

「宗教哲学の新しい可能性」について

— 武藤一雄名誉教授の学問的立場をめぐる断想（その一） —

今 井 晋

一、武藤教授の立場——「神学的宗教哲学」と「内在的超越」の論理

武藤一雄教授の多数の労作のうち『宗教哲学』（一九五五年）『神学と宗教哲学との間』（一九六一年）『宗教哲学の新しい可能性』（一九七四年）そして『神学的・宗教哲学的論集』Ⅰ（一九八〇年）Ⅱ（一九八六年）Ⅲ（一九九三年）は、思索の発展からみて特に密接な関連をもつように思われる。それは「宗教哲学の新しい可能性」と現実化を追求する道程であるからであろう。「宗教哲学の新しい可能性」とは、著者の創見にもとづいた「神学的宗教哲学」と称する立場である。したがって、これらの論集の表題や目次の論文題目などからする印象判断によつて、これらの著作は神学的論文と宗教哲学的論文をなймаぜに集録したものと速断するならば、それは単純な誤解に終わることになる。教授の各論文は、それぞれ「神学的宗教哲学」と称する独自の立場に貫徹された内容の重厚な業績である。かれは神学界の通説に必ずしも安住することなく、ときとして、これを超越ないし突破して、底知れぬ深处から把握しなおす、深淵的な Denker として注目されるのである。さいわいに、われわれはかれの「神学的宗教哲学」という立場とまたその立場を可能にする「内在的超越」の論理について、かれ自身による簡明な解説を参照することができる。¹

それによると、宗教哲学の二つの類型として、「神学的宗教哲学」と「哲学的宗教哲学」とを対置させる用語法を、かれは故菅圓吉博士の著書『宗教——宗教哲学序説』『理性と啓示——神学における宗教哲学の問題』から学びとったといわれる。しかしここで注意しなければならないことは、上述の二類型を区別する用語法ならびに、そのうちの神学的宗教哲学を選択する態度においては菅博士と一致するとしても、神学的宗教哲学そのものの理解において全く相違することである。その点については、つとに（一九五五年）『宗教哲学』（武藤著）において次のように言及されている。

「神学的宗教哲学においては、その哲学が神学によってうらづけられ、あるいはこれによって規定される面が強くあらわれる……けれども、そのことよつてそれが神学に帰一するのではなくて、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、あるいは神学がそれ自身宗教哲学を備するに至るならば、それは実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顕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至るであろう。これは神学を哲学に解消するがごとき哲学的宗教哲学と逆方向の抽象に陥つたものといふべきであつて、したがつて私はこの点では、菅圓吉氏がバルト神学をもつて最も典型的な神学的宗教哲学の立場として考えられることには賛同することができない」（二一九頁）。

そして武藤教授自身は神学的宗教哲学の範例をキェルケゴールやテイリツヒに見出して、先ずキェルケゴールの実存哲学は、一面において神学に規定された哲学という意味をもちつつ、他面においてあくまで実存の立場に立脚する

哲学として、そのうちに神学に否定的に対立する契機を含んでいると考えられるからである。

またテイリツヒの場合も、あくまで神学的真理を踏まえつつ、それを神学の形成する神学圏内に自閉させることなく、そのような神学圏の外側にも出ていかなければならないとされる。かれはいわば、神学圏に徹底的に内在的になることによつて、かえつてそれを超越し、それによつて哲学ないし宗教哲学との媒介を求めようとする。ここに神学の「内在的超越」が語られている。またそこには「神学の基礎を明らかにするという仕事は、おのずから、その基礎の脱自性・自己超越性を顕にすることによつて、なんらかの意味で宗教哲学的にならざるをえないという消息が示されている」ともいわれる。したがつて神学圏内に自閉的なバルト的神学主義に批判的なテイリツヒの弁証論的神学は、哲学的神学とも称せられ、それだけに宗教哲学に非常に接近した立場であり、その意味では「神学的宗教哲学」とも称しうるとされている。

元来、武藤教授の創見とされる神学的、宗教哲学は、いわゆる哲学的、宗教哲学を排除する意味のものではなく、実は相互に媒介さるべきものとされ、そして神学と宗教哲学といういわば二つの異質的な道を具体的に媒介する可能性と必然性を追究することこそが、神学的宗教哲学の課題とされているのである。

因みに、かれの著作でしばしばくり返される「内在的超越」という思想は、西田哲学（とりわけ西田先生の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」）の示教にもとづくことは、武藤教授自身の告白が証するところである。「私は、（西田）先生の『将来の宗教は、超越的内在より内在的超越の方向にあると考える』というお考えを真摯に受けとめ、そしてそこにキリスト教もまた自らの既成宗教としての枠を破つて、いわば真に自己否定的な自己実現として醇乎たる宗教的生命を發揮するにいたることを期待するものである。キリスト教神観というものを考える場合に、私にとつ

て回避すべからざる問題と思われる『隠された神』の問題を、特にルターの思想を中心として略説したのであるが、その際にも先生の『単に超越的な神は眞の神ではない』とか、同じく、対象論理的立場を離れない神の超越的絶対性、あるいは、万軍の主なる神の宗教としての従来へのブライ的・キリスト教的神觀念についての批判的な御見解を充分傾聴しなければならぬと考えたことが、私のルター理解ないしは解釈の一つの大きな導きとなつてゐることを思わざるをえないのである。しかも私は、そういうルター理解ないし解釈が、ルターの思想を歪曲するものではなく、やはり、本来の意味で生かしていくことになると思ふのである。

しかし、それはまた西田哲学から無造作に援用してキリスト教に強引に適用したというのではなく、その刺激のもとにはあつても、本来、キリスト教の思想（アウグスティヌス、ルター、ケルケゴール、ティリツヒなど）自体のうちに自ら踏査して実証的に見出されたものであつた。したがつて武藤教授は、キリスト教世界における「京都学派」などと呼ばれることは好まれないのである。

以上は、武藤教授の学問的立場の概説であるが、それを実証する手がかりとして、教授のルター研究、就中、*Deus absconditus*（隠された神）の思想をとりあげる。その際、教授の立場を闡明するため、先ず、北森嘉蔵教授の解釈と比較検討することにする。

二、ルターにおける Deus absconditus の解釈

1 北森嘉蔵教授の場合⁽¹⁾

北森教授の初期の代表作『神の痛み(5)の神学』は、旧来の一元的に神の愛を説く「神の愛の神学」に対決して、聖書のなかから「神の痛み」という言表をとりあげ「神の痛み(5)に基礎づけられし愛の神学」としての「神の痛み(5)の神学」を唱導し、いわゆる「北森神学」を確立した、きわめて独創的な神学書である。

ここでは「神の痛み」の論拠として、主として旧約聖書のエレミヤ、新約聖書のパウロ、そしてルターが引用される。まず、古典的なルター研究者テオドシウス・ハルナック (Theodosius Harnack, *Luthers Theologie I, N. A.*) の説に従い、十字架においては、神の怒りと神の愛という二つのものから第⁽²⁾のもの (tertium) が生じた。そして北森教授によれば「この第三のこそ『神の痛み』であり、ゴルゴタにおいては『神が神と戦いたもうた』 (da strydet Got mit Gott. WA 45, 370) のである。すなわち、罪人に死を命じたもうべき神とこの罪人を愛せんとしたもう神とが戦ったのである。しかも、この神が別々の神ではなく、同一の神でありたもう」というこの同一性こそ神の痛みであり、神の愛を神の痛みたらしめるのは神の怒りの實在性であって、いわゆる「十字架の神学」としてのルター神学においても譲りえない頑固な現実として神の怒りの實在性が重要契機となるべきであるとしている。

ついで北森教授は、ルターの神秘主義を「神の痛み」と結びつけて「神の痛み(5)の神秘主義」として肯定される（「痛み(5)の神秘主義」の章）。すなわち、パウロの神秘主義（ローマ六・三、四、五、六、八、ガラテヤ二・二〇、五・二四、フィリピ三・一〇、第一ペトロ四・一三など）を継受して、ルターにおいて彼（キリスト）と一つになるという意味

の神秘主義的言表が見出される。たとえば、神の痛みと「共に痛む」(condolere WA 1, 336)、「彼(キリスト)の死と同じ形になる、というのは神秘的な死の中に、(in mysticam mortem) 葬られるからである」(Rm 1, 53-54)とある。そしてこの事態は、単なる神秘主義ではなくして、あくまでキリスト神秘主義ないし神の痛み、神秘主義であると提唱されている。そして「神の痛みの神秘主義」は、常に一方において神秘主義の固有性を維持しつつ、しかも他方において、他の一切の神秘主義(中世の「苦しみの神秘主義」をも含む)から自己を区別する二重の課題を総合することにより「健全なる神秘主義」を確保できるのである。端的にいえば「健全なる神秘主義」としての「痛みの神秘主義」にあつては、神秘主義が義認論に背景づけられなければならないのであり、しかも義認論から神秘主義への発展は必然的であり、神秘主義へ発展しない義認論は、決定的な点においてその力を欠いているといわなければならないのである。

最後に、北森教授の理解するルターの「隠されたる神」をとりあげる(「神の痛みと『隠されたる神』」の章および同著者による『宗教改革の神学』第一部ルターの神学「贖罪論」の章)。著者によれば、この「隠されたる神」という概念は「ルター神学の根本原則」(E・ゼーベルク)であり、また「この概念を正しく理解した者のみが、ルターを完全に理解した者である」(F・カッテンブッシュ)。そして事実ルターの全神学がこの概念によつて決定されている。すなわちルターの他の二つの根本思想「神の義」「信仰のみ」も、この概念から導き出されたもの、その真理の展開ないしその変奏とも考えられると確信されている。そして次のようにいわれる。

ルターのこの概念は一見したところ、例えばタウラーの如きドイツ神秘主義者にその先駆をもつ如く考えられるかも知れないが、しかし両者の間には明確な区別が存する。この点に関するE・ゼーベルクの見解は妥当である。「ルター

においては、神が隠されたる神であるというのは、神が対立するものにおいて即ち苦しみや死において働きかつ生命を創造するが故である。タウラーにおいては、対立と苦しみとにおいて創造し、従って理性に隠されて、ただ信仰のみ知られる神という宗教的思想は、著しく後退している。彼において前面に立つのは、否定を通してのみ規定される神、まさにその故に『知られず』『隠されたる神』、という哲学的觀念である。……その相違は最も深い所では啓示思想との関係の中に横たわるといえよう。隠されたる神は啓示の神である。知られざる神はあらゆる啓示の彼方に、その非対象性の暗く近づき難き所に坐する神である」(E. Seebert, *Luthers Theologie* I, S. 60f.)。

上述のように「隠されたる神」とは、愛を怒りの背後に隠す神であり、神は人間に対する愛を啓示するとき、あらゆる形でこれを啓示せず、怒りの仮面、下面の下にこれを隠して啓示する。したがって、この場合の怒りは真の實在的な怒りではなく、愛の手段であり仮面にすぎない。信仰とは、それ故神の怒りの被覆の下に神の愛を洞察することとなり、「隠されたる神」は「信仰」の対応概念であり、信仰者にとっては、たしかに決定的な真理でありうる。しかしこの思想に対する北森教授の批判は、神の怒りが単に神の愛の「手段」としてみられるだけでは不十分であり、神の怒りは神の愛の手段である前に、神の眞実の怒りであり、神の愛と戦う、事実こそ「神の痛み」であるとの指摘である。そしてルター自身も神の怒りを「骨が灰となる」ほど激しき恐怖の対象として体験し、この神の怒りによる審きの体験が彼の内的発展の原点となったことを思えば、この根本経験がルターの根本思想としての「隠されたる神」に十分思想化されていないことは遺憾であり、従って、この「隠されたる神」という神学思想は、少なくとも「神の痛み」としてのキリストの十字架論には妥当しえないので、それは厳密に限定されて適用すべきであると適用の限界を指摘されるのみである。

2 武藤教授の場合

資料となる武藤教授の各論文⁽⁶⁾にあらわれた見解をまとめると、おおよそ次のとおりである。

ルターの「隠された神」という思想には、必ずしも一義的な理解を許さない種々の契機が含まれている。すなわち彼の夥しい著作の中で、その思想が散見されるのであるが、それらは必ずしも一様の取り扱われかたをしているとは考えられない。ところが、その夥しい著作の中で、とりわけ注目されるのは『ハイデルベルク討論』(Die Heidelberger Disputation 1518)『奴隸意志論』(De servo arbitrio 1525)とであるが、両者における「隠された神」についての思想内容にも若干のずれがあると考えられる。ルター研究の数多くの著作の中でも、この「隠された神」の思想について、種々の説明が行われているが、その説明の仕方は必ずしも一様ではない。例えば、レーヴェニツヒ (W. v. Loewenich) によれば『ハイデルベルク討論』と『奴隸意志論』というルターの両著の間に「隠された神」についての彼の思想に根本的な相違はなく、いずれも『ハイデルベルク討論』において闡明された「十字架の神学」(Theologia crucis) の立場にもとづいて統一的に把握されるものと考えられている (Walter von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, S. 21ff.)。しかし、Paul Althaus (Paul Althaus) の場合は、ルターの両著を比較して、その相異なる「二つの線(側面)」(zwei Linien) があらわれてくることを考えている (Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, S. 240ff.)。私自身(武藤)ルターの両著を読んでみて、レーヴェニツヒの見解の正しい点、すくなくともその真理契機を認めるのに吝かではないが、レーヴェニツヒよりも、むしろアルトハウスの見解により傾聴すべきものがあると思うといわれる。

ルター神学の中核を「十字架の神学」とみるレーヴェニツヒの立場に即していえば、かれの「隠された神」につい

ての理解は、たしかに正当である。要するに、キリストの十字架において、すなわち「受苦のキリスト」(Christus in passionibus)において、顕された神が同時に隠された神であり、神、特に「栄光の神」(Deus in gloria)が、受苦のキリストにおいて、隠された姿で自己を顕にするということにほかならないとされる。そしてこのことをわれわれに認識せしめるのは、キリストの受苦と一体となったわれわれの受苦における信仰的認識である。そしてそこにいわゆる「受苦の神秘主義」(Passionsmystik)がある。つまりそこでは、両者(顕されていることと隠されていること)の相反とともに「相入」(Ineinander)が説かれているといえよう。ルターの『ロマ書講義』(一五一一一五年)を引用すれば、隠された神は、われわれにとつて、次のような仕方であらわれる。「われわれの善は、隠されている。しかも余りにも深く隠されているので、反対の相のもとに(sub contrario)隠されている。すなわち、われわれの命は死のもとに、われわれに対する愛はわれわれに対する憎しみのもとに、栄光は恥辱のもとに、救いは滅びのもとに、支配は追放のもとに、天(天国)は地獄のもとに、知恵は愚かさのもとに、義は罪のもとに、力は弱さのもとに、隠されているのである」(WA 56, 392, 32ff.)。そしてそのような隠されたことが顕になるのは「十字架の言」を信じる信仰によることはいままでもない。

以上要するに「十字架の神学」に立脚したレーヴェニツヒの立場では、「隠された神」(Deus absconditus)と「顕された神」(Deus revelatus)とは全く媒介相即的であるということである。

さて、アルトハウスは先述のように、レーヴェニツヒの隠された神の「十字架の神学」的理解とともに、なおルターには隠された神の第二の線(側面)(zweite Linie)が存するであろう。

ルターは、詩篇九十篇の『講解』において、モーセが「世界が創られる以前から存在したもうた永遠にわたって真

の神でありたもう神 (Deus, qui fuit ante mundum, qui est aeternus et verus Deus) を崇めしむる」と述べている。またそれは、「世界を超越し」かゝ見えぬ神 (Deus, qui extra mundum et invisibilis) に対する祈りでもある (vgl. Secundus Versus¹ 金子訳三五頁。XIII. Versus² 金子訳一一九頁)。このような創造以前の神、世界を超越し見えぬ神に対する神信仰は、旧約的神信仰でもって、新約的・福音的神信仰においては、したがってまたルターにおいて、は没却されているとは思われぬ。そしてそれは、アルトハウスのいうように、「啓示と隠されていますこととの相入」(Ineinander von Offenbarung und Verborgensein) に於ける「隠された神」ではなく「啓示の背後に、彼方に」(hinter, jenseits der Offenbarung) 「隠された神」である (Althaus, a. a. O. S. 240)。したがって、隠された神は、キリスト啓示においても、なお隠された神でありたもうことをやめないのである。

アルトハウスの指摘する、ルターにおけるこのような「第二の線(側面)」の「隠された神」の思想は、主として『奴隸意識論』(De servo arbitrio, 1525, WA 18, 597ff. Clemens Ausgabe III. Bd, 94ff.) に集中的なあらわれがある。

この書のなかでルターは、「自然の光」(lumen naturae)、「恩寵の光」(lumen gratiae)、「栄光の光」(lumen gloriae) という三者の区別について言及している。そして、この「自然の光」にとっても「恩寵の光」にとっても解決されない「謎」(miraculum) は、「時をたるとの暫定期」(interim) にあつては、依然として解かれえなままである。とりわけ、ルター神学がそれによって成立している「恩寵の光」も届かない闇——それは神の深淵であるとともに魂の深淵でもある——のなかに「隠されています神」をルターは示している。この意味でルター神学は、いわば「中間時の神学」(Interims-theologie) であり、アルトハウスの言表にしたがえば、信仰的認識としての神認識は「終末論的限界」(eschatologische Grenze) をあへんなくあふれぬ (vgl. Christliche Wahrheit, S. 241f.)。それ

は究極的には終末のとき、「栄光の光」に照らされて、神に知られているごとく知り、神に見られているごとく神を見ることが「望み」として残されていることを意味する(第一コリント一三・一二参照)。またその時には「隠された神」が顕になるのみならず、「隠された神」と相関的に語られるべき「隠された世界」(mundus absconditus)も「隠された人間」(homo absconditus)も顕になり、それらの真相において自覚されるにいたるとらうのである。さらには「奴隸意志論」にいう「尊厳のうちに隠された神」(Deus absconditus in maiestate)は、アルトハウスによれば、啓示——キリストの十字架において啓示された神の言——の背後に、彼方に「隠された神」である。それは「神御自身」(Deus ipse)とも「裸の神」(Deus nudus)ともいわれ、また、啓示された神の言ではなく、「創造されし言」(Verbum increatum)ともいわれる。

さて、ルターにおける「隠された神」の二重性、すなわち「顕された神」との相入相即における「隠された神」とそのような相入相即を超えた「神御自身」「裸の神」「創造されし言」としての「隠された神」と、この両者の関係が問われることとなる。

ルターは、あらゆる意味で自己栄化的方向を忍ばせる、いわゆる「栄光の神学」(theologia gloriae)を斥けたことは明白である。かれがアルトハウスのいう意味での「第二の線(側面)」としての「隠された神」に言及する場合も、「第一の線(側面)」における「隠された神」が見失われ、したがって「十字架の神学」と無媒介的な「隠された神」に直接まみえ、またそれに接近しようとすることを許すものではない。すなわち、「第一の線」における「隠された神」と「第二の線」における「隠された神」が全く無媒介的であるということではできないのである。

要するに、ルターが「自然の光」(lumen naturae)によつて構想される神観を排除することも、「栄光の光」(lumen

gloriae) によって見られる、神観における人間の傲りを排して、どこまでも、「恩寵の光」による「十字架の神学」としての「啓示神学」を固持したことは明らかである。

そして、この問題をルター神学の本質としての「神秘主義」について論究するならば、かれの神秘主義は、どこまでも、キリスト神秘主義であって、神・神秘主義ではない。そういう意味で、ルターの神秘主義は、パウロの神秘主義と同様、「神秘主義A」ではなく、「神秘主義B」に属する。そしてこの「神秘主義B」の性格をもつルターの神秘主義は、果たして、広義における宗教的、神秘主義に遡及する「逆作用力」をもつといえるであろうか。ここで、ひとつの手がかりとなりうるのは、ルターにおける「第二の線」としての「隠された神」の思想である。それは、かれの「十字架の神学」の粹をはみ出した思想である。十字架の神学における「神の言」は、「受肉せる神の言」(Verbum incarnatum)、『聖書に啓示され、宣べ伝えらるべき、また聴いて、信ぜらるべき言である。そのいわば「創造された言」(Verbum creatum)』を媒介することなくして「非創造的な言」(Verbum increatum)に到達しようとする試みは、ルターにとっては、人間には許されざる瀆神であり、ヒュブリスとして考えられた。しかし、「第一の線」における、そして「十字架の神学」にとっても不可欠なものとして説かれる「隠された神」と「第二の線」における「隠された神」は、決して無媒介的ではありえない。信仰によって、「今は、鏡に映して見るようにおぼろげに見ている」もの。「その時には、顔と顔を合わせて見る」(第一コリント一三・一二)望み、懐くことは、いかなる意味でも、瀆神でもなく、ヒュブリスでもないのである。

ルターの神秘主義は、「創造された言」「受肉せる言」を聴くことにおいて成立するいわば「聴の神秘主義」(Hörens-mystik)である。したがって、それは自然神学的な、また栄光の神学的な「視の神秘主義」(Sehensmystik)を拒否

する。

しかし、「恩寵は自然を破壊せず、かえって、それを完成する」という命題が、プロテスタント神学において否定されなければならないとしても、「恩寵は自然を破壊することによって、かえって自然を完成する」という命題は可能となる。「自然の光」としての理性は、その絶対否定を媒介して肯定されなければならない。「創造された神の言」をも、「非創造的な神の言」から由来するものとして理解し、またそれへと志向することは、「信知」つまり信仰によるグノーシス、否定を媒介したグノーシスにとつても必然的なことではなからうか。そこでは「聴く」ということと「視る」ということ、また「信仰」と「見性」とが互に触れ合い、重なり合い、ひとつになることが追求されざるをえないであろう。このようにルターの信仰神秘主義（キリスト神秘主義）といえども、およそ宗教に固有な、より広義の宗教的神秘主義を全く撥無するものではなく、なんらかの意味で、またそれへと媒介されなければならないと考えざるをえないのである。そしてそこに神秘主義Bの神秘主義Aへの「内在的超越」がなければならぬのではないか。

さて、ルターの「隠された神」が前述のように、二つの面をもつということは、結局、それが一面では、徹底的に「十字架の神学」という立場に規定されるとともに、他面では、パラドクシカルな仕方においてはではあるが、自然神学的に規定されている⁽⁹⁾ということにほかならない。ここでパラドクシカルという所以は、ルターが「自然神学」を無媒介に肯定したということはありえないからであって、かれの「隠された神」という思想が、自然神学的に規定されているといえるとするならば、それは「自然神学」が、十字架の神学としての「啓示神学」による否定によって媒介されながら、しかもなお十字架の神学のうちに止揚された契機として保持され、どこまでも「止住する契機」(bleibendes Moment)として、単に抹殺されてしまうことなく、なお有効な力として生きていることによるといわざるを得ない。

るをえない。そしてそのことは、実は、ルターの「隠された神」という思想が、神学的神認識の限界を意味するとともに、またその終末論的限界（アルトハウス）をも意味する思想でもあるということを示している。さらにいえば、それはかれの神学が、あくまで「中間時の神学」にとどまること、神学的神認識の終末論的限界を不断に自覚させる「インコグニト」としての神学」という意味をもつのである。ルターの「隠された神」という思想が、自然神学的に、さらにはまた形而上学的に規定されているといわれる場合、それはどこまでも、十字架の神学によって規定され止揚されたものでありながら、しかもそれを「内に超える」ものとして、深く哲学的思惟の立場と結合しうる思想であると考えられるのである。従来、カトリック神学は自然神学の肯定に傾き、プロテスタント神学はその否定に傾くというのが公式的見解とされてきたが、今やいわゆる自然神学なるものは、なんらかの意味でその否定を媒介して肯定されるという意味をもたなければならぬ。そして、この問題は、実は神学と「この世の知恵」(Weltweisheit)としての哲学、(ないし宗教哲学)との最も根源的な、しかもデリケートな関わり合いを示すものにはかならない。そしてそれは、決して過去のな決着済みの問題ではなく、不断に新しい、きわめて現代的な問題でもある。簡単にいえば、それは神学と哲学との関係の問題として、キリスト教思想史上絶えず問われ続けてきた根本問題の一つである。

以上屢述したところの要点を再説すると、ルターの「隠された神」という思想は、その「十字架の神学」における「隠された神」と「啓示された神」との媒介相即関係のみに尽きるものではない。すなわち、「隠された神」は「啓示された神」にどこまでも媒介されながら、しかもその媒介を絶しているということ、つまりは「神の絶対的超越性」ということを示しており、それはまた、われわれ自身もわれわれ自身に隠され、われわれがそこにおいてある世界自身も世界自身に隠されているということと対応しているのである。そしてそのような「隠された神」は、自己自身と

世界自身とが、自己の中に徹底的に内在的となりながらしかも自己を超えて頭になることなくしては、頭にならないであろうということである。さらに結論づけるなら、そもそもキリスト教神学というものは、いわゆる「神学主義」(Theologismus)となつて自己閉鎖することなく、しかもどこまでも自己自身に徹することによつて、いわば内在的に自己を突き抜ける(内在的に超越することによつて、宗教哲学的とならざるをえないということにつきるのである。ここに、いわゆる「神学的宗教哲学」が提唱される所以がある。

結 語

北森教授の立場は、通称「北森神学」あるいは「天成のドクマティカ」などと評されるように、まさに神学の立場であり、神学という枠組に徹底的に内在化する立場と考えられる。しかもそれは既述のように、神の「愛」と「怒り」が切り結ぶ「神の痛み、神の神学」であり、その主たる論拠の一つとしてルターが引用されるのである。(くり返しになるが以下要点を再説すると、ルターの「隠された神」という思想は、従来ルター神学の「根本原則」とまで重視されてきたが、ここでは遺憾乍ら「神の痛み」を成立させるため不可欠とされる「神の怒り」を神の愛の単なる手段、またマスク(K・ホル)と解して、神の怒りの実在性を曖昧にすると批判され、神の怒りは神の愛の仮面である前に、神の真実の怒りとして、神の愛と戦う事実が神の痛みである故に、「十字架の神学」としてのルター神学には不可欠の契機であるとされる。すなわち、この思想にはルター自身のこうむった厳しい神の怒り、審きの体験が十分思想化されていなので、すくなくとも「神の痛み」としてのキリストの「十字架の神学」には妥当しえないと適用を拒否さ

れるのである。

北森神学は、神学と哲学との相互媒介を峻拒し、神学的真理・論理の直接的無媒介な普遍妥当性を要求しようとするバルト的な「神学主義」とは一線を画するとしても、あくまで「十字架の神学」として、神学そのものの圈内に自己完結的に留まり、哲学に対しても、消極的に護教的立場からの問いに終始するくらいが窺知される。それはルターとの関係におけるタウラーの評価にもあらわれ、既述したように、「隠されたる神」の理解をめぐる両者の差異のみが強調され、ルター(11)のタウラー讃辞「あらゆる大学のあらゆる博士たちをとりまとめたよりも、より真実な神学を見出した」(WAL, 557)が示唆するような両者の思惟方法や神秘的体験における深い内面的なつながりは閑却される傾向がある。

これに対して武藤教授の場合、すでに詳述したように、ルター(12)の「隠された神」の解釈を手がかりに、神学の「内在的超越」としての「神学的宗教哲学」成立の必然性を実証されている。

そしてアルトハウスやティリツヒとともに神の深淵的性格について次のように補筆されている。⁽¹²⁾「神学的神観と哲学的神観とが、互いに排他性をもちながら、しかも両者が単に排他的であるにとどまらず、同時に相補的に媒介される場(13)というものがあるといえないであろうか。それはカント哲学に関連して述べたように、神の深淵が理性の深淵であり、理性の深淵が神の深淵であるがごとき、深淵としての場所である。批判哲学の絶対批判的な神への問いは、その問いに相関的な神学的答えを、神学自身も、その内(14)在的、自己超越において、不断に新しく求めつつ、提示しなければならぬ。またすでに触れたように、ここにいう神の深淵は、『隠された神』と『顕された神』との相関を媒介しながら、しかもそれを絶する神御自身(15)の深淵でもある」。

(付記)

本稿は、もと学会（日本基督教学会近畿支部会一九九七年三月）における発題講演の原稿に、要望にしたがい、倉卒の間に手を入れ、まとめられたもので、論点の提示にとどまる素描的試論にすぎない。そして「新しい宗教哲学の可能性の現実化は、聖霊論の具体的展開に俟たなければならない」との武藤教授の期待に添うべく、当初予定された聖霊論は、難解でもあり、原稿の分量の加減もあって、(その二)として後日にまわすことになったので、ご海容たまわりたく願ひ上げます。

註

- (1) 「神学的宗教哲学の道」〔創文〕二二二号
「神学における『内在的超越』ということについて」〔本のひろば〕二七五号
 - (2) 「宗教における『内在的超越』ということについて」〔宗教哲学の新しい可能性〕等。
 - (3) 「宗教哲学の新しい可能性」一四八頁。
 - (4) *Deus absconditus* 直訳して「隠された神」とする研究者が従来、一般的であるが、武藤教授は晩年、「隠れた神」と訳し変えておられる。しかしここでは「隠された神」で統一しておく。
 - (5) 拙著『人類の知的遺産26ルター』の一部再説であることをおこことわりしておく。
 - (6) 久しく外国の神学書の輸入に依存してきた日本の教会、
- 「宗教哲学の新しい可能性」について（今井）
- (7) アルトハウスによるルターの「隠された神」の第二の線（側面）の重視に武藤教授は注目されているが、関根正雄氏もこれに賛同されていた。（『日本学士院紀要』第40巻第一号「現代聖書学・神学の主要問題」）
 - (8) キェルケゴールが、宗教的実存における「宗教性A」と「宗教性B」とを対立させ、後者が前者の「突破」において成立することを説いた。しかも、なんらかの意味と仕方

両者の「有機的結合」を求め、宗教性Bにおける「弁証法的なもの」ないし「逆説—宗教的なもの」の宗教性Aにおける「パトス的なもの」への「逆作用力」をも認めている。用語のみでなく、このような思维方式を神秘主義に借用したものといえよう（なお『論集』Iの三五頁の註を参照されたい）。

(9) Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV, 1. Teil.

Th. Harneck, *Luthers Theologie*, 1. Abteilung.

(10) 神学的神認識の「終末論的限界」の設定は、われわれがなお「半途に立つ」(interwegs) 存在であることによるのであり、われわれの認識が「旅人の神学」(theologia viatorum) として未完の神学であることを示唆する。

(11) 師としての西谷啓治、友としての武藤一雄、久山康といった先生がたから「北森神学は鋭いが狭い」という共通の批判が一再ならず聞かれたのは、このあたりの消息を物語っているのではないかと思う。しかもこれは、決して冷淡な挑発などではなく「キリスト教(神学)の向上を期待して」の善意と友誼にもとづく批評であることを覚えたいのである。

(12) 「信仰の神と哲学者の神」(『論集』I六四—六五頁)。

(13) 「この不可知・不可測で啓示においても隠れています神は、不可知・不可測・不啓示のままに、種々の仕方と姿に

おいて、あらゆる世界と人間の現実のなかに現前している。例えば、理性論者にとっては、カントがいうように、人間理性に対する真の深淵として現前している。そしてすでに述べたように、この「神の深淵」と「理性の深淵」とは、互いに呼応している。旧約聖書詩篇四一・7のウルガータ(ラテン語訳)の言葉を援用することが許されるならば abyssus abyssum invocat. (深淵が深淵を呼ぶ) のである」。Vgl. G. Picht, *Theologie, was ist das*, Einleitung, S. 19ff.

「カントの宗教論について」(『論集』II五一頁)。