

波多野宗教哲学における死の問い

芦名定道

1. 問題

古来より、死は人間にとって最大の問題の一つであり、死の問いをめぐる哲学的宗教的な思想の営みは少なくない。これはキリスト教思想においても同様であり、たとえば死後の生命についての、霊魂の不死性と身体の復活という二つの対立する思想あるいは表象の存在は、キリスト教理解にとって重要な意味を有している¹。死についていかなる思索がなされるかが、その思想の評価（説得力、深み）をわけるといっても過言ではない。波多野精一も、その宗教哲学の中で、死の問いについて考察を行っており、そこから彼の宗教哲学の特徴を明らかにすることは重要な研究課題となる。本稿は、波多野が宗教哲学において、死についてどのように論じているのかの解明を目的とする。

波多野宗教哲学において、「神」と「救済」という二つの問いは「宗教の本質論」に続く、宗教哲学の主要問題とされているが²、「死」が問題となるのは、特に後者との関連においてであって、その最重要テキストは、『時と永遠』である。したがって、本稿では、主に『時と永遠』に依拠しつつ考察が進められることになるが、その中でも、中心は、『時と永遠』の「第四章 死」（「一八」「一九」「二〇」節）と第七章の「五 罪 救い 死」（「四五」「四六」節）の二つの箇所である³。前者が、哲学的人間学における自然的生と文化的生の議論と関連するものであるのに対して、後者は、罪との関わりにおける「死」の考察であり、死が、存在論的問いであるとともに罪責性の問いであることを示唆している。そして、この「死」の解決が、永遠あるいは救いとして論じられるのである。

波多野の死の思索については、様々な議論の文脈が念頭に置かれねばならないが、本稿で留意したいのは、次の諸論点である。

- 1) 死をめぐる自然（存在＝時間）と文化（自己）の関係、特に文化的生と魂の不死性の問題。
- 2) 波多野における有限性と罪責性との区別あるいは連関、そしてそうした観点から見た創造論と救済論との関わり。本稿では十分に論じることができないが、キリスト教における魂の不死性と体の復活との関わりも、こうした問題連関に属している。
- 3) 現代思想や文化人類学の文脈での波多野の位置。たとえばハイデッガーの『存在と時間』との連関において（波多野は、『存在と時間』を読み踏まえている）⁴、波多

野の「将来 = 他者との関わり（共同）」という議論はいかなる意義を有するか。

以下、まず第二節では、論点1と3を念頭に、『時と永遠』第四章が分析され、続く第三節では、論点2をも含めつつ、『時と永遠』第七章五が扱われる。そして、最後の第四節では、こうした議論からいかなる波多野研究が展望できるかについて考えたい。

2. 哲学的人間学と死すべき人間

『時と永遠』第四章は、「時と永遠」という問題における、「時」と「永遠」とをつなぐ議論の中で決定的な位置を占めている。時という存在構造（時間性）に生きる人間が、なぜ永遠を問うのか、その答えはいかなる仕方で探究されるのか。これらに答えるためには、「死」をテーマ化せざるをえない。まず、いかなる仕方で「死」を問うのか。これが、一八節の問題である。以下、要点を確認しよう。

2 1: 死とはいかなる問いか

(1) 死は人間存在に固有な可能である（「死の内面的理解」）。

死について考える（あるいは、その必然性を知り覚悟する）ことは、「人間の貴き特権」であり、「自己について深く省察する人にとって重大な問題」(85)である。後に、死は文化的生との関わりで論じられることになるが、死はまさに人間性（文化的生）に固有の問いとして捉えられねばならない⁵。しかし、この場合、「必然的事実としての死」と「理論的に従って冷静に認識される客体」（＝外部より規定されたる死の現象）とを混同してはならない。それどころか、死とは、「吾々が自ら生きる生の意義に対しては、原理的には、没交渉」であることに留意しなければならないのである。波多野は、観察や認識によって「死の現象」を外面化客体化する試みの典型として、「精神（靈魂）の身体よりの分離」という死の定義 プラトン以来、中世及び近世までに至る哲学や宗教思想に影響を及ぼした を挙げる。これは、文化的生にとって死が固有の問いとして存在するにもかかわらず、しかし、文化的生自体は、むしろ死を外面化することによって、その真の深刻さにおいては死を回避する傾向を有する、ということにほかならない。このように外面化された仕方では、死は真に問題にされたとは言えない、これが第四章における波多野の中心的主張にほかならない。したがって、問題は、われわれはいかにして「死の内面的理解」に到達できるのか、ということになる。

(2) 「死への関心」の意味

死についての客観主義的な理解の限界を論じるために、波多野は、エピクロスの議論を取り上げる⁶。もし死の問いが「客観的に観察認識される一事実」という点に尽きるならば、「天変地異に出会うと同じ意味においては吾々が自らの死に出会うこと」はない、し

たがって、「それに出会うことを人生の不幸として忌みまたは恐れるならば、これに優る愚はあり得ぬであろう」(86)。波多野はこのエピクロスの議論を死の客観主義的理解に対する的確な批判として肯定する。「生きる者にとっては死は無く、死したる者は自らすでに存在しない」からである。すなわち、「死への関心」の核心は、客観的出来事としての死の内には存在しないのである。しかしまた、客観主義への批判もそれだけでは、死の核心を捉えたことにはならない。これに対して波多野が提示するのは、「何もの何事にも、従って客観的出来事としての死にも、出会わぬようになること」に対する恐れこそが「死への関心」の核心に存在するという論点なのである。この波多野の主張は、人間的生が他者との関係存在であるという議論が前提となっている⁷。人間が本来他者との関わりにおいて生きる存在者であるとするれば、自らの存在の根源である他者ともはや会うことができない点にこそ、人間的生の根本的危機、しかも自然的生としては必然的な危機が存在しており、人間の死への関心(恐れ)の核心点はここにあると言わねばならない。

(3) 死の問いと文化的生

「時間性は直接に体験される自然的生の構造である」(87)が、しかし自然的生における死は「その現在がいつも無に帰する」ということを意味しており、時間経過を通じて自己同一的な主体の無化とは区別されねばならない。すなわち、自然的生は、その都度の現在を滅び行く現在として体験するが、そこにおいては、「過去より将来を通じて同一なる主体従ってあらゆる時を包含する現在」は問題にならないのである。というのも、通時間的に自己同一的な「主体」は、「文化的時間性の段階においてはじめて可能となる事柄」であって、人間存在にとって、もし死が「自己の統一性全体性」の消滅として問題化するのであるとするならば、それは、文化的生においてはじめて可能になる事態であると言わねばならないからである。自然的生は死の存在論的前提であるが、自己同一的な主体とその死の問いを理解するには、文化的生を参照することが必要なのである。しかし問題は、この文化的生において死の現実を果たしてそれに相応しい仕方から正面から問われるのかということである。既に述べたように、また次の一九節についての議論からわかるように、これに対する波多野の答えは、明瞭に「否」である。

ここで、以上の一八節の議論について注意すべき点をいくつか指摘しておきたい。まず、これまでの「死」の議論においては、哲学的人間学(人間存在の現象学的存在論とも言うべき考察に基づく)が前提とされている⁸。この存在論的な考察において、死は「問い」として理解されることになるが、波多野宗教哲学におけるそれに対する「答え」は、「形式的」なものにとどまっている。人間存在は死を意識し問う存在者であるが、その問いに対する答えは波多野が理解する宗教哲学の範囲を超えているからである。宗教哲学が論じうる「形式」的回答を超えた内容に立ち入ることは、「宗教自体」あるいは「神学」の領分の事柄となり、波多野が考える宗教哲学は、この点で実定的な宗教の代用となるものではない。もし、代用となり得るとすれば、宗教哲学が宗教体験を所与また前提とした

実在論であるという点に矛盾が生じることになる。これに関連して、波多野の著作に取り組む読者には、それぞれ自らの「宗教的立場」「宗教体験」これは、ティリッヒの言う広義の宗教の意味においてであるが⁹と、宗教哲学が提示する形式的回答とを結びつけて理解することが求められていると言うべきかもしれない。

もう一つの注意点は、一八節では、自然的生と文化的生とが、いわば段階論的に描かれていることに関してである。これは厳密には、時間的順序における段階論ではなく、人間存在についての「論理的秩序（構造）」と解すべきであろう¹⁰。段階論は説明のためのいわば便宜的な語り方であり、人間が自然の段階を終了し次に文化の段階に至るといった理解は、波多野の議論の誤解にほかならない。したがって、文化的生の上に、あるいはその後、次の存在段階として宗教的生とでも言いうる在り方（階層）が生じるというのも、波多野の宗教哲学からはやや正確を欠く議論と言わねばならない。人間は常に自然的生を基盤とした文化的生を生き、その中で、自らの死と永遠を問う存在者なのである。

2 2：文化的生と靈魂不滅

続く一九節の冒頭で波多野は、文化的生（文化主義、文化意識）において、無や死は正當に問われるどころか、あたかも存在しないかのように扱われることを、スピノザの次の言葉を引用しつつ確認する¹¹。

「自由なる人（智者達人）は死を思うこと何事よりも稀れである、死ではなく生の省察こそかれの智である。」(88)

波多野によれば、文化的生とは自然的生（時間性＝無・死）の克服を目指すところに成立したものであり、無や死をいわば「あり得ぬ事柄」として扱うことによって克服しようとする。『宗教哲学』で論じられたイデアリスムにおける「真」の神の類型に対応する生はまさにこのようなものであったが¹²、波多野の宗教哲学の特徴の一つは、一方で、哲学的人間学の構想に見られるように、哲学思想の中で思惟を展開しつつも、他方では、宗教体験を所与として前提するところにある。文化的生の議論も哲学的な理論のレベルで展開されるだけでなく、同時代の現代宗教学、民俗学、文化人類学の成果を議論の中に組み入れる努力がなされている。文化的生の死理解については、ローデやレヴィ・ブリュルなどの研究が挙げられるが¹³、波多野の宗教哲学は、宗教学全体を視野に入れ、その中で宗教哲学とは何かを厳密に理解しようとする学問的態度に基づいているのであってここに成立するのは実在論である、宗教現象への哲学思想の単純な応用といったものではない。たとえば、波多野が注目するのは、次の民俗学の研究成果である。

「近時の民俗学は興味ある一事実を明かにした。それは未開の原始民族の間においては死の観念が極めて稀薄なことである。原始人にとっては生きる者が飽くまでも生きるということは自明の事柄であり、生が死をもって終らねばならぬということはむしろ不可解である。特に恵まれた個人ばかりでなく全き種族が生きながらに楽土に移されるという思想は決してめずらしくない。死こそかえって不自然であり特に説明を要する事柄なのである。死の必然性が心に刻み込まれるに至った後も、彼等は死を生を終極とは考えず、むしろ単に異なった形における生の延長と考える。死は彼等にとっては特殊の生き方に過ぎぬ。」(88)

ここで言及されているのは、靈魂不死という仕方で表象される思惟の素朴な形態であるが、波多野は、この思惟が、「実に汎人類的にあまねく弘まり行渡っている事実」(91)であること、つまり、靈魂不滅の思惟が、素朴な精神性(アニミズム、神話的思惟)から高度な哲学的思索(イデアリスムの原型であるプラトン)にまで、広範に確認できるということに注目する。この広範に確認される思惟は、文化的生がこれらに通底することから説明できるというのが、波多野の考えにほかならない。これを説得的に論じるには、次の二つの点を明らかにする必要がある。一つは、素朴な精神性が文化的生の一形態であること、もう一つは文化的生が人間性の核を成していることである。後者は、第四章に先だってすでに行われた議論であり¹⁴、一九節の問題は基本的に前者の論点にある。その要点は次のように示される。

素朴な精神性は、自然的生の根源的体験に深く色づけられ文化的意識であり、徹底的な発現に未だいたらない、いわば幼稚なものである。しかし、「彼等はすでに一定の文化を有する文化人である。この点に関する自己省察は文化人としての彼等によつて行われたもの」(89)である。生のみを思って死を思わぬという意識の有無においては、「彼等は近世の大思想家スピノザと全く同じ立場に立つのである」(89-90)。両者の差は、この意識に単純に無邪気に生きるのと、深い自己省察を徹底して生きるのとの差であり、これは決定的な差異であるともいえるが、しかし、文化的生の発露という点では同一の立場を共有しているのである。この立場から生じるのは、次の帰結である。

「現在に耽溺して足元の地盤が絶えず動揺し絶えず非存在へと消え行くに気附かぬ文化人は、死の実相を正面より見詰めるを怠って乃至嫌って、死を生の一形態と見る幻覚に知的乃至情的満足を貪る。」(90)

靈魂の不死という思惟は、文化的生の基盤において成立する宗教性の類型に典型的なものであり、波多野は、それとは異なるもう一つの類型として「復活」を位置づける。なお、これが、キリスト教とヘレニズムとの単純な相違でないことは、キリスト教的宗教に

において、靈魂の不死と復活の多様な結合が可能であったことから明らかであろう¹⁵。

2 - 3 : 死の問い、あるいは死の克服

第四章は二〇節で締めくくられるが、波多野は、その冒頭で一八、一九節の要点を次のように確認した上で、議論を始める。

- 1) 死への関心と、自己同一的な自己の全体的な消滅という意味での死の観念とは、文化的生において可能になったものである。
- 2) しかし、文化的生では、死のいわば観念的に克服が試みられる中で、死がその根源（「実相」）において捉えられることがなかった。
- 3) 「死は直接的体験の事柄ではない」が、時間性（自然的生）の直接的体験にまで自己省察を加えることによってのみ、接近可能なものとなる。

これらのうち、第三点は、それまでの議論の要点というよりも、それを受けた二〇節のテーマと言うべきである。すなわち死の問いは、自然的生の直接的経験においても、また文化的生における靈魂不死という仕方でも捉えられないことを確認したで、死に対しいかなる仕方で接近すべきか、これが二〇節の問題であり、波多野は時間性の直接的体験への自己省察を行うことによって、死への接近を試みるのである。以下、波多野の議論の論点をまとめてみよう。

（１）「死は自然的時間性、時の不可逆性、の徹底化である」。

これは前節までの議論の帰結であるが、自然的生（根源的体験）における時間の体験は、「現在が過去へと存在を失いつつ、しかも将来より補給される」（92）とまとめられる¹⁶。ここで将来と言われる時間性は、人間存在が他者との関わりにおいて存立するという意味での他者性を意味しており、ここから死とは、次のように捉えられることになった。

「統一的全体的主体にとって存在の維持者である実在的他者との交渉が断たれ、従って根源的意義における将来が無くなるのが死である。対手を失った主体、将来の無き生、これが死である。」（92）

これは、死が自然的生の帰結であると同時に、いわゆる自然的死（身体的存在としての人間の死）は人間存在において問われるべき死のすべてではないことをも示唆する。人間の死とは主体が他者との関わり（＝「愛の共同性」「倫理的共同性」）を喪失するときに生起する事態であり、他者との関わりを喪失した人間はいわば死んだ主体なのである。

（２）死は可能性と必然性との複雑な交差として現れる。

すでに指摘したように、死は直接的体験の事柄ではない。つまり、死は自己という全体性において理解された主体が「自己の存在の本質的性格として感得する事柄」（93）であ

るが、しかし、「死はいつも可能性としてのみ存在する」。死はどこまでも主体にとっては可能性の事柄なのである。

ここで重要なのは、この可能性が「主体の自己実現の一契機として主体の自由に基づく可能性ではなく、実在的他者との関係交渉に根源を有する可能性」(92)であるという点である。つまりそれは、主体の自己実現の一契機である自由を成り立たせる基盤としての可能性からは区別された、自然的生の側から見れば、必然性というべきもの、「理解する外なき事柄覚悟する外なき運命」(93)なのである。実在的他者との関わり(将来)が、自由を成り立たせる運命とも言うべき可能性であるとの議論は、ハイデッガーの死の理解と相互に対照されるべきものと言える¹⁷。

(3)「人間の存在は死への存在である」、死は人間の覚醒を促しつつ、人間に自らの正体を告げる。

ハイデッガーにおける死の先駆的覚悟が現存在の本来性を可能にするのと同様に、波多野における可能性としての死は、死への存在としての自己の覚醒を促すものとなる。この意味における死の覚悟を通じて、自己は自らの根源の理解にいたる(死の意義)。つまり死は、そこにおいて問われているのがほかならぬ「わたし自身」(先験的同一性)であることを「痛切に強烈に自覚」するよう迫るのである。死とは、まさにわたし自身の固有の可能性なのであり、そこにおいて人間は自らが死すべき存在であるとの真相に直面するのである。

「すでにしばしば、あるいは客観的実世界の認識並びに主体の自己認識に関して、あるいは文化的時間性に関して、それらの成立の根拠として明かにされた、反省の主体と体験のそれとの同一性、先験的同一性、はここに死の観念に関しても、理解の基本的制約をなすことが明かであらう。しかもここではその同一性は最も徹底的なる形において承認を要求する。」(94)

死とは自己の核心をなす先験的同一性が無に帰することであるとのこの自覚から、永遠の問題はそれに相応しい仕方でも問うことが可能になる。『時と永遠』のテーマに即していえば、以上の死についての議論(「死は時間性の徹底化である」(95))は、時の分析に対応するものであり、それは、「時間性の克服」としての、つまり「死の克服」としての永遠の問題を引き起こさざるを得ない。ただし、すでに指摘したように、波多野においては、「永遠」の議論は「時間性」「死」の側から、いわば形式的になされており、宗教的象徴を用いた物語という仕方でも示され得るような「内容」については、最低限度において触れられるにとどまる。そこで、ここにおいては、以下のことを確認するにとどめねばならない。

まず死は、「他者よりの離脱として主体にとってはたしかにこの世を去るを意味」

(95)しており、その意味で、死は「時間性及びこの世の苦悩よりの解脱」であるという論も可能かもしれない。しかし波多野は、「その解脱は同時に解脱する筈の主体の壊滅」であって、主体の自己主張が他者との関わりで抑圧疎外されるところに成立する「世の悩み」を解決するものでは決してない、むしろ、死は主体の抑圧疎外としての世の悩みの徹底化であり、世の悩みは「死の前兆または先駆」である、と指摘する。これとは異なり、死の克服としての「永遠」は死の在り方に応じて、次のような特質を有するものとして理解されねばならない。すなわち、「主体の現在が将来を失うことが死である」のに対して、永遠は「過去が無く将来のみある現在」を意味する。また、死が「他者よりの完き離脱である」ことに対して、永遠は「他者との生の完全なる共同」であり、他者からの断絶（孤独）として死は、他者との愛の共同としての「永遠」において克服される(96)。絶対的な実在的他者との完全な共同としての愛こそが死の克服としての永遠の意味なのである。これが『時と永遠』の結論にほかならない¹⁸。

この形式的とも言える説明に満足するかどうかは、読者次第であり、読者が波多野の議論を自らの宗教的体験（内容を伴った）とどの程度まで接続できるかにかかっていると言わねばならない。そして、「キリスト教徒」にとどまらない読者にとって、その永遠をめぐる論述が自らの宗教経験に接続しうるものになることを目指している点においてこそ、波多野の宗教哲学が哲学としての意図されていることが確認できるのである。

3. 死と罪、そして救済

キリスト教思想において、死は人間の時間性＝有限性の問題にとどまらず、常に罪との関わりで捉えられてきた。本稿で後に言及するパウロの場合など。この点から、死の克服は罪の赦しあるいは救済の観点から論じることを要求すると言わねばならない。波多野は、これまで検討してきた第四章で死を論じた後に、第七章五において再度死の問題を取り上げている。本節ではこの二番目の文脈における死の議論を検討したい。第四章における死が哲学的人間学（時間性の分析）の領域において展開されたのに対して、この文脈における議論はキリスト教神学の領域により踏む込んだ問題設定と言える。キリスト教的宗教哲学という言い方が波多野に対して適切であるとすれば、ここでの死の議論はそのような特徴付けにふさわしいものであることが期待できるであろう。まず、四五節の議論をその中心的な論点に沿って、まとめてみよう。

3 1：「死」（＝「時間性」）と「罪悪」との区別と関係

死と罪責との区別と両者の関係は、キリスト教思想に即して言えば、創造の善性と墮罪をめぐる問いであり¹⁹、キリスト教思想における難問の一つと言える。

波多野の議論は、まず両者の区別の指摘から始まる。時間性は「主体の状態」「強いられた運命的状態」であって「罪悪と同一ではない」、「単なる時間性が罪悪そのものではない」(217)。これは、キリスト教思想の重要な論点であり、波多野の説明は明瞭である。時間性は有限な存在としての人間存在の自然本性であり、それに対して罪悪は、自然本性の歪曲・転倒、神の「愛」からの離脱、「神への従順さからの離脱」「神聖者への不服従」(218)と解さねばならない。波多野によれば、人間存在は本来有限であって(真の有限性) 神秘主義を神との一体化による無限化とは解さない²⁰、有限であること自体は善なのである。

しかし、問題は、「罪悪は時間的存在の根源にあって永遠よりの墜落と時の発生とを惹き起こす」(218)という点にある。これは、真の有限性から罪責への移行(墮罪)の問題であるが、人間の歴史的現実において、有限性と罪責性が不可分な結合において経験され、その意味では両者の厳密な分離は困難であるという事態を引き起こす。罪責は確かに時間性自体から区別されるべきであるが、この時間性が歴史的時間性として現実化するときに、罪悪は時間性のなかで具体化し作用し始めるのである。この議論は、罪悪において二つの種類・二つのレベルを区別するよう要求する この区別が理解されないときに、キリスト教的罪論は躓きの石となる。その背後にはキリスト教思想史の長い伝統が存在するが²¹、何よりもまず指摘すべきはパウロの次の議論である。パウロはローマ5章12節で、「時間性及び死の根源に罪がある」との趣旨の議論を行っているが、この意味における罪は、「人間的主体の個々の動作」とは別のレベルに属するもの、「生まれる前のものでなければならぬ」。波多野が指摘するように、これは伝統的な神学あるいは哲学が「原罪」あるいは「根本悪」などの名をもって呼んだものにほかならない。しかしこれについて波多野はさらに、「時の発生」以前の事態を「以前」という「時間的規定」によって論じている点で、厳密な概念的表現ではなく、「譬喩的でしかあり得ぬ」(218)と述べる。この歴史的現実への移行について、古来より神話的な語りがなされてきたのは、偶然ではない。「超時間的墮罪というが如きは吾々のあらゆる表象や概念を超越」(218)するという見解は、ティリッヒが強調するところであり、神話的語りの意味の認識は、リクールの議論にも合致する²²。

以上から、有限的主体による時間性(つまり死)の克服が可能であるならば、それは、歴史的現実(現実的生)において「この根本的罪悪」を克服するものでなければならぬということが帰結し、波多野は「救い」「救済」「罪の赦し」という問題連関へと論を展開して行く。「真の有限性」と「偽りの有限性」「悪しき有限性」(221)との区別という議論がなされるのは、この文脈においてであり、絶望というモチーフとの結びつきなど興味深い論点を含んでいるが、ここでは、波多野の議論が神の恵みの先行性を明確に述べている点を、特に強調しておこう。

「主体としての存立を保っていることそのことがすでに反逆を反逆として認めぬ恵みの賜物なのである。この世この生そのものがすでに罪の赦しの上に立っている」(221)、「人事を尽くしうるそのことがすでに天命によるのである。」(222)

この「すでに」をめぐる議論は、直ちに多くの問題を引き起こす。「すでに」は、現実的生における「いまだ」という問いを常に生じざるを得ないからである。神義論という難問はこの問題の一つのヴァリエーション。「神の義」の未だとも言えるし、またそれは超越と内在の関係とも関わっており、キリスト教思想における終末論がこの問いをめぐるものであることも明らかである。波多野宗教哲学は、こうした諸問題の輪郭には触れるものの²³、その内容へ踏み込んだ議論は行っていない。キリスト教思想(神学)の観点からみて、波多野における創造と救済との関係や終末論などに、曖昧さや展開不足が感じられるのは、ここに原因がある。問われるべきは、宗教哲学と神学との関係性なのであるが、波多野の立場は明瞭である²⁴。宗教哲学は神自体についての合理的思惟の事柄ではなく、神を経験する人間存在をめぐる思惟なのであり、宗教哲学は実定的な宗教の内容に踏み込んだ議論には基本的に禁欲的な立場にとどまるのである。

以上の死と罪悪をめぐる議論から、こうした問題を哲学的概念によって論じるには限界があること、さらなる論究を進めるには宗教的象徴内容に踏み込んだ神学的問題への展開が求められることが明らかになった。では、波多野宗教哲学に即して考えるときに、ここからどのような思索がなされねばならないだろうか。波多野の議論を波多野以降の哲学的状況において展望するとき、まず追求されるべきは象徴論のさらなる深化であろう²⁵。概念、譬喩、神話といった問題を、言語の問題として理論的に追求し、そこから再度経験・体験の議論へと帰ること、これは波多野自身の議論の自然な展開であるように思われる。

3 2 : 罪の赦しから時間性へ

波多野における死をめぐる議論の最後の問題として、第七章五の後半部分(四六節)を取り上げたい。この節は、波多野宗教哲学とキリスト教神学との関わりという点からも興味深い内容となっており、ここではその点をめぐる波多野の議論をまとめることにしよう。

先に見たように、罪は超時間的な根源的罪悪と時間的行為の罪悪という二つのレベルを包括しており、個々の罪悪はすでになされたという点で時間的には過去に属する。したがって、波多野は、過去(=すでに無に帰した)の行為の赦しとは、まず無に帰した過去を存在(現在)へと呼び出し(=一度目の過去の克服)、次にその過去の罪を克服する(=二度目の克服)ということになる、と考える²⁶。この一度目の克服という点で、罪の赦しは、創造行為(無からの創造)と同一の働きを行うものと言えるが、二番目の克服に

ついで、波多野はさらに次のように述べる。「罪の赦し」とは、その行為の「責任を不問に附することである」(222)が、不問に附するとは、その罪悪や罪責(責任を負うべき罪悪、罪悪への責任)が無になることではない、と。しかし、罪に赦しによって、罪がなかったことになるわけではないとしても、「他者と主体の関係」は根本的に変革され、この赦しにおいてこそ、罪の自覚ははじめて顕わになると言わねばならない。というのも、赦し(神の愛)においてこそ、その赦しを経験することによってはじめて、主体は自己の罪責の大きさを「痛切」に自覚することができるからである。

波多野によれば、責任とは突き詰めて考えれば永遠者に対する責任としてのみ意味を持つ。なぜなら、「自然的文化的生」にとって、自らの罪悪は「自己実現の失敗不成功に過ぎぬ」(223)からである。「主体の努力範囲に属する主体によって処理され変更されうる事柄」に対しては、主体はそれを「善処」「善用し」「過ちは改め禍は転じて福」となせば十分である。したがって、責任とは「自己が動かし得ず処理しえぬ何ものかへの」「実在的な他者へのそれで」なければならないのである(223)。「自己」に対する責任とはいかなる意味で成り立つか。この責任の自覚は、本来的には赦しの経験と一つのものとして可能になるのであり、これは、おそらく責任論の核心に関わっている。波多野の言うように、「責任は結局神に対してのみ成り立つ事柄である」(223)とまで主張するかは別にしても、他者との関わりを中心に据えるによって責任が意味をもつものとなることは疑いない。これは、キリスト教思想における責任論(H・R・ニーバーなど)や現代思想の責任論(レヴィナスなど)との関連でさらに追求すべき研究テーマとなる²⁷。

ここでは、人間はなぜ過ちを「悔いる」ことができるのか、という問いについて、以上の波多野の議論からの答えを確認しておきたい。これまでの波多野の議論から分かることは、「赦しを悔いの報酬となすは本末転倒である。赦されたればこそ悔い得る」(224)ということである。

「厳密の意味における死の覚悟に達するに及んではじめて人はこの世の生の行くえに目覚めるのである。それ故死の覚悟は主体が本然の姿に立戻るための重要な一歩、神聖者との真の共同へと踏出されたる一歩というべきであり、従って悔いの一つの形態、しかも罪悪そのものの明かなる自覚なしにも起りうる故、悔いの最も原始的乃至基本的なる形態というべきである。すべての純真なる悔いは神聖者の愛によって成立つ故、死の覚悟もまた恵みの賜物であり罪の赦しの発現である。」(225)

もちろん、この赦しと悔いとの関係を、存在の秩序(神の働きから人間の経験へ)で論じるのか、認識の秩序(人間の経験から神の働きへ)で論じるのかで、議論の進め方は少なくとも二つありうるわけであるが、存在の秩序に即するならば、赦しによってはじめて真の悔いが可能になる、悔い得るということ自体が赦しの現れである、と言わねばならぬ

い。これは、信仰義認論の核心に関わる問題であるが²⁸、波多野の救済論解釈はこうした仕方で展開されており、この点から見れば、波多野は確かにプロテスタント的であると言わなければならない。

4. 結び

本稿では、波多野の宗教哲学が「形式的」であること 実定宗教の特定の信仰内容に立ち入ること禁欲的であること について指摘してきたが、それは波多野宗教哲学の抽象性とも無関係ではない。波多野の著作を読む際に、同時代の日本の思想家たちと比べ、近代日本の文脈に直接関わる言及はきわめてまれであり、近代日本という特殊な文脈をいわば超越した普遍的な思想が展開されているかのような感想を抱く場合が少なくないのではないだろうか²⁹。しかし、死の問い、あるいは「死の覚悟」と言われる事柄については、単に形式的や抽象的であるにとどまることはできない。こうした疑問をもって波多野の論述を振り返るとき、そこには同時代の状況と切り結ぶ地点が見えてくる。本稿を結ぶにあたって、この点について簡単に論じることにはしたい。これは、波多野宗教哲学の新たな意義を論じる上で一つの展望を切り開くものとなるかもしれない。

波多野は四六節の最終部において、現実的生における死は「到来する事柄」ではなく、「覚悟のみの事柄」である（＝死は可能性の事柄である）という、すでになされた議論の再論を行っている。この「覚悟する死」について波多野が展開する議論は、その背後に、1943年の日本の時代状況と、近代日本における文化的生の極限化への批判が見られるように思われる。やや長文になるが、波多野の論述においてはかなり例外的とも言える内容でもあるので、関連箇所全体を引用して見よう。

「人は決死の尊さについて語る。しかしながら死の決心をなすことそのことが尊いのではない。例えば、この世の苦悩を遁れんがための決死は、死を生存の前提の上に立つものとして、自己矛盾を含む愚挙であるが、更に自己の責任を遁れようとする卑怯の振舞でさえある。総じて軽々しく死を決するは、他者に委ねらるべきものを自ら処理しようとするものであって、神聖者に対する冒瀆である。これに反して、神聖者の言葉・神の召しに依りての、責任と本分との自覚よりしての決死は、真の永遠の閃き、神聖なる愛に答える純真なる愛の輝きである。ここまで達すれば、人は更に一步を進めて死そのものをも恵みとして受けるであらう。罪の赦しの背景のもとには、生がすでに恵みであり、死はまた更に恵みである。滅ぶべきものが滅びるのは、生くべきものが生きるための前提として、無より有を呼び出す永遠者の発動でなくて何であらうか。」(225-226)

当時の日本を蔽っていた「決死の尊さ」の主張は、決死の強制と決死の神聖化を促進

し、それは波多野が論じる実在的他者との愛の共同における罪の赦し（＝回復された他者関係）や、そこに可能になるべき本来的な「悔い」「覚悟」「責任」を解体するものとして作用していた。その状況下で、波多野は神聖なる愛への応答としての真の決死を恵みとして論究しているのである。『時と永遠』は宗教の普遍的な問題を扱った書物であるが、これが1943年の日本において出版されたことには議論に値する問題が含まれているように思われる。

この引用を念頭に置くとき、『時と永遠』の四五節において次の引用のようにやや唐突に現れた「自己の職責」「公の奉仕」という言葉の意味は、はじめて理解可能なものとなる。

「自然的文化的生が根もと深く罪を宿しながらなお神の恵みを容れる器となり、信仰より愛へ真の人倫的共同へと向いつつ、時の真中に現われる永遠的生の蓄を宿す幹となりうるのも、ただ罪の赦しによるのである。かくて与えられたる持場において及ぶ限り能う限り自己の職責を果し、私を棄て己を虚くして人にまた公に奉仕することが、罪の赦しをすなおに受けつつ恵みに答える道となる。貧者の一燈・やもめのレプタ（一錢）もここでは窮みなき尊さに輝く。」(221-222)

暗い時代の日本において特に繰り返し語られた「私を棄て己を虚しくして」「公に奉仕すること」（滅私奉公）は、罪の赦しにおける愛の共同においてこそその尊さに輝くのであって、国家であってもそれは人間が他者に強制すべきものではない。これは、波多野のテキストに対する過剰な読み込みであろうか。

文献引用について

本稿では、波多野の『時と永遠』の引用は、岩波文庫版（『時と永遠 他八篇』）から行い、引用頁は文庫版の頁数のみを記すことにしたい。

¹ 靈魂の不死性と身体の復活についての波多野の議論としては、『時と永遠 他八篇』（岩波文庫）の四八節（228-236頁）などがあげられる（より詳細は、同書の索引を参照）。また、229、236頁に付した注解（451-452頁）では、キリスト教思想研究との関わりについて説明されている。

² 「宗教哲学の本質及其根本問題」（1920年、『時と永遠 他八篇』岩波文庫、所収）における宗教哲学プログラムでは、宗教哲学の諸問題としての「神」（第4章）と「救済」（第5章）が取り上げられており、これらのテーマは後の波多野哲学三部作でも、中心的な問題として位置づけられている。この点については、神学的宗教哲学的などの観点から

様々な理由付けが可能と思われるが、宗教経験がその経験の志向対象（「神」 神論）と志向性（人間的生 人間論）という両極構造から構成されていることを考えれば当然とも言える。

³ 本稿では、『時と永遠』の第四章と第七章五の二つの箇所が分析の中心となるが、時間性（特に、26-28頁）や生（『時と永遠』第一、二章）をめぐるより広範な箇所が参照されねばならないことは言うまでもない。

⁴ 「波多野とハイデッガー」という問題は、必ずしも容易な研究テーマではない。両者の関係を論じる際に、その手がかりとなる波多野におけるテキストはもちろん皆無ではないものの、それはきわめて限定されたものにとどまるからである。しかし波多野が、ハイデッガー哲学を、時間、永遠、他者という問題連関で意識していること自体は明瞭である

1920年代前半にハイデッガーに学んだ三木清と波多野の親密さを考えれば了解可能であろう。テキストに即した議論を行うとすれば、『宗教哲学』において「時間と永遠」の問題が論じられる際に、波多野が行った短いコメントが最重要のものとなる（『宗教哲学』五一節注1）。その言及から、波多野が、現代哲学（波多野時代の、つまり20世紀前半の）における哲学的な永遠の議論（代表はヴィンデルバント）の中で、ハイデッガーを例外的な位置を占めるものとして高く評価していることが確認できる。実際、人間存在を時間性において論じるという点で（人間存在とは時間性の意味である）波多野とハイデッガーとは一致している。しかしその上で、波多野は、ハイデッガーの哲学的人間学（『存在と時間』の基礎的存在論）においては他者が排除されており、そこに自分とハイデッガーとの決定的差異を意識していることがわかる。

⁵ 『時と永遠』における「死の問い」を理解しようとする場合、波多野が、自然的生との関わりにおける「死」（＝生物学的医学的死）ではなく、後に論じる文化的生・人間性との関わりでの「死」を問題にしている点に留意しなければならない。これは、死を論じた第四章が、自然的生だけでなく、それを土台とした文化的生の議論（第二、三章）が完結したあとに位置することから明らかであり、実際、自然的生の連関では、無常性と可滅性が指摘されるだけで（27頁）死は主題化されていない

⁶ 波多野が言及するエピクロスの死についての議論は、波多野が注で示すように、ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』（下、岩波文庫）の第10巻第1章の124、125（299-301頁）に確認することができる。

⁷ 波多野宗教哲学における他者論の意義については、『時と永遠 他八篇』（岩波文庫）の「解説」（499-505頁）を参照。なお、『時と永遠』で、他者性に三種の種類があるとの議論がなされるように（43-45頁）他者概念はそれ自体として詳細に分析する必要のある問題であり、その際には、波多野自身が指摘する『宗教哲学』44節（『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、397-403頁）などをあわせて論じなければならない。

⁸ 波多野が哲学的人間学を宗教哲学を構成するものとして論じていることについては、『宗教哲学序論・宗教哲学』解説（岩波文庫、535-543頁）を参照。また、1920年代の日本における哲学的人間学をめぐる議論については、藤田正勝「一九二〇年代のヨーロッパの哲学と日本の哲学の形成・発展」（京都哲学会『哲学研究』592号、2011年）特に17-20頁をご覧ください。

⁹ 広義の宗教を含めたティリッヒによる宗教の概念規定をめぐることは、拙論『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年、71-125頁の論述を参照。

¹⁰ 波多野は、「自然的時間性を根源として基体として文化的時間性は成立つ」（29）と述べることによって、自然的生と文化的生との関係を前者の上に後者が次の段階として成り立つとも解しうる議論をしばしば行っており、実際、「あらゆる段階の生の主体」（51）といった表現も散見される。また、これまでの波多野研究でもしばしば、「波多野宗教哲学は、私たちが自然、文化、道徳（愛） 主体、自我、人格 の諸段階を登りゆくことによって、宗教 特に人格主義の宗教 に到達することを明らかにし、宗教の人間学的根拠を確保するのである」（宮本武之助『波多野精一』日本基督教団出版部、1965年、162頁）といった仕方で段階論的理解がなされてきた。しかし、波多野の段階論的叙述は、人間的生の記述・分析のために採用された説明方式であり、存在論的な意味での段階論が

提示されているわけではない。これは、波多野が「自然的生は根源へと遡る理論的分析によってはじめて到達され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」(30)と述べていることから明らかである。キルケゴールに関してもしばしば実存の三段階論が論じられるが、あるいは同様の検討がなされるべきかもしれない。

11 波多野が引用するスピノザの言葉は、『エチカ』第四部定理六七(『エチカ』岩波文庫(下)、79頁)からのものであるが、波多野宗教哲学との関連では、波多野の学位論文(独文)が『スピノザ研究』(安倍能成訳で警醒社より、1910年に出版。『波多野精一全集』第一巻、所収)である点に、また波多野が西洋哲学史の基本線(イデアリスム)をプラトンからプロティノス、そしてスピノザへと辿っている点に留意したい。

12 波多野は『宗教哲学』において、イデアリスムと神秘主義の両者を「真」の宗教の類型において論じている。それが、『時と永遠』における文化的生に対応することは、次の引用から確認できる。「イデアリスム乃至神秘主義に見る『超時間性』乃至『無時間性』(Überzeitlichkeit, Zeitlosigkeit)の思想である。これは時間の真中における時の直接的否定乃至超越として体験される。人間的文化的生の内容を、自然的実在との交渉より、解放し遊離せしめ固定せしめることによって得られる、『純粹客体』の存在の仕方がそれに該当する」(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、447頁)。ここに哲学的人間学と宗教類型論との連関を確認することができる。なお、「真」の宗教のこうした特徴づけは『時と永遠』にも見ることができる(『時と永遠 他八篇』岩波文庫、159頁など)。

13 最終的に宗教哲学三部作に結実する宗教哲学に集中することになるものの、波多野が、京都帝国大学宗教学講座に着任以来、現代宗教学(経験科学としての宗教学)や神学をも射程に入れた宗教研究を構想していたことは、ローデらの研究成果が参照されていることに端的に現れている。ローデへの言及は、『西洋宗教思想史、希臘の巻、第一』(1921年)においてすでになされている(『波多野精一全集』第三巻、岩波書店、21頁)。

14 波多野は「エロース」についても文化的生において成り立つ愛と説明しているが(152) エロースはまさに人間性(共通性)に属しているのである(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、358頁など)。人格性とはこの意味での人間性を前提しつつも、それとは区別されねばならない。

15 キリスト教が聖書の伝統とギリシア的文化とを結合しつつ展開する過程において、靈魂の不死性と身体の復活とは様々な関連性を有することになる。波多野は、『西洋宗教思想史、希臘の巻、第一』において、古代のギリシアの思惟における靈魂不死觀念の源泉を明らかにしようとしているが、キリスト教史における展開については、たとえば、大林浩『死と永遠の生命 そのキリスト教的理解と歴史的背景』(ヨルダン社、1994年、特に99-134頁)を参照。なお、大林浩は、『アガペーと歴史的精神』(日本基督教団出版局、1981年)で、波多野宗教哲学の展開を試みている(特に、19-78頁)。

16 根源的体験(=自然的生)における時間性の分析(『時と永遠 他八篇』岩波文庫、13-28頁)は、波多野の哲学的人間学の中心的議論の一つであり(それと並ぶのが、文化的生をめぐる議論)そこにおける「根源的体験の世界に進み入る」ための波多野の哲学的方法は、現象学的と呼ぶことができるであろう。

17 注4で指摘したように、死の理解をめぐる波多野とハイデッガーの連関を論じることは容易ではない。しかし、これまで確認した、死への存在、可能性としての死という波多野の議論が、ハイデッガーの死の議論の中心に位置するものでもあることを確認することは困難でない。その上で、両者をわけるのは、他者理解であり、人間存在を論じるときに、他者との関わりを議論の核心にいかに関与しているかが問われねばならない。この点を追求するには、ハイデッガーと波多野のみならず、同じ問題連関に属するほかの思想家たちを登場させることが有益かもしれない。それはブーバーであり、レヴィナスであり、そしておそらくは、ハンナ・アーレントであろう。その点で、森一郎『死と誕生 ハイデッガー・丸鬼周造・アーレント』(東京大学出版会、2008年)は、本格的に検討したい研究文献である。また、ハイデッガーと波多野の間にブルトマンを挟むならばさらに考察を進めることが可能になるかもしれない。ハイデッガーとブルトマンについては、辻村

公一「ブルトマンとハイデッガー 信仰と思惟」(『ハイデッガー論攷』創文社、1971年、219-243頁)を参照。

¹⁸ 波多野が、人格的な愛の共同としての永遠性について、伝統的な「聖徒の交わり」との関わりを念頭に置いていたことは明らかであるが(198) 波多野のこの思索が、同じく「聖徒の交わり」との関連を意識しつつも、「死の哲学」の構想において、「実存協同」(復活者との交わり)を論じた晩年の田辺元とどのような関わりにあるかは興味深い問題である(田辺元「メント・モリ」1958年、藤田正勝編『死の哲学 田辺元哲学選IV』岩波文庫、所収)。なお、「実存協同」については『死の哲学』の編集者解説を参照(437-441頁)。また、波多野への言及はないものの、キリスト教思想と田辺との関連については、武藤一雄「田辺哲学とキリスト教」1991年(武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集III』創文社、1993年、所収)を参照。

¹⁹ 創造の善性(有限性)と罪(罪責性)との区別は、哲学思想における本質と実存の区別と結びつきながら、キリスト教思想において多くの議論を生み出してきた。これについては、ティリッヒが『組織神学』で明晰な論述を行っている。Paul Tillich, *Systematic Theology. Vol.1-3*, The University of Chicago Press, 1951/57/63.

²⁰ 波多野は日本の宗教哲学における神秘主義研究においても(エックハルト論を含め)先駆的な位置を占めているが、『宗教哲学』(1935年)の中で、次のように論じている。「魂は自己を失い、神的一者の中へ一滴も漏さず流れ入る。さてかく失われた魂は自己を取返すであろうか。然り、彼は自己を取返すであろう。自己意識の生ずるその点において。すなわち、魂は神的一者の中に沈みに沈む。しかもいつまでも底には達し得ぬ。神が彼のために残して置いた一点において、彼は自己へと転回をなし、かくて自己を被造者として認識する」(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、413頁)。これは、しばしばキリスト教における神秘主義が、神神秘主義に対するキリスト神秘主義と特徴付けられる問題にほかならない。拙論「ティリッヒと神秘主義の問題」(現代キリスト教思想研究会『ティリッヒ研究』第8号、2004年、1-15頁)を参照。

²¹ 波多野は、『時と永遠』において、時間性=死の根源にある罪と人間の個々の動作との区別を強調しているが(『時と永遠 他八篇』岩波文庫、218頁) ここで問題になる死の根源にある罪をいかに理解するか問いをめぐっては、パウロやアウグスティヌス以来、多くの思索がなされてきた。波多野自身は言及していないが、波多野に比較的近い時代でいえば、シェリングからキルケゴールへ展開し、そしてティリッヒにおいて取り上げられた「超歴史的墮罪」(本質から実存への飛躍)の問題が注目されねばならないであろう。注18で挙げた、ティリッヒ『組織神学』第二巻のpp.29-44を参照。

²² Paul Ricœur, *La Symbolique du Mal*, in: *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*, Aubier, 1960(1988), pp.167-488.

²³ キリスト教における終末論に相当する問題については、『時と永遠』の最終節(四九)で、わずかに触れられるのみであり、『宗教哲学』の議論は、さらに簡略である(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、455-456頁)。

²⁴ 宗教哲学と神学との関係に関して、波多野の理解は宗教哲学の形成過程(40歳で京都帝国大学に赴任してから宗教哲学三部作完成までの四半世紀の過程)を通してほぼ一貫しているように思われる。それは、「宗教哲学の本質及其根本問題」(1920年)の第一章「宗教の学的研究において宗教哲学の占める位置」や「宗教学」(1922年)において明瞭に説明されている(いずれも、『時と永遠 他八篇』岩波文庫、所収)。

²⁵ 波多野の象徴論については、これまでいくつかの研究が公にされてきたが、たとえば、次の拙論を参照。芦名定道「宗教的実在と象徴 波多野とティリッヒ」(現代キリスト教思想研究会『近代/ポスト近代とキリスト教』2012年、3-21頁)、『宗教哲学序論・宗教哲学』(岩波文庫、2012年)の解説(543-547頁)。

²⁶ 波多野の罪の赦しの論述は、救済を二重の仕方で「無より有を呼び出す」(222)と捉える点で、創造(「無からの創造」)を範型にしたものであり、その意味で救いは「第二段の創造」(『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、434頁)にほかならない。この救いに対する創造の先行性の議論は、バルトとブルンナーの自然神学論争についての波多野の評

価にも反映している（『宗教哲学序論・宗教哲学』岩波文庫、67-73頁、特に72頁を参照）。

²⁷ 波多野の責任論は、現代のキリスト教思想や哲学の文脈でさらに展開すべきものと思われるが、そのためには、H・R・ニーバーらのキリスト教神学の責任論と哲学思想との関わりについての詳細な検討が必要になる。ニーバーを論じたものとして、次の拙論を参照。芦名定道「H・リチャード・ニーバーと信仰論の射程」（大阪市立大学文学部紀要『人文研究』第45巻第3分冊、1993年、107-126頁）。

²⁸ 信仰義認は、救済に関する「信仰のみ」の主張として理解されるものであるが、その核心がむしろ「恩恵」にあることは、ティリッヒらが明瞭に論じる通りであり（注18で挙げた『組織神学』第二巻、pp.177-179）ここにおける波多野の議論もこうした論に連なるものである。

²⁹ 近代日本の歴史的な文脈と波多野との関連づけという問題を思想史研究という視点から取り上げたものとして、次の拙論を参照。芦名定道「思想史研究の諸問題 近代日本のキリスト教思想研究から」、現代キリスト教思想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第10号 2012年、1-18頁。

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科・教授）

