波多野精一の存在－愛－論
——無からの創造論に注目して

佐 藤 啓 介

Hatano on Being and Love: Interpretation in terms of *creatio ex nihilo*

Keisuke Sato

Contemporary continental philosophy of religion asks whether or not being and love in ourselves have the internal relationship. These questions could be said to be “onto-agape-logy”. In this contemporary context, we can interpret and translate Hatano’s philosophy of religion. He defines love as realization of and by the other(s). He insists this love should be included in our ontological structure. He mediates between being and love by inserting *creatio ex nihilo* so that we can experience the otherness of others/ Others. Then, in the midst of our ontological structure, our being emerges from being-created from nothingness. Hatano regards this createdness as realization of Other’s act, and therefore, our ontological structure meets his definition of love. In Hatano’s philosophy, created by the Other, we are loved by the Other, and loved by the Other, we can love others and be loved by each other.

一 存在—愛—論の地平

近年、「他者論的転回」以後の大陸系—ユダヤ・キリスト教系宗教哲学において、「愛」を根本概念として取り上げる議論が非常に目に付くようになった。ただし、その愛はどこか不均衡で、過剰で、それ自体としては不可能ともいえるいびつな相貌を帯びたものである。こうした愛論に通底するのは、この現代において、他者の他者性をどこまでも尊重しつつ、なお、自己と他者のあいだに何らかの共同性を構築できるかどうか、という倫理的な問題意識である。同時に、そうした問題意識は、宗教なるものの現代的（不）可能性の探求でもある。近代を経て一切の「絶対的に不可能なもの」に関する経験が喪失した現代において、「絶対的な他者」経験の可能性——「宗教なき宗教」という形態であれ——が残されているのかどうか。現代の愛論においては、そうした問いが問われているといえよう。

しかし、そうした宗教哲学的愛論は、より哲学的な問題志向をも内包している。それは、ハイデガー以降復興した「存在の問い」を、愛から再考しようという志向である。もちろん、愛と存在の内的関係という発想は、神論の文脈ではとりたてて奇異なものではない。だが、現代の愛論において問われている「存在」は、神に限定されるものではなく、当の私たち自身の存在なのである。通常の理解では、自己が自己として存在することは自己自身へ関心が向かい、自己が他者を愛することは自己の外へと関心が向かうため、それらは両立しないように思われる。にもかかわらず「愛する存在者」という逆説的事態が日常的に成り立つということは、それが自己愛の延長でない限り、その両者の「割合の調合」が行われていると考えられてきた⁽¹⁾。だが、愛と存在の関係を、分量問題という視点

から見るのではない思索が広く登場しつつある。端的にいえば、私たちが今ここにこうしていること自体の内奥に、愛し愛される働きが含まれているのではないか——そうした問いが、現代宗教哲学における愛論の根本的なモチーフとなつていたのである。こうしたモチーフを共有する立場を、ここでは「存在－愛－論」と呼んでおくことにしよう。⁽²⁾

だが、存在－愛－論の展開は、何も西欧諸言語圏にとどまるものではない。近代日本哲学に目を向けると、現代の愛論を先取りする注目すべき思索が展開されていた。その一つが、波多野精一（一八七七一—一九五〇）の宗教哲学である。とりわけ、宮本武之助のいう京都第三期に属する三部作——『宗教哲学』（一九三五）、『宗教哲学序論』（一九四〇、以下『序論』と略記）、『時と永遠』（一九四三）——において、波多野は愛の観点から、独自の人間存在論を構築している。特に注目すべきは、たとえば、同じく近代日本において存在－愛－論と呼びうる思索を展開した田辺元においては、絶対無の構造ならびに弁証法的論理によつて存在－愛－論が直接的かつ動的に立ち現われてくるのに対し、波多野においては、愛と存在の結合点として、「無からの創造」の概念が挿入される点である。私たちは以下において、多くの波多野研究に見られる時間論や宗教哲学の方法論などとは視点を違え、波多野宗教哲学を「人間存在論」と「他者論」として読み直し、両者が存在－愛－論という統一構造を取ることを解明したい。

なお、波多野研究の動向について、簡略にまとめておこう。波多野は一九五〇年に没するが、すでにその前年、濱田與助が三部作を対象とした浩瀚な研究を発表しており、現在でも研究史の中で重要な位置を占めている。⁽³⁾波多野の死後、彼に薫陶を受けた人々の手により、彼の思想や研究業績を評価した論集や、その全体像を紹介した著作も刊行されている。⁽⁴⁾また、波多野と京都学派との関係を論じた研究や、波多野の思想を批判的・発展的に継承した試みも散見される。⁽⁵⁾近年では、波多野の思想を体系的に捉える研究に加え、聖書学史や社会思想史など、特定のテ

「マに絞り、三部作に限定されない波多野の多面性を描き出す研究が多く見られる」⁽¹¹⁾。本論文は、こうした研究史に照らした場合、波多野思想の現代的意義を積極的に取り出す解釈に力点を置きたい。

二 他者のアポリア

波多野の宗教哲学の方法は、「宗教哲学はあくまでも宗教体験の理論的回顧、その反省的自己理解でなければならぬ」という言葉に凝縮される⁽¹²⁾。体験を体験の中で体験として事実に反復するのではなく、その反省的自己理解を通じて、その体験の本質を把握するのが彼の哲学的方法である。波多野は、人間の体験の中で、もっとも深くもっとも高次の体験を宗教だと考える（その理由は後述）。そのため、宗教がどのようにに体験の中で必要とされるのか、その生成の現場を反省的に取り出そうとする。

さて、その体験の主体が有する基本的な働きは生きることであるが、波多野はこの主体の生そのもののうちに、主体の生を蝕む悲劇的逆説を見る。主体は、飽くなき自己実現、自己拡大を求める。ゆえに、他者との関係交渉はその障害・圧迫であり、さらにいえば存在の喪失の契機である。だが他方で、事実にいえば、「主体はいつも『他者』との交わりにおいて存在する」⁽¹³⁾。のみならず、存在論的にいっても、「主体は……その行くえを遮ってそれに抵抗を与え緊張を促しつつその自己主張を誘発する実在者を俟ってはじめてその実在性は維持されるゆえ……実在的他者は主体にとって実在性および生の内容の、したがってあらゆる存在の、維持者ないし供給者であるといわねばならぬ」⁽¹⁴⁾。

他者が主体の存立にとって障害であると同時に、必要不可欠であるという両義性。実をいえば、波多野宗教哲学

はことごとく、この他者のアポリアという問題構造の解明とその解決をめぐって展開される。たとえば、彼の時間論を見てみよう。ひたすらに自己の生の拡大を目指す「現在」、これが主体に相当し、他者に相当するのが「将来」である。「将来は絶えず流れ去る現在、絶えず無くなり行く存在を補給しつつ維持する役目を演じると同時に、またその過去への絶え間なき移り行きの原因」でもあり、その結果、主体は過去という「生の壊滅・存在の喪失・非存在への没入」の末路を辿る。ここでもやはり、構造は全く同一である。主体を成立せしめ、かつ主体を壊滅へと追いやる他者との逆説的關係。

こうした逆説的關係を解決すべく建設される他者との共同態が「文化」である。文化的生を生きる体験においては、実在的他者との直接的關係は、主体－客体という表象的關係に変換され、他者からの直接的圧迫は解消される。しかし、「主体は主体性を、したがって固有なる自己主張を飽くまでも保存し、ただ他者のみ自然的実在性を離れて客体となる。しかるに客体の存在は主体へのそれであるに過ぎず、その本質は主体に対して可能的自己ないし自己表現である」ことになる。⁽¹⁵⁾結局、客体と化した他者は、主体による主体の経験の投影像、つまり「第二の自己」の域を超えない。⁽¹⁷⁾こうして他者のアポリアは、(いささか平板化された感も拭えないが)文化において解消されるどころか深刻になる。⁽¹⁸⁾

波多野は、文化が克服しえなかった他者の逆説が解決を見るのは、宗教においてだと考える。つまり、宗教において体験された他者経験にこそ、その解決の道があると考えてるのである。宗教が文化主義を克服する、最も高い体験だと言われる所以である。

三 無と神秘主義

こうした他者のアポリアを克服するためにまず波多野が取り上げるのが、神秘主義である⁽¹⁹⁾。文化は、他者を客体として捉えた結果、かえって他者性を喪失した。他方、波多野は神秘主義を「直接性の完全なる実現、それへの努力ないしその体験」として定義⁽²⁰⁾し、神秘主義が他者——オートーに倣い、全き他者 (das ganze Andere) と呼ばれるが——と直接的関係を持つことで、自己・他者の共同態を可能にさせるか否かを考察していく。

波多野は神秘主義の他者経験を、「神を知るものは神と成る」という他者への同一化、さらにそれを推し進めた「神に成りつつ神である」という他者との同一性の体験として理解する。ただし、私たちが同一化へと向かい、同一となる他者たる一者とは、「無の無、否定の否定であり、かかる一者において、我々は永えに無より無へと沈み入るのである⁽²¹⁾」。無論、他者との神秘的合一といっても、それは私という実在的存在者が他者と一つの実在に融合するという表象で考えられているのではなく、私が今ここにこうしてあるあり方全体が徹底的に「無にされる」ことによって起こる事態である。

ただし、「無にされる」といっても、「私の存在が否定されて、私がいなくなる」という意味で理解してはなるまい。それはまだ、「いなくなる」という点において、なお「存在すること」を前提としている（そうした理解は、「ここにいる」から「どこか別のところにいる」への場所の移動の延長に過ぎない）。そうではなく、「いる」とも「いない」とも別の様態へと投げ込まれること、それが波多野が言わんとしたいことであろう。次の一節は、波多野が神秘主義の体験を高く評価していることの現われである。「この現実世界に生存するものとして、全く類を異にす

る全く他なるものなる超越的實在に会おう時、我々が直接に受ける衝動は否定そのものである。この世の因果的ないし意味連関のうちに安住して居た我々は、高次の實在の不意の出現に会おう時は、あたかも、左右に平穩に延びつつあった直線が突然現れ出てたる上よりの垂直線によって切断されるが如く、連続性の断絶を体験する。これが即ち「無」である⁽²²⁾。

だが、波多野は神秘主義体験によつて、實在的他者のアポリアが解消できるとは考えなかった。なぜなら、他者との直接的合一をを目指す神秘主義が、まさにそれが合一を「目指す」という点において、自己実現の域を超えていないからである。「他者との關係に立つ限りは主体は自己性を保有し、いわば無を目掛けて突進する。この突進はもちろん自己実現である」⁽²³⁾。自己否定せんとする自己を肯定する神秘主義の志向、ここに波多野は難を感じたのである。

四 愛と他者

主体は他者なしでは存立しえないと同時に、他者は自己拡大の障害となる——これが全ての問題の構造なのだった。その問題を一通り踏破した波多野は、この他者の他者性がそのものとして成立する条件を、次のように断言する。「我々は哲学者によつてしばしば要求されない主張されたいわゆる無前提の立場——孤立的自我の全能の夢——を深くかなぐり棄て、すなわち「他者」(他我)の實在性の前提に立つことを覚悟せねばならぬ。これ即ち「愛」の立場である⁽²⁴⁾」。

こうして波多野は、鮮烈に愛の概念を持ち出し、それによる他者論を展開しはじめる。彼は愛を「主体の他者との生の共同」と定義し⁽²⁵⁾、ニグレンのエロスとアガペーの区別を援用しつつ、アガペーを「他者を原理とし、出発点

とする生の共同」と定義し、そちらを愛の第一のものと見なす。このささやかな定義に、実は大きな転換の契機が込められている。他者性のアポリアの一切は、主体の自己実現に起因していた。ゆえに波多野は、愛における主体の根本的な傾向性を、自己実現ではなく「他者実現」に置き、それによって問題の解決を図ったのである。「ここでは他者はあくまで他者として留まる。しかもこのことはこの場合共同態の最も重要な最も本質的中心的特徴をなす。すなわちこの共同態は他者によって自己が規定されることにおいて初めて成り立つ。……アガペーは「他者規定」「他者実現」を原理とする」。

ただし注意すべきは、彼のこの主張が、「私たちは愛に生きるべきだ」という規範的命題ではないという点である。彼が言いたいのは、私たちが事実に他者と共に生き、しかも主体として生きている以上、つまり知ってか知らずか「実践的には」他者性のアポリアを解決している以上、私たちの存在様態は、少なくとも潜在的には愛の他者実現を含んでいる、ということなのである。確かにこうした愛が十全に実現されるのは宗教においてだとされる。だが、少なくともその萌芽は、私たちの生そのものに内在している——そうした信念が波多野宗教哲学全体を突き動かす動因となっているのである。「他者において、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、これがまた生の真の相である」。

さて、こうした他者実現を第一とする愛の立場を明らかにしたことで、波多野が、他者との合一を目指して自己否定する神秘主義を良しとしなかった理由も、よりはっきりと理解できるだろう。人間が単独に自己否定を通して自己の力で自己をなす意志は、愛の他者実現の対極なのである。もちろん、「自己否定せんとする自己を否定せんとしたところで、結果は同じである」。

では、愛において、一体どのようにして他者の他者性は体験されるのか。たとえば実在的他者の事実的な存在を前

提としたからといって、それだけで直ちに主体の自己実現の志向が消え、他者実現の愛による私たちのあり方を無条件に受け入れられると考えるのでは、あまりに安易である。この他者性の体験の可能性の条件を問うときに登場するのが、「無からの創造」概念である。

五 無からの創造

どのようにして他者の他者性は体験されるのか。波多野は、それが体験される保証となるのは、「絶対的な他者性」の体験だと考える。絶対的な他者との共通を通して、愛は愛として成立するのである。「宗教的体験において主体に対して他者と立つもの——通常「神」と名づけられるもの——の最も基本的な特徴は、宗教自らの言葉を用いれば、「神聖性」である。……存在論的に言い表せば、それ「神」は実在者、主体にとっては実在的他者であり、あくまでも妥協せず譲歩せず徹頭徹尾実在性他者性に留まる点において、絶対的実在者・絶対的他者である」⁽²⁹⁾。

では、かかる絶対的他者との共通は、いかにして可能になるのか。波多野は、ここで神秘主義に一抹の真理を認め、「人間的主体が全く無に帰せねばならぬ」と言う⁽³⁰⁾。ただし、神秘主義のように自己実現を目指して無へ邁進するのではなく、神こそが「働きかける力」として主体に関係し、主体を無にするのである⁽³¹⁾。多くのアガペー論において自己犠牲・献身という側面が強調されるが、波多野がそうした側面を強調しないのも、そうした理由による⁽³²⁾。

しかし、主体が無に帰するだけならば、他者との共通はむしろ不可能になる。「さてもし単にこれだけならば、他者との共同に立つ所の自我（主体）はいずこにあるのであろうか。崩壊・滅亡・空虚のみが残る所には、あらゆる交わりあらゆる共同は、結局他者の幻とともにではなく消え失せねばならないのではなからうか」⁽³³⁾。まさに、ここ

に挿入されるのが、無からの創造論である。「無の地に新たに有の姿が織り出され、人間の自己実現を意味したものが絶対的他者の深みに滅び、その他者その無の底より、その啓示としてさらに新たなる意味と生命を担うものとして、生まれ出すことによつてはじめて宗教的共同は成り立つのである。この宗教的経験を、ふつつかさの自覚に口ごもりながら、言い表したものが『創造』の観念である」⁽³⁴⁾。この創造は、無に帰した人間を無の底から救いあげ、主体としてあらしめるからこそ「無からの創造」なのである。⁽³⁵⁾「人間は神の前には無に等しきを、無であるを、感ずる。自らが『あり』と呼ばれうるのであれば……そのことは、神の力によつてしかあらしめられるものとして、全然受動的なるものにおける全然能動的なるものの働きとして、はじめて可能なのである」⁽³⁶⁾。約言すれば、無に帰した人間をあらしめる創造の働きによつてあらしめられる——そうした使役形と受動態によつて彩られた存在様態こそ、私たちが今ここにこうしてあることの原基である。⁽³⁷⁾このように神の創造の働きとは、「神から見た」他者を、この場合人間的主体を、無に帰せしめると共に、有へと、即ち実在するもの自らの生の中心を有するものとして、従つて実在的他者として、無より呼び出し造り出す働きである」⁽³⁸⁾。

しかし、「無からの創造」という表現は誤解を招きやすい。それは、最初に無というものがあつて、そこから存在者を造つたかのごとく表象されかねないからである。しかし、それだとその無とは、無という名前をもった質料的存在者に過ぎなくなる。そうではなく、「無は有の傍らまたはその外にそれ自らの存在を保つものとして存在しているのではなく、単なる契機しかも克服されたる契機として有のうちに包含⁽³⁹⁾されているのである」。無を媒介的契機として包含し、無によつて成り立つ私たちの存在。それは、自己の存在の自己実現を求め、かえつて他者性を失い灰燼に帰すのでもなく、神秘主義のように無を目指しそれに溶け込むのでもなく、はじめから無を契機として含んだあり方である。

しかし、無を包含した存在とはどういうことなのか。ここで、波多野は無からの創造概念に、さらに「連続的創造 (creatio continua)」の概念を上書きする。「無の克服が一旦行われた以上、主体は無の外にいわば安全地帯に避難して純粹に有を保ちまた楽しんでいとうかがきものではなく、克服されたる無が主体の存在の中心その本質の核をなしているのである。すなわち主体は——時間的表現が許されるならば——いつもまた絶えず、無を克服しつつあるのである」⁽⁴⁰⁾。こうして波多野は、無を克服しつつ、かつ同時にその無を内包し、つねにその働きに晒され続けている存在として、私たち人間の存在様態を理解する。つねに私が（ないのではなく、むしろ）このようにあるそのあり方を肯定させられ、（ないのではなく、むしろ）あるということ自体を肯定させられ続けるあり方。今ここにこうしているそのただ一瞬たりとも、「いる」でも「いない」でもない混濁へと私を引きこむ無の働きから免れることなく、それでいて同時に、その無の働きの中でお、その働きを体験する場所として存立する私がやはりあること。その偶然的贈与。これこそが、絶対的他者の体験の基底となっているのだ。

⁽⁴¹⁾ こうした波多野の創造観に関して注目するのは、バルトとブルンナーの自然神学論争に対する彼の言及である。波多野は、その問題は本来、宗教哲学の関わる問題ではないと断りを入れた上で、普遍啓示（つまり創造の恵み）と特殊啓示（つまり救済の恵み）を区別し、その両者を肯定するブルンナーを支持している。確かに、体験の順序においては、後者があって初めて前者の体験も得られるが、体験の順序と事柄の順序は同一ではない。むしろ「創造こそ基本的観念であり、救済はいわば第二の創造、罪人の『無』より救われたものの『有』を作り出す創造の恵みの特殊な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」と述べている。⁽⁴²⁾ こうした点にも、波多野において、創造論という形で展開される人間存在論が、宗教体験を可能にする条件として、重要な位置を占めていることが理解されるだろう（ただし、存在論と創造論とを区別しないその論理構成は、事柄としても、また

彼自身の方法論との整合性という点でも、より批判的に再検討される余地を残している。

六 愛の共同

では、最後に問おう。私たちの当初のパスpekティブである「存在―愛―論」に立ち戻るならば、無からの創造によつて支えられたこうした人間の存在のあり方は、「愛」とどこでどのような関係を切り結ぶことになるのか。神と呼ばれる絶対的他者を前に、無からの創造によつて主体の存在が成立する。それによつて、なるほど、神という絶対的他者との関係は確保されたのかもしれない。だが、実在的他者、隣人との関係はどうなったのか。宗教体験においては、実在的他者と絶対的他者の両契機がともに含まれている。⁽⁴³⁾ だが、絶対的他者の他者性が創造を通して体験された、だから、主体はもういつでもあらゆる他者の実現を目指す、というのはあまりに短絡的に過ぎるだろう。ここで、愛の概念に立ち返ってみたい。

確認すれば、波多野における愛とは、「他者実現」を原理として成立する主体と他者の共同態のことであつた。こうした愛の特権的事例は、神の無からの創造の働きである。「創造が決して神の単なる自己主張自己実現の動作ではなく、他者本位の愛の行為である」⁽⁴⁴⁾ことが、第一に確認されねばならない。要するに、創造と愛とは、神においてはほとんど同じ事柄を指している。通常受ける資格なきものに与えられる恵みを愛と呼ぶならば、「無に等しきもの無の中に葬り去られるべきものに向けられ無を転じて有となす愛は、恵みの最大なるもの、最も厳密な意味における恵みというべき」⁽⁴⁵⁾ものだからである。人間という、神から見た他者を無からあらしめること、それは人間という他者を実現させる愛である。

ただし、この神の愛は特権的ではあるが、またそれゆえに例外的な愛でもある。波多野の愛とは、他者実現を原理とする一方で、「他者において、他者よりして、他者の力によつて生きる」ことでもあった。しかし、「神の愛は、人間においての如く、与えられた他者より出発するのではなく、他者を創設することによつて」はじめて成立する⁽⁴⁶⁾。そのため、私たち人間の存在論的構造にそのまま移入できるような愛ではない。

では、私たち人間のあり方に、どう愛が介入してくるのか。実は、私たちが絶対的他者によつてつねにすでに無から創造させられつづける存在構成、それ自体が、愛の主体たる条件なのである。主体が、全くの無に帰した自己を「神という」他者の力に献け打ち任せ、他者よりしてまた他者においてのみ有り生きるものとなる⁽⁴⁷⁾——この存在構成そのものが、愛の定義を満たしているのである。私たちは愛、アガペーといえは直ちに「与える愛」「無償の愛」という定義から出発しがちだが、波多野においては、他者において他者より他者によつてあらしめられることが、愛の第一要件である。無からの創造という神の愛に与ること、すなわち、「自らの力を恃まず、他者の力に一切を委ね、他者の恵みの賜物をすなおに受け入れる虚しき器となること、否しかさせられること」で、人間もまた愛の主体たりうるのだ。では、なぜそれが「他者実現」と呼びうるのか。それは、私が今ここに無を含みながらあらしめられていることが、神の創造のわざ、つまり神という、他者の働きを、実現させていることになるからである。こうして、私の存在は、神のわざ、神の愛を映しだす鏡となる。波多野は、これを好んで「象徴」という語で形容する。「有限性と創造との体験は、虚無となった自己を窮みなき恵みに打ち任せること、恵与されたる自己において新たに生きること、神の言葉の容器に化すこと象徴になることである」⁽⁴⁸⁾。こうして、私があることそれ自体が、神という絶対他者を指し示す象徴と化す。

この「神の言葉の容器となり象徴となる」という事態が、人間の存在を愛と一致させる、究極の根底となる。私

たちの実在は、神の、そしてその創造、その愛を指し示す象徴となつた。では、何に對して、誰に對してそれを指し示すのか。神に對してだろうか。あたかも神が、自ら創造したその鏡の前に、自らの愛のわざの出来映えに耽溺するかのごとく。否、そうではなくこの象徴は、自らにおいて働く神の愛を、實在的他者に向けて指し示すのである。⁽⁵⁰⁾

「他者の顔において無限なものの顯現を見る」というレヴィナスのテーゼを彷彿とさせるかのように、隣人という實在的他者から見れば、私の実在とは神の愛が働いている現場であり、その働きの現臨である。結果、神關係において私に體驗された絶対的な他者性が、人間同士の關係において反復される。隣人という實在的他者から見れば、私は神の創造Ⅱ愛の働きを示す實在者であり、同様に私から見れば、隣人は神の創造Ⅱ愛の働きを示す實在者であり、そのため、互いが互いに身を任せ、互いが互いの他者實現を目指すようになるのである。このように、存在の象徴化という事態こそが、人間が自らの存在において隣人との交互的な愛の關係に置かれるための——つまり存在Ⅰ愛Ⅰ論が成立するための——可能性の条件なのである。人格同士が互いに象徴として神の愛を示しあうことで形成される「人倫的共同」は、宗教用語で表現するならば「聖者の交わり」である。⁽⁵¹⁾「汝」は絶対的實在者を顕わにする象徴としてのみ實在性を得るゆえ、實在者としてそれは神の神聖性に与る。……しかもそのことは「汝」もまた愛の主体として創造されるを意味する。かくの如くにして、絶対的他者神聖者の愛・創造の恵みによつて我の愛とともに愛せられる汝が成り立ち、そのことによりまたそのことと共に、さらに我も愛せられる汝として成り立つ。神より發したる愛は、かくの如くにして、永遠的愛の共同、それと共にまた、人格および人格性を生み出した完成する⁽⁵²⁾。こうして、「愛は神より人へ、次に人より神へ」の方向を取りつつ、さらに人と人との愛としても實現完成⁽⁵³⁾する。

神に愛され、それによつて神を愛し、それによつて實在的他者に神の愛を示しあい、互いが互いから、互いにお

いて、互いによつて、無からあらしめられる共同態。無からの創造を出発点として、こうした「ある／あらしめられる」愛する／愛される」の一致を謳いあげるのが、波多野存在―愛―論である。

付け加えれば、無からの創造論が土台となっているため、彼の存在―愛―論の射程は、人格同士の関係に収まるものではない。人間のみなならず、「存在しているもの」一切が、神の愛、創造のわざの象徴となりうるからである。神の愛の象徴としての、物。「もしそこ」[物]にあらゆる存在者を非存在の中に葬りながら更に新たに非存在の中より呼び出す創造の恵みが全く働いていないとすれば、それが、何であるかまたいかにあるかは別問題として、とにかく「有る」という厳然たる事実はありえぬであろう。かくの如くにして、主体の前に立ち塞がってその前進を阻みまたそれと接触することによつて主体を無にへと押しやる自然的他者の実在性は、歪められたる形においてにせよ、神聖者の象徴、神の言葉を伝えるものとなるであろう。……かくの如くして物の世界との交渉も、根源まで遡れば、神との対話と名づけうるであろう新たな意味を発揮するであろう」⁽⁵⁵⁾。残念ながらこれ以上の議論は展開されなかったが、自然や文化的構築物さえ宗教哲学の問題とする、ある種の世界論の構想がうかがえる。

結び

以上、現代宗教哲学における存在―愛―論の展開という地平から、波多野の思想を捉えなおしてきた。⁽⁵⁶⁾ 波多野は、無からの創造という概念をその宗教哲学の決定的な点に据えたことによつて、私たちの存在様態に「無」を包含させ、かつ、他者実現としての「愛」を重ね合わせることが可能になったのである。

しかし、湯浅によつて指摘されているように、⁽⁵⁷⁾ この愛の共同からいかなる倫理や道徳が立ち上がってくるのかと

いう点は不明なままである。また、それ以上に大きな問題がある。すでに見たように、波多野は、主体が存立するために、實在的他者の存在が障害であると同時に不可欠であると主張する。先に例に挙げた時間論であれば、その構造は説得的であるのに対し、實在的他者に関しては、主体は他者を離れて単独に孤立しては存立できないという事実性のみが強調され、その必然的根拠が十分に考察されているとは言いがたい。特に、その他者性のうちでも、絶対的他者の他者性が含まれる点については、彼の高次の實在主義が前提とされるのみで、考察が不足していると言わざるをえない⁽⁸⁾。

そうした難点はあるにせよ、他者との関係を「同一化」と「無関係」への誘惑に抗いながら思索し、その他者関係が単なる事実ではなく、私のあり方の根底に根ざすものであることを解明しようとした波多野の思索は、今なお、いや、「愛」なる語がどうしようもなく陳腐に聞こえ氾濫する今だからこそ、大きな意義を有しているといえるだろう。その思想は、現代の宗教哲学の文脈に照らしても、全くその価値を失っていないどころか、むしろ新たな解釈の可能性に開かれるのである。「他者はなぜ、敬うべき者として感じられるのか、そして、そうした感情は、私が今ここにこうして存在していることと、何か必然的な関係があるのか」——波多野の宗教哲学の問いの一つは、まさにこういう問いだったのである。

註

* 本論文では、『波多野精一全集』（岩波書店、一九六八—九）からの引用は、適宜、現代仮名遣いに改めた。また、「」は引用者による補足箇所である。

(1) Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Seuil, 1981, pp. 92-150. 邦訳『道徳の逆説』仲沢紀雄訳、みすず書房、

一九八六。

- (2) 現代宗教哲学における存在・愛・論の地平全体を描くゆとりはないが、具体的には、E・レヴィナス、P・リクール、J・L・マリオン、G・ヴァツティモ、E・ユンゲル、J・D・カプートラらの思想を想定している。なお、その地平の一端は以下を参照。佐藤啓介「愛ゆえに、我在り——田辺、波多野、マリオンと存在・愛・論」「ディアロギス——手探りの中の対話」片柳榮一編、晃洋書房、二〇〇七。

なお、存在・愛・論という（安直な）呼称は筆者の造語だが、キリスト教思想における愛の存在論的構造を解明しようとした研究は、テイリツヒをはじめ、これまでも散見される。津田淳「存在の根底としてのアガペー」「愛」日本倫理学会編、以文社、一九八一。近藤剛「愛の存在論——テイリツヒを手がかりに」「愛を考える——キリスト教の視点から」平林孝裕編、関西学院大学出版会、二〇〇七。

- (3) 宮本武之助「波多野精一」日本基督教団出版部、一九六五、二四—三二頁。宮本によれば、波多野が京都大学に赴任した一九一七年以降の研究は、三期に分けられる。第一期Ⅱ胎動期（一九一七—二六年頃）、第二期Ⅱ思索期（二六—三五年）、『宗教哲学』の出版以降の第三期Ⅱ完成期（三五—四三年）。

- (4) 佐藤「愛ゆえに、我在り」（前掲）、二一九—二二頁。

- (5) 波多野の思想を「他者論」として解釈し、現代思想における他者論（特にレヴィナス）と比較しうることを明らかにした研究として以下を参照。片柳榮一「時と永遠——波多野精一」「日本の哲学を学ぶ人のために」常俊宗三郎編、世界思想社、一九九八。他者論として波多野を読み直す観点について、この片柳論文に多くの示唆を受けた。また、同様の問題意識から、波多野とレヴィナスの比較研究がなされている。山口尚「時間と他者——レヴィナスと波多野の比較考察」「宗教学研究室紀要」第四号、京都大学文学研究科宗教学研究室、二〇〇七。この山口論文は、二〇〇六年九月、日本宗教学会第六五回大会（東北大学）でのパネル「他性と媒介——京都学派とフランス哲学」（企画者：佐藤啓介）における発表が基になっている。拙論「愛ゆえに、我在り」（前掲）も同様である。

(6) 濱田與助『波多野宗教哲学』玉川大学出版部、一九四九。

(7) 『哲学研究』第四〇六号(波多野精一博士追悼号)、京都哲学会、一九五二。石原謙ほか『宗教と哲学の根本にあるもの——波多野精一博士の学業について』岩波書店、一九五四。山谷省吾「思想家としての波多野精一博士」『神学』第一五号、東京神学大学、一九五八。宮本『波多野精一』(前掲)。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、一九七〇。

(8) 湯淺泰雄『近代日本の哲学と実存思想』、創文社、一九七〇。石田慶和『日本の宗教哲学』、創文社、一九九三。小野寺功『絶対無と神——京都学派の哲学』春風社、二〇〇二。

(9) 松村克己『根源的論理の探求——アナログ・イマジニスの提唱』岩波書店、一九七五。関連して以下も参照。同『神の問題——P・テイリツヒと波多野精一』『神学研究』第一九号、関西学院大学神学研究會、一九七一。宮本武之助『宗教哲学の根本問題』および『キリスト教と文化』(いずれも『宮本武之助著作集』下巻、新教出版社、一九九二所収)。

(10) 額瀨康兵『波多野宗教哲学の概要——生の三つの段階』『愛知工業大学研究報告 A教養関係論文集』一九七八。宮本武之助『波多野精一の宗教哲学』『宮本武之助著作集』上巻、新教出版社、一九九一。安藤恵崇「時と永遠への思索——波多野精一」『日本近代思想を学ぶ人のために』藤田正勝編、世界思想社、一九九七。笠井哲『波多野精一における宗教哲学の方法論』および『波多野精一「宗教哲学」における「神」について』『研究紀要』第四六—七号、福島工業高等専門学校、二〇〇五—六。

(11) 側瀨登『時間と対話的原理——波多野精一とマルチン・ブーバー』晃洋書房、二〇〇〇。原口尚彰『日本新約聖書学史における波多野精一』『キリスト教史学』第六〇集、キリスト教史学会、二〇〇六。村松晋『波多野精一と敗戦』および『波多野精一の時代認識——聖学院大学論叢』第一九卷—二二号、二〇〇六—七。また、ここで触れるゆとりのない海外における波多野の紹介状況については、原口論文、九八頁註二を参照。

- (12) 『宗教哲学』(『全集』第四卷所収) 四頁。
- (13) 『序論』(『全集』第三卷所収) 三一五頁。
- (14) 『時と永遠』(『全集』第四卷所収) 二九一―二頁。
- (15) 『時と永遠』二九二頁。
- (16) 『時と永遠』三二四―五頁。
- (17) 『時と永遠』四一七頁。
- (18) 波多野は、文化的生は宗教的生によって内在的に乗り越えられるべきだと考えるが、だからといって、文化一切が宗教において消滅するわけではないだろう。こうした点から、宗教的生における文化的側面をより深く考察すべきだと考えたのが、宮本である。宮本『宗教哲学の根本問題』(前掲)、特に六八―七六頁。宮本「キリスト教と文化」(前掲) 一七七―二〇二頁。
- (19) 波多野における神秘主義の重要性、さらには、三部作成立の条件としての神秘主義研究の意義を強調するのは湯浅である。湯浅『近代日本の哲学と実存思想』(前掲) 九一頁以下。湯浅はこうした観点から、波多野の論文「プロテイノスとカント」(一九二五)を三部作の背景として解釈した。この解釈は、極めて説得的である。
- (20) 『宗教哲学』一一五頁。
- (21) 『宗教哲学』一二五頁。
- (22) 『宗教哲学』一二七頁。
- (23) 『宗教哲学』二三五頁。
- (24) 『宗教哲学』一八二頁。
- (25) 『時と永遠』四一二頁。
- (26) 『時と永遠』四二六頁。強調引用者。

(27) 【宗教哲学】一九〇頁。

(28) 【宗教哲学】二一六頁。強調引用者。

(29) 【時と永遠】四三二頁。ただし、ここである神が、必ずしも聖書の記述を前提としていない点は強調しておかねばなるまい。波多野における神とは「宗教的体験において主体の対手をなすものを言い表すため、便宜上『神』という語を用いた」ものに留まる（『宗教哲学』五頁）。

(30) 【時と永遠】四三三頁。強調引用者。

(31) 【宗教哲学】六八頁。

(32) 【時と永遠】四二九—三〇頁。

(33) 【宗教哲学】二四一—二頁。

(34) 【宗教哲学】二四三—四頁。

(35) それゆえ、波多野はローマ書四章一七節も、「無より有を呼び出す」の意に解すべきであると言う（『時と永遠』四四〇頁、註一）。ただし、彼が聖書の記述から直接、無からの創造論を展開しているのではない点には留意すべきだろう。彼が聖書に目を向けるのは、その背後にある一般的体験を掘りあげるためである。波多野は、「体験の自己表現」として作品を見るところで（ディルタイ的な）解釈学的方法を取っているのである。以下の一節も参照。「我々の目指す所は客観的表現そのものではなく、その奥にその源として存在する体験である」（『序論』三二—二頁）。

(36) 【宗教哲学】七〇頁。

(37) この点で、湯浅が波多野に西田との親和性を見出したのは正当であろう。「波多野哲学における〈自我〉の構造が、西田によって確立された〈背進的没入を通じての受動的無限拡大〉の思考様式に通ずることを知り得る」（湯浅『近代日本の哲学と実存思想』（前掲）九四頁）。しかし、この文に続いて「それは『内をみる』ことによって無となる〈自我〉である」と述べられるとき、その評価には留保をつけざるをえない。波多野において、自己が自己において

自己を見るところという自我の構造には、實在的絶対的他者による使役的な働きが働いているからである。

(38) 『時と永遠』四三六頁。

(39) 『時と永遠』四三九頁。強調引用者。

(40) 『時と永遠』四四六頁。強調引用者。

(41) 『序論』二九九頁以下。

(42) 『序論』三〇四頁。救済と罪の關係、およびそれらの内実は以下も参照。『宗教哲学』二五四—六〇頁。

(43) 『序論』三二八—九頁。

(44) 『時と永遠』四四一—二頁。

(45) 『時と永遠』四四三頁。

(46) 『時と永遠』四四二—三頁。

(47) 『時と永遠』四四四頁。

(48) 『時と永遠』四四四頁。強調引用者。

(49) 『宗教哲学』二四五頁。強調引用者。

(50) 波多野研究においては、神の創造によつて人間が愛の主体となり、その結果、直ちに人間同士の愛の共同が成立するという論理構成が一般的であつた。たとえば、片山正直「体系」『宗教と哲学の根本にあるもの』(前掲) 一二—三頁。熊沢義宣「波多野精一と『時と永遠』」『追憶の波多野精一先生』(前掲) 一三四頁。だが、濱田は的確に、象徴は實在的他者への指示性を有していると指摘している。「象徴性は象徴が担うその實在的他者への指示性に他ならないが故に、言葉の實在性即ちその象徴性はその指示する實在的他者との内面的連關關係の中に成立すると言わなければならない」(濱田『波多野宗教哲学』(前掲) 五九九頁。強調原文)。本論文は、この實在的他者への指示性が愛の共同の媒介的な根拠となると解釈した。

- (51) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, 1961/1992, p. 211ff. 邦訳『全体性と無限』(下) 熊野純彦訳、岩波書店、二〇〇六。
- (52) 『時と永遠』四六〇―一頁。
- (53) 『時と永遠』四六〇頁。
- (54) 『宗教哲学』二七七頁。
- (55) 『時と永遠』四七一頁。
- (56) 同様に、無からの創造論を、波多野思想の決定的な転回点として評価するのは小野寺である。小野寺『絶対無と神』(前掲)一〇四頁以下。ただし、だからといって、波多野の無をただちに京都学派における無の思想と関連づけて考察できるかは別問題である。その関連については、別の機会に論じたい。
- (57) 湯浅『近代日本の哲学と実存思想』(前掲)一〇五頁。たとえば、濱田は愛の立場＝道徳の立場と考える(濱田『波多野宗教哲学』(前掲)五三一―四頁)。他方、宮本は道徳を愛の立場の前段階と見なしている(宮本『波多野精一』(前掲)一五九―六二頁)。筆者は、波多野の存在―愛―論は道徳そのものではなく、道徳・倫理の基底となる存在論的次元として解釈すべきだと考えるが、「宗教(道徳)」、「道徳(ないし愛)」として両者が同一視された記述も見られる(『序論』三二七頁、三二九頁)。だが、波多野自身、そうした類型を提示するのみで、その相関は詳述していない。本論文でも、この両者の詳細な検討は別の機会に譲りたい。
- (58) 『序論』三三四―三八頁。

* 本論文は、日本基督教学会第五四回学術大会(二〇〇六年九月、上智大学)での発表「波多野精一における無と他者」を、改題の上、加筆・修正したものである。