史全体の流れからは、浮き上がった⁽³⁾ような感があるのは否めないであろう。⁽⁴⁾

その理由として、ひとつには、彼が学問一筋の孤高の人で、生涯、一貫して時代に超然とした姿勢を保ち続け、対社会的な発言をほとんどしていないので、キリスト者の社会的責任を重視する大方のキリスト教史家たちの関心を引きにくかったのではないか、ということが考えられる。ちなみに、波多野の代表作のひとつである『時と永遠』は、敗戦のわずか二年前に脱稿・出版された書物であり、このこと自体、世俗社会に超然とした波多野の学風を象徴しているかのように思われる。このことは、湯浅泰雄の、波多野哲学では「倫理学の位置づけが不明確」であり、「全体としてみれば、波多野哲学は時間の世界から永遠の世界に至る上昇運動ないし往相に力点をおき、永遠から時間へと下降する還相はあまり考えられていない^⑤」という指摘に呼応するであろう。

ところで加藤常昭氏の回顧によれば、氏が青年時代に、本書の発売日を新聞広告で知って岩波書店に買い求めに行かれたところ、神田本屋街の同書店の前に、本書を購入しようとする人々の長い行列ができていたという^⑥。筆者は、出版統制がきわめて厳しかったこの時代に、なぜ本書のようなキリスト教色の明確な書物が出版されたのか、またそもそも読者を得る当てがあつたのだろうか、と不思議に思っていたが、当時、読者の側にもこうした書物への渴望があつたと知つたことは、まさに衝撃に近い驚きであつた。このことを思い合わせるとき、波多野による同書の執筆と出版は、決して時代を全く無視した「ひとりよがり」の営みではなかつたと言えるのではなからうか。戦後の荒廃期に、書店の前に、西田幾多郎の『善の研究』を買い求める人の行列ができたという話は、半ば伝説化して語り継がれているが、『時と永遠』にまつわるこのエピソードは私にとつては初耳であり、その意味の深さにおいて、西田のそれに匹敵する（むしろ上回る）「出来事」のように感じられた。

さらに彼の学問が、アメリカ人宣教師の指導下に育成された教会や神学校ではなく、ドイツ学と官学アカデミズム

を背景として形成されたものであったことも、波多野の存在をキリスト教史の主流から疎外する一因となつたと思われる。

もうひとつは、冒頭に述べたように、波多野の主要な仕事は宗教哲学の範疇に属するものであったため、狭義の神学史の考察対象からも脱落したのではないかということである。加えて彼の業績は、単に神学的作業ではない、というだけでなく、キリスト教を基盤としつつも、例えば「救済」よりも「創造」が優位を占め（イエス・キリストやそれを窺わせる存在は出てこない）、また「終末」ではなく独自の理解にもとづく「将来」が語られるなど、総じてその基本性格は、教会を中心に形成されてきた福音的なキリスト教の枠内には収め難いので、日本における神学的思索の原点としての位置づけも与えにくかつたのではなからうか。要するに波多野精一の存在は、いわば哲学史とキリスト教史の狭間に落ち込んで、いずれからもしかるべき扱いを受けてこなかつた、という観がある。

しかしながら、類い稀な字才と深い宗教性と、透徹した論理の結晶ともいべき波多野の業績が、近代日本のキリスト教史の中で十分な位置づけがなされぬまま、単に「令名」のみが一人歩きしているとすれば、それはまことに不当なことといわねばならない。たとえば、ドイツ留学（一九〇四〜一九〇六）で学んだ宗教史学派の方法を本格的に導入したことにより、日本におけるアカデミックなキリスト教の基礎を据えたことひとつをとってみても、波多野の存在と業績は、日本のキリスト教史上に重要なエポックを刻んだものとして特記されるべきであろう。⁽⁷⁾

筆者はこのたび折を得て改めて波多野精一の著作を読み直し、その時代に抜きん出た学問性と深い宗教性に瞠目させられ、その世界の一端にでも触れてみたいと思ひ立つた。本論は、波多野の思想の全容ではなく、特に彼の「他者」をめぐる思索に焦点を当て、その視点から彼の世界の考察を試みたものであるが、それはたまたま、聖学院大学総合研究所「グローバルゼッションの文脈における総合的・日本研究・研究会」のここ数年の継続的課題を、「日本における自己と他者」に置いているので、その視点で当代の日本キリスト教関係の文献を読み直していたところ、波多野の業績の中

に、「他者」をめぐるきわめて深い思索がなされていることに気づいたためである。自己と神との関係問題に関心が集中していた当代の日本キリスト教界において、「他者」の固有の意味をめぐってなされた波多野の思索には、きわめて重要な思想的意義を見いだし得るのではないかと思われた。そこで、右記研究会の研究作業の一環としての意味も込めて、波多野の世界をこの視点から再把握してみたいと考えたのである。

生成期の日本のキリスト教徒にとつては、専ら神との対峙の姿勢を整えることが第一義的な課題であった。すなわち、福音の内容全般の問題はさておき、本論の課題との関連で言えば、時勢の中ではからずも（信仰的には摂理的に）出会い畏服することとなったこの「新しい神」をどのように受けとめ、かつその神と自己との関係をいかに確立するか、ということが彼らに課せられた根本的な課題であった。そこでは、神との関係において自己および人間一般をとらえ直し、新しい個を確立することが第一義とされ、二、三の例外を除けば、「他者」の存在やその価値は、それとして深く問われることはなかったと言つてよいであろう。そして、神に対峙する者としての「自己」が新たな価値を賦与されて自立したとき、「他者」は自己に付随するものとは言わないまでも、自己の延長、あるいはせいぜい自己と同等の存在、自己の内容が無反省に投影された存在としても安易に処理された感がある。加えてそこには、伝統的な自己の「間柄」関係からの脱出を果たした（と確信した）自己が、新たに「神」という磐石の力を後ろ盾にした自我に酔い、その結果、あるときは尊大となり、あるときは逆に低迷し凋落するという危うさもはらまれていた。当代のキリスト教界では、「他者」そのものを問いの対象とするという思想的営みは、少数の例外を除けば、いまだ自覚的になされたことがなかったと言つてよい。

そうした状況の中で、「他者」の固有の意味とその存在根拠を問うたのみか、「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」した宗教哲学の体系化を試みたのが波多野精一であった。それは、まず「自己」をすべてに

先行する根源的な事実として措定し、そこから自他関係を構築していくという行き方とは根本的に異なる道程を辿るものとなる。それゆえ波多野は言う、自らの宗教哲学が目指す究極の境地・「宗教的生」の段階に至るには、哲学者らが要求し主張する「所謂無前提の立場、—孤立的自我の全能の夢—を潔くかなぐり棄て、すなほに「他者」(他我)の实在性の前提に立つことを覚悟せねばならぬ」(傍点筆者)のであると。近代自我が跋扈する環境のもとでは、近代哲学が無条件の前提とする自我独存の立場を捨てて、「他者」の实在性の前提に立つ」ということは、四圍の思想状況から背き出て孤立することでもあるので、それは敢えて「覚悟」して引き受けねばならぬ立場とならざるを得ないのである。そして波多野宗教哲学においては、それこそが「宗教的生」において初めて可能となる真の「愛」の立場に他ならないとされた(以上、『宗教哲学』一八二頁より。以下、『宗哲』一八二のように略記する)。

以上のことのもつ意義を日本キリスト教史の文脈でとらえ直すなら、波多野における「他者」の定立は、自己の自立によつて見失われた他者の再獲得、その価値——根源性——の新たな発見であるとともに、キリスト教信仰のもとでの新たな自他関係の構築への指針ともなりうるであろう。そのような見通しから本論では、波多野のいわゆる宗教哲学三部作、特に『宗教哲学』を中心として、波多野が提示した「他者」の意味を検証し、あわせてその日本キリスト教史上の意義について、若干の考察を試みたいと思う。

一 波多野精一の世界の基本像

まず本論に先立って、先行する諸研究に教えられながら、本論文に必要な範囲内で波多野精一の世界の基本を押さえておきたい。

宗教哲学三部作の第一作・『宗教哲学』の「序」で、波多野は次のように述べる。「宗教哲学は飽くまでも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」（『宗哲』四）。

ここに見るように、波多野宗教哲学の特質は、その体系の基盤・礎石を宗教的体験に置くことにある。「宗教的体験」とは、自己が「現実世界を超えて遙かに高き実在との関係に入る」（『宗哲』七）こと、彼の言う「絶対的実在」あるいは「絶対的他者」と自己との「人格的な交わり」の体験である。そしてその「理論的回顧」・「反省的自己理解」、すなわち体験内容の哲学的な基礎づけが、彼の宗教哲学を構成する。その意味で波多野宗教哲学は、単なる形而上学的な宗教哲学でも、歴史的な宗教思想の考察をこととする学でもなく、「宗教的体験を前提とした」哲学的人間学（『宗哲』四）であると言わねばならぬ。

さて波多野は人間の生を、自然的生、文化的生、宗教的生の三段階に分ける。すなわち波多野は、彼が「生」の最高の境地とする「宗教的生」のいわば前段階として、「自然的生」・「文化的生」の二段階を想定する。そして波多野宗教哲学が最終的に目指すものは、「生」の最高段階としての「宗教的生」に至る階梯を、特に自他関係のありようを重要な軸として検証し、その極に開かれる「宗教的生」の本質を示すことにあつた。そこでまず、この生の各段階とはそれぞれ何を意味するのかについて、簡単に押さえておきたい。

まず「自然的生」は、そこに「一切の存在の基盤」（『時と永遠』一三頁。以下、『時』一三のように略記する）が置かれる生の始原的な段階であり、あらゆる存在はここを基盤として形成される。ギリシア語の「自然」（*physis*）は、古来「基本的根源的存在の意」を持ち、そこからして「人為的作爲的なるものの反対を意味するに至つた」。そして、「ありのまま・単純・直接等の意味あひ」がそれに付随する。すなわち、未だ自他の分化や認識が生じない状態で、自己が他者と「ありのまま・単純・直接」に関係する段階である。湯浅泰雄も指摘するように、「自然的生」については、次の「文化的生」に比べてきわめて簡単かつ断片的な記述しかなされておらず、その意味するところも、いまひとつ明

確ではない。しかし、「自然的生」における生き方は、「生の最も基本的根源的姿」であり、「この土台の上に文化的人間の生は建設される」(同上)とされているところからも、波多野においては、「自然的生」における人間の原初的なあり方、実在するあらゆる事物との直接的な関わりに、その宗教哲学体系の基盤が据えられていることは明らかであろう。

次に「文化的生」は、「自然的生」での他者との直接的な関係からの離脱、「自然的生」における没頭・拘束・緊張よりの解放」を意味するという。かく主体が自己を取り巻く世界に埋没している状態から脱するとき、そこに「主体と客体とのこの分離」が生じる。それは一方に「自己意識」を、他方に「客体の意識」をもたらし、ここに「主体は「我」又は「自我」として成立つ」(『時』二二)。こうして外界からの自立を果たした「自我」としての主体は、他者(人・ものを含む)に働きかけて「自己の存在の主張」、つまり自己表現を自在に貫徹する場を獲得する。これが、自我が文化を形成する段階としての「文化的生」である。

最終段階としての「宗教的生」は、自己形成の主体としての自我が、啓示的な契機によって「絶対的他者」(神)に自らを委ねるところに開かれる生の究極的段階である。それは、実践的にはエロース(文化的生)からアガペーへの転換であり、ここに、「愛の共同態」としての「他者との生の共同」が完全な姿をもって実現することとなる。

二 生の各段階における自己関係

さて以上の素描からも窺えるように、その時々自己が生のどの段階にあるかということ、言うまでもなく主体が関係する対象の如何によつて定まるのではない。例えば、自然を対象とする営みがなされるところは自然的生の段階で

ある、というように。あるいはそれは、単に主体の関心の在り処によって定まるのではない。例えば、ロゴスやイデアにかかわる「イデアリズムの哲学」は、それ自体は文化意識に根ざすものであり、その意味で「文化的生」の営みに属するものであるが、それが実践への指針・理想となるとき、その体系の頂点は「高く宗教の世界にまでも聳え立つが故に」、それは「天上かなたの光を反映」すものとなるので、ここに「文化主義、人間主義」は「その宗教」を見いだすことになるという（『宗哲』八八）。そのとき「イデアリズムの哲学」は、「形而上学の形に於てそれ自身宗教の資格を得、その特色ある一形態一類型を形作る」こととなるのである。すなわち、「文化的生」に属する対象であっても、自己のそれに対する関わりようの如何によつては、その行為のもつ意味は、「宗教的生」のそれに接近するものとなる、ということであろう。

では生の各段階は、何によつて定まるのか。そもそも波多野においては、自己が実在するということは、「自己にとつて他なるものとの関係交渉に於て立つこと」（『宗哲』一四六）であつた。それゆえ、自己のあり方にとつて、「他なるもの」（「実在的对象」、『宗哲』八四、ここではとりあえず、人ばかりではなく、ものや価値、神的存在をも含めた「他者」一般と理解しておく）に対していかなる態度をとるかということ、「他者」に対する自己の関わり方如何が重要な意味をもつてくる。そして生の各段階は、自他の関係のありよう、さらに言えば、自己によつて他者がどのような扱いを受けているかによつて規定されることになる。このことを波多野は、次のような平易な例をもつて語っている。「普通「もの」として取扱はれ呼ばれるもの、例へば一枝の花、一しづくの水も、それ自らの実在性を主張するものとしてわれに迫り来り又われに何事かを訴へ何事かを語る。かかる限りそれは実は物的ではなく「人」的な存在を保つのである」（『宗哲』一四八）。そして、生の各段階における自他の関わりをめぐる思索が、波多野宗教哲学の核心を構成することとなるのである。

そこで次に、生の各段階の内容を、「他者」と自他関係のあり方をめぐる波多野の考え方に焦点をおいて、「自然的生」

の段階から順を追ってみていくこととする。それは、現実を超えた俯瞰的な視点が獲得され、そこから「他者」一般がとらえ直される過程を追うことであり、あわせてそこに開かれる究極的な生のあり方を明らかにする作業となるであろう。

「自然的生」の段階

まず「自然的生」の段階では、主体は「自然的存在」として存在し、その立場で自己主張・自己表現をする。ここでは、主体は「一切を物件化客体化しようとする」営みにおいて存在するものとなるので、一切の「他なるもの」は主体の自己実現の手段であるにとどまり、すべての他者は、主体に従属するものとして主体のうちに吸収されてしまう。従って、そこでは他者はそれ自体の存在意義において在ることができず、「他者」の実在性は成立しない。ここでは、他者は客体としてのみ主体に関わるので、他者の人格的実在性は撥無され、主体の営みは他者に対する破壊的行為以外のなものでもないのである。それゆえ、もしこの立場が貫徹されれば、「共同態は消え失せねば」ならない、すなわちここでは「共同態」の形成は不可能なのである。

「自然的生」の段階でも文化と称するものは形成され得るが、それは畢竟、主体にとつての手段としてのみ成り立つに過ぎない。従つてこの立場の帰するところは、「あらゆる生の自己壊滅あらゆる実在の夢幻化に他ならぬ」のであり、「自然主義（「自然的生」は、ときに自然主義とも呼ばれており、波多野はこの段階を、自然主義と同視しているようにみえるふしがある。）の唱える文化論は実は自己の無為無能の告白に等しいのである」。そして、「自然主義」の立場にあつては、「地盤そのものの陥没とともにあらゆる建築、従つて勿論上層建築も土けむりの如く」姿を消さねばならぬのであるという（以上、『宗哲』一五八―九）。波多野にとつて、共同態の形成に積極的な意味を持たぬ存在状態の主体

は、「自己」として「無為無能」であり、また他者にそれ自体としての存在意義を認めず、他者を自己に呑みこむ仕方で形成された文化は、存在に値する文化ではなく、所詮、崩壊せざるを得ないものであった、ということであろう。

ところでさきに触れたように、「自然的生」はそれ自体が「一切の存在の基礎」であり、あらゆる存在がここを基盤として形成される根源的な場であった。逆に言えば、「自然的生」における存在なしには、なにもものも存在し得ないことになる。にもかかわらずこのように、「自然的生」とその段階における文化形成的行為がそれ自体には積極的な意味が与えられておらず、結果的に「自然的生」が総体としてこのようなネガティブな位置づけに終わっているのはなぜだろうか。⁽⁸⁾

思うに波多野にとつては、次の「文化的生」、「宗教的生」の立場を単なる思弁的空論的な観念の体系に終わらせないために、「ありのまま」の現実として現存する生の段階を、その宗教哲学体系の基盤に据える必要があつたのではないか。そして、この基盤なしには、上位の立場での営みはあり得ないことを確認しておくことが必須であつたのではないだろうか。すべての主体が、現実的な生の営みの場としての「自然的生」の必然的な拘束のもとにあり、上位の段階はネガティブな意味を持つ「自然的生」の上に築かれるものであるならば、上位の段階への上昇のためには、主体の現実的ありようを否定・克服する努力がなされねばならない。それは時には、自己を打ちたたき苦行を伴う体験でもあつたであろう。われわれは、波多野が出発点として「自然的生」の段階を置いたことの背後に、波多野宗教哲学が単なる論理的な思弁によつて構築されたものではなく、「血と涙の体験」から紡ぎ出されたものであることを察知すべきではなからうか。波多野にとつて「自然的生」における主体の存在は、「実在性」としての他者との「共同態」を築くために、厳しい自己拘束を伴う努力によつて克服されねばならない対象でもあつたと考えたい。⁽⁹⁾

「文化的生」の段階

このような「自然的生」を基盤としてその上に成り立つのが「文化的生」である。先に触れたように、「自然的生」における自己表現・自己実現の努力は、他者の実在性を認めぬものであるが、他方、他者もまた同様な姿勢で「自己の貫徹拡張へと突進」するので、そこに現出するのは、等しい姿勢で存在するもの同士が互いに「ひたと行きあい正面より衝突」するという事態となる。ここでは結局、「他を滅ぼし自らも滅びる外に途はない」。そこでのあらゆる営みは、「事志に反して」自滅への道を辿らざるを得ないのである。従って当然のことながら、ここには「共同態」の構築は望むべくもないこととなる。

文化的生の本質は、「この難関を克服し他者の圧迫侵害より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所に存する」。「文化的生」においては、主体にとって、「自然的生」の段階における自他の直接的な関係交渉からの離脱、そこでの「没頭・拘束・緊張よりの解放」が生じる。同様の解放は、客体としての他者にも生じるので、ここに主客の分離が生じる。ここにおいて、これまで主体の生の内容に過ぎなかつたものが、客体として主体と対置されることとなる。ここに「反省」が生じ、それとともに自己意識と客体の意識が生まれ、「かくて主体は「我」又は「自我」として成立つ」（『時』二一）こととなる。こうして主体は、「文化的生」において初めて「自由と独立とを楽しみつつ」、自己主張、自己実現に向かい得るもの、すなわち「自己」となるのである（以上、『時』二一―二二）。

この段階においては、もろもろの価値体系・理念的なものが、新たに「他者」として自己に関わるものとなる。ここにおいて、「質料」としての他者は、「自我」となった主体の営みの対象となることにより、それ自体、価値として自己形成をするものとなる。ここでは、主体と客体とが引き離されて、客体が一応主体から自立するので、主体は背景に退

くが、しかしなお、われわれの日常経験が教える通り、主体は常に「わが権利を主張する」ので、そこには絶えず、自然的生の直接的な自我關係に逆転する危険がはらまれている。それゆえそこでは常に、「自然的生への逆転を食止め」、「文化的生の立場に飽くまでも踏み留まらうとする」努力がなされねばならない。そうした努力によつて主体の直接的な実践態度は後方に退き、主体の営みは「観想的態度」によつて支配されることとなる。ここに、「文化主義」、「イデアリズムの世界」が成立するのである（『宗哲』一六六）。

では、生のこの段階における、自我の他者に対する扱いは、どのようなものとなるのであろうか。ここでは、「主体を主体として成立たしめる」行為は、「客体に於ての又客体を通じての自己実現」（『宗哲』一六六）であるので、客体は主体にとつて、所詮、単なる「可能的自己」であるに止まり、その限り、自己実現の質量であるに過ぎないこととなる（『時』二四）。こうして、「自然的生」の段階と同じくこの「文化的生」の段階でも、「他者としての客体が自我のうちにかく取入れられる」という事態が生じるのであるが、それは他者にとつては「自滅」を意味する（『宗哲』一七〇）であろう。真の「実在」は主体同士の共同において成り立つものであるとすれば、共同は常に他者を必要とするので、他者の「自滅」と「自我の独舞台」は、つまるところ「あらゆる実在の、従つて自我そのものさへの没落を意味する」（同上）こととなるであろう。

波多野は、文化の立場の徹底としての高次のイデアリズムにおいては、優れた自己が思想や理念などのかたちにおいて自己実現を成し遂げ、そこにはときに宗教にも通じる「絶対的実在の体験」が生じ得ることを認める。しかし、と彼はさらに問いかける。たとえこのような純化されたイデアリズムの世界においてであつても、「他者を他者たらしめる主体」としての自我は、果たして存立し得るであらうかと。それは、そこでは果たして他者は真の他者として維持され得るか、という問いにつながるであらう。その問いに対して波多野は迷わず「否」と答える。何故なら、徹底したイデアリズムの世界では、主体と言ひ自我と言つても、それらは所詮、「可能的普遍的観念的存在者」（『宗哲』一七四）で

あるに過ぎず、そこには現実的な主体や自我は存在しないからである。「イデアリズムの世界に於ては主体や自我などと呼ぶものも実は客体の一種に過ぎないのである」(『時』一七二)。そこでは、主体と関わるのは「他の主体」、すなわち「汝」ではなく、人間一般としての「ひと」に過ぎない。ここでも、共同態の成立にとって必要な「他者」は消滅せざるを得ない。こうして、たとえその営みがどれほど純化徹底された域に達していようと、「文化的生」の段階では、真の「共同態」の成立はいまだ不可能なのである。それゆえ人は、生の最高段階としての「宗教的生」へと昇らねばならぬこととなる。

三 「文化的生」から「宗教的生」へ

イデアリズムの哲学

では、生の究極的段階としての「宗教的生」には、どのようにして到達しうるのであろうか。

「文化的生」から「宗教的生」への上昇にとって重要な意味を持つとされるのは、まず「イデアリズムの哲学」である。波多野は「文化の生活に内在し得る限りの宗教的傾向はイデアリズムのそれ以外にはあり得ない」(『宗哲』一〇七)と、「イデアリズムの哲学」に、宗教への積極的な階梯の意義を見いだそうとする。

前項でも触れたように波多野は、文化、とくに「イデアリズムの哲学」に宗教的要素、あるいは宗教性への近似性を認める。すべての「イデアリズムの哲学」は、何らかのかたちで「自然的存在への決別、それよりの解放を要求」するので、ここにまず、哲学の「宗教的契機」が認められる。かつ、宗教の世界は「イデア性観念性のそれ」でなければな

らぬので、ここにわれわれは宗教とイデアリズムの哲学との「本質的一致を発見する」（『宗哲』七九）、と波多野はいう。「真理の拘束力を体験する限り、吾々はロゴスに於て実在に出会ふのである」（『宗哲』八四）。

ここで、波多野宗教哲学において重要な意味をもつ、「実在」ということについて触れておきたい。湯浅泰雄は「波多野哲学」の問題点のひとつとして、「実在」という概念の不明確さを挙げている。湯浅はその理由を、実存哲学に対する波多野の屈折した姿勢に求めている。湯浅は、波多野は自分の宗教哲学への実存哲学の影響を明確に語ることを好まず、そのため敢えて「実存」の語を避けているかに見えるが、実は、あるときは「実在」は「実存」とほとんど同義に用いられている、としている。すなわち、「実在的主体」という場合の「実在」は、ほぼ「実存」に近い意味で用いられている。しかし「実在的他者」という場合は、人と物の両方を含む。また、人や物の実在と、神が「実在」するという場合とは、「実在」の意味が全く異なるはずであるのに、波多野においては「実在」概念の内容は何ら説明されておらず、自然的生や文化的生における主体と他者との関係が、そのまま宗教的生における「実在」的主体と他者との関係に持ち込まれている、と批判的に述べている。^⑩

確かに湯浅が指摘するとおり、波多野においては、「実在」という語が明確な概念規定のないまま場面場面で多様に用いられており、そのことが波多野宗教哲学に対する理解の妨げとなつていないことは否めない。ただ本論ではそのことに対する評価は措き、「実在」という語が、文脈に従つて読み分けられねばならないものであることを指摘しておきたい。併せて後にみるように、神が「実在的他者」・「絶対的他者」と称されていることを確認しておきたい。なおこの実在概念の不明確さがはらむ問題性については、後に再び触れることとする。

さて、波多野によれば宗教的生への階梯としての「哲学の任務」は、「意味の世界イデアの世界ロゴスの世界」を確立することにあり（『宗哲』七九）。なぜなら、さきにも引用したように、「真理の拘束力を体験する限り、吾々はロゴスに於て実在に出会ふ」（『宗哲』八四）からである。ここに言う「実在」は、「絶対的他者」としての「実在」、すな

わち神を意味すると考えられるので、人が哲学的営みに没入するとき、そこで体験される真理への「とらわれ」の感情は、宗教における神体験にも等しい意味をもつ、ということであろう。「かくてイデアリズムは宗教の道連れであったばかりでなく、つひに形而上学の形に於てそれ自身宗教の資格を得、その特色ある一形態一類型を形造るであろう」（『宗哲』八五）。ここに、哲学は宗教への道を開くものとなるのである。

イデアリズムから神秘主義へ

さて、波多野宗教哲学において、「イデアリズムの哲学」とともに「宗教的生」への階梯として重要な意味を与えられているのは「神秘主義」である。神秘主義はイデアリズムの「徹底化」である、とも言われるように、神秘主義はイデアリズムの哲学のさらに上位に位置し、「宗教的生」の地平はそこを通過することによって開かれるとされている。ここで少しく、その消息について述べよう。

さきに触れたように波多野は、哲学的真理の探求を目指す営みにおいて、宗教性にも通じる体験が生じ得ることを認める。それは例えばプラトンにおける「善のイデア」のような、個々の真理に「実在性」を与える「真の光」を体験することは、ときにそれ自体、宗教性を帯びるかのようにも見えることを言う。しかし、そこでの「飛躍」・「超越」は、真の宗教体験の見地からすれば、所詮、「あだなる望みにをほらねばならぬ」のである、と波多野は言う。なぜなら、哲学的真理の「優越性」は、「要するに同等なる者どもの間の首位であるに尽きて居る」のであって、思惟と存在を超越すると称される最高のイデアでさえも、「依然としてイデアであり存在者であるには変りがない」（『宗哲』九八）からである。従つて、もろもろの論理的関連を辿る哲学的思索の極みにおいて「最高無制約的イデア」なるものに出会おうとする試みは、結局、すべて挫折せざるを得ないのである。

このイデアの地平からの徹底的な「飛躍」をもたらし、主体を「絶対的實在」の体験に向けて整えるのが「神秘主義」である。波多野によれば、神秘主義において体験される「一者」は単なる「多者の統一」（『宗哲』一二五）ではなく、「無」としての「一者」である。すべてのものを意味あるものとして成り立たせる「純粹の一者」（神）は、実は内容・實質・意味等をすべて超越する存在であるので、そうした「一者」との出会いのためには、われわれは「あらゆる内容あらゆるイデア」の否定に向かって飛躍を試みねばならない。そしてこの飛躍が生じるとき、人はもはやイデアリズムの地平ではなく、「神秘主義の国の住人」となるのである。神秘主義において体験されるのは、一切の實在するものの「無」の体験である。この世界の存在と内容とを「掲^あげて無に帰するといふ体験」が「純粹なる宗教」にとつての不可欠の特徴であり（『宗哲』一〇八）、この特徴を最も顯著に現すものこそ神秘主義なのである、という。

さて、宗教の本質は、このように現実の世界を否定し超越することにある。宗教的体験の対象としての「聖なる絶対的實在」は、現実世界の徹底的な否定、そこからの「徹底的超越」を要求する存在であるからである。神秘主義における「無」の体験は、宗教体験としては、聖なる「絶対的實在」としての神に出会う体験として生じるといふ。

その体験は、次のような畏怖すべき凄絶な光景として描出される。「純粹なる神秘主義に於ては、対象は他者を、世界を、この「われ」を、全く無となす所の、嚴肅なる猛烈なる超越的一者として体験される」（『宗哲』一二五）。それは、「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るべきものとしての「無」である」。そのようなものとしての「眞の無」を体験することは、主体にとって、「実は超越的な高次の實在、絶対的實在（神・鵜沼）、の啓示の仕方なのである」（『宗哲』一二六）。それは、現実の水平の世界に、突如として現れる垂直線のごとく、不意に現出する。そしてこうした体験は、一切の存在が「無」の上立つものであることを「暴露」するのであるという。波多野におけるこうした「無」の理解は、存在の否定としての無ではなく、彼自身言及するように、エックハルトにおける「無」、すなわち、神との合一のために経なければならぬ

い、「すべての相すべての生を壊滅に導く、物すじき」「荒野」、「深淵」(『宗哲』一二五)としての体験的な「無」の地平であろう。「神秘主義及びその「無」とは波多野にとつて、「世界の連続性が超越的實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」(『宗哲』一二九)という、超越との厳粛な出会いの宗教的体験を意味するものであった。こうして「絶対的實在」としての神は、あらゆるものが否定され無化される体験において、初めて出会われるのである(ここには、波多野自身も言及しているように、R・オットーのいう「聖なるもの」の体験の反映を見ることができると)。

四 「宗教的生」と「愛の共同態」

人格と象徴

このような、神秘主義における「無」の体験を通路として開けてくるのが、「宗教的生」の段階である。そこにおいて、主体は互いに「人格」として交わり、かつ「絶対的實在」としての神と出会う。そこでの實在間の関係のあり方を波多野は、単なる擬人的なそれと混同されてはならないことに注意深く配慮しつつ、敢えて「人格主義」と呼んでいる。

「人格主義」が成立する基盤としての「人格」について、波多野は次のように説く。無関心に傍らから眺める「人」は、実はまだ人の姿をした「もの」に過ぎない。その「人」が「互に語りあふ所の、互に実践的關係に立つ所の、行為する所の」(『宗哲』一四五―一六)主体の表現となつたとき、すなわち他者と対面的な關係に入つたとき、そこに「人格」

が成立するのである、と。さらに波多野は、「人格性」は「実在性と極めて密接なる連関にたつてであろう」（『宗哲』一四六）と、人格性を実在性と関連づけているが、この場合の「実在」は、前に触れた湯浅泰雄の指摘に従えば、「実存」とほとんど同義であると考えてよいであろう（「実在」をときに実存として理解することは、波多野における曖昧で多義的な「実在」の用法を整理する一助となるように思われる）。

ここで、「人」が「人格」へと変容するにさいして重要な役割を担うのが「象徴」である。波多野は、形而上学と宗教との相違について、前者が「絶対的実在」を思惟による学的研究の対象として解明しようとするのに対し、宗教は（その体験内容は思惟によって体系化されるとしながらも）、「譬喩的象徴的」（傍点筆者）に啓示される「絶対的実在」の体験を前提とすることにある、としている。

一般的に宗教における象徴とは、聖なるものを指し示す具象的な徴を意味するが、波多野によれば「象徴」とは、一切の存在がそれ自体のもつ意味を奪われ、「寧ろ自己の外の何ものかを指さす」（『宗哲』七八）ものとなることであるとされる。これを人に即して言えば、人が「人格」として覩られ扱われるのは、背後に隠された「己ならぬもの」の「象徴」（『宗哲』一四六）となることによるのである、ということであろう。すなわち、人の「実在的他者性」が、人において「象徴」として宗教体験的に顕現するとき、そこに人は「人格」として立ち現れるのである。これは、畏怖すべきものを、人間に聖なるものの力・神意を啓示する宗教的象徴と受け止める、M・エリアーデのいう「聖なる顕現」と重ね理解することもできるであろう。

「宗教的生」と「神」

さて波多野においては、一切の実在するものが「象徴」化されることが「全能や創造の思想の心髄」であり、「宗教

とは万物の中に象徴としての意味を見いだしつつ生きること」（『宗哲』七六、七八）であるとされる。しかしながら波多野の場合このことは、山川草木を神とするという、いわゆる汎神論的宗教観とは異なるものであることは言うまでもない。あらゆる象徴の中で、「実在的他者性」の「象徴」として立ち現れる「人格」こそが、「あらゆる実在の仕方の典型」（『宗哲』一四六）なのだからである。では波多野において、「象徴」が指し示す究極のものとは何を意味するのであろうか。

すでに、波多野において生の各段階は、主体が「他なるもの」に対してとる態度によって定まるとされていることを見た。そして、存在の様態が「自然的生」から出発して「文化的生」へと高まるにつれて、「他なるもの」の「他者性」が次第に頭かつ侵され難いものとなっていくことを見た。ここで再度確認すべきことは、一切の実在するものの中で「他者性の最も徹底的最も根源的なるもの」は、「人格」としての「実在性」であるとされていることである。そうであれば、すべての主体が「人格」として実在し関係しあう世界こそが、生の究極的地平としての「宗教的生」の段階に他ならない、ということになるであろう。そこでこそ、すべての主体は決して他の主体に吸収され得ない、絶対的な他者性を有するものとして存在するものとなるのである。

このように、「実在性としての他者性」の本質は、いかなる仕方においても決して「自我の中に没入するを許さぬ点」にある。そして「宗教的生」の段階とは、すべての主体が不可侵の人格として存在し合う世界であるとされる。しかしながら現実には、すべての実在するものは、常に相互に呑み込み呑み込まれる危険に曝されつつ生きねばならぬであろう。そうであれば、「この意味の他者性超越性の徹底したるもの」、絶対的に他者の中に没入し得ないものがあるとするば、それこそは実在するものの中で最も高次の実在者、実在者中の実在者として宗教体験的のみ出会い得る存在、すなわち「神」に他ならない。まさしく「神は真の絶対的実在」なのである。「絶対的他者としての神こそ絶対的実在なのである。自我が自己実現の一契機として処理しえぬ点、飽くまでも他者として留まりつつその他者性を徹底的に主張

し貫徹する点、こそ神の絶対的なる実在性である」(以上、『宗哲』二二二)。

このように波多野は、神の絶対的な実在性を他者性の徹底的な主張の内に見た。神は、いかなる意味においても、決して主体の自己実現の手立てとされることのない存在として超越的に現前するのである。このことに関しては、「おわりに」の項で、諸々の文化価値に対する波多野の態度に関して触れるさいに再び立ち戻りたい。

「愛の共同態」

さて「絶対的他者」としての神と実在的な関係に入るといふことは、主体が真の他者性を獲得することにつながるであろう。「絶対的他者」としての神は、すべての主体に対し、絶対的に他の主体に吸収され得ないものとして関わるからである。従って神の下においてのみ、人は「実在」としての「他者性」を根源的に保証されるものとなる。

ここにおいて主体は初めて、自己と同じく実在性を有する他者との真の共同に入ることとなる。「主体の共同体は他者の実在性を、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於て初めて成立し得るのである」(『宗哲』一八二)。そうした状況に置かれた主体には、すべての他者を、自己と同様の実在性を賦与されたものとして認めることが求められるであろう。それゆえ主体はそこにおいて、「孤立的自我の全能の夢」を「潔くかなぐり棄て、すなほに「他者」(他我)の実在性の前提に立つことを覚悟せねばならぬ」(同前)のである。そこでは、すべての主体は完全に平等な存在として神の前に立つ者となるであろう。そして、それこそが「人格成立の究極的な根拠である「愛」の立場」に他ならないとされる。

主体相互のこのようなありようの下での人格同士の交わり・「愛の共同態」は、以下のように説き明かされる。

実在そのものが成立するためには、実在の主体性が必要であるとともに、その主体性を維持するために「共同態」が

必要となる。「我と汝と、自己と他者との共同こそ人格の本質であり、又実在するものの真の姿でもある」(『宗哲』一八四)からである。ところで、「他者」との関わりとしての「共同」は、自然や文化を対象とする場合にも生じ得る。しかし、「実在する他者、主体としての他者」は、「愛に於てはじめて」見いだされるので、アガペーは人と人との間においてのみ成り立つ。そこでの「他者」は、「自我の、主体の、自己実現の契機であるを止め、自我に対してあらゆる侵入占拠亂流を拒否するところのもの、客体となり得ざる主体としての自己を堅く守る所のもの、他我として汝としての存立を飽くまでも維持するものとなる」(『宗哲』一八六)のである。

愛における、他我としての主体のありようをこのように規定しつつ波多野は、「自然的生」の段階での「他者との直接的交渉」としての愛から説き起こし、「文化的生」における「イデア的観念的存在」への愛としてのエロースを経て、「第三の愛」であるアガペーへと説き及ぶ。アガペーとしての「愛の共同態」の「最も重要な最も本質的中心的特徴」(『宗哲』一九〇)は、他者をあくまでも他者として認めることにあるので、それは自己が他者を規定するのではなく、逆に「他者によって自己が規定されることに於て初めて成立つ」(同前)。アガペーは、自己実現を目指す愛ではなく、何事においても常に他者を先立てる「他者規定」「他者実現」を原理とする「愛である。そして、「人格及び人格性は、この愛に於て初めて成立つのである」(『宗哲』一九一)という。

さらに波多野は、「エロースとアガペーとの混同こそ愛の本質の理解への最大障礙」(『宗哲』一九四)であるとし、アガペーは、例えば博愛や人類愛など同一視されてはならないとしている。なぜならそれらの愛においては、たとえ注がれる対象は人であつても、その場合の人は「人格」ではなく「イデア的観念的存在」に過ぎないので、そこでは他者は自己実現の一契機に墮し、その実在性が奪われるからである。

これに対して「真のアガペーは決して博く汎ねく人に及ぼすといふが如きことを原理とするものではない。…この愛は、ひたすら唯ひとりへと注ぎ得る。…エロースが普遍性への愛であると異なつて、アガペーは、むしろ本質上、主体

との従つて個体との共同として成立つのである」(『宗哲』一九二)。波多野は、博愛や人類愛を旗幟として掲げることに対して、それは「自我の大袈裟な「公共」的な運動、普遍性共通性への自己拡張」(『宗哲』一九三)であると嫌悪の情を顯にし、アガペーとはあくまでも「わたくし」と「あなた」、「我」と「汝」との間の「物静かなむしろ「私」的な交渉」として成り立つべきものである、としている。波多野において、いかなるかたちのものであれ、自己実現を動機とする愛は、アガペーとしての真の愛の実現のためには、むしろ克服されねばならぬものであつた。さらにアガペーは、他者そのものとの間に成り立つ「生の共同」であるので、「他者」の価値の如何は全く問われぬ、とされる。「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である」(『宗哲』一九四)。このアガペーの理解を通してわれわれは、一見すると単なる博愛・人類愛と見まがう、マザー・テレサによる愛の実践の真の意味を悟り得るのである。

しかし現実には、自己実現の動機をいささかも含まぬ愛などというものが、果たして人間において可能であろうか。恐らくそのような危惧を意識してか波多野は、愛が決して主体の自己規定を離れて「空中に彷徨する」ものではなく、それゆえに生はさまざまの「葛藤矛盾」をはらむものであることを認めている(『宗哲』二〇〇)。そして、アガペーが「他者の要求に従ふ」ものであるといつても、その「他者」がなお人間である間は、そこでの愛は依然として自己実現の一契機であることを免れないことをも認める。かくして人は、そうした生の矛盾葛藤から脱出するためには、「高次の他者」、すなわち神の面前へと必然的に導かれねばならないことが次のように語られる。「他者そのものが、その深き秘密の奥底より真の超越性を啓示することがなかつたならば、「あなた」よりの新たな言葉がわれ等に語りかけるのでなかつたならば、この窮状は到底救はれぬであらう。かくして吾々は高次の他者「全く他なるもの」(R・オットーの Das ganz Andere) 絶対的他者、真に人格的なる神の面前へと導かれる」(『宗哲』二一一)。ここに、波多野にとつてなげ「神」が「絶対的他者」でなければならなかつたかということが明らかになるであらう。こうして、人が「実在的他

者」として交わる。「生の相・生の態度」は、「宗教に於てはじめて、完きを得るのである」。「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」(『宗哲』二一六)。

おわりに

おわりに、以上に瞥見したような波多野精一における他者理解の、日本キリスト教史上の意味(負の側面も含め)について一言したい。

波多野精一とほぼ同時代のキリスト教思想家・高倉徳太郎もまた、はからずも真に自我を救い得るものを「絶対他者」としての神に見いだした。しかし波多野と高倉は、同じく神を「絶対的他者」に見いだしながらも、そもそも「神」を求めた動機、またそこに至る経緯において、全く質を異にしていた(もつとも、同じくキリスト教信仰に立つと言って、一方は宗教哲学者、一方は伝道者であるので、両者の世界の質が基本的に異なるのは当然であるが、このことは当面の課題から外れるので、今は問わないこととする)。高倉は、我執としての罪意識との葛藤をばねとして、自我否定の極限において、自我を真に解放し価値づけるものを、「自我ならざる「絶対他者」¹⁾としての神に見いだした。そこには、恩寵体験を経て新たな文化形成に向かう、確固とした「福音的人格」が定立されたが、人間的主体としての「他者」の存在とその意味は、それ自体として問われることはなかった。「人」としての他者それ自体への関心は高倉の視野の中にはなく、そこでは他者は主体の確立を俟つて初めて成り立つ客体であり、その意味でせいぜい文化形成の一契機に過ぎず、波多野の考え方に即して言えば、所詮は主体の内に埋没する存在に過ぎなかったと言つてよいのではなからうか。

これに対して波多野精一の営みは、終始、「他者」への問いをめぐってなされ、その世界は「他者」理解を核として形成されたものであったとさえ言い得るものであった。しばしば言及されるように、かつて伊藤整は、キリスト教文化圏の道徳は、「他者を自己と同様の要求を持つものとして愛せ」という意味の聖書の「黄金律」に由来しており、そのような愛は、絶対者としての神の命令となるときに初めて現実味を帯びてくるのである、と述べた。そして、そうした絶対者を持たぬわれわれ日本人は、「他者を自己と同一視しようというような、あり得ないことへの努力のなかには虚偽を見出すのだ」と述べている¹²。波多野が確立した「他者」は、まさに伊藤整の言う「自己と同様の要求をもつもの」としての「他者」であり、そうした「他者」との「愛の共同」は、日本人にとっては「虚偽」でしかあり得ないと言われる状態に他ならぬものであった。そうであれば、波多野における「根源的事実としての他者」（『宗哲』一八二）の出現と、それにもとづく「愛の共同態」の提示は、日本のキリスト教思想、ひいては日本人に一般的な自他関係の中に、ひとつの新たな楔を打ち込むという意義をもつものであったということができよう。われわれは、「愛の共同態」をめぐる波多野の透徹した論理の中に、日本でキリスト教信仰を選び取った者が対面せねばならぬ自他関係の構築の厳しさと、それへの方向性を学び取るべきであると考ええる。

加えて、「神」を自己の中に吸収しようとする生き方が蔓延し、逆に「神」ならぬものに自己が呑み込まれる生き方もはびこる現実において、文化そのものが崩壊を免れるためには、「主体の処理に委ねられぬ」、「他者」が厳存せねばならぬ」（『宗哲』二一五）とした波多野の言葉に、われわれは今こそ耳を傾けるべきであろうと考える。

さて「絶対的他者」としての神は、一方において文化を自滅から守るとともに、他方では、すべての文化価値を相対化するものでもあったはずである。それゆえ、「絶対的他者」の命令としての道徳は、もしも正しく機能するなら、それは国家や共同体が置かれたさまざまな危機的状況の下で、批判原理としての力を発揮し得たであろう。

ところで、村松晋の論文「波多野精一と敗戦」および「波多野精一の時代認識」¹³は、従来あまり取り上げられなかつ

た波多野の時代認識を、書簡等を材料に洗い出し、「波多野はキリスト者として、現実を超越した地点に立脚する者でありながら、現にある通俗的な見解を、まさに自己の立脚する超越的・普遍的な立場から、批判・相対化する姿勢において、弱かったのではないか」とし、この点で波多野は当代の思慮ある教養人、いわゆるオールドリベラリストに止まった、と批判をこめて結論づけている。この指摘に教えられつつ、彼がそうした時代認識を持つに至った所以を、本論の内容との関連で探り稿を閉じることとしたい。

いま、波多野の時代認識に見られる、村松の指摘するような「脆弱さ」の由来を本論との関連で探るなら、ひとつにはそれは、波多野のいう「实在」あるいは「实在性」の多義性、曖昧さに求めることができるように思われる。前述したように湯浅泰雄は、波多野の思想にみられる「实在」という概念の不明確さを指摘しているが、このことは、単に概念規定の曖昧さに止まるものではなく、「实在」の理解そのものの曖昧さでもあったのではなからうか。たとえば湯浅は、「人」と「物」との「实在」性の不明確さが、自然的生と文化的生の区別に影響してくる」と述べているが、同様のことは、宗教的生とその他の生との間に関しても言い得るように思われる。たとえば、イデアリスムの哲学が実践的理念を抱くとき、そこには「天よかなたの光」が反映され、「文化主義と人間主義」は「その宗教」を見いだすであろう、と言われる。そして、続けて次のように言われる。「そこよりして実践的イデアリスム又したがってイデアリスムの宗教は発生する。主義や思想や理想や当為や乃至は観念的形象としての国家や社会や又自然や理性や法則などに対して感激帰依献身等の態度が取られるところには、少くも潜在的にイデアリスムの宗教がすでに成立つと言ふべきであらう」(以上、『宗哲』八八)。確かにそこで体験される实在は「観念的实在」であるに止まり、未だに「独立なる高次の实在として体験されるには至」っていないであらう(『宗哲』八九)。しかし、現にある「实在」に、今まさに全人格をあげて献身している当の主体にとつては、果たしてその「实在性」の「真偽」を、正しく冷静に判定する力があるであらうか。

ここにおいてわれわれは次のような疑問に逢着する。それは、そもそも波多野において、神以外のものの「他者性」、「実在性」と、神のそれらとは、本質的に異なるのであろうか、という問いである。その答えは「否」であるように思われる。言うまでもなく、客体が主体の内に吸収されることがないのは、「絶対的他者」としての神においてのみである、ということは繰り返し言明されている。だが、「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り入れることを許さぬ、という」「実在性」、「他者性」の「特徴」（『宗哲』二二三）は、同時にあらゆる主体の特徴でもあるのである。「一般の実在的体験」においても、「実在の本質的性格」は、「すでにおぼろげながら看守される」（『宗哲』一四六一七）。同様に、自然科学の対象である「もの」さえも、主体との交渉においては「実在性を獲得」するのである（『宗哲』二二五）。あらゆる理念的なものに献身し、一事に真実に身を献げる生き方は、それ自体、「絶対的他者」としての実在（神）との関わりを、「おぼろげ」に垣間見させるものでもあったのである。

「実在性」のこのような理解は、さまざまな理念的価値の実現や学問的真理の発掘に一身を献げる生き方を尊重する態度を生むので、そこからして己と立場を異にする多様な価値観への寛容の姿勢にもつながる可能性をもつと思われる。しかしそれは同時に、村松の指摘するような、宗教者としての不徹底さにつながる必然性をも内包していたと言えるのではなからうか。ここには、ひたすら論理的透徹を目指した波多野宗教哲学の、ひとつの弛みが見られるのではないかと考える。

波多野の著作からの引用箇所は、文中で（ ）の中に記した。

『波多野精一全集』は、昭和二十四年発行の岩波書店版（全五巻）を用いた。

注

- (1) 湯浅泰雄『近代日本の哲学と実存思想』創文社、一九七〇、八六頁。
- (2) 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』（新教出版社、一九八〇）は、第八章3「波多野精一の宗教哲学」において、彼の宗教哲学の内容をコンパクトに紹介している。大内三郎『日本キリスト教史』（海老沢有道と共著、日本キリスト教団出版局、一九七〇）は、波多野の『基督教の起源』を取り上げているが、宗教哲学には触れていない。
- (3) 石原謙他『宗教と哲学の根本にあるもの』岩波書店、一九五四所収の左記の論文。
石原謙「序説 生涯と学業」
片山正直「体系」
松村克己「キリスト教の理解」
- (4) 宮本武之助「波多野精一の宗教哲学」『宮本武士之助著作集・下巻』新教出版社、一九九二。
- (5) 湯浅泰雄、前掲書、一〇三、一〇六頁。
- (6) 「本のひろば・二〇〇七年特別号」キリスト教文書センター、二〇〇七、五一頁。
- (7) 普通、明治二〇年代にドイツから訪れた普及福音新教伝道会が、日本に初めて聖書の歴史的批評学をもたらしたとされるが、彼らは日本の教会に、聖書に対する新しい見方を提供して衝撃を与えたものの、この現象は、日本における学問的な聖書学の形成にとつて、本格的な原点とはならなかった。大内前掲書にも同様の指摘がある。
- (8) 湯浅泰雄はこのことを批判的に指摘している。湯浅泰雄前掲書、一〇五―一〇六頁。
- (9) このことに関して、山谷省吾の次のような言葉はきわめて示唆的である。「あるとき私は不用意に、先生の「宗教哲学」について批評を書き、如何に先生の「宗教哲学」が勝れた書物であるとしても、要するにそれは理論の世界に属するもの故、それによつては信仰を引起させることは難いと云ふ様なことを書きました所、先生から激しい抗議文が参り、自分の書物は冷たい理論の産物ではなく血と涙との体験によつて書き上げられたものであり、君の批評は不当であると云つて叱を受

けました。それによつて私は今云ふことが出来ます。先生が神の愛を説き、神の恵を説き、恵の創造を説き、死と永生とを説かれる時、それは先生流の、波多野流の信仰の告白ではないでせうか。」（『追想の波多野精一先生』玉川大学出版部、三六頁）。

- (10) 湯浅泰雄、前掲書、一〇三―四頁。
- (11) 高倉徳太郎『福音的キリスト教』、『高倉徳太郎著作集2』新教出版社、一九六四年、三六九頁。
- (12) 伊藤整『近代日本における愛の虚偽』、『近代日本人の発想の諸形式』岩波文庫版、一九八一、一三九、一四四頁。
- (13) 松村晋「波多野精一と敗戦」『聖学院大学論叢』一九卷一号、二〇〇六。
同「波多野精一の時代認識」『聖学院大学論叢』一九卷二号、二〇〇七。
- (14) 松村晋「波多野精一の時代認識」前掲誌、一四三頁。
- (15) 湯浅泰雄、前掲書、一〇三頁。