

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 ——

芦名定道

1 はじめに

近代日本のキリスト教思想はいかなる視点あるいは方法によって研究されるべきか、どのような仕方で行うことが生産的あるいは適切な成果を生み出しうるものとなるのか。こうした問題については、多くの論点が存在しており、おそらく、研究者の間でも容易に合意に至ることは困難であろう。本稿の論者は、以前に次のような議論を行ったことがある。

あえて単純化するならば、「アジアのキリスト教」は、「アジア」と「キリスト教」という二つの地平の融合において形成されたものとして、図式的に理解することが可能であり、たとえば、「日本のキリスト教」は、日本の近代化（近世から近代へ）の歴史的連関の内部で、「日本」と「キリスト教」との地平融合の過程において、形成されたものと解することができるだろう。したがって、「アジアのキリスト教」を研究する際には、それに先行する「キリスト教」と「アジア」双方の地平についての分析が要求されるのである。これまでの「アジアのキリスト教」研究における問題点の一つは、この「アジア」の地平への考察が不十分であったということにほかならない——そもそも「アジア」「日本」といった対象への反省が欠如している——。

(1)

この議論に即して言うならば、近代日本のキリスト教思想は、キリスト教思想（その主要な部分は、西欧キリスト教思想であり、それに連関した西洋哲学史も合わせて問題になる）と近代日本という二つの地平を視野に入れ、それらの地平融合がいかなる仕方で行うべきかという観点において、つまり思想史的視点から研究されねばならないことになるであろう。しかし、問題は決して単純ではなく、さらに議論を重ねるべき論点が存在している。たとえば、この二つの地平の融合として成立する「思想（史）」（近代日本のキリスト教思想史）について、具体的にどのような方法論に基づいて研究がなされるべきであろうか。特に、この二つの地平融合という仕方では解釈が困難に見える思想の場合、どのような仕方で行うことができるであろうか。

うか。こうした点について考察を行う上で適切な事例と思われるのが、日本における独自の宗教哲学を構築したことで知られる波多野精一である。本論文は、波多野宗教哲学を具体例とすることによって、近代日本のキリスト教思想研究の方法論について考察を深めることを目的としている。もちろん、扱われる問題が限定された範囲にとどまることは最初にお断りしておかねばならない。

まず、第二章では、思想史研究全般をめぐる問題状況をラカプラの論考によって確認し、特に評伝研究の意義について論じる。⁽²⁾ 続く第三章では、ラカプラが論じるハイデッガーの「未思惟の思惟」あるいはデリダの「脱構築」による思想史研究を取り上げ、第四章では、それを波多野に適用することを試みる。そして最後に、以上の考察を、ティリッヒを参照しつつまとめることによって、思想史研究の可能性について若干の展望を示したい。

2 思想史研究の現在と評伝研究

「思想史」は、すでに確立された研究分野であり、これについては少なからぬ参照すべき優れた研究が存在している。⁽³⁾ しかし、思想史が思想研究にとっていかなる意味をもつのか、あるいは思想研究はどうして思想史研究を要求するのかなどについては、さらなる論究が必要である。⁽⁴⁾ まず、本章では、ドミニク・ラカプラを参照しつつ、思想史研究の現在とその中における評伝研究の意義を確認することにしたい。ラカプラは1983年に出版され日本語にも翻訳された論文集『思想史再考』において、現在の思想史研究の現状を概観しつつ、その問題点を論じている。

この十年間思想史家たちは、自分らの専門領域が、改めてその本質や目標を問い直さねばならないほど、重大な危機に直面していると信ずるようになってきた。……
 いったい自分たちのやっていることはどういうことであり、またそれはなぜなのか
 に関してははっきり言明するように迫った。(ラカプラ、22)

思想史研究の危機とは何であろうか。この点を明らかにするために、まず、思想史研究についての多様な見方に注目してみよう。思想史研究は、思想とその表現としてのテキストを基盤にしているが、思想あるいはテキストに集中（限定）して思想史を構想する場合と、テキストと外的なコンテキストとの関連性に定位する場合に大きく分けることができる。前者の典型的例としてはA・O・ラヴジョイの観念史の構想が挙げられるが、⁽⁵⁾ 後者については、コンテキストをどのように設定するかによってさらに様々な立場を区別することができる。ラカプラは、「意図、動機、社会、文化、作品群、構造」（同書、34）という六つの「コンテキスト」に対応して、思想史研究について、「著者の意図とテ

クストとの関係」、「著者の人生とテキストとの関係」、「社会とテキストとの関係」、「文化とテキストとの関係」「テキストと作者の作品群との関係」「言説形式とテキストとの関係」という六つの研究領域を取り上げている（同書、34-60）。その詳細は、ラカプラ自身の論述を検討いただく必要があるが、コンテキストを論じる際には、テキストに対する「唯一固有のコンテキスト」といったものは存在しないということ、またコンテキストは実体化すべきものではないということに留意する必要がある。思想史研究において、テキストとの関連で考慮されるべきコンテキストとは、研究者の視点において多様であり、また通常複数のコンテキストが問題されねばならないのである。

このような思想史研究の区分からわかるのは、思想史研究が、内的と外的、あるいはテキストとコンテキストという両極に分裂する傾向を孕らんでいるという点である。それは、テキストの「史料的傾向」と「作品的側面」の区別として現れる（同書、29）。

「史料」も「作品」もともに史料的な要素と作品的な要素との相互作用をともなうテキストなのであって、その相互作用は、批判的歴史記述の中で検討されなくてはならないものである。（同書、30）

テキストにおける史料と作品とは本来統合されるべきものであるとしても、実際の思想研究において二つの要素の分裂はしばしば起こりうることであって、これは、1960年代から70年代にかけての思想的状況に明確に反映されていた事態にほかならない。つまり、19世紀以来の思想（史）研究の主流を形成してきたテキストへの歴史主義的アプローチに対してなされた反歴史主義としての構造主義による批判である。⁽⁶⁾ 一方に、歴史的コンテキストを再構成する史料としてもつばらテキストを読もうとする史料主義を含む歴史主義が存在し、他方には、テキストを自己完結した構造体として読むテキストの構造分析が位置する。しかし、構造主義的な文学批評も哲学思想も還元主義を完全に脱却していたわけではない。

テキストというものがそれ自体閉じられた宇宙であり、また偉大な芸術は自己目的的なものであるという概念と容易に結びついた。歴史家がテキストを単なる史料に還元したように、文学批評家や哲学者は歴史を背景的情報に還元した。（同書、11）

本稿で参照しているこのラカプラの思想史再考の試みは、こうした70年代の分裂状況の次の時代に位置するものであり、このラカプラ時代以降の思想史研究に大きな影響を及ぼすことになるのが、観念あるいは思想の社会史的研究である。「その厳密化と方法論的洗練性において古い形態のコンテキスト主義をのり越えて」おり、「また現代の社会史

の瞠目すべき成果へと思想史を接近させることを約束している」(同書、23)と述べているように、ラカプラも社会史的研究の可能性に注目していることは疑いない。⁽⁷⁾しかし、社会史的研究も万能ではない。思想史は、「諸学横断的な学問」であり、思想史と社会史とは密接に関連し合っているものの、「とはいえ思想史を、単なる社会史の関数とみてもならない」(本書、23)のである。思想史が社会史に支えられつつも、それに還元されないという主張は、思想とは何か、あるいは思想の主体としての人間とは何者か、という問いに遡る考察が必要であって本稿の範囲を遙かに超えている。ここにおいては、テキストとそのコンテキストの複数性という先に挙げた論点についてのみ指摘しておきたい。

テキストあるいは思想にとって、コンテキストがいかなる関係にあるかについては、テキストの意味理解がコンテキストを必要とするという視点から考えることができる。構造主義的なテキスト理解が示すように、テキストは一つの自律的で閉じた意味連関を有しており、構造分析の対象となりうる存在である。しかし、そのテキストの意味連関を理解する作業は、テキストを一定のコンテキストに置くことを要求する。これは、テキストの意味了解の解釈学的な構造と言うべきものであるが、先に史料還元主義との関わりで述べたように、ここで問われているコンテキストは、単一の実体的なものと理解すべきではなく、コンテキスト自体がその都度の解釈作業において複数の流動的に理解されるべきものなのである。⁽⁸⁾この点から、テキストに基づいた思想史研究において問われるのは、次のようなテキストとコンテキストとの関係であることがわかる。

わたしが活性化したいと思っている問題関心の中心は、複雑なテキスト——使用の伝統に属するいわゆる「偉大な」テキスト——の読みと解釈の重要性、ならびにこれらのテキストを、これに関係するさまざまなコンテキストに関連づけるという問題を定式化することの重要性ということである。(同書、24)

社会史は思想史に不可欠の一つのコンテキストを与えてくれるとしても、それは唯一のコンテキストでも最重要なコンテキストでもない。社会史還元主義的な思想史研究があるとすれば、それに対しては、「いったい自分たちのやっていることはどういうことであり、またそれはなぜなのか」という問いを投げかける必要がある。問われているのは、思想とテキストの意味の豊かさを正当に扱おうような思想史研究なのである。

本章では、思想史研究の多様性とその問題性について、思想史研究の基盤となるテキストとは何であるのかという観点から検討を行ってきた。ポイントは、テキストの「内部」と「外部」との、あるいはテキストとコンテキストとの関係をいかに再考するのかにあると言えるが、この点で、思想史研究の観点からも注目すべきものとして挙げられるのが、評伝研究である。

内的な見方と外的な見方との統合をめざすもので、たいていのばあい「人と思想」の物語というかたちをとっているもの。(同書、23)

もちろん、評伝研究には、思想史研究にしばしばつきまとう問題、つまり、「ますます些末化していく問題をとりあげ、これに内的方法を適用することによって狭義の専門化に陥ったり、時には好古家的にさえなったりする傾向」、あるいは「「人と思想」の冒険を物語ることによって、ほとんど無限に、啓蒙的・入門的レベルに固着しつづける傾向」が指摘できる。こうした評伝研究の問題性に留意しつつも、良質の評伝の存在が思想史研究にとってきわめて重要な意味をもつことは否定できないであろう。⁽⁹⁾ 本稿で念頭に置かれている近代日本キリスト教思想の思想史研究においても、評伝研究の重要性はこれまでも十分に意識されてきた。

近年、賀川豊彦、植村正久、高倉徳太郎の評伝研究を公にした雨宮栄一は、⁽¹⁰⁾『若き植村正久』(2007年)の「序に代えて」の中で、石原謙の「植村先生伝記の編纂を切望して」の一文を引用しつつ、次のように述べている。

正久のキリスト教伝道の働きが日本の自立した教会の形成にあったことは当然であるが、同時にその過程においてなされた言論界におけるキリスト教弁証論的な活動は、明治大正の日本の精神文化に対しても、深い影響を与えている。従って、正久の伝記を編むということは、即、日本の精神文化を論ずることになるし、またそれによって日本の教会の位置を自覚的に把握することが可能になると述べている。これは正久の明治大正期における歩みをつぶさに考察するなら、まさに至言と言うべき言葉であろう。(『若き植村正久』、14)

このように伝記・評伝研究は、入門的通俗的な紹介にとどまらず、思想を歴史のコンテキストに位置づける上で重要な役割を果たしているのである。また雨宮は、『評伝 高倉徳太郎 上』(2010年)の中で、自らが叙述する評伝について、次のように説明している。

この書物は高倉徳太郎の評伝である。単なる伝記でもなく、さりとて各論的な思想研究でもない。徳太郎の伝記や神学的研究は少ないが、筆者がここで記そうと願っているものは、徳太郎の信仰的・神学的な評伝である。彼のおかれた日本キリスト教史上の位置とその具体的な歩みに即しながら、あわせてその思想の展開を論ずる。(同書、13)

以上の点を念頭におきつつ、思想史研究の観点から評伝研究の課題をまとめれば、次のようになるであろう。

- (1) 思想家と時代状況、思想史的文脈との関わりを叙述する。
- (2) 思想家の生涯・伝記的事実を実証的に確認しつつ思想形成と思想の発展史を描く。
その意味における思想家の全体像の再構成を試みる。
- (3) 思想家の思想的意義と時代的限界を明らかにする。

優れた評伝研究の存在は、思想研究あるいは思想史研究の確実な基盤となり、思想史研究がテキストの内と外に分裂することを防ぐ役割も果たし得るものなのである。

3 思想史研究とテキストの脱構築

優れた評伝研究が思想史研究にとって有する意義については前章で確認した通りであり、評伝研究が可能になるためには、「歴史的な理解」の条件となる「対象との間の」「一定の時間的・歴史的な距離感」「対象を客観化・相対化する作業」が要求される（『若き植村正久』、22）。しかし、評伝研究が成り立つには、そもそも評伝の素材となり得る資料が一定以上存在することが必要不可欠である。19世紀のイエス伝研究において明らかになったように、資料が不足する場合、伝記・評伝を著すことは不可能になるからである。

では、過去の思想家とその時代とを媒介し両者の関わりを物語る資料が不十分な場合、思想史研究はどのようなものとなるのであろうか。その思想家の思想は、観念史といった仕方以外に、歴史のコンテクストにおいて理解することはできるのだろうか。この点を考えるために、本章では、波多野精一を取り上げることにしたい。

宮本武之助——波多野の研究者であり、自身が波多野に影響された思想家——は、1965年に『波多野精一』（日本基督教団出版部、1965年）を刊行したが、これは「人と思想シリーズ」の一冊として書かれたものであり、本来は、波多野の評伝に基づく思想紹介を意図したものである。しかし、次の宮本の言葉からわかるように、波多野の評伝を叙述することは、大きな困難を伴っている。

波多野は平生自分について語ることを欲しなかった。彼は大げさな芝居がかったことが大嫌いであった。そして自分の本領や使命について人前で公言することをはばかった。またその書き残したのものの中にも自叙伝風のもの、ほとんどないと言ってよいであろう。したがって彼自身の記録によって彼の生涯を叙述することは不可能である。（同書、9）

これは、波多野に洗礼を授けた植村正久にも当てはまることであり——「どうもこの人は、自らについて公的な場所で記すことも語ることも、どうやら好まなかったのではないかと想像する」（『若き植村正久』、18）——、そこに両者に共通する人生観あるいは美意識を指摘することができるかもしれない。宮本は、「I 生涯と思想的発展」（『波多野精一』、9-38 頁）を記し、波多野が様々な人々との間に残した書簡（かなりの書簡が『波多野精一全集』第六巻に収められている）や、関係者の証言を資料として用いているが、この比較的短い記述内容が波多野の生涯について確実にわかることの主要なるものと言ってよいであろう。たとえば、波多野が植村から洗礼を受けた正確な年月日も必ずしも明確ではなく——1902（明治 35）年と言われるが——、信仰生活の内実などについてはわずかに推測できるだけである。⁽¹¹⁾

では、波多野宗教哲学を思想史的に研究することはどのような仕方でも可能になるのだろうか。まず行われるべきは、波多野の著作（テキスト）の内容からコンテキストを確定することである。その場合、研究者は波多野を西洋哲学史あるいはキリスト教思想史のコンテキストに容易に位置づけることが可能であって、波多野についての思想史研究は、それで成功したかに見える——実際、これで波多野研究としては十分であると考えられる研究者も存在するであろう——。しかしこれは、本稿の冒頭で引用した一文から言えば、「アジアのキリスト教」を論じるのに、キリスト教の地平は視野に入れられたものの、「アジア」の地平は無視されたということに等しくはないだろうか。確かに、書簡を別にすれば、⁽¹²⁾波多野のテキストから、近代日本のコンテキストへ迫ることはきわめて困難である。しかしこれがすべてであるとすれば、「日本における独自の宗教哲学」は近代日本の状況とほとんど何の接点ももたないということになる。

この困難を念頭においた上で、本稿ではテキストの過去と未来という視点を導入することによって、波多野宗教哲学を近代日本の地平に位置づける別の可能性を探ることにしたい。そのために、改めて、テキストの過去に話を戻して議論を進めよう。テキストの過去として通常考えられるのは、前章で言及した史料主義的テキスト読解が目指すものであろう。評伝で問われる過去の一つはまさにこの意味での過去である。しかし、思想史研究で問題になる過去は、この「史料にもとづく知識」としての過去だけではない。本稿冒頭で引用した一文で問われているのは、テキストを介して生成するいわば対話的關係における過去であり、解釈学的哲学において問われる過去（地平）にほかならない。

過去とは単に、語られるべき、完結した物語ではなく、個々の歴史家が語りを行っている時代と結びついた過程である……。『思想史再考』、16)

テキストの過去をテキストが生成した時代とそこで意味し理解されたことに限定する

のではなく、読解する研究者が生きる現在にとってそれが意味することとの連関でテキストを理解しようとする試みは、いわば、他者との「対話」に類似した作業であり、この対話が実りあるものとなるかどうかは、研究者が「正しい」問いを投げかけるか、またテキストから自らが問われていることをどれほど意識するかにかかっている。ここで、注目すべきは、この「正しい」問いについて確認されるべき次の特性である。

ハイデガーが強調しているように、これらの問いそのものが、決して全面的に対象化することも、十分に認識することもできないある「コンテクスト」とか「生活＝世界」の中に位置づけられるのである。そればかりではない、ハイデガーにしてみれば、過去の思想家が意識的に、あるいは意図的に思考することはなかったが、それでも依然として問うに値する彼の「未思惟」を構成しているものを探究することによって初めて過去との対話が、その思想家の思考のうちでも現在と未来にきわめて強い影響を及ぼすような領域に入ってくるのである。(同書、30)

このハイデガーの言うテキストの「未思惟の思考」⁽¹³⁾あるいはデリダの「脱構築」が提示するものを視野に入れるときに、テキストの過去との対話はそれにふさわしい問いを獲得したと言えるのであり、この問いが向けられた思考は、思想家自身も踏むには思惟しなかったもの、つまり、テキストの表層にそのままの形で存在するのではなく、いわば読み手の問いが覚醒させるべきものなのである。それは、テキストの過去の地平に顕在化していないにもかかわらず、テキストがその未来として保持していた可能的な思惟であり、テキストの未来と言うべきものであろう——これは、過去自体の未決の未来であり、社会史的研究によってはしばしば見落とされるものなのである——。⁽¹⁴⁾この意味における可能的思惟を手がかりにして、波多野を近代日本の地平に位置づけること、これが本稿が試みたいことなのである。またこれは、歴史的伝統への批判を可能にする点で、解釈学的哲学を補完するものと言えるかもしれない。

歴史的伝統の中で隠蔽されたり抑圧されたりしているものを復権させ、さらに、これら隠蔽され抑圧されているものを、現在支配的形態をもって有害な働きをしている諸傾向ともっと対等に「競わせる」ことによって、あの歴史的伝統の行き過ぎを夢遊病的に反復するのを回避しようとする批判的探究である。(同書、29)

4 波多野精一の脱構築的読解

波多野宗教哲学は、日本人による本格的な宗教哲学と評価されるが、すでに見たように、波多野宗教哲学と近代日本との関わりは、テキストからはほとんど確認できない。

本章は一つの試論という言うべきものであり、波多野宗教哲学に脱構築を施すことによって、近代日本の地平との関連性を波多野における「未思惟の思考」として取り出すことが試みられるが、その前に、波多野における近代日本の状況へのかすかな言及あるいは証言について、若干の確認を行っておきたい。

波多野の刊行された著作の中で「日本」について言及されることはほとんどない。皆無といってもよいであろう。むしろ、当時流行の日本精神などに言及しないことが波多野の特徴と言うべきものなのである。しかし、この点に関して、次の田中美知太郎の証言は興味深い論点を提示している。⁽¹⁵⁾

先生が老年になられても、戦時中のあの思想的雰囲気の中にあっても日本精神とか、東洋思想とかいふことを、ほとんど話題にされなかったのも、やはり同じやうな抵抗のあらはれであつたやうに思ふ。(しかし無論これは、日本思想や東洋思想の研究に、同情も理解ももたれなかつたといふ意味ではない。岩手県の疎開地からの手紙で、なくなられた村岡典嗣氏の日本思想研究について、特にその名著「本居宣長」について、いろいろ教へていただいたことがある)

この証言にしたがうならば、波多野がその著作において日本精神に言及しなかったのは、日本への無関心無理解からではなく、むしろ波多野の批判的な学問スタイルによるということになる。本稿では、以下において、この批判的な学問スタイルを、近代日本への批判という論点に組み替えることを試みるが、その前に、田中が言及する村岡典嗣についても簡単に触れておきたい。村岡典嗣は東北帝国大学の日本思想史講座の初代教授であり、日本思想史という学問領域の確立に決定的な寄与を行った人物であるが、彼は、波多野精一の弟子であり友人であった。⁽¹⁶⁾ もちろん、波多野は日本思想史の専門家ではない。しかし、波多野が村岡典嗣『本居宣長』(1911年)の学問的意義を正当に評価できるだけの日本思想史の学識を有していたことは否定できない。この語られざる日本思想との関わりを想定しつつ、次に波多野宗教哲学自体に考察を進めたい。

波多野宗教哲学の哲学的基礎をなしているのは、哲学的人間学と名づけられた理論であるが、その中心に位置するのが、「文化的生」をめぐる議論である。

波多野によれば、文化的生とは自然的生を前提にして、自然的生の問題性——実在者相互の対立衝突と流動推移、直接性への没頭・埋没——を文化(意味世界)という「中立地帯」の設立によって克服するところに成立する。その基本的特性は、活動による自己実現にある。哲学はこの文化的生の自覚であり、イデアリズムこそがこの哲学の真の徹底化として位置づけられるものなのである(『宗教哲学』、82)。⁽¹⁷⁾

注目すべきは、この文化的生の自己実現が、主体(自我)による他者の質料化・手段

化を生じ、それは他者の支配という形態を取ると端的に述べられている点である。

文化の立場においては「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質料との区別乃至分離を生じることは今や明らかになった。……文化は形作る働きとして、優秀なる可能的存在が低級なる可能的存在を規定し支配するはたらきである。その際質料は手段として、形相は目的として成立つ。「目的性」は文化的存在の最も基本的なる範疇に属する。しかも客体世界に目的手段としての意味を与へるは主体（自我）の自己実現である故、この世界連関は一切が主体の勢力範囲内に入り、その所有に帰しその状態と化することによってはじめて究極の目標に到達する。処理と支配とは享樂において完きを得るのである。（同書、168-170）

問題は、こうした文化的生の試みが、実在的他者のみならず主体そのものの自己崩壊に至らざるを得ないという点である。なぜなら、文化的生は自然的生の克服の試みであるにもかかわらず、その存立は常に自然的生の依存しており、他者の否定は、その自然的生という基盤自体の解体とならざる得ないからである。

かくの如く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は、後者にとっては、却ってたしかに自滅である。実在は主体の共同において成立ち、共同はいつも他者を必要とする以上、自我の独舞台は実はあらゆる実在の、従って自我そのもののさへの没落を意味する。（同書、170）

イデアリズムはこの文化的生の自覚的展開であり、波多野はその近代における到達点をヘーゲル哲学において確認しているのである（同書、171）。以上の波多野の議論は、それ自体は西洋哲学史についての一つの独自の解釈であったとしても、またその自然と文化の対立図式を含めても、そこに近代日本との接点を見出すことはできない。しかし、この文化的生とその自滅をめぐる議論は、文化的生の歴史的社会的現実形態が「近代」であることを思い起こすならば、そこから単なる哲学史の解釈にとどまらない含意を読み取ることは不可能ではない。一切を客体化＝物化し自己の勢力圏に編入し処理支配しようとする精神性とそれに規定された歴史的世界、他者を解体しつつ自身をも物化するにいたる崩壊過程が進行する社会的現実、波多野が描く文化的生の行き着くところは、まさに近代の運命そのものではないだろうか。これは、レヴィナスが『全体性と無限』において、⁽¹⁸⁾ 西欧哲学を支配する全体性の概念を批判的に取り出し、それに「他者の顔のうちで閃光を放つ外部性あるいは超越」「無限」を対峙したことを思い起こさせる。

波多野とレヴィナスにとって、西欧哲学を規定する文化的生の全体性要求は、他者、超越、無限と対立するものとして位置づけられるのである。そして、レヴィナスにおいてそうであるように、全体性は学説としての哲学の事柄にとどまらない。「戦争において顕示される存在の様相を定めるのが全体性の概念である」（『全体性と無限』、15）といわれるように、問われているのは「戦争の存在論」とそれに対する「メシア的平和の終末論」だったのである（同書、16）。この視点から波多野の議論を振り返るならば、波多野宗教哲学は、文化的生への批判を介した、あるいはそこに含意された徹底的な近代批判——自己実現から全体主義への道を辿り、他者と世界を巻き込みつつ自己崩壊へと至る——であったと解することが可能になる。そして、近代日本がこの「近代」をモデルとして追求し、それを極限化するという道を選択してきたとすれば、どうなるであろうか。波多野の近代批判の射程は近代日本に及ばないのであろうか。波多野の文化的生への批判は、表面的には、近代日本との接点をもつことなく展開しているかに見える、しかし、波多野のテキストを脱構築することによって、そこに、近代日本の没落の運命の指し示しを、未思惟の思考、テキストの未来として読み取ることは、一つの思想史研究として成り立つのではないだろうか。この視点から見れば、次の『時と永遠』の一節は、戦争批判として理解可能なものとなるであろう。

すべての純真なる悔いは神聖者の愛によつて成立つ故、死の覚悟も亦恵みの賜物であり罪の赦しの発現である。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。例へば、この世の苦悩を遁れんがための決死は、死を生の存続となす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へある。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つて、神聖者に對する冒瀆である。之に反して、神聖者の言葉・神の召しに依つての、責任と本分との自覚よりしての決死は、真の永遠の閃き、神聖なる愛に答へ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、死は又更に恵みである。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發動でなくて何であらうか。（『時と永遠』、487）

『時と永遠』が刊行された 1943 年は、日本全体が「決死の尊さ」に染まり、若者を死へと駆り立てた時代であった。キリスト教界も、1941 年の日本基督教団の発足に象徴されるように、「全体主義国家の要望」としての「精神総動員」の一翼を形成しつつあった——波多野も日本基督教団に属する教会の会員である——。⁽¹⁹⁾ 一見、波多野宗教哲学は

この嵐の外に超然と立つかに見えるが、近代日本への批判的視点をそこに読み取ることには決して不可能ではないように思われる。むしろ、思想史研究の一つの役割は、過去のテキストを再度新たな仕方を読み直すようにと促し、テキストの未完の未来を現代において生きる可能性として提示することにあるように思われる。波多野の場合に限らず、近代日本のキリスト教思想は、こうした読解が適用されるべき分野と言えるかもしれない。

5 むすび——思想の現在を問うとはいかなることか

思想（史）研究において、テキストは研究者の前に、つまり研究者の生きる現在というコンテキストにおいて存在し、研究者によって読解される。しかしこれまで本稿で論じてきたように、テキストはそれ自体の過去、現在、未来を有しており、それが解釈者の時間性と交差することによって、そこに実に多様な思想史研究が成立することになるのである。したがって、思想史研究は、その存立基盤を思想とテキストの時間性に負っていると言わねばならない。そこで、ティリッヒの『現在の宗教的状况』を参照しつつ、⁽²⁰⁾ この思想の時間性に若干の考察を付け加えたい。

現在について語ろうとする者はだれでも、より遠いあるいはより近い過去について、またより遠いあるいはより近い未来について不可避免的に語らざるをえない。……現在についてのわれわれの問いに対しては、次のように三つの答えがあるだろう。すなわち、現在とは過去である、現在とは未来である、そして現在とは永遠である。
(Tillich, 28)

これは宗教的状况の「現在」という問題に対するティリッヒの答えであるが、思想の「現在」に対しても同様の議論が成り立つのではないだろうか。なぜなら、「現在を認識するとは、過去に対するその肯定と否定とを捉えること」、「現在のなものにおける生はすべて、未来的なものに向けられた緊張である」(ibid., 29) という論点は、思想自体にも妥当する事柄だからである。思想とはその都度の現在の営みでありつつも、常に「過去から未来への歩み」の中に位置しており、ここに思想は思想史を要求することが明らかになる。もし、思想が現在・過去・未来の時間性において存在するものであるとすれば、思想の解明を目指す思想史研究が、これらの時間性のどこにどのような仕方と定位するかによって多様な形態を取ることも当然であって、それに関して、さらに問うべき問題も少なくない。⁽²¹⁾ しかし、本稿では、近代日本キリスト教思想との関わりから、思想史研究をめぐる議論の要点をまとめることによって、結びとしたい。

(1) 思想には思想固有の時間性が存在する。

思想とその表現としてのテキストとは、それ自体で意味を分析しうる一つの完結した構造体であるとしても、同時にそれ固有の時間性にしがって、歴史的地平へ接続されている。本稿の冒頭で確認した、近代日本キリスト教思想を規定する二つの地平が意味しているのは、この点にほかならない。つまり、近代日本のキリスト教思想研究は、一方におけるキリスト教思想史の連関と、他方における日本思想史の連関とを同時に視野に入れることによってはじめてその思想の固有性に即した議論が可能になるのである。これは、思想史研究が恣意的な読み込みや解釈者の投影に終わらないための前提とされねばならない。

(2) 思想の担い手は社会あるいは共同体である。

近代日本キリスト教思想は、その焦点をなしている著名な思想家のテキストを中心的な資料としてつつも、常に近代日本の歴史的社会的連関を視野に入れた分析がなされねばならない。ここから様々なタイプの社会史的思想史研究の必要性が帰結し、また同時に、評伝研究が思想史研究にとって有する意義が明らかになる。評伝は、テキストとコンテキスト、思想家と歴史的社会的状況とを接続するものと位置づけられる。

(3) 思想は完結せざる生の表現である。

近代日本のキリスト教思想が歴史的地平を有することは先に取り上げた論点であるが、思想の時間性は過去の連関に限定されるものではなく、これ固有の未来を有している。つまり、思想が未思惟の思考として志向していた事柄は、思想の未来としていまだ開かれた可能性として存在しているのである。このしばしば抑圧され中断されてしまった未完の未来との関わりで思想を論じることは、その思想としての限界と意義を明らかにするものとなる。思想の歴史的地平との関わりもこのテキストの未来から新に解釈され得るものであって、本稿における波多野の解釈は、その一つの試みであった。

(4) 思想の現在と研究者の現在との接合。

思想史研究の条件の一つが研究対象への適切な距離であることはその通りであるが、同時に、思想（史）研究が、研究対象としての思想の地平と研究者を含む現代人の地平との融合を必要としていることも忘れてはならない。問うに値する思想の条件の一つがその普遍性にあるとすれば、普遍的意義を有する思想とは、繰り返し解釈者の生の地平への接続が可能ならずであり、思想解釈は、現実に対する思想の適応によってはじめて完結するに至る。⁽²²⁾ 近代日本キリスト教思想の研究は、現代日本の状況へと接合されるところまで進まねばならない。思想の未思惟の思考、テキストの未来が決定的な役割を果たすのは、この地点においてなのである。

<注>

(1) 芦名定道「「アジアのキリスト教」研究に向けて——序論的考察——」、現代キリスト教思

想研究会『アジア・キリスト教・多元性』第8号、2010年、92-93頁。

(2) ラカプラ『思想史再考』平凡社。(Dominick Lacapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, 1983.)

(3) 思想史という研究領域の成立とその多様性については、次の文献を参照。

安酸敏眞「『思想史』の概念と方法について——問題史的研究の試み」『北海学園大学人文論集』(北海学園大学人文学会)46号、2010年、97-145頁。

この安酸論文は、いわば学問史的研究と言うべきものであるが、こうした問題意識は、現在の諸学問領域で共有されている動向と言えるかもしれない。本稿の問題に関わりのある範囲においても、たとえば、次のような問題提起がなされている。

磯前順一「〈日本の宗教学〉再考——学説史から学問史へ」、日本思想史懇話会編『特集——近代日本と宗教学：学知をめぐるナラトロジー』(『日本思想史』no.72, 2008.) ぺりかん社。

(4) 思想研究がなぜ思想史研究を要求するのかについては、本稿「5 むすび」でも若干の点を指摘したが、根本にあるのは、思想と歴史の本質的関連性、思想の歴史性という問題である。つまり、思想研究が思想史研究を求めるのは、そもそも思想とは歴史の実在だからである——いわゆる思想史研究がカバーできるかは別にして——。しかし同時に、思想は社会史を含めた一般史に還元できない思想独自の展開プロセスを有しており、そこから、思想史研究が独自の研究領域として要求されることになる——思想を「プラトニズム」的な実在と考えるかは別にして——。これが本稿の主張の一つである。

(5) 観念史・概念史の理念を典型的な仕方で実現した例として、次のような辞典を挙げるができる。

Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1-13*, Schwabe AG Verlag, 1971-2007.

また、松山壽一は概念史的研究方法について、次のように説明している。

「本書の以上のような諸解釈を方法論的に支えているのは概念史的研究法である。ここに概念史的研究法とは、主題とする概念を含んでいるオリジナルな諸テキスト、一次諸文献を直接研究し、それらを比較照合しつつ、テキスト間の連関、つながりを推測し、それに基づいてテキストの文言を解釈し、当の文言、概念の成立、変遷、発展を跡づけるものである」。(『ニュートンとカント——力と物質の自然哲学』晃洋書房、iv)

(6) こうした動向は、現代思想あるいは文学批評の分野において典型的に見られるものであり、その点については、たとえば、次の文献を参照。

Terry Eagleton, *Literary Theory. An Introduction*, Blackwell, 1983. (イーグルトン『文学とは何か——現代批判理論への招待』岩波書店。)

また、キリスト教研究との関わりで言えば、現代聖書学はまさにこの動向に緊密に連関

していることが分かる。たとえば、次の文献を参照。

大貫隆『福音書研究と文学社会学』岩波書店、1991年。

- (7) 思想（史）研究にとっての社会史研究の意義については、近年、キリスト教思想研究でも意識されるようになってきており、その貴重な成果として次の研究が挙げられる。

深井智朗『十九世紀のドイツ・プロテスタンティズム——ヴィルヘルム帝政期における神学の社会的機能についての研究』教文館、2009年、『思想としての編集者——現代ドイツ・プロテスタンティズムと出版史』新教出版社、2011年。

「ヴィルヘルム帝政期の神学思想史の研究は、既に述べた通り、単なる宗教思想のテキストの解釈問題として取り扱われてきただけで、それらのテキストが生み出されてきた社会的なコンテキストの研究はほとんど切り捨てられてきたので、正しい評価がなされてきたとは言いがたい面がある。本書はこのような状況をいくらかでも改善するためのささやかなる試みである。それはヴィルヘルム帝政期の神学及び教会について、その社会的なコンテキストを踏まえて解明する、ということである。」（『十九世紀のドイツ・プロテスタンティズム』、29）

- (8) 「テキストがしばしば極度に還元主義的な解釈の対象となってしまう」（『思想史再考』、24）、「歴史的な理解なるものについての史料主義的なとらえ方が支配している」（同書、25）。このような史料主義的テキスト解釈が優勢な背景には、コンテキスト自体についての固定的な考え方が指摘できる。コンテキストが「社会的連関」に過度に一元化されるとき、「テキストはただか時代を示す指標、あるいはまた、テキストよりもなにかもっと大きな現象が直裁的に表現されたという程度の代物になってしまうのである」（同書、11）。

- (9) 評伝研究のもつ意義は、次の現代の神学者についての代表的な評伝から明らかであろう。

Wilhelm and Marion Pauck, *Paul Tillich. His Life & Thought Vol.1: Life*, Harper & Row, 1976.

（ヴィルヘルム&マリオン・パウク『パウル・ティリッヒ 1生涯』ヨルダン社。）

Erberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, Kaiser Verlag, 1975.（エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトの生涯 1886-1968』新教出版社。）

また、評伝は、シリーズとして刊行され、良質の入門書として位置づけられることが少なくない。たとえば、関根正雄『内村鑑三』を含む、清水書院の「人と思想」シリーズはその典型であるが、日本基督教団出版局から刊行された「人と思想」シリーズもまた同様の意図をもっていたことは、次の「刊行のことば」より明らかである。

「この企画が志しているところは、一方教会の知識層のために啓蒙的な読物を準備し、他方大学の教養課程学生のため、人文系の背景的なまた側面的な読書資料を提供しようとする点にある。端的にいうと、歴史上と現代におけるキリスト教と結びついた代表的思想家の「人と思想」とを、今日の若い世代の人々の机上におくろうというのが、このシリーズの

目的である。」

さらにこうした評伝シリーズに近い意図をもつものとして、講談社の「人類の知的遺産」シリーズや、中央公論社の「世界の名著」「日本の名著」シリーズを挙げることができるとも思われる。

(10) 雨宮栄一の評伝シリーズ (新教出版社)

- ・『青春の賀川豊彦』『貧しい人々と賀川豊彦』『暗い谷間の賀川豊彦』2003-2006年。
- ・『若き植村正久』『戦う植村正久』『牧師植村正久』2007-2009年。
- ・『評伝 高倉徳太郎 上』『評伝 高倉徳太郎 下』2010-2011年。

(11) 「彼は社会、政治、芸術、ことに音楽などに深い関心と興味をもった。しかし、彼は、学者としての使命を果たすために、自分の努力を学問研究以外のものに向けなかった」、「彼は、その生活を読書と研究と思索と講義と著述という狭い範囲に限定し、その他のことは、それを妨げない程度においてのみ許した。世間的な名声やはなやかさなど彼の眼中になかった。したがって雑誌への執筆や講演の依頼なども容赦なくことわった」(『波多野精一』、36)、「彼は学生に対してくり返して宗教的体験を重んずべきことを語り、人格的信念が思索の根底をなすことを強調した。それにもかかわらず彼は、その親しい友人にも、また彼のもとに集まる学生にも自らの信仰について語る事がなかった。彼は、自分の信仰は心の中に秘めおくべきものであって、これを外部にあらわすものではないと考えていたようである。信仰は、神との交わりであり、霊魂上の事柄であって、他人には黙すべきものという意見を彼は堅持していたようである。彼は教会に籍をおいたが、礼拝にはほとんど出席しなかった。」(同書、38)

(12) 『波多野精一全集』(岩波書店)の第六巻に収録された書簡を基礎資料として波多野を近代日本の文脈に位置づけようとする意欲的研究として、次の論考を挙げることができる。村松晋「波多野精一の時代認識」、『聖学院大学論叢』第19巻第1号、2006年、72-63頁、「波多野精一と敗戦」、『聖学院大学論叢』第19巻第2号、2007年、146-139頁。

この研究では、敗戦前後の疎開地での新しい人間関係における「波多野の新たな可能性」、あるいは明治の「オールドリベラリスト」としての波多野について論及されているが、波多野の思想を近代日本の地平に位置づけるという点に関しては方法論的に限界があるとの感が残った。

(13) ハイデッガーの「未思惟の思考」(thinking the unthought)としてラカプラが指摘する議論は、ハイデッガーの『思惟とは何の謂いか』(Was heißt Denken?, 創文社刊行のハイデッガー全集・別巻3)において、ニーチェ論の中で語られた次の文に現れたものである。

「思想家というものは、彼を論駁し、論駁論文を彼の回りに積み重ねることによっては、決して克服され得るものではない。或る思想家の思惟されたことは、彼の思惟されたことの内の思惟されざるがその元初的な真性へ移し返されるという仕方でのみ、堪え抜かれ得る」(同書、35-36)。思惟とは何かをめぐって、「最も熟思を要することは、我々が未だ思惟していないということである」(同書、8)との主張から始まるハイデッガーの議論は、二つの

フライブルク講義（1951/52年冬学期、1952年夏学期）の中で展開されたものであり、ハイデッガー全集・第8巻にほぼ同じ内容のものが収録されている。

(14) ラカプラは、「社会史はしばしば、概念史を因果論の枠組みと社会的母体なる概念にあてはめるだけで、現実になにが引き起こされているか、なにが衝撃を与えているのかを批判的に調査研究しないのである」、「過去の重要な側面ではあっても「敗退」したのかもしれないものを回復再生してみる必要性を歴史記述から奪ってしまうのである」（『思想史再考』、33）と述べ、思想史の社会史への還元を批判している。こうした思想史の議論は、より精密な時間論の展開を必要としているのであって、アウグスティヌスから始まり波多野に至る思索の展開は、こうした時間論を構想する手がかりとなるものである。その点で、モルトマンが提示する時間論の構想は興味深い。モルトマン『創造における神——生態論的創造論』新教出版社、191-208頁（Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser, 1985, S.135-147）を、参照。

(15) 田中美知太郎「ひとつの私的回想——波多野先生と古典研究」、松村克己・小原國芳編『追憶の波多野精一先生』玉川大学出版部、1970年、61頁。

(16) 注3に挙げた安酸論文とともに、次の同著者による論文を参照。

安酸敏眞「村岡典嗣と波多野精一——饗応する二つの「学問的精神」——」、『北海学園大学人文論集』（北海学園大学人文学会）39号、2008年、199-238頁。

(17) 波多野からの引用は、『波多野精一全集』（岩波書店、1968-69年）によって行われる。

『宗教哲学』（1935年）と『時と永遠』（1943年）は、全集第四巻からの引用となるが、一部表記を改めた。

(18) レヴィナス『全体性と無限——外部性についての試論』国文社。（Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961）

(19) 宮田光雄『国家と宗教——ローマ書十三章解釈史＝影響史の研究』岩波書店、2010年。特に、「第Ⅱ部 近代日本思想史におけるローマ書十三章——明治期プロテスタンティズムから太平洋戦争の時代まで」（271-520頁）を参照。

(20) Paul Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926), in: *MainWorks* 5, de Gruyter, 1988.

（ティリッヒ「現在の宗教的状况」、『ティリッヒ著作集』第八巻、白水社、9-132頁。）

(21) ティリッヒは、現在・過去・未来の時間性のみならず、現在と永遠との関わりについても語っている。永遠こそが思想を真に考察に値するものとするのであるならば、それは、思想あるいは生そのものを常に新たな意味の生成へと開くことを可能にするものであって、永遠が経験される時間性とは、まさに波多野が「将来」として表現したものである。またティリッヒは、「歴史的現実としての現在を現に担うのは社会である。社会はわれわれの問いと考察において現に存在するものである。したがって、宗教的状况は常に同時に社会の状況なのである」（Tillich, 31）と述べているが、これは、思想史が社会史と本質的に関連していることを意味するものと解することができるであろう。

(22) 解釈がどこで完結するかは、思想解釈においても決定的な重要性を有する問いである。

本稿で念頭に置かれているのは、テキスト解釈（解釈学的プロセス）が読者の実践的世界の再形態化において完結するというリクールのテキスト解釈学の議論であるが、その点については、リクールの次の文献と、拙論を参照。

Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I(1983), II(1984), III(1985), Seuil. (リクール『時間と物語』 I II III、新曜社。)

芦名定道「宗教的認識と新しい存在」、京都哲学会『哲学研究』第 559 号、1993 年、33-72 頁、「キリスト教信仰と宗教言語」、京都哲学会『哲学研究』第 568 号、1999 年、44-76 頁。

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科教授)