

神学的宗教哲学について

武 藤 一 雄

私のこれまで書いてきた著作の中に、『神学と宗教哲学との間』（昭和三六年）、『宗教哲学の新しい可能性』（同四年）、『神学的・宗教哲学的論集Ⅰ』（同五五年）等がある。これらはいずれも、神学的宗教哲学の性格について説明し、かつ、その成立の可能性を探究し、またいささかなりともその現実化の方途を見出そうと試みたものである。そういう私の試みには、かなり同情的な若干の人々もいられるかのようにあるが、多分それ以上に多くの人々が批判的に見ていられるのではないかと思う。そういう批判を謙虚に受けとめ且つそれを糧としながら向後、できるだけ思想的進展を計りたいということが私の念願である。

神学的宗教哲学という呼称は、哲学的宗教哲学との対比において用いられているものである。このような両者の対比的用例を、私は故菅円吉氏から学んだ。すでに、昭和三〇年に上梓された拙著『宗教哲学』において、菅円吉氏の著書『宗教——宗教哲学序説』に閲説して、私は次のように述べた。少し長いけれども引用しておきたい。

「さて神学との関係において宗教哲学の性格を規定しようとする場合に、余り明確で厳密な規定となりえないとしても、曾て菅円吉氏がされたように、一応、哲学的宗教哲学と神学的宗教哲学の二類型を区別して考えてみることは許されてよいであらう。もとよりこの場合、一口に哲学的宗教哲学といい、また神学的宗教哲学といっても、その

形態なり性格が決して一様でないことは改めていうまでもないと思う。併し大体をいえば、哲学的宗教哲学の場合には、哲学によって神学が裏づけられるか、或は神学が哲学に解消されるごとき趣ないしは傾向が顯著に示されるのに対して、神学的宗教哲学の場合は、反対にその哲学が神学によって裏づけられ、或はこれによって規定される面が強くあらわれるということができる。

なお、右のように、哲学的宗教哲学と神学的宗教哲学の二類型を立てて、宗教哲学の性格を規定しようとする場合に、注意さるべきことは、このような仕方では二類型を分かとうとする試み自体が、実は何らかの意味で神学と哲学の対立関係を前提し、従って両者の固有性ないしは独自性を認めた上で、宗教哲学がいわば両者の媒介的地位に立つことを認めるがごとき見地に立つことである。……従って神学の固有性ないしは独自性を全く認めず、また実定的宗教の信仰的体験と全く無媒介な宗教の哲学的考察や或は哲学的世界観がそのまま宗教的含蓄や神秘思想をあらわしている場合、それが果して宗教哲学の名に値するものであるかどうかは、また別個の問題に属するものとして、ここではそういった意味の宗教哲学について関心を注ぐことはやめて、専ら神学と哲学の関係という見地から宗教哲学というものについて考察したいと思う。即ち、ここでは予めいわゆる宗教哲学の形而上学的類型に属するものとしての哲学的宗教哲学は考慮の外におかれるのである。……

宗教哲学が、神学および哲学の対立的関係を予想し、かつ両者の固有性ないしは独自性を認めた上で両者を媒介するような意味をもつことは、単に哲学的宗教哲学についてのみならず、神学的宗教哲学についてもいわねなければならぬことであると思う。従って、神学的宗教哲学においては、その哲学が神学によって裏づけられ、或はこれによって規定される面が強くあらわれることは前述のごとくであるけれども、そのことによってそれが神学に帰一すると

いうのではなくて、やはりこの場合においても神学と哲学との否定的媒介関係はそのなかに含まれているのでなければならぬ。もしそうではなくて、この場合宗教哲学が即神学であり、或は神学がそれ自身宗教哲学を僭するにいたるならば、それは神学的宗教哲学の名に値するものといふことはできず、結局において、バルト神学がその傾向を顯著に示しているように、神学は哲学を排除拒斥して自己閉鎖的完結性を主張する一種の新スコラ主義的傾向を示すにいたるであろう。これは神学を哲学に解消するとき哲学的宗教哲学と逆方向の抽象に陥ったものといふべきであつて、従つて私はこの点では菅岡吉氏がバルト神学を以て最も典型的な神学的宗教哲学の立場として考えていられることには賛同することができない。……哲学的宗教哲学も神学的宗教哲学ともに哲学であるという点では実は相互に触れ合い透入し合う關係に立ちうべき筈であつて、その意味で具体的な宗教哲学の立場は、神学的宗教哲学と哲学的宗教哲学とが相互に媒介されるところにあるといふこともできるであろう。

以上述べたことは要するに、宗教哲学が神学と哲学の媒介的地位に立つことを意味するものにはかならないわけであつて、もしこの媒介關係が正しく自覚され遂行されるならば、哲学的宗教哲学と謂い、或は神学的宗教哲学と称されるところの名称の如何に必ずしも拘泥する必要も認められないのである。」(拙著『宗教哲学』(昭和三〇年)第三章(一)参照)。

以上、およそ三〇年も前の旧著に記した文章を再録した。その理由は、基本的にいって、当時の考えと現在の考えとは異つていないし、その後において、仮りにかなり屈折した形での發展があつたとしても、初心忘るべからずという気持ちもなきにしも非ずであるからである。

前記の文章の中で、具体的な宗教哲学の立場は、神学的宗教哲学と哲学的宗教哲学とが相互に媒介されるところに

あるということ述べたが、現在もそういう考えを撤回する積りは全くないが、私の進んできた道は、何よりも先ず、哲学的宗教哲学ならざる神学的宗教哲学——哲学的宗教哲学を撥無することなき——であった。何故かと問われるならば、それは、私自身が一箇のクリスチアンとして、何処までも啓示真理に忠実でありたいし、またそれに対して、パウロ・ティリッヒの言葉でいえば、「究極的関心」(ultimate concern)を懐いている者であるから、と答えざるをえないであろう。しかし神学的真理に貫徹されながら、それがほかならぬ神学的宗教哲学と称されるゆえんは、その真理が神学にのみ排他的に独占されるべき真理ではなく、神学的立場を超出して、哲学(哲学的宗教哲学をも含めて)に対して、またキリスト教以外の他の宗教に対して、文化に対して、世界(いわゆる世俗的世界としての世界をも含めて)に対して開かれたものとならなければならないと考えるからである。さらにまた、「世界に対して開かれる」という場合の世界は、単に「有」として表象される世界ではなくて、そこに於て世界が成り立ち、そこに於て不斷に世界が世界する——Welt welterといわれるように——根源的実在的世界でなければならぬ。それは、世界が「そこに於てある」場所としての世界、西田哲学的にいえば、「無の場所」としての世界であるといわれなければならないであろう。キリスト教も、したがってキリスト教神学も、実は、そのような「無の場所」としての世界——それは、聖書では「神の国」と呼ばれる——を根源とし、そこに於て成立している。それは或る意味では未到の終末論的世界であるとともに、いまここに既に現前している世界——いわば「隠れた世界」(mundus absconditus)として現前している世界——でもある。それゆえ、実定的宗教としてのキリスト教も、その神学も、そのような世界に向って開かれ、かつ可能な限り、隠れたものを顕わならしめなければならない。

以下においては、神学ならぬ神学的宗教哲学を成り立たしめる要件ともいべきものについて、思いつくままに、また順序不同に、記してみたい。いずれも、私の既発表の文章と相蓋うところが少なくないことを了想されたい。

(1) 神学ならぬ神学的宗教哲学においては、既存の神学（特に教義学）の自己完結的自閉性を超越することが必要であると思う。そういう考えは、パウル・ティリッヒのいわゆる「弁証論的神学」(apologetic theology) の提唱に最もよく示されている。彼のいう弁証論的神学は、カール・バルトによって代表されるような「宣教の神学」(kerygmatic theology) に対置されている。バルト神学の聖書に示された啓示真理にもとづく深く深き洞察は比類なきものであり、何人もそれに対して畏敬の念を懐かざるをえないものである。しかし彼は正当にも「宗教主義」(Religionismus) の立場を克服したといいうるであろうが、それに対して反動的に「神学主義」(Theologismus) を顕揚することによって、たとえそこで主張される神学的真理がいかに包括的な妥当性を主張しうるものであっても、いなその故にこそ、その「神学圏」(theological circle) が完結的閉鎖性を形成することを免れない。したがって、哲学に対して、またキリスト教以外の諸宗教に対して、文化に対して、真に開かれたものとなることができない。それに対して、ティリッヒの弁証論的神学は、神学圏内の神学的真理の内実を見失うことなく、いなむしろそれに徹することによって、かえって神学圏内に自閉することなく、その圏外にも出で立とうとする。そしてそれによって、神学圏外にあると考えられるものもろの文化諸形象と内在的に折衝し、対決し、またそこから学ぶべきものを学びとることが可能になる。特に哲学やキリスト教以外の他宗教に対して、一切の先入見（偏見）を去って、対論し対話することが可能となると考えられる。このような仕方においてのみ、具体的なキリスト教真理の弁証が可能となるとティリッヒは考えるのである。

神学圏内において妥当する神学的真理に何処までも内在的に忠実であるということと、しかも神学圏を超越してその外に立つということとは、一見矛盾するようであるが、内外相即という弁証法的論理からすれば、その矛盾と見えるところにこそ必然的真理がある。私は西田幾多郎博士の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」に幾たびか用いられている用語を借りて、上述の弁証法的事態を「内在的超越」と名づけたい。自己が自己において自己を見るということと自己が自己を超えて他者において自己を見るところとの相即において真の自覚というものも成り立つのである。アウグスティヌスの「真の宗教について」(De vera religione)の次のような言葉が想起される。「外へ出てゆこうと欲するな。汝自身のうちに帰れ。」(Noli foras ire, in teipsum redi)そしてずっとそれに続いて、「汝自身を超越せよ。」(Transcende teipsum)と。(なお、拙著『宗教哲学の新しき可能性』の中に所収の「宗教における」内在的超越」ということについて「と題する論文を参照されし。自己の内に徹することによって、脱底的に自己を超え、しかもそのことによって、一層深く自己の根柢に還帰するということがなければならない。

(2)宮本武之助氏は、かつて、「……そこで神学的思想と哲学的思想とがよく対話しつつあるような思想——わたしは、このようなものを宗教哲学的思想と呼びうると思う」と述べていられる。(宮本武之助、小田島嘉久、大須賀潔、佐藤敏夫の四氏の共著に成る『哲学と神学との対話』における宮本氏の「はしがき」参照。) そういう宮本氏の考えに私も異存があるわけではない。しかし宮本氏のいう「そこで」(或はそこに於てと言いかえることも許されるであろう)とは、いかなる場所であろうか。そのことを究明することが、つまり宗教哲学の脚下願照ということが、すくなくとも神学的宗教哲学にとっての重要な課題をなすのではなからうか。そういった点については、すでに(1)において簡単なながら触れたつもりであるが、それについては、より深く綿密な究明が必要とされるであろう。(しかし、そ

の点についての論究は後述することにした。

いずれにしても、神学的思想と哲学的思想とが対話的關係に入りうるためには、両者が相互に切り結ぶことよって開かれるような「場」がなければならぬであろう。仮りに、神学的思惟は信仰的思惟であり、哲学的思惟は理性的思惟であると大雑把ながらいうるとすれば、信仰と理性との間には、なだらかに連続しえない非連続・断絶・対立の關係の存することは否定できない。そのことは例えば、「十字架の言」と「ギリシヤ人の知恵」とを対立的に把握した使徒パウロの書翰（第一コリント一・一八以下参照）に徴してみても明らかである。いまは、二千年にもわたるキリスト教思想史上における信仰と理性との關係についての諸思想を顧みる余裕はないが、上述のごとく、信仰と理性の両者が、すくなくともなだらかに連続するものではないということは認められなければならない。そしてそのことは、哲学と神学との双方の立場から言明されている事柄である。例えば、西洋の長き哲学史およびキリスト教思想史を踏まえて、ハイデッガーもルトルフ・ブルトマンも、それぞれ哲学および神学の立場から、「思惟の道」(Denkweg) と「信仰の道」(Glaubensweg) とが本質的に相異なる二つの道であることを明確に肯定しているのである。

しかし以上のごとくであるにもかかわらず、信仰と理性との媒介がいかなる意味においても全く拒否されるとするならば、およそ神学的宗教哲学の立場は成立しない。別言すれば、神学的真理と哲学的真理とが無媒介に並存するいわば二重真理のごとき主張は、なんらかの仕方で究極的には克服されなければならないであろう。事実また、われわれの神学的思惟においても、自覚的であると否とを問わず、絶えず哲学的思惟が媒介となって働き、また哲学的思惟も、あらゆる可変的で無常なる存在を超えて不朽不滅の永遠なる存在を志向するものである限り、宗教的真理と全く

無媒介ではありえないのである。

(3) 先に述べたように、神学的宗教哲学が成り立つためには、神学圏の「内在的超越」ということが必要である。それでは、その内在的超越の「行方」(wohin)は何処に求められるのであろうか。それは、既述のように、そこに於て、神学的思想と哲学的思想とがよく対話しつつあるような思想としての宗教哲学的思想の成立する場所であるといえるであろう。しかしそういつてみても、そのような場所の本質的・根源的な性格が明らかにされたというわけではない。

ティリッヒの場合は、上述の意味の対話は、哲学的問い(より具体的には実存的問い existential question)と神学的答え(または啓示の答え revelational answer)との「相関」(correlation) 関係において成立すると考えられていると思われる。彼の思想的自信ともいうべき「境界に立ちつ」(On the Boundary; Auf der Grenze)に見られるように、彼の思索は神学と哲学との間(のみならず、常に、……との間)において営まれている。そしてそこに、神学者であると同時に哲学者であるという彼の思想家としての面目がよくあらわれているということかできる。しかし、この境界(boundary, Grenze)という概念は、どこちかというところ、境界線といわれるように、線的(linear)であって、それだけでは、広さと深さの次元を兼ね具えるという意味での場所的性格を顕示することができないように思われる。尤もティリッヒ自身神学と哲学との境界に開口する深淵についての体験について言及していることも看過されるべきではないであらう。

それはさておき、ティリッヒが神学と哲学との相関というとき、その相関関係は専ら哲学的問い(または実存的問い)と神学的答えとの相関であって、神学は、いわば「答える神学」(answering theology)として考えられている

ようである。そしてそのことは神学者として或る意味では当然であるといわなければならない。神学が、みずからの問いの答えを哲学に求めるということは神学にとって不見識なことだといえるからである。

しかし、神学と哲学との間に、真の対話・問答が成り立つという場合に、神学はまた答える立場に終始することを以て足れりとするということができらるであろうか。すでに述べたように、(神学的)宗教哲学が成り立つためには、神学自身が神学圏外に内在的に超越するということが必要である。その「内在的超越」という場合に、神学的真理の内実を透徹するということが不可欠であるということもすでに述べたところであるが、そのことのうちには、すくなくとも既成の神学的(教義学的)枠組に固執するところなく、むしろ、神学自身が自己批判的に自己を問題化し、場合によっては、「非ドグマ化」(Entdogmatisierung)をも辞さないということがなければならぬ。そればかりではなく、あらゆる教義がその典拠として仰ぐ聖書そのものの批判的(聖書の史学的・文献学的研究による原典批判を含めて)研究を媒介する解釈が必要とされる。いうまでもなく、「聖書のみによって」(sola Scriptura)という「聖書原理」(Schriftprinzip)は、宗教改革のプロテスタント的信仰にとっては、決定的な規範的意義を有するが、それは必ずしもリテラリズムとしての「聖書主義」(Biblizismus)に固執することを意味しない。「聖書によってのみ」を強調するルターでさえ、ブルトマンの「実存論的解釈」と相通するところのある「転義的解釈」(Tropologie)を試みざるをえなかったのである。

ブルトマンの新的聖書の「非神話化」ないし「実存論的解釈」については、種々の機会に述べたように、私は、それには全面的には賛意を表することのできない者である。というのは、その解釈が、聖書の啓示のミューステリオンを撥無し、「非神話化」が「非神秘化」を帰結するかに見えるからである。(なお拙著、『宗教哲学の新しい可能性』所収の論文

「解釈学の原理としての『中』について」(参照)しかしとにかく、ブルトマンの「非神話化」ないし「実存論的解釈」の根本的意図には敬重せざるべからざるものがある。その根本的意図は、神話論的に規定され、その外被に覆われているケーリユグマの内実を、非神話化によって顕わならしめ、それによって、新的聖書のケーリユグマを、『現代に生きるわれわれの実存』に真に理解可能なるものたらしめるところにある。ブルトマンの論文集は『信仰と理解』(Glauben u. Verstehen, 4 Bde)と名付けられているように、彼にとって、信仰と理解——また両者は、究極的には「自己理解」(Selbstverständnis)をもたらしめるものでなければならぬ——とは不可分のものである。われわれの実存が理解しえざるものを信仰の名において強制することはできない。それはほかならぬ「福音」を「律法」化するものである。カントの『単なる理性の限界内における宗教』と題される宗教論の第一版序文には、「理性に対して無思慮に戦いを宣する宗教は、永続的にはそれに対抗し続けるわけにはゆかない」という言葉があるが、この言葉は、恐らくブルトマンも肯^うなうところであろう。というのは、信仰が律法化されないためには「知性の犠牲」(sacrificium intellectus)を強いるものであってはならない、というのがブルトマンの考えでもあるからである。知性の犠牲を強いるべきではないということのなかには、いうまでもなく、科学的理性を最大限に尊重しなければならぬということが含蓄されているであろう。

しかし思うに、信仰の立場、信仰の学としての神学の立場は、仮りに反理性的であるべきではないとしても、理性の限界を超出するという意味で超理性的であらざるをえないのではなからうか。「知性の犠牲」を強いないという場合の知性は、単に科学的知性に反しないという意味にとどまるものではなく、またいわゆる分別的悟性に逆らわないという意味のものでもありえないであろう。「知解する」(intelligo)という知性的立場のなかには、「信する」(credo)

立場に到らざれば安らいえない理性の不安・非充足性が含蓄されている筈である。「知性の犠牲」を強くないということは、その知性が、哲学的理性、存在論的理性、形而上学的理性であることを妨げないのみならず、そういういわば科学的理性を超え出た高次の理性が、信仰によって犠牲に供せられないためには、そもそもそれがいかなる在りかた、「機能を果たすべきか」という知性自身の自己批判的または反省的課題をみずからに負うているといふべきである。知せんがために信ずる」(Credo ut intelligam)と「信せんがために知解する」(Intelligo ut credam)という哲学的課題が、相互に相反しながら、しかも互いに折衝し、相交わる「場」において、神学と哲学との対話が可能になり、そこにおいて両者が、それぞれみずから問いとなりつつ、また相互にかかわり合い、問いと答えとの相関関係を成り立たしめるのでなければならぬと考えられる。以上が、もしそういうことが許されるならば、ティリッヒおよびブルトマン神学に対する私なりのコメントとして書き記したかった点である。

(4)真摯なるクリスチャンにとって、「究極的関心」をなすものがキリスト教信仰であることはいうまでもない。しかし、そういうクリスチャンであっても、また神学者といえども、キリスト教の真理を排他的独占的真理として主張することはできないであろう。「教会は今日、救いの管理者たちの排他的共同体ではない。」(Karl Rahner, Gnade als Freiheit, 1968)もしそういう排他的見地に立つならば、およそ宗教哲学——したがって神学的宗教哲学も——は成り立たないといわなければならない。

ルネッサンスからさらに啓蒙期を経て、ヨーロッパのいわゆる「キリスト教世界」(Christenheit)は徐々に変貌をとげてきた。前述のラーナーの言葉に見られるように、教会は、救いの管理者たちの排他的共同体ではない、というよりも、排他的共同体ではありえなくなったといえるであろう。反キリスト教的ないし反宗教的思想が明確な形

をとってくる——それはオーギュスト・コントによって代表される実証主義、フォイエールパッハ、次いでまたマルクス、レーニン等によって代表される弁証法的唯物論(ないし史的唯物論)、ニーチェによって思想的に最もラディカルな形において具現されたニヒリズムなど——のは、十九世紀にいたってからであるが、それは単に思想的世界の出来事にとどまるのではなく、実は、およそ近代文明の世俗化と相呼応する事柄であるということが出来る。教会が、救いの管理者たちの排他的共同体でなくなったこと、そのことをみずから自覚するにいたったことは、実は、教会にとつても、悲しむべき事態ではなく、或る意味では悦ばしき進歩である。教会がキリストのからだとして、一面において、神の国の地上における權威ある顕現態であるという性格をもつということを私も決して否定しないが、現実の教会は、その制度において、教条において、また信者の共同体としても、みずからを絶対化することをみずからに許さず、みずからと神の国を同一化することのできない団体であるからである。そういった点は、ティリッヒが彼のいわゆるプロテスタント・プリンシプル (protestant principle) として強調するところである。仮りに類・種・個 (A・B・E) という範疇を教会にも適用して考えることが許されるとするならば、現実の教会は、類的 (A的・普遍的・絶対的) であると同時に、種的 (B的・特殊的・相対的) 共同体である。カントの「学科の争い」(Streit der Fakultäten) 中の言葉を借りていえば、いわゆる「教制的カトリシズム」(Catholizismus Hierarchicus) と云うのは自己矛盾的概念である。教会が「凱旋の教会」(ecclesia triumphans) であるためには、「戦闘の教会」(ecclesia militans)——ただしその「戦闘」は、外に對してのみならず、内に対しても行なわれなければならない——でなければならぬといわれるゆえんである。

教会が、「教会外に救いなし」(extra ecclesiam nulla salus) というスローガンをかざして、異端に對して、異教

に対して、「非寛容」(Intoleranz)を以て神的正義とする時代は過ぎ去ったといわなければならない。「非寛容」から「寛容」(Toleranz)へという転換は、種々の意味で歴史的に必然的な趨勢であった。(第二ヴァティカン公会議——一九六二—六五年——は、以上の点についての大きいなる自覚を内包している。)この「非寛容」から「寛容」への転換ということは、すくなくとも二重の意味を含んでいる。その一は、いわゆる「成人した世界」(mündig gewordene Welt)としての非宗教的・世俗的世界に対する「種の、積極的評価である。(vgl. R. Bultmann, Glauben und Verstehen IV, Der Gottesgedanke u. der moderne Mensch) 成人した世界とは、人間の自律 (Autonomie) が極力尊重される世界である。そしてそこには何よりも宗教的他律 (Heteronomie) の排除ということが含まれている。非宗教的・世俗的世界に対する「種の、積極的評価がなされるということとは、宗教的他律の排除ということにも同じく一種の積極的評価がなされるということと不可分でなければならぬ。それでは、いかなる意味で宗教的他律の排除ということに積極的意味があるかということについても、ここでは立ち入った論究を行なうことはできないが、ただ二点のみを挙示するにとどめたい。第一点は、既述のように、種的 (B 的) 共同体であるという性格を免れえない教会が、みずから類似的普遍性・絶対性を僭することによって、およそ人間存在の自主性を奪って他律的規制を加えることは許されないという意味においてである。第二点は、ケルケゴールやカール・バルトやフリードリヒ・ボンヘッファーの思想にも見られるように、自然神学的見地における宗教性に対する否定的な見解、すくなくとも、人間の自然的素質としての宗教性の土台に植樹されるキリスト教的啓示信仰という考えに対する否定的な見解である。この見解は、人間性普遍的な宗教性ということに対する根本的な懷疑、したがってまたいわゆる自然神学なるものに対する懷疑を秘めており、或る意味ではニヒリズムの真理を肯定するもの——すくなくともそれに連なりうるもの——

でさえある。ここでもむしろ、宗教的他律と人間の自律とは相容れないものとされる。要するに、ここでも、宗教的不寛容から寛容へという転換は、たとい全面的ではなくてもニヒリズムの真理を肯定し、それを媒介することによって必然的な意味をもってくるというのである。なお上述のことと関連して、「信仰の自由」ということと「不信仰の自由」ということが、表裏一体をなすものであることを補記しておきたい。

さて、「非寛容」から「寛容」への転換ということがすくなくとも二重の意味をもつということを述べ、その第一の意味について簡叙してきたつもりであるが、次にその第二の意味について述べなければならぬ。それも既述のカール・ラーナーの言葉「教会は、今日、救いの管理者たちの排他的共同体ではない」に関連した事柄である。

近世から近代・現代にかけて、キリスト教世界に所属する西欧人にとっても、みずからの世界の外にある世界の諸宗教の存在と意味とが、いよいよ広く深く認識されるにいたった。そのことはなかなくドイツ宗教史学派の功績によるところが大である。エルンスト・トレルチもその一人の代表者であるが、キリスト教以外の諸宗教に対する開眼は、その著作『キリスト教と宗教史』(E. Troeltsch, *Christentum und Religionsgeschichte*, Ges. Schriften II)に遺憾なく示されている。そこでトレルチは、キリスト教神学にとっても、単に教会史とか教理史の研究が不可欠であるばかりではなく、一般宗教史の研究が必要であり、むしろキリスト教史が一般宗教史のうちに纏入されて考えらるべきであり、またこのような研究法こそ十九世紀の宗教に関する歴史的批判的方法の発展の必然的帰結である、と考えている。

それはとにかくとして、前述のごとく、キリスト教以外の諸宗教の存在と意味が認識されればされるほど、宗教的非寛容から宗教的寛容への推移は当然のこととなるのである。(こういった点に関しても、第二ヴァティカン公会議

の過程において公布された「信教の自由に関する宣言」や「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」等が、きわめて潤達な態度を示していることが注目される。）

しかし今日のキリスト教神学にとって緊要なことは、上述のような「宗教的寛容」という見地に立って、キリスト教以外の諸宗教を見る、或いはそれらに対して柔和な目を注ぐという姿勢から、さらに百尺竿頭一步を進めて、それらの諸宗教のそれぞれに対して、いわば我—汝という交わりの関係に立つということである。すなわち、「不寛容」(Intoleranz)から「寛容」(Toleranz)へ、或いは「交わり」(Kommunikation)の立場にまで進まなければならない。

(或いは、「不寛容」は「寛容」の否定を媒介して「交わり」にまで進まなければならない。かくいう所以は、「不寛容」ということに内包される他宗教に対する批判的契機はあくまで堅持されなければならないからである。)

交わりは、我と汝との対話(dialogue)が真摯になされるところに成り立つ。われわれにとって特に大切なのは、キリスト教と仏教との真摯なる対話であるように思われる。この場合、ほかならぬ「我」がキリスト教であり、「汝」が仏教である。先に「神学圏の内在的超越」ということについて述べたが、その「超越」の「行方」(wohin)は、種々のペルスベクティブにおいて考えられなければならないが、その一つは、そこに於てキリスト教と仏教との真摯な対話が成り立つような場所である。より具体的にいえば、その真摯な対話を可能ならしめる靈的交流の場所であるということが出来る。科学的な比較宗教学的考察も、もとより不可欠の事柄ではあるが、それ以上に大切なことは、上述のごとき「対話」がなされるということ、またその前提としての靈的交流ということであって、それなくしては、宗教哲学というものは成立しえない。また「神学圏の内在的超越」の wohin としての場所とは何かを究明することも、宗教哲学の重要な課題をなすであろう。既述のとおり、そのような場所は、ティリッヒに関連して述べたように

「境界線」というようなものにとどまるものとは考えられない。恐らく、そういう「境界線」的なものを契機として含みながら、無限の広闊の平面の次元と、天地をつなぐ立体的次元を併せもつものである。なお私が、哲学的宗教哲学ならぬ神学的宗教哲学を採る所以も、この「内在的超越」の行方たる場所の由来するところ、すなわちその「woher」が、ほかならぬ神学であるからである。ただし、この「woher」と「wohin」との間には、絶えず、交互循環的關係がなければならぬであろう。

上述のように、我—汝關係を眞の交わりとして成立せしめる重要な契機は、「対話」dialogueである。しかし、この「対話」dialogueの可能的根柢とは、いわば「相同的言葉」homologueがなければならぬ。dialogueの「そこから出て行く」(woher und wohin)と「このhomologueがなければならぬ。そしてそのhomologueは、言葉ならぬ言葉として「原言語」(Urwort, Ursprache)「靈的言語」という意味をもつものである。しかし、どこもかくにも、そういうLogosをどこまでも追求するところから、およそ宗教哲学の究極的課題が存するといいうるのである。

要するに、「交わり」(community)の根柢とは、交わりを可能なものとして、またそれをそこに志向せむ「一」(unity)がなければならぬ。それはdialogueとhomologueとの關係に類同的なものである。然しこのunityは、言葉としてのまた文字を超えた言葉、「初めに言があった」といわれるようなLogosとしての言であるといえないであらうか。それは、かつてパウロが第三の天(パラダイス)に引き上げられ、「口に言い表わせない、人間が語ってはならない言葉を聞いた」(第二コリント二二・一以下)といっているような天的言葉と連なるものであるといえるのかも知れない。いずれにしても、言葉ならぬ言葉としてのLogosを根源とし、或はそれに逆らい、或はそれ

に触発されて、無数の人間的言葉が生起するのである。言語の多様性と宗教の多様性とは相互に対応するところがあるように思われる。「文字は人を殺し、霊は人を生かす」(第二コリント三・六)といわれる。パウロの述べている原意とは異なるかも知れないが、それは文字としての言葉、言葉としての文字の真の意味は、形ではなく心に、そして霊にあることをいうものであると解されうる。「世には多種多様の言葉がある。」(第一コリント一四・一〇)それらの意味あるものとして相互に理解されるのは、「霊にあつて」(ἐν πνεύματι)でなければならぬ。キリスト教と仏教との対話の中に相互理解の契機が含まれるとするならば、それも相互に霊に満たされることにおいてでなければならぬ。神学圏の内在的超越の *wohn* としての場所は、そこに於て、キリスト教と仏教との対話が成立する場所であるが、それはすなわち、聖霊がその対話を可能ならしめる力として働いているその聖霊の遍満する場所にはかならない。なお、ここでふたたびカール・ラーナーの言葉を引用しておきたい。「非キリスト教的諸宗教は、自然的神認識の諸要素を含んでいるのみならず、また恩寵による超自然的諸契機をもそのうちに担っており、それによって……正当にも宗教として承認されうる。」「およそ人間が……超自然的な恩寵のもとに置かれているのである。」(前掲書)

右の文章は、自然的(自然神学的)神認識と超自然的恩寵との関係の問題が必ずしも明瞭ではない点に問題が残されているように思われるが、さし当って今はそれは不問に付し(いわゆる自然神学の問題については、別の諸論文においてある程度まで究明を試みたつもりである)、ただ非キリスト教的諸宗教も、恩寵による超自然的諸契機を担っているというラーナーの洞察に賛意を表しておきたいと思う。

(5)西田哲学には「一即多、多即一」という重要な概念がある。「キリスト教と諸宗教」との関係をいかに考うべきかというような神学的宗教哲学の課題について考える場合に、この概念に照らして問題を考究することは、あながち

無益ではないように思われる。

すでに述べたように、一宗教と他宗教との対話 (dialogue)——特に我々の念頭にあるものはキリスト教と仏教との対話である——の可能的根柢には、「相同的言葉」(homologue) がなければならぬ。community の可能的根柢には unity がなければならぬ。そしてその homologue ないし unity が可視的な、人間的操作によって把握すべからざる不可知的靈的な一者——有にして無、無にして有であるとき一者——にはかならないことも、すでに示唆したごとくである。すでに旧約聖書に、この靈的な不可知の一者、「隠れた神」に対する信仰が告白されている。「イスラエルの神、救主よ、まことに、あなたは、自分を隠しておられる神である。」(Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator.)(イザヤ四五・一五)この「隠れた神」(Deus absconditus)という思想が、ディオニシウス・レオパギタによって代表されているいわゆる「否定神学」や、もろもろのキリスト教神秘思想——特にニコラウス・クザーヌスやマルティン・ルター——において深い洞察を生みだしたことは周知のごとくである。(ルターにおける「隠れた神」の思想については、拙稿「ルターにおける信仰と神秘主義」(参照)しかし「隠れた神」は、たしかに、いかなる人間の認識に対しても——たとえそれがどれほど深き信仰的認識であっても——終末論的限界を設定せざるを得ない神であっても(第一コリント一三・一二参照)、かつてイエス・キリストにおける歴史的啓示として顕われた神であり、いまなお父なる神と子なる神との霊として、世界と人間の魂の根源に臨在する実在的力である。その力によって我々は真の意味で生き、世界は世界し、神の国は隠れているとともに現在しているのである。そこには聖霊の働きに抗する悪霊的なまたは虚無的な力が同時に働いており、それによってわれわれの目は暗くされているが、それにもかかわらず、やみの中に輝いている光に、やみが打ち勝つことはないであろう。(ヨハネ一・五参照)虚無的な

力は、悪魔的な力であると同時に、一切の人間の虚偽・虚勢・虚栄の虚性を顕わにする力、一切の人間のイデオロギ―、いな人間の有的な宗教性さえをも虚しからしめる力でもある。そしてそこにニヒリズムの真理がある。この虚無的なものの支配する廃墟に、それをいわば否定的媒介として、真に広闊な、そしてまた深淵的な「無の場所」、一切の有的な世界が、そこに於てあり、またわれわれの魂が、そこに於て真に永遠の命を呼吸している故郷がある。その場所を、われわれは聖霊の遍満する場所と呼ぶことが許されるであらう。

ここでふたたび「非キリスト教的諸宗教は、自然的神認識の諸要素を含んでいるのみならず、また恩寵による超自然的諸契機をもそのうちに担っており、それによって正当にも宗教として承認されうる」というカール・ラーナーの言葉を想起しておきたい。宗教と宗教との我（キリスト教）―汝（仏教）の交わりを可能ならしめるものは、そこに於て、聖霊の交わりとしての靈的交流が可能であるがごとき場所であり、他のいかなる場所をも必要としない。その聖霊の交わりが可能なる所以は、そこに於て、キリスト教も仏教も、それぞれ恩寵による超自然的契機を担い、それぞれ聖霊の賜に与ることによって聖霊の交わりを経験しているからである。父と子と聖霊は三位にして一体であるといわれる。聖霊において父と子とは結ばれるとともに、聖霊において父と子とは一である。「靈の賜物は種々あるが、御霊は同じである。」（第一コリント二一・四）

一即多、多即一といわれる場合の一は、御霊の働きの同一性にほかならない。この一は、多（諸宗教）を包容する一であるとともに、前述のごとく、多の中のそれぞれの一は多即一、一即多といわれる場合の一に直接することによって、多性を撥無する一でもある。実はそのことによって、諸宗教の個性・多様性も顕わにならざるをえないのである。またそのことによって、諸宗教間の交わりということの積極的意義も明らかにされなければならない。その交り

を媒介として、他者に於て自己を見、そのことを通して自己に於て自己を見、さらに自他を超えて、自他の根柢にある自他の於てある場所を見きわめようとするところに神学的宗教哲学の課題があるといわなければならない。

(付記) 本論文は、これまで種々の機会に「神学的宗教哲学」について、記してきた拙稿についてそれらを想起しつつ一種の総括を試みるとともに、いくばくかの補筆を加えたものである。したがって、本論文は、すでに発表した諸論文と相蓋う点がすくなくない。その点、読者の御諒恕を乞う次第である。