

波多野宗教哲學とシュライエルマツヘル

濱田 與助

波多野宗教哲學のみならず一般に健康な哲學は體系的必然性と歴史的必然性から構成されてゐる。波多野宗教哲學とシュライエルマツヘルとの聯關を考究する場合に、この二構成契機に沿うてこれをなし得る。

そこで省みて想起せられるのは、博士の名著「宗教哲學」がシュライエルマツヘルの「名」をもつて書きはじめられてゐること、及び不朽の名著「時と永遠」が生み出される方法論的基礎をなした「宗教哲學序論」において、博士がその提唱せられた正しき宗教哲學の史的背景を素描せんとするに際して、ルツテル、カント、シュライエルマツヘル、及びヘーゲルの四人の先達の名を擧げられて、

「これらの人々によつて播かれた種子が正に今日發育し實を結ぶ可き好時機に到達した觀がある。」(宗序、全Ⅲ170—171頁)

と述懐せられてゐることである。この二つの想起は波多野宗教哲學とシュライエルマツヘルの聯關々係に就いて、何にをわれわれに教示してゐるであらうか。それは即ち兩者の間の歴史的・體系的聯關々係を、であると言ひ得る。ではそれは如何なる事柄を指すのであらうか。

一

波多野宗教哲學とシュライエルマツヘルの歴史的・體系的聯關々係を簡明に究明せんとするに當つて、最初にシュ

ライエルマツヘルの史的 position に觸れなければならぬ。そこでまた想起せざるを得ないのは、博士が正しき宗教哲學の道を開いた先達たる諸先輩、ルツテル、カント、シュライエルマツヘル、及びヘーゲルらの學問的業績を簡明に描出された次のごとき論述の一節である。

「第一に論ずるのは、宗教そのものの世界に於てその正しき自己理解へ、その固有なる意味内容の自覚へ大なる歩みを踏み出した人についてであり、それに次いで吾々は哲學の世界において合理主義や超自然主義の荊棘を取除きつつ新しき道を開いた功勞者について語らう。」(宗序、金Ⅲ170頁)

とは即ちそれである。洵にわれわれは茲にシュライエルマツヘルが、正しき宗教哲學の道を開いた偉大な先達の一入として、擗うその重き史的 position を洞見し得るのである。それと同時に又、斯くその史的 position を重からしめた學問的業績の何であつたかをも茲に洞察理解し得るのである。即ちたゞに哲學の世界において合理主義や超自然主義の荊棘を取除きつつ新しき道を開いたと言うに止らず、更に一步を進めて宗教そのものの世界において宗教の正しき自己理解へその固有なる意味内容の自覚へ大なる一步を踏み出し得たことこそが、哲學と宗教の兩界に亘る彼の史的 position を重からしむるものであり、彼のこの史的 position はカント、ヘーゲルのそれよりも遙に高いものがあるであらう。この理解と評價とは上掲の博士の言葉に徴して自からうなづかれるであらう。のみならず又、哲學史家ヴィンデルバント及びエステルライヒの次のごとき論述もこれを裏づけるであらう。

「シュライエルマツヘルが神の表象をカントのように道德的信念にはなく、感情に基礎づける點に、彼が宗教哲學において撰びとつた特異な獨創的立場があるのである。」(W. Windelband, Geschichte der modernen Philosophie, Bd. II, S. 310.)

「宗教と哲學との關係に對するシュライエルマツヘルの理解は斯くして、感情と表象を概念の單なる前段階に過ぎないとするヘーゲルの誤謬を避けたのである。しかし宗教性における知性の意味を低く評價したのである。」(Vobert-

weg, Geschichte der Philosophie, 4. Teil: Die Deutsche Phil. d. 19. Jahrh. u. Gegenw., bearbeit. v. Oesterreich, 1923, S. 125.) とは、それである。このように宗教そのもの、及び宗教と哲學との關係に對する彼の深き獨創的理解がその史的位置を重からしめることは、この二人の代表的哲學史家のひとしく認めるごとくである。洵に、彼シュライエルマツヘルは宗教に對するその天才的な深き理解に基いて、たゞにカントの逆立せる誤れる理解を訂正したに止らず、更に宗教と哲學との關係に對するヘーゲルのこれまた逆立せる誤れる理解をも亦修正したのであると言ふも必らずしも過言ではないであらう。たゞにひとり宗教と哲學との關係と言ふに止らず、一般に宗教と學問との關係に對するシュライエルマツヘルの次のごとき究明論述を適正に理解し得るならば、われわれのこの理解と主張は頷かれるであらうか。

「しかし人は敬虔でなくしては、眞に學問的であることは殆ど出来ない。確に宗教人は無知ではあり得るが、しかし決して間違つて知ることが許されないのである。それは宗教人その人の存在(實存)はあの古き低き概念的知識の對象ではないからである。宗教人その人の存在は眞實の存在を認識する眞實の存在であつて、若しこの眞實の存在に出會わぬ場合には彼宗教人その人の存在は何物かを見てわかるとは信じないのである。」(Fr. D. Ernst Schleiermacher, Reden über die Religion, Verlag von Otto Hendel, Halle, S. 44)

「諸君が宗教なしに學問を立てる場合には、學問は傳承され、學ばれたものに過ぎないのである。或はまたその場合には學問はそれ自體では何らの知識ではなくして、たゞ必要に役立つに過ぎない、あの空疎な幻影そのものに屬するか、それではなければそれ自身病める學問に過ぎないのである。」(Schleiermacher, ibid. S. 45.)

とは、それである。茲に明確に洞見し得るように、彼は宗教知の特異性を他の概念的な學問知との對比において明確的によく理解把握し得てゐたことは確實であると言ひ得るであらう。又そればかりではなく、他の學問知に對する宗教知の特異性たるや、學問知に眞實性と健康性すなわち實在性とを賦與する類のものとしてこれを明確的に理解把握してゐたことも確かであらう。洵に、宗教知に對する彼の斯かる天才的な明確的理解把握は自らわれわれをし

て、宗教、特に博士が宗教の本質がその内に最も純粹に發現せる一つの類型となす人格主義の宗教と文化との内面的聯關々係に關する次の如き博士の究明論述を想起せしめるのである。

「ここよりして世界及び文化、特に後者は新しき光に照らされつつ新しき趣きに輝くであらう。文化的生は勿論自己實現を本質とする。しかしそれである限り、生は眞に創造と名づく可きものを示し得ぬ……。文化に於ける眞の創造は、文化がそれ自ら即ち文化であることを克服して、否、克服されて、自己を自己の作爲を抛棄しつつ、素直に他者の創造に身を任せる時にはじめて行はれる。偉大なる藝術家はいつもかくの如き啓示や靈感に生きた。學問もまたいかなる文化事業も啓示や靈感なきものは無生命無内容である。文化の内容規定であるアイデアやロゴス（ことは）もそれ自らの絶對性をいさぎよく絶對的他人の足下に投出すことによつて、従つて神の言葉の要求又は契機の意味を興へられることによつて、はじめて眞の「ことば」(ロゴス)として生命と具體性と個性とに與かり得るであらう。次に世界もまた象徴化する。」(宗哲、全、IV²⁵⁰—251頁)

とはその論述である。これを上掲のシュライエルマツヘルの論述と對照して、博士のこの言葉が指示する事柄、すなわち宗教と文化との内面的聯關々係に對する博士の明證的理解把握がシュライエルマツヘルのそれと餘りにも親近的であるのに驚嘆せざるを得ないのである。勿論そこに方法論的自覺においてその深淺の差があり、従つてまたその體系化の點に完成と未完成の違いが存するのは言うを俟たないであらう。又、宗教と文化(學問)との内面的聯關々係に對するこの兩者のかかる明證的理解のうち、宗教の實在性と絶對性とに對する兩者の熱ゆるが如く熾烈な情熱に包まれた確信を洞見知解し得るのである。斯くして、シュライエルマツヘルの史的位置を重からしめるものは、單に哲學史家が指摘する上述の如き點にのみ存するのではなく、更に進んでより深き點に探求さる可きものなることを容易に洞見し得るのである。洵に、シュライエルマツヘルの史的位置を重からしむる、この更により深き點が何であるかを探求把握することによつて、はじめて博士とシュライエルマツヘルの緊密な史的・體系的(方法論的)聯關々係

をも理解把握し得るであらう。では、そのより深き點とはシュライエルマツヘルが宗教の理解の歴史に遺した如何なる深き業蹟を指示するのであらうか。

二

シュライエルマツヘルは或は神學者として、或は宗教哲學者として有名であるばかりではなく、更に或は倫理學者として、或は又、美學者としてさえ知られてゐる。このように彼の歴史像は多岐多彩である。彼が又、ノヴァリス、シュレーゲル、及びシェリングらと共に獨乙ロマン派の有名な代表者の一人であつたことが彼のこの多岐多彩な歴史像を輝しきものにしてゐる。だが併し、彼の史的 position を重からしめるものは單に神學者としての彼の歴史像でもなければ、又單にロマンテイケルとしてのそれでもなく、まづたく宗教哲學者、否、宗教哲學の改革者としてのその歴史像であつて、彼の神學者としての從來の重き史的 position もまづたくこの宗教哲學の改革者としてのその歴史像によつて支えられてゐたのである、と解せんとするのは誤解であらうか。洵に、やがて明かになるように、單なる神學者としてのその歴史像を批評した筈の K・バルトの批評がその意圖に反して批評と言うよりはむしろ誹謗であるとして、博士が彼バルトのシュライエルマツヘルに對する無理解を指摘されてゐるのも、まづたく前者が後者の正しき基本的歴史像に對する理解把握を誤つたからである、否、怠つたが爲めである、と言ひ得るであらう。このバルトの例に徴しても自ら明かであるように、シュライエルマツヘルの正しき基本的歴史像の理解把握は容易ではないが、しかしこの困難をよく克服して、その理解把握の道を切開いたのは單なる哲學史家でもなく、又單なる教理史家でもなくして、精神科學とその方法の開拓者 W・デイルタイであつた。われわれはこの史實に輝く歴史の叡智に素直に聽かなければならない。洵に、

「かくして宗教講演をもしたシュライエルマツヘルは單なる宗教の研究者ではなく、又神學者として特記せら

る可きでさえないのである。即ち、彼は新しき宗教性の告知者である。彼の宗教講演集においては宗教の普遍的本質への反省（省察）と新しき宗教の力（體驗）とが結合してゐるのである。……宗教研究史におけるシュライエルマツヘルの位置の特異性は、一人の宗教的天才たる彼が自分自身を自覺的に學問的に反省して、宗教的體驗をその深みから取出した點に存するのである。」(Dilthey, Gesamte Schrift, Bd. VI, Das Problem der Religion, S. 397-8.)

とは碩學デイルタイのシュライエルマツヘル論の一節であるが、これこそがまさしくシュライエルマツヘルの正しき基本的歴史像に他ならないのである。さきに彼の史的 위치에就いて、哲學史家が彼に與えんとするそれよりも更にこれを重からしめるより深き點の存することに豫め言及したのであつたが、そのより深き點こそがまさしくデイルタイが鮮明に描出する彼の簡明な基本的歴史像に他ならないのである。そこで既にさきに豫め論及して置いたように、彼のこの簡明な基本的歴史像を出發點とし、これに基いて博士とシュライエルマツヘルの史的・體系的（方法的）聯關々係を究明しなければならぬ。

そこで省みて惟うに、上述の簡明な基本的歴史像に徴して明確に洞見知解しうるように、シュライエルマツヘルが自ら一人の宗教的天才として自分自身の宗教的體驗そのものを自覺的に學問的に反省し、これをその深みから取出しその本質を理解把握して、これを明瞭に記述表現せんとした點にこそ、彼が單なる謂ゆる宗教史においてではなく、宗教理解の歴史において占めるその重き位置の特異性が存するのである。それと共に、又哲學史家の單なる史眼をもつてしては洞見し得なかつた彼のこの深き基本的歴史像が、精神科學とその方法すなわち「體驗と概念との恒常的相互作用」をその核心とする精神科學的方法の創始者デイルタイの精神科學者としての洞眼をもつてしてはじめてよくこれを洞見し得たのである。洵に、このように精神科學的方法の精神の眼をもつてしてはじめてよく洞見知解し得られたシュライエルマツヘルの基本的歴史像の原像とも謂わべき彼の姿を、次の如き彼の論述の一節に明確に發見し

得るであらう。

「宗教は決して純粹には現われない。しかしその外面的形態も亦他のものによつて規定されるのである。諸君ら教養ある知識人の爲すように、宗教のこの不純な外面的形態とその本質とを簡單早急に混同しないで、この事態すなわち宗教が決して純粹には現われないが、併しその外面的形態も亦何か他のものによつて規定されてゐると言うこの事態に基いて、宗教の本質を呈示するのはわれわれの課題である。」(Schleiermacher, *ibid.*, S. 39.)

とはすなわち彼の論述の一節である。茲に洞見し得る宗教現象の外面的形態から、これを内面的に規定するその本質に迫り、これをその體驗の深みから呈示せんとしたシュライエルマツヘルの探究解明の態度こそがまさしく、碩學デイルタイの精神科學的方法の精神に輝くその洞眼によつて洞見把握された彼の基本的歴史像の原像の一つであると言ひ得るであらうか。そこで又われわれの課題究明を容易ならしめるために、他の一つの原像を彼のこととき究明論述の一節に探究しよう。

「世界の始・終を論じ、理解出来ない實在者を分析する神學では結局凡てが冷かな論議に終り、しかしそこでは最高の事柄さえも俗惡な學派の論争の調子で論ぜられるに過ぎないのである。このような神學はそれだけを考える、人間の打算的思惟の技巧的勞作に他ならないのではないか。諸君はそうは思わないにしても、自分としては自分自身の感情(體驗)に慇懃たい。洵に、神學の爲すような事は宗教の本質ではないのである。従つて諸君が宗教に關する學說や臆見のみを今ここで注意してゐるのならば、それは實は諸君がまだ宗教そのものを知らないのである。諸君が輕蔑するものはそれは宗教ではないからである。併しそれにしても何故に外面的なものの内奥な本質にまで深く肉薄しないのであるか。お人好しの研究家の諸君が自分勝手な無知と、眼前の卑近な事柄に踏み止つて、それですつかり満足して落着きはらつてゐる安げい態度には自分はあきれさせられるのである。何故に諸君は宗教の生命そのものを熟視精査しないのか。」(Schleiermacher, *ibid.*, S. 22.)

とは、その論述の一節である。ここでは單に宗教の外面的形態を破つてその内奥的本質に迫りゆく究理心に燃える探究者としての彼の激しい姿のみでなく、更に、たゞ他人から教えられ説き聽かされる枯死した宗教の屍を踏み越えて、宗教の活ける生命を身自ら體驗自得せんとする嚴しい探求者の「眞」に徹せんとする逞しい彼の姿にも出會わなうであらうか。これがデイルタイによつて鮮明に描出された宗教哲學の改革者たる彼の基本的歴史像のいま一つの原像ではないであらうか。洵に、

「宗教を教理及び組織から宗教的體驗への還歸として、新しく理解し直すことが、ノヴァリス、シュライエルマツヘルなどによつて助成促進せしめられたのであつた。」(Dilthey, *ibid.* S. 204.)

と、デイルタイが簡明に描出する彼の他の一つの歴史像を想起せざるを得ないのである。

以上、デイルタイによつて簡潔鮮明に描出されたシュライエルマツヘルの基本的歴史像の原像の一つ二つを簡略粗案ではあるが描出し來つたのである。茲に至つて自らわれわれは、

「宗教哲學は他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、全、IV、4頁。)

と云う、博士のこの論述の簡明な言葉を想起して、われわれの課題「博士とシュライエルマツヘルの歴史的・體系的(方法論的)聯關々係の究明」に移らなければならぬ。

上述の博士の論述のうちに簡明適切に描出されてゐる波多野宗教哲學の詳細な究明は今は措くとして、ここではたゞ「體驗と概念の恒常的相互作用」をその核心とする精神科學的方法に對する理解は勿論のこと、更に「體驗と反省の先驗的同一性」に關する構造存在學的理解なくしては波多野宗教哲學の方法論的理解は不可能なることのみを述べらるに止めよう。ところが又、このように波多野宗教哲學の理解の困難が、自らシュライエルマツヘル、デイルタイ及び博士、この三者の間に歴史的・方法論的聯關々係の存するのを明確に指示することをわれわれは迂闊に看過してはならないのである。洵に、次に引照する波多野宗教哲學の方法論に關する博士自身の論述のうちに、シュライエルマ

ツヘルと博士の歴史的・方法論的聯關々係の如何なるものであるかを探究指示しなければならぬ。

「反省はかくの如く生と體驗とに對してそのうちにすでに潜在したもののあらはの發展として人間性の最も固有な特徴をなす。……さてここに吾々が特に強調せねばならぬのは反省の立場へと進むことによつて到達

される認識が、この場合に觀念的存在そのものを對象とするのではなく、(従つて例へば單に觀念の比較分析結合等を事とするのではなく)體驗内容を對象となし體驗の自己理解といふ意義を保つことである。従つて又その認識が體驗そのものに内在しつつ生を裏附ける知の、潜在的なる自己意識自己理解の、延長擴充であることである。人間のに生きることそのことにすでに哲學的自己理解が内在するのである。この内面的聯關は一方哲學の體驗における根拠を、しかして他方體驗そのものに内在する哲學への必然的動行を教へる。かかる哲學は宙に浮いた觀念の造繰りや思想の戯れに墮することを免れ、體驗の理論的回顧であると同時に深く生の内面的要求に根ざすものとなる。認識ほど反省の純粹の姿を現はすものはない。」(宗序、全、Ⅲ、148—149頁)

とは、人格主義の宗教哲學の方法論に關する博士の究明論述の一節である。波多野宗教哲學の方法論そのものの究明が當面の課題ではないが故に今はこれを措くとして、ここではたゞ波多野宗教哲學における「認識」の特異性がこの哲學に特異な實在概念である「生」、くわしくは主體が實在する他者との生の共同において活きるその「生」との内面的聯關々係によつて裏つけられた「體驗と反省の先驗的同一性」の構造存在學的究明開示によつて如何に闡明にされてゐるかに注意を拂うと共に、かく明確に究明開示された認識の特異性の内にこそ、博士とシュライエルマツヘルの歴史的・方法論的聯關々係の如何なるものであるかを容易に洞見知解し得ることを指摘するに止めよう。だがしかし「認識」のかかる特異性を理解し得ずしては、波多野宗教哲學が西歐哲學史三千年の長きに亘る傳統を擔う、それ故に又、從來哲學の正統としてその權威を自ら誇示し來たつた觀念論を方法論的によく超克し得たその學問的、哲學的根拠をも理解し得ず、従つて又、未だ觀念論を超克し得ずして、その學問的、哲學的基礎の上に立つ從來の幾多の人

格主義の哲學、例えば古きはカント、新しきはリップス、シェラー等のそれと博士のそれとの根本的差違をも亦理解し得ないことを一言附加しなければならぬ。

次に、「認識」のかかる特異性に基く宗教哲學の諸概念、諸學說の特異性に關する博士の次の如き論述の一節のうちにも亦、博士とシュライエルマツヘルの歴史的・方法的聯關々係をより明瞭に洞見知解し得るであろう。

「宗教哲學はその諸概念諸學說が體驗内容の反省的自覺的展開であることに何によりも先に留意し、それを絶えず體驗における根源まで溯り批判することを忘れてはならぬ。……すべての概念をそれに生命を與へる體驗の根源より切離し自由に浮遊する觀念的存在として取扱ひ、從つてそれをいはゞたゞ額面通りに評價しつゝ宗教を理解し得ると信するならば、これより大なる妄信はないであらう。」(宗序、全、Ⅲ、150頁)

とはその論述の一節である。茲によし兩者の間にその方法的自覺において深淺の差があるとしても、「體驗」をもつて宗教知の基礎となすその方法的根本精神において、兩者の間に存する歴史的・方法的聯關々係を既述のように判然と明確に洞見知解し得るのである。

以上簡略粗案ではあるが、博士とシュライエルマツヘルの歴史的・方法的聯關々係を究明開示し得たであらうか。かくすることによつて同時に又、博士の樹立した獨創的な革新的人格主義の宗教哲學の歴史的必然性と體系的必然性をも解明し得たであらうか。勿論この兩者の歴史的・方法的聯關々係のこの究明開示も兩者の間に存する宗教哲學の認識概念に關する方法的親近性の單なる記述指示に過ぎないのであつて、決して方法論の歴史的展開によつて裏づけられたものでないことは言うを俟たないのである。又かかる正しき宗教哲學の方法論の究明とその歴史的展開とが本稿の課題でないことは自ら明かであらう。それにしても嚴格な構造存在學的な方法論的研究の基礎の上に樹立された人格主義の波多野宗教哲學とシュライエルマツヘルの宗教哲學との間によしそこに方法論的自覺において深淺の差があるとしても、歴史的・方法的聯關々係の嚴然と存在することを探究指示し、かくすることによつて、デ

イルタイがその精神科學的方法に基いてはじめて獨創的に鮮明に描出し得たシュライエルマツヘルのある箇明適正な基本的歴史像の位置の重さを明確に認識し得るに至つたのであると言ひ得るであらうか。斯くして茲に、シュライエルマツヘルに對するK・バルトの批評と博士のそれとを簡明に對比しつゝ、博士のバルトに對する批評にも一言觸れることは、やがて博士とシュライエルマツヘルとの歴史的・方法的聯關々係を對照的により闡明にする助けともなるであらうか。

三

シュライエルマツヘルに對するバルトの批評に就いて今は詳論の限りではない、だが併しこの場合たゞ次の一點だけは本稿の性質上せひ一言これに言及しなければならぬ。それは即ちバルトの批評がシュライエルマツヘルの既述のごとき基本的歴史像を、くわしくは彼の宗教哲學の改革者たるその重き史的位置を無視して、否、これを適正に理解把握し得ずしてなされたものに過ぎないことがそれである。その必然的結果として、彼バルトはシュライエルマツヘルが宗教的天才として、又、浪漫派の代表者の一人として自ら體驗したその新しき宗教性、すなわち或は生命的汎神論或はロマンティック汎神論と名づけられるその新しき宗教性に濃く染つた彼の「神學」のみを、しかも基督教の「啓示神學」特に特殊啓示の立場から性急に批評しなければならなくなつたのであると解し得るであらう。従つてシュライエルマツヘルに對するバルトの批評には自ら限界の存することを洞見しなければならないのである。すなわちバルトがシュライエルマツヘルの神學のいづれかと言えはむしろ調子とも言わゆる可きそのロマンティック汎神論の性格に對して下した嚴しい批評は正しいと言わゆる可きことは博士の指摘せられるごとくである。(宗序、卷、Ⅲ、207頁)しかし彼のこの批評は他面から見れば批評と言うよりはむしろ誹謗にまで墮するに至つてゐるのは、既述のように、デイルタイが彼の精神科學的方法の精神をもつてしてはじめてよく把握描出し得たシュライエルマツヘルのあ

簡明な基本的歴史像が單なる神學者に過ぎない彼ベルトの眼には蔽いかくされてゐたからであると言ひ得るのである。洵に、シュライエルマツヘルの史的位置の重さが彼のこの基本的歴史像によつて支えられてゐると解せらる可き限り、彼に對する歴史的評價の對象は簡單に彼が新教の神學者として如何なる神學を樹立したかと言ふ點に存するのではなく、彼が宗教の改革者としてではなくむしろ宗教哲學の改革者として、宗教改革運動によつてはじめて可能にされた全く新なる體驗的基礎の上に新なる精神をもつて新教神學を全く新なる學問的・哲學的基礎の上に樹立せんとした點に存すると解さる可きではないであらうか。これを言い換えると、宗教哲學を舊きキリスト教神學におけるその辯證論（辯護學）としての消極的な低き位置から解放して、宗教改革運動によつてはじめて可能にされた全く新なる體驗の基礎の上に全く新なる精神をもつて新教神學を建設するその學問的・哲學的基礎學たる可き積極的な新な高き位置をこれ（宗教哲學）に與えんとした彼シュライエルマツヘルの基本的にして本來的な歴史像こそが正しき歴史的評價の對象となる可きであると解し得ないであらうか。このようにシュライエルマツヘルの基本的・本來的歴史像を見失ない、従つて、彼によつて全く新に開拓確保された宗教哲學の宗教と神學とに對するかかる積極的な高き位置をも見失つた點においては、バルト、ブルンネルばかりではなく、舊教の神學者ブエシュワラーも亦同罪であると言わる可きであらう。洵に、博士がバルト、ブルンネルらの哲學に對する態度をもつて曲學阿世のそれであるとまで酷評を浴びせつつ、彼らの神學が何らその固有の本來的な學問的・哲學的基礎を有せないことを厳しく激しく批判剔抉せられるのが深き根據の存することが認識せられなければならない。ところがバルトの心酔者の多いこの國の基督教界とその神學界では、博士の「ものごと」の眞實に對する燃ゆるような眞心から發したこの假借なき適正な批評が理解されない嫌いの存するのは遺憾と言ふ他はないであらう。それはともあれシュライエルマツヘルに對する博士自身の批評を考究する紙幅を有たない今は、最後にたゞ博士の次のごとき論述の一節に直接その適正な總括的批評を聴くをもつて足れりとしよう。

「要するに個人的並びに時代的歴史的の事情が必しも宗教の理解に有利ではなかつたことを思へばシュライエルマツヘルがそれにも拘らず今日まで何人も企及し得ぬ偉大な業績を擧げ得たことをむしろ驚嘆すべきであるが、宗教の本質に關するかれの理解がなほ著しき缺陷を示すことは争ひ難き事實である。しかしこの事は、かれが宗教改革に源を有するプロテスタントのキリスト教會に屬し、殊にトマス・アクイナスの影響を排除してキリスト教神學を宗教改革運動によつてはじめて可能にされた全く新なる基礎の上に新なる精神をもつて建設しようとした調期的意義ある傑出したる學者であるを思へば、いよいよ遺憾の意を深める。何となればそれは、彼がこの教會の生命の泉をなした宗教的體驗の理解に十分成功しなかつた悲しむ可き事實を語るからである。」(宗序、全、Ⅲ、204—205頁)

とは、博士のその論述の言葉である。洵に、正しきを正しとなし、缺けたるを缺けたりとして素直に認めて誤らざる博士のこの公平適正な批評は言わずもがな、その對象の核心を射抜いてそれざる批評の的確さは、やがてその對象に新しき生命を興え、これをより高く活かす「力」をその内に宿せることを茲に洞見しなければならぬのである。洵に、「何となればそれは彼がこの教會の生命の泉をなした宗教的體驗の理解に十分成功しなかつた悲しむ可き事實を語るからである。」

と云う、博士自身の批評のこの最後の「言葉」がまさしくわれわれに、ルツテル、カント、シュライエルマツヘル、及びヘーゲル以後この方、宗教理解の歴史において歴史的・體系的必然性をもつて今までに現れるべくして未だ現われるに至らなかつた、歴史の約束するその新しき宗教哲學が現代に至つてようやく出現するに至つた、その時代的・歴史的出來事を示唆せずにはおかないのである。すなわち、プロテスタント教會の生命の泉をなした宗教的體驗に對するシュライエルマツヘルの理解のこの不十分さが、博士五十年の長きにわたるライフ・ロング・メエディテーシヨンの研鑽によつて十分に充たされ、彼の觀念論とロマンティック汎神論とは二つながら共に完全に超克されて、そこよ

りして高次の實在主義即溯源的實證主義・人格主義即徹底的象徵主義と云う一體二肢的構造を有つ博士の人格主義の宗教哲學が、皮肉にも宗教不感症の疾患に冒カケされたが如き觀を呈する現代に出現した一事がそれである。

斯くして茲にまた本稿の冒頭に引照した、次ぎの如き博士の言葉を自ら再び想起せざるを得ないのである。

「これらの人々「すなわち、ルツテル、カント、シュライエルマツヘル及びヘーゲル」によつて播かれた種子が正に今日發育して實を結ぶ可き好時機に到達した觀がある。」

とは博士のその言葉である。洵に、

「正に今日發育して實を結ぶ可き好時機に到達した觀がある。」

と云う、博士のこの最後の言葉が現代の神學界、宗教哲學界及び哲學界における如何なる情勢と諸傾向とを指示するものであるかは、今はくわしくは問はず、たゞ、バルト、ブルンネル及びゴーガルテン、更に、オットー、ニイゲレン、シェラー、ショルツ及びブツバー、更に又、ハイデッガーとヤスパースら諸家の輩出せることを述べて、博士の言われる「好時機」と言う言葉が指示せんとするものの何であるかを示唆するに止めよう。斯くしてわれわれが遂に以上論述し來たつた所に基いて、

宗教改革運動によつてはじめて可能にされた基礎の上にカントによつて播かれた「正しき宗教哲學」の種子がシュライエルマツヘルに芽生え、風雪の長き星霜を経て現代に及んで機熟して開花結實するに至つたのが即ち「愛の立場」に立つ人格主義の宗教哲學たるわが波多野宗教哲學に他ならないのである。

と結論して、この結論のうちに波多野宗教哲學とシュライエルマツヘルの宗教哲學との歴史的・方法論的聯關々係を要約することを許るさるであらうか。

最後に博士の三回忌を迎えんとして、この追悼號において、

「歴史への忠誠は創造的智叡のはじめである。私は後者を愛し、それを獲得せんと欲する。それにも拘らず私は

前者をカルティヴェイトする。」(J. Royce, The spirit of Modern Philosophy. p. VIII)
 と言う、ロイスが哲學したその精神を身をもつて體驗具現された博士の世にみませし日の節を偲ばんとする筆者の感傷もまた許されるであらうか。哲學研究誌がこの度博士の追悼號を發刊せられるのに際して、筆者にも執筆の機會を與えくだすつた御厚意を深く感謝する次第である。

昭和廿六年十二月卅一日

(了)

前 號 目 次

轉換の論理……………	長尾 雅人
實存哲學、ニーチェの哲學、……	武市 健人
— 西田哲學(完) —	
— 歴史的唯物論の意味の探究のために —	
危機神學の生成とその展開(承前)	樋元 和一
— 近世前期フランス精神史論 —	

次 號 豫 告

ヘブライ思想に於ける神と智慧(完)……	有賀 鐵太郎
キルケゴールの「受取り直し」……………	大谷 長
危機神學の生成とその展開(完)……………	樋元 和一
— 近世前期フランス精神史論 —	

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

stress upon the significance of religious experiences categorially necessary for the understanding of religion.

A particular point especially concerned the writer in proposing here the re-examination of the above relationship. That is Hatano's defence of Schleiermacher in face of the criticism by Karl Barth, in which Hatano's sympathy with Schleiermacher is revealed more clearly than ever. For Hatano considers Schleiermacher, as Wilhelm Dilthey did, to be not so much a scholar of religion or a theologian as a genuine genius in religiosity who upon conscious self-reflection made explicit his own religious experience out of its very depths, while Karl Barth as a theologian treats Schleiermacher solely from his theological point of view. Barth's criticism of Schleiermacher was thus, according to Hatano, not a criticism, but simply a calumination.