Title	神の言葉の器としての人間 : 波多野精一の象徴論の存在論的再解釈をめざして—
Author(s)	佐藤, 啓介
Citation	聖学院大学論叢, 22(1): 181-189
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=1801
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

〈研究ノート〉

神の言葉の器としての人間
――波多野精一の象徴論の存在論的再解釈をめざして――[(1)]

佐　藤　啓　介

Human Being as Potter of the Words of God:
Ontological Reinterpretation of Hatano's Theory of Symbolism

Keisuke SATO

In the 20 th century, Symbolism was widely discussed in philosophy, theology, and studies of religion. Recently, however, Symbolism seems to have become less in vogue. Therefore, Hatano's theory of symbolism is an important advance. Hatano regards a symbol as referring to and manifesting "the other". However, this is not where the originality of his theory lies. It is Hatano's emphasis on the ontological dimension of symbols. Which is important. For Hatano, not only do some objects function as symbols, but the subject itself turns into a symbol which refers to the other. This symbolization in the subject occurs at the ontological level. What the self symbolizes is not only the contents of its experiences, but also its subjectivity, and being itself.

Key words; 宗教哲学，象徴，波多野精一，存在論

Key words; Philosophy of Religion, Symbolism, Hatano Seiichi, Ontology

1．問題設定

1.1　波多野研究の動向

昭和初期を代表するキリスト教的宗教哲学者・波多野精一（1877-1950）は，晩年の宗教哲学三部作――『宗教哲学』（1935），「宗教哲学序論」（1940），『時と永遠』（1943）――において，独自の創造理解と愛論に由来する「人間存在論」を展開している。その存在論は，レヴィナスらが近年問題としたラディカルな「他者論」を先取りするものになっており，そうした観点からの波多野哲学の読み直しも始まりつつある[(2)]。また，筆者自身，そうした動向を踏まえ，彼の宗教哲学を「存在論」

執筆者の所属：人文学部・欧米文化学科
論文受理日 2009 年 7 月 17 日

と「他者論」という観点から分析したことがある[3]。

そうした波多野存在論において，その位置づけが困難だと目され，また同時に，もっとも独創的な部分であるのが「象徴論」である。

1.2　近年の象徴論の動向と問題の所在

周知のとおり 20 世紀においては，哲学でも，神学・宗教学でも，象徴という概念は大きな役割を果たしてきた[4]。

たとえば，波多野に先行し，彼もしばしば言及するカッシーラーのシンボル論の場合，多様に与えられたものに対して，一般的な意味を与えて認識可能なものにし，特殊なものと一般的なものとを媒介する「形態化作用」一般がシンボルと呼ばれている。そして，シンボル的思考が人間の文化的活動全体を支える一般的法則として位置づけられていた[5]。こうしたカッシーラーのシンボル理解は，哲学的な「広義の」象徴論であるといえよう。

他方，神学や宗教学において象徴論といえば，超越や神についての / からの（von）「象徴」を受け取り，それを読み取ることで人間が何らかの「意味」を得る，という構図が一般的であった。さらに，超越ないし神的なものについては，象徴を通じてしか表現 / 理解しえないとして，象徴は人間と超越とを媒介するものとして理解されてきた（たとえば，波多野と同時代の象徴論としては，ティリッヒの名を挙げることができる[6]）。このような象徴論は，当然のことながら，解釈学的な議論へと展開していった。

また，エリアーデを中心とする宗教現象学の洗練とともに，象徴はヒエロファニー概念と結びつき，単に超越者に関する意味の媒介者，意味の読解源としてのみならず，それを基点として空間，そして世界全体を構成するような働きを担うものとしてさえ，広く理解されていった。

このように，象徴は「媒介」をキーワードとしながら――そのため，カント的な構想力の問題圏とも容易に接合しえた――，認識論的・意味論的・解釈学的諸領域にわたって重視されていた。

だが，一時期に比べると，象徴論は「下火」である。その大きな理由は，カッシーラー的なシンボル論のみならず，神学や宗教学において解釈学的に発展した象徴論さえもが，「広すぎた」からである。いわば「ロゴスとビオスの二つの領域にまたがる」象徴は[7]，あまりに多くの現象を曖昧模糊のままに包含しすぎた。結果，象徴概念は「言語」ないし「記号」という分析可能で限定的な領域へと引き継がれていった。また，宗教現象学的な象徴概念は，近年のエリアーデ宗教学批判という風潮のもと[8]，その本質主義的な傾向が強い批判にさらされ，慎重な取り扱いをされるようになっている。

こうした近年の象徴論の動向を鑑みると，波多野の象徴論を今取り上げるというのは，アナクロニズムに属する試みに思われるかもしれない。だが，以下では，冒頭で述べたような「存在論」と「他者論」からの波多野再解釈を踏まえることをとおして，哲学的シンボル論，宗教現象学や解釈

学が踏み込むことのなかった全く別種の象徴論の可能性が，波多野思想の中に潜在していることを明らかにしたい。

2．波多野宗教哲学の概要

2.1　波多野宗教哲学の他者論的志向と存在論的志向

まず，波多野において象徴論がどのような文脈において登場するかを理解するため，彼の宗教哲学全般の体系や，その目標について概略しておくべきだろう[(9)]。

彼の宗教哲学の方法と目標は，「宗教哲学はあくまでも宗教体験の理論的回顧，それ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（IV，4）[(10)]。体験の主体が有する基本的な働きは，生きることである。だが，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であり，ひいては存在の喪失である。だが他方で，「主体は……それの行くえを遮ってそれに抵抗を与え緊張を促しつつそれ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」（IV，291-292）。主体の存立にとって，他者が障害であると同時に必要不可欠であるという両義性。波多野宗教哲学はことごとく，この問題構造の解明とその解決に当てられている。

こうしたアポリアを解決すべく建設される他者との共同態が，「文化」である。波多野の考えでは，文化的生においては，実在的他者との直接的関係は，主体－客体という表象的関係へと変換される。しかし，客体として見られた他者は，主体の経験の投射像であり，「第二の自己」の域を超えない。結果，他者性のアポリアは，文化において解消されるどころか深刻になる。

このアポリアが十全な解決を見るためには，宗教的生という段階へ進む必要があると波多野は考えた。ここでいう宗教的生とは，すなわち「愛」の立場である。波多野は，愛，特にアガペーを「他者を原理とし出発点とする生の共同」と定義する（IV，426）。他者性の問題の一切は，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，それによって一切の問題の解決を図ったのである。「この愛の基本的特徴は，実在する他者に出発点基点を有し，従って他者の実在性を基本的前提とするによって成り立つ生の共同である点に存する。……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」（IV，190）。こうした「他者によって自己の存在を規定する」波多野の身ぶりに，近年の哲学の他者論的転回を先取りする側面があるのである。

ただし注意すべきは，波多野の主張が，「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，私たちが他者と共に，かつ主体として存立している以上，私

たちのあり方は，少なくとも潜在的には，愛の他者実現をもとにしているはずだ，ということなのである。こうした議論の構造を，松村克己は（おそらくティリッヒに着想を得て）「次元」という概念でもって存在論的に解釈しており[11]，その解釈は妥当であると考えられる。人間の存在の根底にはまず自然的生という次元があり，その上位には文化的生，さらに最上位には宗教的生の次元があり，「上位のものは下位のものをその成立の条件・地盤として欠くことができないとともに，下位のものは上位のものによってしか理解されない，つまりその存在を充たされることがない」[12]。つまり，波多野の真意は，人間が文化を「捨てて」宗教の段階に移行することで他者性のアポリアが解決できるということではなく，人間の存在において，他者実現を原理とするような宗教的生の次元が上位次元として本来備わっており，実際の具体的生においてもそうした宗教的生が十全に実現されることもありうる，という点にある。

2.2　無からの創造論による自己の存在様態理解

では一体，宗教的生としての愛において，他者の他者性はどのように体験されるのか。ここで波多野は，人間の存在構成そのもののうちに他者性が入り込んでおり，それが宗教においては実際の体験として生きられている，と考える。その体験が「絶対的な他者性」の体験――宗教における神経験――である。彼は，宗教における実際の神経験を反省的に取り出すことで，人間の生の構造，ないし存在の構成における宗教的次元を記述しようと試みたのである。

ただし，ここでいう「神」が，必ずしも聖書的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」ものにとどまる（IV，5）。その点で，それは実質的な内実を与えられた神としてではなく，実在的ではあるが絶対的な他者の他者性が強調された神としてのみ理解すべきものである[13]。

波多野は，絶対的他者との共同が可能であるためには，「人間的主体が全く無に帰せねばならぬ」と言う（IV，433）。しかし，主体が無に帰するだけならば，他者との共同に立つ主体は成立しえない。そこで波多野は，宗教的生の次元を，そうした無への否定が起こるのみならず，そこから自己の存在が生成するような場として考えた。宗教の用語を用いれば，それは「無からの創造」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，それ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，生まれ出ずることによってはじめて宗教的共同は成り立つのである」（IV，244）。無に帰した人間をあらしめる創造の働きによってあらしめられる――そうした使役形と受動態によって彩られた存在様態こそが，自己の存在なのである（ただし，波多野の論理構成は，聖書的な創造論を「土台」としているのではなく，哲学的存在論を「宗教的に解釈した場合」，それが創造論に相当するのだ，という構成順序になっている点には注意が必要である）。

しかも波多野は，無からの創造概念に，連続的創造の概念を上書きする。無に帰し有へと引き上げられるという出来事が，（時間的な比喩を使えば）一回のみならず，人間の存在の様態，存在の構成において「いつも」起こっているのである。こうして，宗教的生の次元が支配的になった人間の存在様態は，「一方徹底的に即ち本質の中心まで無でありながら，他方徹底的に有即ち滅びぬ」ものとして理解される（IV，477）。

このように，創造論を媒介とした存在論によって他者論へと向かうのが波多野宗教哲学の理路であり，またそれが彼が考える「反省的に取り出された宗教体験」の実相である。では，この議論のどこに「象徴論」が介入するのか。実は，波多野が最終的にたどり着いた自己の存在構成それそのものが，「象徴」という名で呼ばれるのである。端的にいえば，自己＝象徴。一体，それはどのような事態なのだろうか。

3．他者論へ向けた象徴論の存在論化

3.1　波多野における象徴概念の定義

ここで，波多野が用いる「象徴」という概念について，基礎的な整理をしておこう。彼はかなり多様な場面でこの概念を用いている。だが，まずは「言語」ないし「記号」に近い通常の意味での象徴について見ていくことにしたい。

波多野は，言語や記号のように「人間が何かを用いて別の何かを指し示す」作用について[(14)]，「表現」と「象徴」という二つの概念を区別している。前者は「主体の生内容が遊離して客体となり主体の顕わなる形相の意義を獲得した」もの（IV，306）であり，言い換えれば「人間が何かを用いて自己の生内容を指し示す」ものである[(15)]。これは，ディルタイの表現概念を踏襲したものといえるだろう。他方，象徴とは「その同じ内容が主体の領域を超越したる彼方の実在的中心と結び付き，従って自己を顕わにするのでなく他者を顕わにする任務を担い，かくして実在的他者を指し示し代表するもの」と定義される（IV，306）[(16)]。

ここで注目すべきは，表現と象徴とが，先の「文化的生」（他者は，自己から見られた表象にすぎない）と「宗教的生」（他者が他者として成立する）における他者経験の関係と，対応関係にあるという点である。こうして象徴論は，直ちに他者論の課題を担うことになる。「それ［象徴］は……ある意味においては実在的他者が主体の中に入り来るのを可能ならしめるものとして，主体を孤立の状態従って自滅の運命より救いつつ，生本来の性格である他者への存在を確保せしめる」（IV，306）。象徴は自己と他者とを「媒介」する役割を果たし，この点では一般的な象徴論と軌を一にしている。

表現ではなく象徴によって初めて，他者が他者として示され，顕わになる。ゆえに波多野は，宗教的表象についても，その象徴としての本質的な意味を認めようとする。宗教的表象はヘーゲルが考えたように途中段階として媒介否定されるべきものではなく，神ないし超越的な事柄は，それを

顕しつつ隠す象徴的表象を通してしか指し示しえない。「象徴的とは比較しうる二つのものの間に成立つ関係ではなく，比較を超越するものと主体との関係，かかるものの体験される仕方をいう」のであり（IV，211），端的に言って，「宗教においては全ての表現は象徴である」（IV，46）[17]。

さらに波多野は，こうした象徴性を持つ「ことば」こそが，具体的な他者との人格関係を仲立ちするとも述べている。ことばを単なる道具としてではなく，他者関係，さらには自己の存在の根底をなすものとして理解しようとした波多野の視点には，濱田與助や熊沢義宣が指摘するように，ハイデガーらとも通じるものがあり，その先見性がうかがえる[18]。しかし，以上の議論に関する限り，他者論的な開けは注目に値するにせよ，波多野の象徴論に取り立てて独自性が認められるわけでもないし，私たちが先に見た人間存在論とのつながりからすると，付随的である。

3.2　自己＝象徴

では，先に触れた「自己＝象徴」という事態が成立するのは，果たしてどのような場においてなのだろうか。

ここで，再び波多野の存在論に戻ってみよう。先に確認したように，波多野は創造論を経由することで，宗教的生の次元における「つねにすでに無に帰し，かつ有へと引き上げられる」自己の存在構成を論じ，それによって神という絶対他者の働きを自己の内奥に刻み込んだのだった。実をいえば，波多野の考えでは，その自己の「存在構成」それ自体がすでに，自己が愛の主体たる条件となっている。なぜなら，主体が，無に帰した自己を絶対的他者の力に委ね，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――この存在構成そのものが，波多野の愛の定義「他者において，他者よりして，他者の力によって生きる」を満たしているからである。

こうして自己の存在は，神の創造の働きを映し照らす証しとなる。まさに波多野は，この自己のあり方そのものを「象徴」と呼ぶのである。つまり，私があることそれ自体が，絶対他者の愛の働きを指し示す象徴と化すのである[19]。波多野は，自己と他者とを媒介する働きとしての象徴という概念から，「当の自己が他者を指し示す」働きとしての象徴へと，概念の拡大をおこなったのだ。これが，自己＝象徴という事態の真相であり，また波多野が「生の象徴性」（IV，448）という言葉で考えている究極的な内実なのである。

では，誰に対して神という絶対他者の働きを指し示すのか。それは，自己において働く神の愛を，実在的他者，すなわち他の人々に向けて指し示すのである。他の人々は，私という自己を見ることで，絶対的他者たる神の愛の働きを知るのである。こうして，宗教においてなされる儀礼や礼拝，祈り，語られる言葉が神を指し示すだけではなく，宗教的生を生きる自己の存在自体が象徴と化す，いや，象徴となっている。主体の体験の「内容」を指し示すものとしての象徴なのではなく，「主体性までが象徴化する」のである（IV，450）。そして，その自己自身という象徴は，神と別の人間たちとが関わりあうための「媒介」なのである。自己にとっての，自己のための媒介ではなく，他者

にとっての，他者のための媒介。こうして自己が媒介へと身を下げることで初めて，自己と他の人間との共同態関係が成立する。「吾々は今まで絶えず，実在的共同は象徴を通じて行われ，従って自己のあらゆる内容ないし客体が他者の言葉･象徴となることによってはじめて成立し得るを説いた。……しかしながら，その象徴性が徹底化し，絶対的他者との共同人格主義の宗教的共同が成立するとともに，そこに出現する全く新たなる不可思議なる事実は，単に『しかある』という意味の有・存在ばかりでなく，『実在する』という意味の有・存在が象徴化することである」(IV，245)。このような「他者論へ向けた象徴論の存在論化」に，波多野象徴論の稀有なる独創性を見ることができるだろう。

波多野は，こうした自己の存在のあり方を，時に「神の言葉の虚ろなる器」という巧みな比喩によって説明する。「……神と語るというは，第一義的に，自己を即ち自己のあらゆる有あらゆる存在を，内容的自己のみならず，実在的自己をも，主体をも客体をも，従って結局一切の存在を，神の言葉となし象徴となすこと，否，神の言葉とされ象徴とされつつ受容れる虚の器となること，否空虚そのものとなること，否しかされること，である」(IV，246)。

ただし，この神の言葉の虚な器の比喩は，あくまで象徴とセットで考えられねばならない。神の働き，神の愛を受け容れるのみならず，それを「他人へと指し示す」象徴の働きを担うことで初めて，宗教的生の次元は全体の構造をなすからである。他方で，器の比喩は，この象徴としての存在構成について，それが決して自立的に存立できるものではなく，あくまで神という絶対他者との関係において初めて受動的・使役的に成立するものであることを教えてくれる。こうして，波多野は自己を神の言葉の器としての象徴と呼ぶことで，自己の存在のうちに，「(絶対的) 他者から，他者へと」愛を指し示す「他者論の経路」を開けせしめたのであり，同時に，あくまでそれが象徴であり媒介でしなかいという「有限性」――自己が神自身になるわけではないのだ――をも表現したのである。

確かに，意味論や記号論，言語論などが哲学において展開される以前の議論であるため，波多野の象徴論は未分化なままに入り組んだものになっている。だがそれが逆に――あるいは，皮肉にもと言うべきか――，人間存在そのものの変容をも包摂した象徴論というダイナミックな構造をもつことになった。近年の解釈学的・現象学的な宗教論における象徴論の衰退という文脈に照らした場合，波多野の宗教哲学は，「他者論を目指した象徴論の存在論化」という新たな可能性を投げ返していると言えよう[20]。

注

(1) 本論文は，2008 年日本基督教学会近畿支部会 (2008 年 3 月 28 日，同志社女子大学) にて，同じタイトルにて口頭発表した研究に加筆修正をおこなったものである。

(2) 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 1998. 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 4 号

京都大学文学研究科宗教学研究室　2007. 鵜沼裕子「日本キリスト教史における「他者」理解をめぐって―波多野精一の場合―」『聖学院大学総合研究所紀要』第 41 巻　聖学院大学総合研究所 2008.

(3) 佐藤啓介「波多野精一の存在-愛-論―無からの創造論に注目して―」『日本の神学』第 46 号　日本基督教学会　2007. 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―」『ディアロゴス―手探りの中の対話―』(片柳榮一 編) 晃洋書房　2007. また，波多野研究の研究史的状況の整理については，前者の論文「波多野精一の存在-愛-論」を参照いただきたい。

(4) 波多野とほぼ同時代までの 20 世紀思想における象徴論の展開の見取り図としては，以下の文献が同時代的な証言として参照されるべきだろう。Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Harvard U. P., 1941. (S. K. ランガー著　矢野萬理・池上保太・貴志謙二・近藤洋逸訳『シンボルの哲学』岩波現代叢書　1960)

(5) Ernst Cassirer, *Die Sprache: Philosophie der symbolischen Formen T. 1*, Bruno Cassirer, 1923.

(6) 以下が好例。Paul Tillich, "Das religiöse Symbol" (1928) *Main Works/Hauptwerke* Bd. 4 (John Clayton ed.), de Gruyter, 1987. 波多野は著作・書簡類からうかがえる限りでは，ティリッヒの象徴論には言及していない。

(7) Paul Ricœur, "Parole et symbole" *Revue des sciences religieuses* 49, 1975, p. 161.

(8) エリアーデ批判の文献は多岐にわたる。ここでは，その批判の諸相を概略的に俯瞰した以下の文献を挙げておくに留める (ただし，鶴岡の論文の真意は，そうした批判の風潮の中でのエリアーデ再読解の可能性を模索する点にある)。鶴岡賀雄「エリアーデ・レリギオースス―あるいは永遠回帰の宗教史―」『〈宗教〉再考』(島園進・鶴岡賀雄 編) ぺりかん社　2004.

(9) 発表者の波多野存在論理解の詳細は，前掲論文「波多野精一の存在-愛-論」を参照いただきたい。

(10) 以下では，波多野からの引用は，『波多野精一全集』(岩波書店　1968-9) の巻号と頁数によっておこなう。ローマ数字が巻号，アラビア数字が頁数を示す。

(11) 松村克己「波多野宗教哲学について」『追憶の波多野精一先生』(松村克己・小原國芳 編) 玉川大学出版部　1970　p. 301ff. ティリッヒが次元論を提唱したのは 1950 年代末以降であり，その語法・内容のみならず，ティリッヒの影響をうけた松村の神学的関心や著述時期から考えても，ほぼ間違いないだろう。なお，ティリッヒの次元論は以下を参照。Paul Tillich, "Dimensions, Level, and the Unity of Life" *Main Works/Hauptwerke* Bd. 6 (Gert Hummel ed.), de Gruyter, 1992.

(12) 松村「波多野宗教哲学について」(前掲) pp. 301-302.

(13) とはいえ，ここで想定されている宗教的体験が主としてキリスト教における体験であるため，そこで体験される神もまた，キリスト教的な神であるという点については，批判をまぬがれることは難しいだろう。

(14) 波多野の象徴概念や表現概念は，「何かについて表す者」(＝象徴や表現を使う者) と「何かについて表す物」(＝象徴や表現そのもの) との区別をしていないため，非常に混乱している。しかし，逆説的にもそのことが，後述するように，波多野の象徴論の存在論化を可能にさせることにもつながっている。

(15) カッシーラーのシンボル概念も，この表現概念に属すると見なされている (IV，137，n. 2)。

(16) なお，『時と永遠』においては，何かを指し示すという一つの作用のうちに，この表現と象徴の双方の「面」が含まれており，同一性の契機を強調するか他者性の契機を強調するかで，そのつど表現と見ることも象徴と見ることもできる，と考えられていた。しかし，波多野はその後，この区別を強調しすぎたことを反省しており，むしろ，象徴という広いカテゴリーのうちに，表現が内包されていると考えるべきだったと，松村克己宛の手紙 (1943 年 9 月 20 日付け) において述懐している (VI，270)。

(17) この引用は『宗教哲学』からのものであり，『時と永遠』における表現 / 象徴の厳格な区分以前のものである。そのため，引用内の「表現」という語も，日常的な意味で解すべきものである。

⑱ 濱田與助『波多野宗教哲学』玉川大学出版局　1949　pp. 88–89. 熊沢義宣「波多野精一と『時と永遠』―「永遠性による時間性の克服」という課題を人格主義的な思索を通して解決した独自の宗教哲学―」『追憶の波多野精一先生』（松村・小原編，前掲）pp. 125–127.

⑲ 無論，同様の理由により，自己だけではなく，あらゆる存在者が絶対者の象徴になることになる。「もしそこにあらゆる存在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。かくのごとくにして，主体の前に立塞がってそれの前進を阻みまたそれと接触することによって主体を無へと押遣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。観念的存在者も，同様の理由によって，何らかの形において神の創造に属し，殊に純粋客体として自然的生に対して優越性を保ちつつそれよりの解放を企てるイデアは，神の愛と何らかの深き連関に立つであろう」（IV，471）。

⑳ 波多野における存在論的側面を強調することは，彼が存在論という「用語」を多用していないという点で，批判の余地は残るかもしれない。また，波多野はハイデガーこそ読んでいたものの，ontisch/ontologisch の区別や存在論的区別など，現代では存在論の基礎的な分析ツールである区別も知らなかった（ちなみに彼は，「ハイデガーにおいては他者が完全に見失われている」と判断している）。だが，波多野の書簡からは，自分自身が「宗教的概念に関する……存在論的根拠付け」を試みていたという自覚を確認できることからも（VI，271），彼の象徴概念を単なる認識論的・意味論的概念に押し込めてしまうのは非生産的であろう。