

## 神の愚かさと人間の賢さ<sup>①</sup>

森田 雄三郎

一

明治六年（一八七三年）、明治政府によってキリシタン禁制の高札が取り払われて、その前後に創設された日本の古いプロテスタント教会も、ようやく百年を越えるようになった。個人の体験としては、その百年の歴史は長いと感じられるが、キリスト教の二千年に近い歴史と比較すると、わずかに十九分の一を満たすにすぎない。さらに旧約聖書の歴史を遡って、モーセのエジプト脱出とシナイ山における律法授与に新しい「神の民」と新しい宗教の誕生をも、その歴史に数え入れても、三三〇〇年、さらに創世記の神話伝説を経て、天地創造の神話へと、時間は果てしなく遡って行く。神話伝説の解釈の問題はさておいても、キリスト教が旧約聖書を持ち、旧約の歴史をもその歴史的前提とみなすときには、その歴史の源泉の一端は、世界の多様な創造神話の一つに、深く根ざしている。

旧約聖書の詩人は、詩篇第一九篇において神の世界創造と世界経綸をみごとに宗教的抒情詩に歌いあげた。「もろもろの天は神の栄光をあらわし」にはじまるこの詩篇は、創造された被造物の外界の秩序の讚美からはじまる。いうまでもなく、この詩篇は宗教的抒情詩であるので、被造界の秩序の讚美は、ただちに造物主を讚美する述語と結合さ

れる。可視的外界への注目によって認められる天界の秩序はまた、天使界の秩序であり、人間界に媒介されるかぎりの天使界の法則性であつて、創造主に直接にかかわるかぎりの不可視の秩序（神の栄光）を間接的に反映している。いい換えると、ここでは天使界は神と人間とのあいだを媒介して、神的栄光と外的な被造界との両面を同時に、宗教的体験として表現しているのである。そのあと、この抒情詩は、昼と夜の「時」の交代について語り、音波の伝達のように、「この日」「かの日」に、「この夜」「かの夜」に、人間の言葉を超えた神の言葉と知識を、伝達する。「話すことなく、語ることなく」、かたちなきかたち、声なき声として、人間の言葉を超えた神の言葉、人間の知を超えた神の知として伝える。神の言葉と知識は、世界の根源的な言葉と知識として宇宙のすみずみまで充満していることを詩人は体験し、実感する。

ところで、第七節において、詩人はこれまでの外界から目を転じて、内的世界へと向かう。「主のおきては完全であつて、魂を生きかえらせ、主のあかしは確かであつて、無学な者を賢くする。主のさとしは正しくて、心を喜ばせ、主の戒めはまじりなくて、眼を明らかにする。主を恐れる道は清らかで、とこしえに絶えることがなく、主のさばきは真実であつて、ことごとく正しい」と詩人は讚美する。この内的世界は、人間の生きざまを支配する宗教的道德界であることは、言うまでもない。旧約聖書の詩人にとっては、宗教と道徳はひとつである。道徳界は現象界を超えた叡知界に属し、神の絶対的な定言的命令の声の響く世界である。そのかぎりでは、そこでは神と人間は直接に結びつけられる。創造の原初においても、創造以後においても、外的世界のみならず、内的世界もまた、絶対の神の下に置かれる。神の「おきて」は人間の生命そのもの（魂）を生きかえらせ、確実な知恵をもつて満たし、神の義に従う人間には快い喜びを産みだし、人間の実存をば「神を恐れる道」へと導く。「神を恐れる道」とは、神を「畏敬する」道

であり、旧約聖書の知恵文学の最終の答でもある。神を「恐れる」こと、「畏敬する」ことは、まさしくR・オットーの分析する「聖なるもの」の根源的感情を反映する。主の「ことば」は、一方では神との間に質的な意味の無限の距離、「畏怖」(tremendum)を感じさせるばかりではない。同時にまた、他方では、「純金よりも慕わしく」、どのような蜜よりも「甘く」、人間を魅了してやまない(fascinatum)ものである。絶対の神から人間を無なるものとして無限の距離感をうみだすと同時に、人間を無限に魅了する根源的な緊張の感情であり、これが「聖なるもの」の根本感情である。

しかし、この旧約詩人は、これをもつて問題の最終解答に達したとは考えない。たしかに、最終解決に達し、これを知る道は、詩人にとつて明瞭である。一一節において詩人は「あなたのしもべは、これら『主の言葉』によつて戒めを受ける。これらを守れば、大いなる報いがある」と詩人は確証する。もちろん、詩人は、この大いなる報いに到達するまでには、さまざまな過ち、とが、罪に陥る可能性のありうることを予想する。それゆえ、詩人はまた「だれが自分のあやまちを知ることができましようか」(一一節)と反問して、正直に不安をもち、「どうか、わたしを隠れたとがから解き放つてください」(同箇所)と神に懇願するように、神が人間の故意の罪のみならず、無故意の深みにおいて「隠れたとが」を犯す不安から解放されることをも、切願する。故意の罪を決断によつて避けることができ、無知のゆえの無故意のとがなら、主の戒めを知ることによつて、これを避けることをも、十分に承知している。しかし、魔がさしたとしか言いようのない無故意の罪と不安の避けられないことをも、知っているのである。古くからの律法の規定によれば、人間関係の破壊をもたらすような場合、故意の罪は罰せられても、無故意の罪は罰せられないことが多い。しかし、神関係に関しては、故意・無故意の区別による罪罰の区別は、原則として認められない。

しかし、詩篇第一九篇の詩人は、「隠れたとが」を犯す可能性を恐れても、まだ隠れたとがの現実に直面して、現実の悪のどん底につき落とされて苦しむまでには至らない。したがって、最後に詩人は「わが岩、わがあがないぬしなる主」(二四節)への信頼を告白することに満足して、この宗教的抒情詩をとじるのである。詩篇第十九篇が、近代世界において、カントの『実践理性批判』の有名なエピローグの言葉の底に置かれていることは、周知の事柄である。考えれば考えるほど、いよいよ畏敬と驚嘆をもつて心を満たすものとして、カントは頭上に輝く星空を見るときにも、内から響いて来る最高善たる神の声を聴きとつた。「畏敬と驚嘆」の感情をもつて満たされたカントの内面の奥底には、ドイツ敬虔主義の生きた宗教的感情が、脈々と流れていた。しかし、『実践理性批判』においては、カントは理性批判の対象を道徳に限定し、宗教について直接に発言することをさし控える。宗教はどこまでも、批判された実践理性の道徳の実現を促進する要件として「要請」されるにとどまる。だが、実践理性の目的を実現するうえで望ましいものという以上のものが、カントの現実体験には存在した。理性の立場からからどれほど控えめに発言しようと努力しても、現実の宗教的体験の生きた感情が弗々として湧きおこり、エピローグの言葉にこめられた「畏敬と驚嘆」の念と感情として表明されるのである。

しかし、このような宗教的感情の表明も、『実践理性批判』のなかでは、その一端が表明されるにとどまる。その全容は、カントの宗教論において「畏敬と驚嘆」と並存・対照させられる「根本悪」(Radikalöse)として出てくるので、本論文では第五節において再び取りあげるであらう。

いずれにしても、詩篇第一九篇に残る救済のあいまいさは、まったく似たあいまいさとしてカントの『実践理性批判』に伝えられることとなる。

ギリシア哲学史の最初、イオニア学派の人々が世界の初め（アルケー）を問い、世界を構成する根源を尋ねたように、旧約聖書の知恵文学は、まずヘブライ的知恵の根源を尋ねて、神の世界創造の秘義を求めた。このことの歴史的意義は、有賀鐵太郎博士の京都大学教授在任中に発表された数々の論文に跡づけることができる。ただ有賀教授の論文では、*demiurgos*としての神の世界創作というプラトンの・ギリシア的概念と、無 (*ouk on*) からの世界創造というキリスト教の弁証教父の概念との区別が前提され、その起源がキリスト教以前の旧約および典外聖書の知恵文学にあることが指摘されるにとどまる。それはどこまでも歴史学的研究にとどまる。「ハヤトロギー」における「無からの創造」の意味は、依然として不明のままに残されているといえよう。

有賀教授の「ハヤトロギー」は、主として出エジプト記第三章一四節の「有つて有る者」という神名の語源の解明から、ヘブル語動詞「ハヤー」に関係づけて究明される。これはデミウルゴスとしてのプラトンの神と対照されるかぎりの「無からの創造」(*creatio ex nihilo*) の特徴の一面を理解するうえで、確かに示唆に富んだ説明であろう。しかし、なぜ神の世界創造の根底が「無」であり、この「無」がどのような意味で「ハヤー」の創造作用に関係するのかについては、明らかではない。

このことを解く鍵のひとつは、創世記一・二の「地は形なく、むなしく、やみが淵のおもてにあり、神の霊が水のおもてをおおっていた」の聖句の解釈にあると考えられる。すなわち、「形なく、むなし」と日本語に訳されている *tohu u'bohu* の意味の解釈がたいせつである。この箇所<sup>1</sup>の聖句に語られる「形なく、むなし」なにもものかとは、後

にキリスト教の弁証教父が「無からの創造における」「無」と呼んだものとも解される。それは、神の原創造の結果であり、世界以前の原世界であり、有無をも、存在論的理解をも超えたものである。

そのイメージは、イメージを超えた原イメージ、神の創造行為以前の原創造のイメージである。このイメージは、バビロニア神話の卵を抱く宇宙鳥のイメージとも言われる。母鳥はすでに新しい生命の素材と源泉を宿した卵を母体の外に排出し、しかも母鳥の翼と腹の下にしっかりと密着し、包抱されている。イメージの素材としては、哺乳類の母胎に宿る胎児の姿とひじょうによく似ている。創世記のこの神話的記事は、人間の原創造ではなく、「天と地」の原創造を語ろうとする神話である。「天と地」ではなく、「人間」の原創造を語る目的であれば、母胎に宿って無心に眠ると語る禅仏教のイメージのほうを用いたことであろう。いずれにしても、この原創造について、旧約聖書学者の明快な解釈は、見られないのである。禅仏教のイメージを使用すれば、母体の内に無心に眠る胎児は母なる絶対者の内にあり、赤子は内外未分の超越状態にあると言えよう。宇宙鳥の抱卵のイメージを使用すれば、内外既分でありつつ、しかも離れがたく密接していると言えよう。「形なく、むなし」とは絶対唯一の神の内と外の未分における既分、既分における未分、内と外が相互に他を超えつつ不二であり、相互に他に内在しつつ不二である。絶対唯一の生命の呼吸に連動して、小生命は小さい呼吸をくり返すのである。

## 二二

詩篇第二二篇には、母鳥の翼の下に抱かれる卵のイメージ、あるいは母胎に宿る無心の胎児のイメージは、やや

違つた方向に展開される。「あなたはわたしを生れさせ、母のふところにわたしを安らかに守られた方です。母の胎から出てからこのかた、あなたはわたしの神でいらせられました」(二二・一〇)。ここでは、もはや母鳥の翼の下に抱かれた卵、あるいは母の胎内に無心に眠る赤子は、問題ではない。母の胎内にいたときからわたしを守られていた神が、いまや、さらに積極的に母の胎から外に出し、はじめのうちは「母のふところに安らかに守られた」。しかし、成長した現在では、母の慈愛と主なる神の守りどころか、詩人は「虫であつて、人ではない」者としてあしらわれ、神から捨てられた者としてのわが身を歎くのである。しかし、詩篇第二二篇は神への絶望の叫びかけに終わらない。望みは絶えたと言いながらも、その絶望をなお神に向かつて訴えつつけるのである。そして神に向かつてこの絶望の声をあげる自己矛盾の中に、なおも神から離れえない自己矛盾と、その自己矛盾をとおして詩人をなおも魅了しつゝして、彼を包みこむ神の恵みに気づかされて、なおも絶望から希望に満ちた讚美へと転換を促されている自己に気づかされるのである。

この詩篇第二二篇では、創造の源泉である原創造に遡つて、現実の人間の苦の問題の解決を求めることは、行なわれない。むしろ原創造から一步外へ踏みだし、母から独立し、神の創造作用への期待に反して逆にいよいよ深まり行く苦の現実のなかに呻吟する。それが自己の命運と半ばあきらめつつも、詩人はなおも自己の意志と決断によつて自己の歩むべき道を選択しようとして、かえつて自己の苦をさらに倍加する結果を招く。しかも苦に呻吟するどん底にあつても、なお神の創造の目的を問いつづけるのである。詩人は創造の現実のなかにかえつて未曾有の悪に遭遇して苦吟しつつも、人生の意味と神の創造の意義を問いつづけ、神の創造の目的論的意義を尋ね求めることをやめない。そこでは詩人はすでに自己の死に直面し、個人の生死を超えた黙示文学的終末論の方向へむかつて、大きく足を踏み

だそうとしている。詩人は、人間の信仰的実存に関するかぎりでは、個人の死の限界線上を最後の最後まで肉薄する。この限界線を踏み超えるなら、詩人は夢想のなかに迷いこんでしまつて、黙示文学的夢想のなかに突っこむ可能性も、予想される。しかし、詩人は創造と終末のあいだに敢えて踏みとどまつて、その中間に超越の道を見いだそうと努力する。詩人は絶望の極限のなかに、なおも神に叫び求める自己自身に気づき、原創造にも、創造以後の歴史の中にも、なお神の一貫した創造目的が維持されていることに、気づくのである。

しかし、この気づきの内実はリアルであるけれども、アクチュアルではない。詩人の語調には希望の光が点じられるごとくに見えながら、しかもその語調はうつろに響くのである。神の創造目的は詩人にとってリアルではあつても、アクチュアルではないからである。おそらく、これが旧約聖書の限界内における精いっばいの叫び、祈り、讚美であつたと言えよう。

詩篇第二二篇は、十字架上のイエスが絶命直前に口ずさんだ聖句であつたと、受難史伝承は伝える。じつさい、この詩篇は、詩篇第六九篇とともに、受難史の枠組として使用されたとも言われる。それゆえまた、イエスの受難の預言詩篇とも呼ばれる。イエス自身がこの詩篇をどのような意味で口ずさんだかについては、新約学者の意見は分かれるが、すくなくとも受難史記者の立場としては、イエスは詩篇第二二篇全体の意味を想起しつつ口ずさんだと解したのではないだろうか。心理学的解釈はとにかくとしても、十字架上のイエスの死は復活という未曾有の体験なしには、局所的な劇的效果を高めるだけのことになつてしまつたらう。



#### 四

旧約聖書のこのような限界に対して、違った視点から答えようとするのが、コリント人への第一の手紙第一章に展開される使徒パウロのキリスト教的知恵論である。「十字架の言は、滅び行く者には愚かであるが、救にあずかるわたしたちには、神の力である」(第一コリント一・一八)とパウロは語る。パウロにとっては、十字架につけられた者、その名によってバプテスマが授けられる媒介者とは、イエス・キリストである。「いつたい、キリストがわたしをつかわされたのは、……福音を宣べ伝えるためであり、しかも知恵の言葉を用いずに宣べ伝えるためであった。それはキリストの十字架が無力なものになつてしまわないためである」(一・一七)とパウロは語る。パウロが神の知恵に對立するものとして挙げてゐるのは、「知者の知恵」、「賢い者の賢さ」(一九節)である。これらは、この世の知者、「學者」、「論者」とも呼ばれてゐる。パウロにとつて、これらは「この世の知恵」として總括される。これに對してパウロは「神」を對置させる。「神はこの世の知恵を、愚かにされたではないか」(二〇節)。その理由としてパウロがあげるのは、第一に、信仰の對象としての唯一絶対の神である。「この世の知恵は、自分の知恵によつて神を認めるに至らなかつた」とパウロは断じる。この世の人間によつて神を論証して、神の存在と屬性について証明し、これを人間に説得し、納得させることは、パウロにとっては、不可能と断定される。第二に、この意味の神の唯一絶対性は、たしかに超越性をあらわすが、この神の超越性は、この世から超絶した無關係を意味しない。それゆゑ、パウロは次のように微妙な言いかたをする。「それは神の知恵にかなつてゐる。神は、宣教の愚かさによつて、信じる者を救ふこととされたのである」(二二節)。ここにパウロ特有の逆説的な表現法が見られる。

パウロがコリント人への第一の手紙において、「福音」を「十字架の言」と語るとき、この「十字架の言」とは、十字架につけられ死んで復活したイエス・キリストを指すことは、その含蓄する意味関連から明白である。このことを前提しなければ、ここに展開される神と人間の知恵の議論は、理解できぬことだろう。神の知恵の眞の賢さは、人間の知恵には愚かと映り、神の知恵の愚かと呼べるものが万一あるとすれば、それはじつは人間の知恵みずからの傲慢なごさかしさを反映するものである。言い換えると、神の知恵、眞の賢さは、人間の知恵の賢愚の別を相対化して、賢愚の違いを五十歩百歩とし、これを繪じて眞に愚かとする。神の眞の賢さは、人間の知恵の限界を悟らせるとともに、これを神自身のなかに包みこむ。そして神がみずからを低くして人間を包みこむかぎりでは、人間の知恵の賢愚の分別は超えられる。人間の経験から言えば、人間的賢愚はすでに内在する神的超越性によってこなたからこなたへと超えられ、転換され、同時にまた人間の知恵の眞の賢愚の分別もさやかに透明に見られ自覚されてくる。「宣教の愚か」を知ることが眞の賢さを自覚させ、その体験的認知を開いてくれる。この開悟のリアリティーは「しるし」でも「知恵」でもなく、体験的自覚である。パウロにとっては、「十字架の言」は眞の賢愚を悟らせてくれる現実の体験の原点であるとともに、体験を体験として成立させる根拠、リアルであるとともにアクチュアルである動かしがたい現実である。たといリアルと見えてもアクチュアルではない「しるし」でも「知恵」でもない。それは不思議というのほかはない体験的な「宣教」の「言」の現実であり、根拠であり、現実力である。

パウロが「しるし」あるいは「象徴」の概念を避けたのは、「しるし」あるいは「象徴」は、かえって誤解を誘発することを恐れたためであろう。というのは、「しるし」も「象徴」も、こなたからこなたへと指し示す「超越的内在」の意味にとられやすいからである\*。このような概念の混乱は、現代神学にも見られる。たとえば、カール・バルト

の「しるし」にしても、波多野宗教哲学の「象徴」にしても、「内在的超越」の性格が基本であり、これに反して、P・テイリツヒでは「しるし」も「象徴」も、ともに「超越的内在」の性格を与えられている。このように、現代神学の用語法は、かなり多様であるので、慎重に使用したほうがよいだろう。

「ユダヤ人はしるしを請い、ギリシヤ人は知恵を求める。しかしわたしたちは、十字架につけられたキリストを宣べ伝える。このキリストは、ユダヤ人にはつまずかせるもの、異邦人には愚かなものではあるが、召された者自身にとっては、ユダヤ人にもギリシヤ人にも、神の力、神の知恵たるキリストなのである。神の愚かさは人よりも賢く、神の弱さは人よりも強いからである」（二三節以下）とパウロは語る。これは、先にも述べたように、リアルにしてアクチュアルな体験的現実としてのキリスト、十字架につけられて復活したキリストである。それは、無力に死んで行くメシア、しかも死を突破して永遠の命に生きるキリストである。それは「ダビデの子」として登場すると期待されたメシアでもなければ、ダニエル書に示されるような「人の子」として雲に乗って栄光のうちに来臨する超自然的な黙示文学ふうのメシアでもない。このように、人々に嘲笑されながら無力に死んで行くメシアは、ユダヤ人には期待はずれのメシアであり、まさに「つまずかせるもの」であつたし、ギリシヤ人には国家反逆罪という屈辱的罪名をさせられて、汚辱にまみれた愚劣きわまる不名誉な犯罪者であり、なんの人間の榮譽も勇氣をも示さない者と見られた。しかし、かかるメシアの逆説性のゆえに、キリスト教信仰は反対に発火点に達したのである。

## 五

ところで、一世紀の原始キリスト教を取り巻くユダヤ教界は、黙示文学の流行した時代であった。その影響はパウロの手紙のなかにも、色濃く反映している。パウロにおけるこの黙示文学の影響については、二つの論述が交錯している。一つはイエスの「十字架」としてパウロの語る出来事である。この「十字架」の出来事とは、前節で触れたように、正確には、イエス・キリストの「十字架と復活」の出来事と呼ばれるべき出来事であって、第二コリント書第十五章に語られるような、世界審判の直前に生起する死人一般の復活、つまり黙示文学の終末プログラムの一環として生起する復活ではない。この復活は、世界の最終審判の準備過程として語られるものであって、世界終末として起る未実現の未来の出来事として語られる。パウロにとって決定的意義をもつものは、このイエス・キリストの「十字架と復活」であり、パウロをユダヤ教と根本的にたもとを分かつたに至らせたものである。

パウロにおける「十字架の言」の出来事に、キリスト教信仰の真理性を集中した京都学派の哲学者は、田邊元博士であった。田邊博士にとってキリストの十字架上の死の瞬間は、復活にはかならなかった。田邊博士の言葉を借りるなら、まさに「死復活」の直接態として表現される「根本転換」(メタノイアのはたらきそのもの)がそこに示されるからである。キリストの死はただちに復活そのものであり、昇天運動のはじまりである。新約聖書全体の中からは、たしかにパウロ以外に、ヨハネ福音書もまた、キリストの死即復活を報告する。ヨハネ福音書にとっても、キリストの死はただちに復活と昇天のはたらきに媒介される。たしかにヨハネ福音書も他の共観福音書と同様に、教会伝承にしたがって、十字架上の絶命ののちに、埋葬、空虚な墓の出来事について語る。しかし、そこに語られることは、信

仰の次元における決定的な出来事にもなつて生起した第二次的な出来事、つまり地上に残された人々の信仰的次元の開眼の体験的報告、「死復活」の余韻とも言える。

田邊博士がキリストの「死」と「復活」を直接に結合したかたちで表現したことには、独自の意味がこめられている。第一に、田邊博士はキリストの「死復活」をヨシネ福音書ではなく、パウロの体験から洞察したこと、第二は、どこまでも実存する哲学者の宗教的体験の自己理解として、洞察する。「死復活」というこの直接態の表現は、神の御子の死がそのままだちに復活そのものであるという秘義をあらわし、人間の自己理解を超えた自己理解、神の内に起こつた不思議な秘義、キリスト者の信仰における原点であるというのが、田邊博士の真意ではないだろうか。田邊博士にとつて「宗教的」とは、絶対的なものとの出会いの体験であり、最高善の声なき声の聴取であり、そのかぎりでは、絶対的なものは、カントの意味の最高善のはたらきとして体験される。このような最高善のはたらきとして体験される神は、「死復活」として表現されるのである。それは形而上学的意味の最高存在者とは、どこまでも區別され、逆説そのものである。而上学的最高存在者そのものである最高善としての神ではない。形而上学的最高存在者は、而上学的（存在論的）概念として取り扱われるかぎりでは、いわゆる「哲学者の神」であり、存在論的処理にしたがつて処理されなければならない。もしそれが存在論的カテゴリーを超えているとすれば、存在論的意味の象徴として取り扱われることにならう。生氣を失つた、抽象的な最高理念にすぎない。あるいは、「有」が哲学における根本概念であり、善「価値」もまた「有」の「様態である」とすれば、いっさいは存在論的に処理されなければならない。もしも最高善そのものとしての神が「有」をも超えた「有」そのものであるとしても、このような最高善としての神は、みずからの定めた道德秩序の些細な一端をおかす者を、容赦なく罰する道德的専制君主であらう。

このように考えるとき、最高善としての神に対して、現実悪と闘うように命じられ、またそのように限定された有限の諸善は、とのかかわればよいのか。最高善たる神の命令は絶対・無限であり、これに対する現実の諸善は相対・有限である。存在論的にも有限の諸善が無限の課題を負わされて、努力し続けよと強制されていることになる。このような神はモラリストの絶対専制君主と言えよう。カントは「靈魂不滅」を「実践理性の要請」として持ち込み、靈魂の無限の努力を可能とみなすことよって、この難題を克服しようとする。最高善との根源的連続性を保ちつつ、しかも、これに対して執拗・頑強に反抗する現実悪と最後まで闘い抜かねばならないとしても、モラリストの絶対専制君主たる神の權威を前提するかぎりでは、善原理と悪原理の無限の戦いが残ることになる。カントトは彼の宗教論「たんなる理性の限界内における宗教」において豊富に聖句を引用してこの問題を解決しようと試みるが、このモラリストの絶対専制君主たる神が前提されるかぎり、キリスト教の真理解釈として成功したとは言いがたい。田邊博士は、このカントの問題点を見据えていたと思われる。

田邊博士がパウロの發言を基礎に、キリスト教信仰の原点を尋ね求めたとき、まず打倒すべき標的となったのは、モラリストの絶対専制君主たる神であった。パウロの理解した「福音」は、自己の有限の「有（命）」をかけてモラリストの絶対専制君主を追い求めたかつてのパウロを逆転させ、これを「塵芥」のように捨てさせた十字架と復活のイエス・キリストを内容とする。パウロの出会ったキリストは「死復活」のキリストであり、「無力に死んで行くゆえにユダヤ人をつまずかせ、「神の愚か」をもってギリシア人の「賢さ」を無価値ならしめ、彼らの「愚か」とみなすものを「賢い」とする。それはモラリストの絶対専制君主として天に座す最高善ではない。最高善の高所から下り、すべての有限的被造物の限界状況以下にまで下りて、しかも死の限界を取り払って、有限的被造物をつきぬ「命」をもつ

て満たし包む。人間の知恵がおのれを高いとするときには、この最高善は下降する。人間の知恵がおのれを低いとして自己の怠惰を隠すときには、この最高善は復活・昇天する。人間の知恵がこの最高善のはたらきを「虚偽」とみなすところでは、この最高善はみずから自身によってそれ自身の「真理性」を証する。パウロにとつて、最高善としての神は、かかる未曾有のはたらきのゆえに最高なのである。否、「無絶対」あるいは「絶対無」のはたらきそのものと呼んだほうが、誤解を受けないことだろう。

田邊博士の「死復活」は、人間の知恵に基づく相対的な善悪、さらにそれと深く結びついている根源悪の問題を一挙に逆転させるキリスト教信仰の原点を示す点では、優れた叙述であるとと言える。しかも「十字架」処刑という現実の道徳的屈辱の極限として示される。それは「死即復活」として示されず、「即」のない「死復活」として表現される。それは不思議という他はない神の奇跡、神の本質の真只中に生起したリアルな出来事のアクチュアルな体験的叙述であり、アクチュアルな体験の奥からの表現という意味で、「象徴的表現」とも言える。

キリスト教の歴史は、その展開とともに、それぞれの場所と時代において、それぞれの解釈を加えつつ、多くの信条をキリスト教の信仰内容の告白として、生み出してきた。しかし、いかなる信条においても、新しい解釈の言葉をもつて表現され直されなかつたのは、キリストの「十字架」の贖罪の出来事である。田邊博士がキリスト教史の細部をどこまで細部にわたつて知悉されていたかは、わたしにはわからないが、この点に関しては、田邊博士の解釈は無駄な言葉をなにとつ加えなかつた。その慧眼によつて洞察され、発見され、構築されたロゴスは、さすがである。

## 六

道徳惡にせよ、自然惡にせよ、いずれも根源惡に深く根ざすことは、旧約聖書においてのみならず、新約聖書においても、とりわけパウロの手紙においても、また新約聖書の最後に置かれたヨハネ黙示録においても、見いだされる。終末到来に際して次々に人類に襲いかかる惡のなかには、疾病、飢饉、天体の異象とそれにとまなう異変等、多くの自然現象も含まれている。つまり、終末の諸惡には、道徳惡と自然惡の両方が含まれ、そこに示される惡は、道徳形而上學と存在論の区別を超えた超人間界の根源的な次元の惡である。この種の根本惡は、信仰の基本原理からは考えられないが、現に存在する惡からは承認せざるをえない根本惡なのである。いい換えると、超人間的存在として、人間の言語をもつて善惡いずれとも表現しがたく、あるともないとも言いがたく、しかも兩様の区別を超えた目的志向でありうる超善惡、あるいは有無いずれとも言いがたく、しかも同時に有無の兩方を超え、有無の存在論をもみずから自身の象徴たらしめるものと言いうる。それは絶対無即絶対有、かつ絶対有即絶対無とも言えるものである。もしも天使の言語、神の言語があるとすれば、この意味の絶対無と根源惡は、かかる天使言語と神言語によつて、その本質を表現されることにならう。だが、伝統的には、この課題はむしろ神智學の問題として取り扱われてきたし、じつさいにこれまで神義論として成功した例証は、皆無といつてよい。この点については、カバラー神秘主義のはば広い予備研究を必要とするので、本論文では立ち入らぬ方が、賢明であらう。

キリスト教に主たる関心をいだく者として、この箇所ですら少しばかり付言しておきたいのは、絶対無（あるいは根本惡）に関する波多野、田邊両博士の相違である。波多野博士の場合には、「宗教的体験の自己理解」としての宗教哲



学は、一見したところ、西田幾多郎博士の態度と似ているような印象を与えられるかも知れない。また波多野博士の人格主義の实在論もまた同様の印象を与えるかも知れない。西田博士によれば、「宗教は心靈上の事実」であり、神との實在的体験であり、この實在的体験において人間は矛盾だらけの自己の存在根拠を問うと、語られるからである（西田全集一巻、三七二）。しかし、それにもかかわらず両者の間には、深い溝のあることが感ぜられる。波多野博士では「自我性」を克服せしめられ克服して、絶対的他者との不思議な愛の共同に入れられた人間が、感謝しつつ「真理の澄み渡る光の中に鮮かなる輪郭を現しつつ聳え立つ生の最高峰の姿を……仰ぎ見る」（宗教哲学序論一三三）と語られるように、絶対無の転換はすでに完了したもの、すでに脱落せしめられたものとして、感謝と畏敬の念をもって回顧しつつ語られる。それはキリストの復活から輝きでる「栄光の神学」の態度と言える。

これに対して、西田博士のほうは、自己の「永遠の死」たる自己矛盾を自覚する者であり、自己の絶対を捨てうる絶対者こそ真の絶対であることができるとして、「絶対無」なればこそ真に神たりうると語られる。西田博士では、じつはパウロの「十字架の言」にあたるものが強調されるのである。

その結果として、波多野博士では、「もの」をも「自我」をも超えた「人格」の共同のなかに絶対他者なる神が仰ぎ見られるのに対して、西田博士では、「神なきところに神を見る」絶対無の「場所」が語られ、「万有在神教」の宗教的世界観」が推賞される。ここにおいて両者の対照は鮮やかび上がってくる。波多野博士では、西田博士の絶対無にあたるものは絶対他者の人格性の中に包み隠され覆われる。その後には、宗教的体験の中心的関心事は神あるいは神の救いにあるとの考えが貫かれ、罪は神の救いの否定的契機にとどめられる。このような罪の取り扱いは、一九世紀の神学、とりわけリッチェル神学に負うものであって、波多野博士の概念使用は、最高善たる絶対者の響きを残し

ている。「時と永遠」の関係について、過去・現在・将来という時の三様態のうち、過去を脱落せしめられて、将来と現在のみから成るのが永遠であると、波多野博士が定義されたことは、その宗教哲学の特性を示すものとして、よく賛嘆される。だが、脱落させられた過去は、廃棄されるのであろうか。あるいは無効のものとしてなんらかのしかたで「神のなかに記憶される」のであろうか。この点では、なお問われるべきことが、波多野博士の「栄光」の宗教哲学には残っている。同様に「栄光の神学」の立場を取る「弁証法神学」時代のK・バルトでは、「無」の契機が「インマヌエル」の「福音」理解に重要なはたらきをなすことが力説されるのである。同様に、哲学者としての波多野博士の古い学風について、西谷博士もまた「思い出」の中で紳士の皮肉をさしはさみつつ語られるとおりである。(ついでながら、神学の側から、波多野博士の宗教哲学にはキリスト論が欠如しているとよく言われる。しかし、このような批判は早計である。もちろん、宗教哲学であるかぎりは護教的神学の立場の発言をさし控えなければならぬだろう。しかし、宗教哲学が宗教的体験の事実を前提し、絶対者とこれにかかわる自己理解を求めるかぎりでは、キリスト論もまた象徴化された形で語られている。神学的三位一体論まで行かずとも、救済論全体が象徴化されているのである。ただし、それだけでは、なお抽象的との印象は免れがたい。しかし、西田博士の絶対無を読んだあとに、もう一度波多の博士の「栄光」の宗教哲学を読み返すならば、キリスト教の理解にかぎりでは、予期した以上の補充関係を見いだすことになるであらう。)

これに対して田邊博士の立場、それも転換以後の立場は、実存する哲学者の宗教の自己理解とも言うべき立場である。それは信仰の自己理解ではなく、実存する哲学者の自己理解である。それゆえ、田邊博士にとつては、具体的な宗教に身を投じての、その中から生きる宗教的体験の自己理解ではない。この実存する哲学者の論理追求の弁証法こ

そ、中心的関心事であつて、その結果として親鸞の念仏教と、キルケゴールあるいはA・シユヴァイツァーを機縁とするプロテスタントのキリスト教が、最後まで思索のロゴスとして残つたのである。その否定媒介の「弁証法」の方法そのもの（それは田邊博士の非神話化をはたらかせることとなる）が、田邊博士自身の理解した絶対無である。絶対無それ自身が否定媒介を通して自己深化をはたらかせるのである。「十字架の言」における「死復活」が、田邊博士にとつては、キリスト教における神の「はたらき」そのものとして受けとめられたのである。また最高高善としての神との出会いのはたらきとして会得される。これが実存する哲学者の自己理解の限界であつた。

しかし、この限界との逢着は、はたして否定媒介の弁証法の論理性の終りであろうか。宗教的体験の次元では、なお個の実存を超えた宗教の歴史の次元、あるいは神（絶対的なもの）と歴史と自然（宇宙）との根源全体にかかわる「場所」と宗教的世界観の体験の次元が残されているのである。田邊博士の否定媒介の弁証法による哲学的論理の追求は、あまりにも早く停止されたのではなからうか。

古い神学世界の慣習によれば、この新しい宗教的体験の次元には、神学において神論、天使論、宇宙創造論および生成論、さらには人間および宇宙の創造目的の完成たる終末論の次元等が含まれる。これらの領域が、人間の宗教的体験にかかわるかきりでは、その実存的論理追及の対象となることは、当然のことであろう。ただし、この領域に足を踏み入れるときには、神学の諸領域をも超えて、神智学の領域に属する事柄が、姿をあらわす。それを弁別するためには、実存者をして個の生死を超えて、彼を永遠の相下に立たせる神話的ロゴスをあらかじめ解明することが必要であろう。これこそ、不安な現代にあつて真のグノーシスとして、宗教史研究から期待されているものである。

## 註

(1)

本論文は、一九九六年二月一日、日本キリスト教団南大阪教会の創立七十周年記念礼拝説教を基礎として用い、文体を講演ふうにあらため、さらに第五節以下を加えた。波多野博士と第二次大戦以後の田邊博士の宗教哲学には、キリスト教に主なる関心をもつ者として京都学派の中で学びはじめた者にとつては、波多野博士と第二次大戦以後の田邊博士の宗教哲学は、かならず通りぬけなければならぬ関門だからである。この手続きを経るところに、西田博士の思索の広さとあわせて、そのあまりにも多様な解釈にも気づかせられる。この主題を扱んだ最初の動機から、第五節以下の加筆部分は、どこまでも今後の展望を開くための見通し程度のものである。したがって、この部分については、いずれ厳密な学術論文として、一々の引用典拠を付したかたちで発表するつもりである。