

哲學研究

第四百六號

第三十五卷
第三冊

波多野宗教哲學の立場

——未定稿「波多野宗教哲學」第一章——

片山 正直

波多野博士の長き、多方面に互る學的研究所の大なる結實が、その創意豊かなる宗教哲學に存することは、改めて語るまでもないであらう。『宗教哲學序論』（引用の場合は「宗序」と略記）『宗教哲學』（「宗哲」と略記）『時と永遠』（「時」と略記）の三部作は、博士のギリシヤ思想史の研究、原始キリスト教の研究にも優つて、博士の最大また不朽の業績である。これらによつて、世界の宗教學界に永く記念さるべき類稀な學問的氣品を有つた宗教哲學が、見事に體系的に建立せられたのである。まことに「波多野宗教哲學」と呼ばれて適しい。現在のところ、世界の宗教學界において眞に宗教哲學らしい宗教哲學として、これら三部作を通じて展開せられた「波多野宗教哲學」に比肩し得るものは、先づ見當らないといふも過言ではない。とにかく右の三部作は、豊かなる宗教的理解と透徹した思想史的教養と哲學的思索とに恵まれた者のみが著し得る、學問的な高さと深さをもつ傑作である。それのみではなく、波多野博士自身の血と涙とを秘めた宗教的體驗が、その古典的な香氣に満ちた透明精緻な論議の背景をなしてゐることを、我々は見逃し得ないであらう。

さてわれわれはここで波多野宗教哲學の根本的立場、その全體系の礎石ともいふべきものを考へてみたいと思ふ。

宗教哲學は飽くまでも宗教的體驗の理論的回顧、その反省的自己理解でなければならぬ。(宗哲、序)

眞理の澄み渡る光の中に鮮かなる輪廓を現はしつつ聳え立つこの生の最高峰の姿を、清められたる人間性の眼の及ぶ限りをもつて仰ぎ見る、——これが宗教哲學である。(宗序、一三二頁)

この二つの引用句は波多野宗教哲學の特徴を美しくも表現してゐる。波多野宗教哲學は、宗教の歴史的または經驗的事實を輕視乃至無視して、單に宗教思想や神聖觀念を思辯的に取扱ふのでも、或は單に宗教の理性的根據づけを行はうとするのでもなく、あくまでも宗教的體驗の本質内容を反省的に理解把握せんとするものであり、しかもそれを人間の諸他の生體驗から孤立せしめて單獨にその本質を理解するのではなく、生の最高峰としてその姿を生の他の高峰との緊密なる聯關において、すなはち人間の生體驗の全領域の中に宗教が占める最高の立場を、徹底的に究明開示せんとするものであつて、まさしくこの二點にその優れた特徴が存するのである。波多野宗教哲學の立場——方法と問題を含めて——は、右の二つの引用句の中に收約されてゐるといつてもよいであらう。

思ふに、宗教哲學といふ宗教學的諸研究の中に最高位を占める一つの學問は、研究者に二つの根本的理解を要求するものである。その一つは、それが「宗教」哲學であるといふ意味においては、「宗教」そのものに對する豊かなる理解であり、その二つは、それが宗教「哲學」であるといふ意味においては、哲學そのものに對する深い理解である。まことに宗教哲學は、宗教的體驗の哲學的原理的なる自己反省の學として、いはば宗教と哲學との相互の尊重に基づく有機的結合に他ならない。それは雜多なる宗教的經驗や現象の單なる學問的分析によつて成立するものでも、さればといつて特定の哲學體系の完結としてその冠冕といふ如き形でうち立てられるものでもない。もし前者の方向に従へば經驗的乃至實證的宗教學と擇ぶところはなく、後者の如くであれば哲學の優位の下に合理主義的とならざるを得ないであらう。宗教哲學はあくまでも「宗教」哲學として、宗教的體驗の主體的事實を尊重し、その主張に

耳を傾けると同時に、どこまでも宗教「哲學」としては、哲學の本來的傾向に従つて事實の根源にまで遡つて反省し、徹底的原理的であらねばならぬ。つまり宗教的體驗と哲學的反省とは、等しく根本的なる意味において尊重されねばならぬ。一方を重んじて他方を軽んずるところに、優越なる意味における宗教哲學は成立しない。「問題は哲學と宗教とが互の敬意と理解とをもつて相接近することによつてのみ解決される。」(時、序)しかしこのことは必ずしも容易な業ではない。哲學と宗教とがその本來の動向においては夫々に相容れ難い側面を有つことを思ふならば、相互の敬意と理解とによる斯學の成立の困難さは察するに難くない。知と信との問題は、中世以來の問題ではないか。しかるに波多野博士は、この困難なる要求と問題とを見事に克服せられた。博士の宗教的體驗に對する徹底的なる理解と、哲學に對する透徹せる識見とは、相俟つて宗教哲學の確立に必要にして且つ充分なる條件を充したのである。しかも波多野宗教哲學は、宗教的體驗の自己主張に従つて宗教を「生の最高峰」として確立するために、それと諸他の生體驗との關聯を追究しつゝ、自然・文化・(道德)宗教へと深まり高まり行く生體驗の全過程を究明しようとする。そしてその結果、波多野宗教哲學は一種の人格主義の哲學——實在的他者の優位を原理とする生の立場、詳しくいへば、人格的實在との愛の交り、人格的交りに於て、生の本來の姿と動向とが全くなり、文化と道德の眞の在り方が達成せられるとの主張——に到達する。宗教的體驗の尊重、生の最高峰としてのその尊重、そしてその理論的反省的自己理解は、かくしてそれ自身獨自の哲學となる。波多野宗教哲學は、人格主義の哲學である。^(註)まことに「宗教」哲學は同時に宗教「哲學」でなければならぬ。

(註) この見地から執筆したものが、拙論、波多野哲學(基督教文化、昭和二十一年八月號所載)である。それと本論文との間に多少の重複のあることは、事情止むを得ぬこととして、豫め讀者の寛恕を戴きたい。

このやうに波多野宗教哲學は、何よりも先に宗教的體驗の尊重といふ、正しき宗教哲學の従ふべき平明なる眞理に力強く立脚する。しかしその意味は、消極的には過去の大思想家の陥つた誤謬——誤れる宗教哲學(宗序、第二章、

参考)——を避けることにあるが、積極的にはすなはちこの平明なる真理の教へるところに従ふ以外には、「正しき宗教哲學」への途は存しないといふことである。博士に従へば、その主張せられる正しき宗教哲學への途は、カント、シュライエルマツヘルによつて開かれた。わけても後者の宗教に對する織細にして鋭敏なる感受性とその豊かなる學的努力とは、正しき宗教哲學の態度の如何なるものであるかを、原理上は殆ど完全に近きまでに説き示したと考へられる。(宗序、一六七頁、参考) 宗教に固有なる領土と性格とを、宗教それ自身の語り示すところに従つて理解せんとする若々しき願ひに充されて、記念すべき『宗教に關する講演』(Reden über die Religion)を行つた者こそ、彼に他ならぬからである。それ故、波多野博士の仕事は、カント、シュライエルマツヘルの事業を更に徹底し、生の最高峰を及ぶ限りに見究めんとするにある。即ち、前者の理性主義と後者の感情主義とを克服して、「高次の實在主義」(höherer Realismus)とシュライエルマツヘルの適切なる表現——しかし彼においては結局空文に終らざるを得なかつた表現——を眞に正しく宗教の立場を指示するものとして根柢より確立することが、博士の主動機となつたのである。宗教の本質的特異性を成立せしめる最も重要な要素、超越性と神聖性と人格性を適確に理解し把握するためには、どこまでも宗教それ自からの主張に耳を傾け、その本來の立場、高次の實在主義の立場を、徹底的に闡明する他にはないのである。換言すれば、宗教的體驗は高次の實在主義の立場において成り立つ。人は宗教に於て現實在を超えて、遙かに高き實在との關係に入る。宗教的體驗は優越なる意味の實在的體驗である。従つて宗教的體驗の尊重と、高次の實在主義への徹底とは、全く同一の事柄である。まことに宗教的體驗の生命は、高次の實在より流れ來り、そこへ流れ歸るのである。このやうな事態、宗教的體驗の本質的事態を、あくまでも生體驗に徹しつゝ「みる」「わかる」「ことに努めることが、正しき宗教哲學のとるべき態度であり、まさしく波多野宗教哲學の根本的態度に他ならなく。

宗教的體驗の一語は、波多野宗教哲學のアルファでありオメガである。そこでこの一語、わけても體驗が眞に何

を意味するかを、先づ理解してかかることは無意義でないであらう。ところでそのためには、ここでいふ體驗を、一方では現代の論理主義の哲學や有力なる神學によつて排撃されてゐる體驗から、他方では生や體驗に立脚するいはゆる生の哲學におけるそれから、明確に區別してみる必要があるであらう。ここでは體驗は單なる生自身の在り方、生に内在的な自己擴充の過程とせられ、従つて批判的論理的概念構成以前のものとして、或は神の言を聽くことにおいて可能なる信仰とは相容れぬものとして、排斥せられ、しかし更には却つてその故に知性や思惟を生み出す母胎、一切の人間活動を貫徹する中心的事態として、その原本性と優越性とが承認せられてゐるのである。たしかに體驗の一半の特質は、生の根源的な在り方、その外を媒介とする内面性の充實、従つてまた生の本質的事態、といふ點に存するのであつて、波多野博士もまたこのことを率直に認められ、この承認から出發せられる。「體驗は人間的生き方の最も基本的の相といふべきである。」(宗序、一〇〇頁) しかし體驗の意味は、生の自己内還歸性、すなはち生の充實性乃至擴充性、一言にしていへば内面性に盡きるのではない。優越なる意味に於ける體驗は、むしろ却つて自己超出的であり、自己ならざる他者と出會ひ、それと交はり、かくして生の高次の、しかし本來の姿を達成することなければならぬ。體驗には生が自己自身を破り或は破られて、より以上の生、更には生以上のもの、に達するといふことがなければならぬ。もともと博士に従へば、人間的生の根源的な在り方は、單獨の生に生きることではなく、實在する他者との關係交渉において成り立ち、他者との共同において生きることである。「生きるとはいつても他者と生きることである。」(時、一五〇頁) 「實在する主體は實在する他者と直接的なる關係交渉において立つ。かくの如く生きるのが生の最も基本的根源的姿である。」(時、一〇頁) 従つて生 (Leben) が體驗 (Erlieben) であるのは、生がその根源的な在り方に徹してゆくこと、すなはち實在的他者との關係交渉に徹し貫いて、生の本來の面目を展開してゆくことにある。とにかくわれわれの生は包括的な實在的聯關の中に生きる故、生が實在的關係交渉のうちに深まり高まつて、やがて生が人格的存在としての本來性を達成することが、優越なる體驗の意味である。まさにその故に、それ

は「實在的體驗」(宗哲、一五四頁)「人格的體驗」(同上)と呼ばれて適しい。體驗は人格的體驗——「實在的他者との關係を出發點として原理とする。生の立場が人格主義なのである。宗教はかくの如き對實在的關係の徹底したるものとして、同時に徹底したる人格主義である。」(宗哲、二四〇頁)——として、その眞の姿を示す。すなはち波多野宗教哲學の内容を先取していへば、自然的生より文化的生へ、文化的生より宗教的生へと、次第に向上深化の過程を辿りつ、「生の最も基本的根源的姿」を全からしめんとする生體驗は、本來は常に實在的他者との關係交渉を出發點とも歸着點ともする、實在的體驗であり、その最高最深の姿に於ては人格的體驗に他ならない。「他者に於て、他者よりして、他者の力によつて生きる——これが宗教であり、これが又生の眞の相である。」(宗哲、二二九頁) このやうにもともと生は他者への生であり、本來人格的なるものであるが、まさしく宗教はかかる生の本來の相の徹底完成として優越なる意味に於ける人格主義乃至人格的體驗でなければならぬ。まことに宗教は、神聖なる實在との交はり、その愛の體驗として成り立つ。體驗は宗教的人格的體驗に於て窮まる。もとより諸他の生體驗と宗教的體驗との間には大なる質的差異がある。しかし宗教は「生の最高峰」であり、そこにこそ「生の眞の相」は示される。宗教的人格的體驗こそ、他者に於て、他者よりして、他者の力によつて生きる生體驗の徹底、或は典型といふべきである。かくして波多野宗教哲學に於ける體驗は、生の單獨の内面擴充的なる體驗ではなく、實在的他者優位の實在的體驗乃至人格的體驗であることを學ぶとき、體驗の一語が最早や内面性とか非合理的直接性とか近代的人間中心主義的とかの名の下に退け得ぬものであることを知るに至るであらう。

とにかく體驗の意味は、生の哲學に於て強調せられる如き體驗には盡くされない。進んでいへば、それは表現形成的體驗には終らないで、優れて象徴關係的體驗にまで及ぶ。「實在」と「象徴」とは、ある意味に於て波多野宗教哲學の中樞をなす。しかも實在と象徴とは相關的である。「實在性は象徴性としてのみ成立つ。」(宗哲、二一九頁)「共同は、實在的關係交渉は、象徴を通じて行はれる。」(宗哲、二三八頁) この意味に於て、實在的體驗、人格的體驗は、同

時に象徴關係的體驗でなければならぬ。もとより生は主體として實在として、あくまでも自己の存在を主張し擴張せんとするものとして、すなはちこの本質的傾向を遂行せんとして、どこまでも自己實現的、自己表現的に生きんとする。その限り生體驗は一應表現形成的體驗であるといつてよい。「もの」乃至客體の形成、すなはち客觀的表現の成立は、生が主體として自由にのびのびと生き、自己實現的であらうとすると、本質必然的に生じ来る。しかしそれはどこまでも體驗の一半に過ぎない。生が自然的生より文化的生へと高まりゆく、生の自己實現乃至自己形成の一面に他ならない。しかるに生は同時に根源的に他者への生であり、實在的他者との關係交渉のうちに生きる。まさしく生がこの生の根源的なる在り方に徹底してゆくところに、象徴は成り立ち、一層優越なる象徴關係的體驗に生きるものとなる。「象徴は表現とは異なつて實在的他者との關係交渉において發生する現象である。」(時、二五頁)「表現は自己實現の活動の基本的性格をなすに反し、象徴は實在的他者との交渉を成立せしめる原理である。」(時、一七五頁)従つてもし生が一面的に表現形成的體驗にのみ固執するならば、そこには自己實現のみが支配的となり、實在的他者は本質上不用となり、結局「自我の獨舞臺」(宗哲、一七九頁)を要求して、實在者の關係、引いて人格的關係はここでは無に等しくなるであらう。そしてこのことは、表現形成的體驗が、結局自己實現——自己享樂——自己壞滅の道程を続けるものであることを意味しよう。(宗哲、二二三頁、參看)ただかかる危機を孕む表現が意味超越的に實在的他者の表現となる時、すなはち他者的實在性を現はす任務を負ひ、それを指示し語るものとなる時、進んでいへば「他者の象徴」(時、六一頁)となる時、「それは主體の孤立の狀態従つて自滅の運命より救ひつつ、生本來の性格である他者への存在を確保せしめる。」(時、二六頁)「表現は却つて主體を自滅に誘ふが、之に反して象徴は自己をますます堅く他者と結びつつ存在の基礎を鞏固にする。」(同上)してみれば生が表現形成的體驗をうち超えて、象徴關係的體驗に生き徹するに従つて、生本來の性格、生の眞の相は眞實態に近づくこと、重ねて強調するまでもないであらう。しかして他者、眞の絶對的實在的他者は、宗教に於てのみ出會ふことが出来る。實在性と象徴性とは、ただ宗教の世界

に於てのみ成立つ。自然的生や文化的生の領域に於て象徴が語られるとしても、それは直接的象徴性、また觀念象徴性を脱し得ないものであつて、眞に意味超越的な象徴ではない。神聖なる實在にはたと出會つて、自己も世界も一切のものが一度「無」の深淵に沈み、いはば無の中より呼び出され、甦つて、新しき光に照され、新しき意味を反映し、新しき生命を獲得しつつ、もともとそれの器として耐へぬものでありながら、なほそれに耐へ得るものたらしめられて、無のあなたのを語り示す器となる——このやうな徹底的象徴化に於て、すなはち宗教的體驗に於て、眞の象徴は成立つ。(宗序、一一〇頁、宗哲、二六〇頁、參看)宗教的體驗は、まことにこのやうな象徴關係的體驗、一層適切にいへば「徹底的象徴化」的體驗である。「徹底的象徴化こそ人格主義の最も著しき特徴である」(宗哲、二六〇頁)とすれば、人格的體驗は徹底的象徴化的體驗にまで至つて完結するものといへよう。波多野宗教哲學のいはゆる宗教的體驗は、究極に於てかかる意味での人格的體驗であり、つまり生體驗の重層深化の極に徹底的象徴化に達せしめられて、生が生本來の相である他者への生乃至存在を達成するに至る、復越なる意味に於ける生の徹底的自己超越的且つ自己還歸的體驗に他ならない。まことに生が生に徹し、體驗を重ねてゆくとき、宗教的生にまで、徹底的象徴化的體驗にまで至つて、生の眞の相を完成せざるを得ぬのではないか。いなこれこそ宗教の自己主張であり、宗教的體驗の自己告白である。宗教哲學がこのやうな宗教的體驗の自己主張・自己告白に耳を傾け、その反省的自己理解に徹しようとすることは、當然であるのみでなく、唯一の正しき途でなければならぬ。

波多野宗教哲學は、右に述べた如き意味に於ける宗教的體驗を尊重し、その本質を「みる」「わかる」ことに努める。しかし既に觸れた如く波多野宗教哲學は、近時の多くの宗教哲學のやうに、宗教的體驗を諸他の生體驗から抽象分離して、單にそれだけとして觀察し究明せんとするものではない。「生の最高峰」は諸他の生の峰々から單獨に孤立してゐるのではなく、後者をいはば裾として聳え立つてゐるのである。従つて生の最高峰に登りつめんとする者は、先づその裾である峰々を登破せねばならぬであらう。即ち、人生の最高の眞理たることを主張する宗教の眞の

姿を見究めようとするものは、人生の根源的地盤から出發し、諸他の生體驗との聯關を考慮しつつ、それが如何にしてそのやうであり得るかを問題とするのでなければならぬ。このことは右に詳細に論じた生體驗の意味からしても明白であるであらう。生の眞の相は、宗教的生において最も鮮かなる姿を示す。「他者に於て、他者よりして、他者の力によつて生きる——これが宗教であり、これが又生の眞の相である。」(宗哲、二二九頁)まこと、生の眞の相は宗教において自覺顯現的となるのである故、生が如何なるダイアレクティケを経て、そこにまで到るのであるかを徹底的に味解し根據づけるのでなければ、宗教的體驗の反省的自己理解は充分であり得ないであらう。「宗教哲學は……絶えず體驗における根源まで溯つて批判すること……體驗の深みを汲み盡しそれが自らにおいて又他との聯關において含む意味を餘す所なく明かにするといふ理想以外のものによつて動かされてはならぬ。」(宗序、一〇四頁)つまり宗教哲學は「體驗の深みを汲み盡す」ことの徹底性の故に、勢い人間の生の全體の批判とならざるを得ぬのである。かくて、境位的には自然・文化・(道德)宗教、作用的には主體・自我・人格と高まり深まりゆく生體驗の過程を追求し、特に文化主義及人間性の立場、更には人格主義の本來の立場を批判し解明することが、波多野宗教哲學の重要な課題となつた所以を解し得よう。「宗教の觀點よりイデアリスム(理想主義)と人格主義とを理解することは、特に重要な課題となつた。」(宗哲、序)と博士は率直に告白されてゐる。波多野宗教哲學は決して單なる宗教本質論に盡きるものではない。生の本源に根ざし、それと共に成長する重要な問題は、ここに新なる觀點より取上げられ、ある意味においては劃期的なる解明が與えられてゐるのである。換言すれば、宗教本質論を第一義的に志向しながらも、單にそれに止まることなく、生の諸段階とそこに孕まれる諸問題とを餘すところなく究明し批判し、いはば獨自なる人格主義の哲學を構築しつつ、宗教哲學の本來の課題を解決せんとしたところに、波多野宗教哲學の近時の宗教哲學界における獨創性と優越性とが存するのである。それは、重ねて強調すれば、既に人格主義的意味を含む體驗から出發し、また不斷にそこに歸つて、體驗的存在の諸領域諸聯關を究めつつ、それに至つて生體驗が窮まり完成する宗教の國

士、神聖者によつて生かされられて生き徹底的象徴化を遂げしめられる永遠の國土、まで見究め、全體の理論的體系づけに努めるものである。かくて宗教の「生の最高峰の姿」としての意味と聯關は、あますところなく解明せられるであらう。

では、體驗の反省的自己理解、生の眞の相を「みる」「わかる」ことは、如何にして可能的であらうか。體驗を理論の壓力によつて殺すのではなく、さながらに體驗の生ける姿を反省し理解すること、いはば生を生それ自身より理解し把握することは、如何にして可能的となるであらうか。問題は體驗とその理解乃至反省との關係である。それは體驗の尊重に立脚する正しき宗教哲學の方法論上の問題ともいへよう。ところで波多野博士に従へば、人間の主體的に生きること、實在的他者との關係交渉において生きるとは、主體の動作は全く手答へなしには行はれぬものである故、いつも氣附きながら、意識しながら、従つて知りつつ生きることに他ならない。知と生とは體驗において不可分離的である。「吾々は知りつつ生き又生きつつ乃至生きることによつて何ものかを知る。これが即ち體驗である。」(宗序、一〇〇頁) しかもこのやうに何ものかを知りつつ生きることは、主體が如何に原始的なる單純なる生き方においても單に没頭と緊張と拘束とに盡きることなく、既に微弱にせよ餘裕ある生き方に生きてゐること、内に「自己」の光が照つて居ることを意味するであらう。「體驗はすでに自己理解の契機を含む。」(宗序、一〇一頁) 自己理解の契機を含まない體驗はなし。

さて、體驗の内包する自己理解が潜在状態より顯現状態へ進むとき、自覺的なる「反省」は成り立つ。「反省は、主體の自己理解である。」(宗序、一七〇頁) 「反省は人間において最も人間のなる働きである。」(宗序、一〇一頁) 體驗はすべて自己の體驗であり、従つて自己の光と共にその理解、進んでその反省は必然的である。かくて體驗は反省せられて、その本質内容は自覺的となる。即ち、體驗の反省的自己理解は可能となる。換言すれば、人間の自覺的體驗はすべて反省的自己理解を含むのであつて、決して没頭と緊張と拘束との中に終るのではない。「しかして反

省の進路の終點に哲學が立つ。〔宗序、一〇二頁〕すなはち哲學は反省の徹底である。「人間的に生きることそのことにすでに哲學的の自己理解が内在するのである。〔宗序、一〇三頁〕哲學は人間的の生によそよそしきことがらではなく、後者のうちに既に潜在したものの顯はなる展開として、そこに人生の最高の理想が自覺反省せられる働きとして、一たび生の自己反省が可能となつた以上、哲學にまでこの自己反省を徹底し展開することは、生の必然的要求に他ならぬであらう。重ねていへば、哲學は生の反省的の自己理解の徹底である。「哲學は思索の巧なる操作によつて能力乃至は天才を發揮する競技の類ひではない。虚心坦懷謙虛なる態度をもつて物の眞の姿を觀ようとするのが哲學である。そのれの働きは「みる」「わかる」といふに盡きる。〔宗序、一〇六頁〕とにかく生體驗の地盤から遊離しないで、次第に高まり深まりゆく體驗の反省的の自己理解に徹して、體驗的存在の全領域の眞の姿を虚心に「みる」「わかる」ことが、波多野博士の主張せられる「哲學」である。生體驗と哲學的の反省との緊密なる內的聯關の主張、生體驗のさながらに生ける姿をそれ自身において「みる」「わかる」ことに努めようとするところに、その優れたる特徴は存する。波多野宗教「哲學」は、このやうな意味に於ける體驗の哲學である。それは單なる生の哲學、單なる體驗の哲學ではない。「體驗へ、しかしてそのの本質へ、——これが研究者の進むべき唯一筋の道である。〔宗序、一一二頁〕この言からも知られるやうに、博士はもとより體驗の事實やその構造聯關を問題とせられるのではなく、どこまでも體驗の本質、その眞理内容を問題とせられるのであり、しかも根源的體驗の眞の相が宗教的人格的體驗において鮮かなる姿を示すといふ意味において、ここにまで體驗の自己超越的運動を一步一步に追究せんとせられるのであつて、もしこのやうな向上のダイアレクティケの精神が、博士の讃仰せられるプラトンのそれに他ならぬとすれば、波多野宗教「哲學」は最も深き意味におけるプラトニズムに立脚するものといへよう。進んでいへば、生の哲學と學としての哲學とをよく止揚統一せる人格主義の哲學が、波多野博士の哲學であること、その宗教「哲學」の全體系を通して容易に洞察し得ると思ふ。要するに、實在的他者との關係交渉に始まる根源的體驗から、超越的神聖者との出會ひ交はり、徹

底的象徴化に於て極まる人格的體驗まで、體驗の重層の夫々に哲學的自己反省の契機が内在するのであり、従つて夫々の體驗領域の眞の姿を向上のデアレクテイケを辿りながら「みる」「わかる」ことは、生の自覺の本性に根ざして可能でなければならぬ。波多野宗教哲學は體驗的宗教哲學、或は人格主義體驗の宗教哲學である。

以上、われわれは波多野宗教哲學の根本的立場について考へたのであるが、同時に既にそこにその根本問題が何であるかも示されたわけである。「正しき宗教哲學は宗教的體驗の反省的自己理解、その理論的回顧として成立つ。」(宗序、九九頁)この主張が波多野宗教哲學の樞軸をなすことは改めて述べるまでもないであらう。ところで、宗教的體驗の反省的自己理解は、その本質の把握として、宗教本質論でなければならぬ。即ち、宗教哲學の第一の問題は「宗教本質論」である。稍、詳しくいへば、宗教は絶対他者としての神聖者、高次的實在との出會ひ交はりの人格的體驗である故、この「他者」が何であるか、如何なる意味また如何なる點においてそれは他者であるか、そのことと關聯して主體のそれに對する態度は如何なるものであるか、——かくの如き問題に宗教本質論の研究は集中されるであらう。博士は、従来の宗教哲學の見進がした方面に特に注意を向けつつ、この問題の解決への險しき道に前進され、見事なる成果に達せられたのである。宗教哲學の問題は宗教本質論に盡きるといふも過言ではない。(宗序、一四四頁参考)しかしながら本質論の研究は、單に本質の解明のみには終らない。本質論と關聯しつつ、比較的獨立なる研究の部門を構成する諸問題が自から現はれるのを見る。先づ直ちに氣附かれるやうに、歴史的特殊性を有つ宗教的體驗は單に一般的本質の顯現ではなく、むしろ種々なる特殊の體驗傾向乃至類型をとつて成り立つ。歴史の宗教の世界は種々なる類型の宗教の成立と發展である。即ち、一般的本質は常に種々なる特殊傾向乃至類型をとつて歴史的に顯現的となつて居る。いつたい類型は「歴史の世界に反映する本質の具體的形態といふべきであらう。」(宗序、一八八頁)まことに類型は「本質の具體的形態」であり、その生ける特殊傾向である。とすれば體驗よりその本質反省へ、或は本質よりその體驗解釋の途すがら、宗教のこの種々なる類型を無視することは出来ないことになる。

「それ故類型をあらはに特に本質論の観点よりして本質概念と聯關させつつ考察することが必要となる。これが「宗教の哲學的類型論」である。」(宗序、一一八頁) かくして宗教の諸類型が體驗の本質の必然性に根ざすことは明白となり、同時に本質論が事實及び體驗の理解として成り立つことも確められて空論に墮するを免れるであらう。博士は本質論と平行させて、鮮かに三つの類型——自然主義の宗教、觀念主義イデアリスムの宗教(神祕主義)、人格主義の宗教——との相互聯關とを論究されてゐる。宗教哲學の第二の問題は、宗教類型論である。しかも更に宗教的體驗は、生の全體の聯關において中心的地位を要求し、またそのことを主張する。宗教においてわれわれは始めて眞に實在と呼び得るもの、觀念化されざる純粹の實在に出會ひ、われわれ自身存在の典型ともいふべき人格的存在者となるとすれば、右の宗教の要求乃至主張は正當化されよう。既に再三ならず指摘したやうに、生體驗は人格的體驗にまで到つて極まる。ここに「生の全體において宗教の占める地位」(宗序、一二五頁)の問題が起る。これが「宗教の哲學的人間學」(同上)の問題である。宗教本質論が必然的に哲學的人間學を必要とすることは、宗教哲學が宗教の根源的原理的研究であり、宗教が生最高の峰である限り、まことに當然のことといはねばならぬ。類型論が宗教の對内關係の問題を處理するものとすれば、人間學はその對外關係より起る問題の解決に當るものである。人間學の問題を解決して、宗教を廣く人生の最高の眞理として、それなしには人生が無に歸する底の眞理として確立するところに、宗教哲學はその課題を全體的に解明し得たものと評し得よう。博士は本質論・類型論の闡明に相即しつつ、この第三の問題、すなはち宗教の哲學的人間學の問題、また宗教眞理論とも名づけらるべき部門を、徹底的に究明展開せられたのである。

——波多野宗教哲學は、このやうに宗教本質論を中心として、いはばその兩翼として宗教類型論と宗教眞理論(宗教の哲學的人間學)とを有つものであり、そこにその獨自性と優越性とがある。

重ねて強調すれば、波多野宗教哲學は、近時の多くの宗教哲學の如くに、單に宗教の理性的根據を哲學的に確立せんとするものでも、また單にその本質構造を現象學的に分析せんとするものでもない。それは宗教的體驗の尊重に

基づく「正しき宗教哲學」の確立を目指して、「宗教の哲學的本質論」（宗教本質論）「宗教の哲學的類型論」（宗教類型論）「宗教の哲學的人間學」（宗教眞理論）の三部門の探求を行ひ、カント、シュライエルマツヘル、ヘーゲル、等の先達が開いた道を數歩前進し、類稀な體系的構築をなし遂げたものである。尤もその體系において、右の三部門は相互獨立的に相前後して成り立つてゐるのではなく、相互媒介的に三にして一なる有機的聯關をもつて構成展開されてゐることは、事態の本質のしからしめるところといはねばならぬ。しかしどこまでも本質論が中心的位置を保持してゐることは忘れられてならない。本質論を中心として、宗教の世界の内部に類型論的研究が、その外部に人間學的研究が進められたのである。本質論を樞軸としてその兩側に類型論と眞理論とがあると看做し得る。類型論と眞理論とは夫々に獨自の問題を有ちながら、本質論を媒介として可能となり、その成果において本質論をその完成にまで媒介してゐるのである。一は三であり、三は一である。根本課題は三部門において展開され、三部門は根本課題の解決を目指して歸一する。「本質論と類型論と哲學的人間學とは互に相依り相助けてはじめて宗教の哲學的理解を可能ならしめる。」（宗哲、序）波多野宗教哲學はこの方法論的問題的自覺を體系的研究の全過程に周到綿密に遂行し、欽仰すべき成果をあげたのである。ここで一言、博士の『宗教哲學序論』はその成立年代からいつても『宗教哲學』の後に出了たものであり、従つてそこに提出されてゐる「正しき宗教哲學」の方法論・問題論は、宗教哲學の内容的研究の後に改めて自覺的に取上げられたものとして、その正しさ或は眞理性は既に『宗教哲學』一巻の學的實踐の中に證示されてゐることを、注意して置きたい。とにかく波多野宗教哲學の方法論的問題提出は、決して學水鍊式のものではなく、如何に根柢的な體驗と思索と研究との中から生れたものであるかを、われわれは理解すべきである。人生の最高の理想たることを主張する宗教、そのことを人間の長き歴史が證示來つた宗教、その故に宗教人の惡戰苦闘に充ちた體驗、——宗教それ自身が有つ深い問題内容をあくまでも宗教的體驗に徹して「みる」「わかる」學的研究として、正しき宗教哲學が成立することを、博士の勞作は力強く教へ示してゐる。今一度、冒頭に引用した博士の表現

的な言を掲げよう。

眞理の澄み渡る光の中に鮮かなる輪廓を現はしつつ聳え立つこの生の最高峰の姿を、清められたる人間性の眼の及ぶ限りをもつて仰ぎ見る、——これが宗教哲學である。

(丁)

執筆者紹介

石原 謙	元東北大學教授並東京女子大學長 文學博士
山谷 省吾	皇書改譯委員・文學博士 元京都大學文學部(基督教學)講師
濱田 與助	同志社大學文學部(哲學)教授 文學博士
西谷 啓治	京都大學文學部(宗教學)教授 文學博士
有賀 鐵太郎	京都大學文學部(基督教學)教授 文學博士
田中 美知太郎	京都大學文學部(古代哲學史)教授 文學博士
片山 正直	關西學院大學文學部(哲學)教授 文學博士
松村 克巳	關西學院大學神學部教授 元京都大學文學部(基督教學)助教授

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Basic View-point of Dr. Hatano's Philosophy of Religion*

By Masanao Katayama

The late Dr. S. Hatano's trilogy consisting of 'Introduction to the Philosophy of Religion', 'A Philosophy of Religion' and 'Time and Eternity' is a result of his original thinking and will long be remembered by those who are concerned with the problem of religion not only in this country but also in other lands. Throughout the trilogy is found something that may appropriately be called Hatano's Philosophy of Religion. What is, then, his method of approach?

The philosophy of religion is, according to Dr. Hatano, a reflective self-understanding of religious experience. He does not propose to sever religious experience from the rest of human experience. Religion is rather regarded as 'the highest peak of life' soaring above all the other levels of life. So Dr. Hatano tries to trace the process of life unfolding itself till it reaches religious experience which is really inherent in it. There on this summit man experiences himself superbly as a person. There he stands face to face with the Absolutely Real, and between him and the Reality there is a community of life, which gives him everlasting blessing. A philosophy of religion ought to begin by appreciating such an experience and try to understand its meaning by relating it with the rest of human experience.

Life is something a man shares with others; his life he lives for the

sake of others. His life is brought to its perfection when he enters into communion with the Absolutely Real. In this personal community on the highest level lies the essence of religion. Dr. Hatano explains his thesis by clarifying the dialectic of life down from the natural, through the cultural, up to the religious level.

There are three major problems discussed by this philosophy of religion. They are: 1) What is the essence of religion? 2) What are philosophical types of religion? 3) What is religious anthropology philosophically interpreted? Dr. Hatano, however, does not dwell on these problems one by one. Rather, he discusses them together organically. In each section he tries to find answers to them all. His works indeed bear witness to a most penetrating thinking about religion.

* The Japanese original of this article is to constitute the first chapter of the author's larger article on 'Dr. Hatano's Philosophy of Religion' now in preparation.

Hatano's Philosophy of Religion in its Relation to Schleiermacher.

By Yosuke Hamada

In this paper dedicated to the memory of his teacher, the writer points out anew the close relationship which lies between Hatano's philosophy of religion and the religious thought of Schleiermacher, who, besides Luther, Kant and Hegel, was often mentioned by Hatano himself among his spiritual forefathers. Hatano's idea itself of the philosophy of religion, in finding its task in "the theoretical retrospection and the reflexive self-understanding of religious experiences", would not fail to show the influence powerfully exerted upon him by Schleiermacher, in view of the latter's insistence on the strict distinction between the scientific treatment of religion and the religious experience, or between the knowledge concerning religion and the religion itself, putting thereby the