

# 武藤宗教哲学における「内在的超越」について

片 柳 榮 一

武藤一雄は一九六一年に発行された『神学と宗教哲学の間』<sup>①</sup>において、自らの独自の神学的宗教哲学の立場を確立したが、一九七四年に『宗教哲学の新しい可能性』<sup>②</sup>を著し、さらに宗教哲学の新たな可能性を探り求め、前著においても根本に見据えていた西田幾多郎の逆対応の思想にさらに深く学びながら、独自の「問う神学」を切り拓いている。ここではその中で、晩年の西田が示唆した「内在的超越」という概念について武藤がなした思索の苦闘を辿り、そこに切り拓かれた開けに共に与りたいと思う。

## 第一章 西田哲学における「内在的超越」

武藤は、自らの新たな思索を切り拓くべく緩った『宗教哲学の新しい可能性』のうちに収められた「宗教における『内在的超越』ということについて」において、西田の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」の中で西田が、将来の宗教の可能性として示唆した「内在的超越」という概念について論じている。

武藤は西田が宗教、そして神を問題にする場の深淵さを、西田の最も深い思想を表すものの一つと考えられる次のような文章の中で指摘する。「自己の永遠の死を自覚すると云ふのは、我々の自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であらう。絶対否定に面することによって、我々は自己の永遠の死を知るのである。併し単にそれだけなら、私は未だそれが絶対矛盾の事実とは云はない。然るに、斯く自己の永遠の死を知ることが、自己存在の根本理由であるのである。何となれば、自己の永遠の死を知るもののみが、真に自己の個たることを知るものなるが故である<sup>③</sup>」。これについて武藤は述べる。「一面においては宗教は『心霊上の事実』……であると共に、他面においては、そういう『事実』の究明が、ほかならぬ個の徹底的な実存的自覚という哲学の本来の課題……と根本的に合致するということがある<sup>④</sup>」。武藤は西田における「個の自覚」の尋常ならざる深淵を見据えていると言えよう。

西田はドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』における「大審問官」の劇詩に出てくるキリストの顕現に「内在的超越」としてのキリストを見、次のように述べている。「併し新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない。中世的なものに返ると考えるのは時代錯誤である。自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を見るのである<sup>⑤</sup>」。武藤の新しい宗教哲学の可能性も、このような西田の将来の宗教についての言葉に触発されていると言える。「西田先生によれば、新しい将来の宗教がそうでなければならぬように、新しい文化への途も『内在的超越』でなければならぬとされるのである。その際、『自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を見る』(全集十一巻、四六二頁)とか、『我々は真の文化の背後に隠れた神を見るのである』(同四六〇頁)という言葉が深い意味を持つと考えられる。それは、神を見失い、或いは、神に見捨てられたかのごとき世界が、神否定の極において逆対応的に神に接するということにはかならないであろう。そしてそれは世界と等根源的な人間自身が、自己の有限性

(相対性)に徹すること『自己自身の無の根底、罪悪の本源を徹見する』(同四一頁)という自覚と一枚でなければならぬであろう。『我々の自己が死によってのみ逆対応的に神に接する』(同三九六頁)ということにほかならないであろう<sup>6)</sup>。武藤は西田の「内在的超越」という言葉を、「神否定の極において逆対応的に神に接する」こととして受けとめている。否定の極において肯定されることも言えよう。

何故内在的超越においては、神否定の極において神に接することになるのであろうか。西田における神はその根底において、神自身のうちに否定が含まれているからである。「しかし私は、何處までも自己否定に入ることのできない神、真の自己否定を含まない神は、真の絶対者ではないと考へる。それは鞠く神<sup>まき</sup>であつて、絶対的救済の神ではない。それは超越的君主的神にして、何處までも内在的なる絶対愛の神ではない。絶対者の自己否定即肯定的内容として、真の文化と云ふものが成立するのである<sup>7)</sup>」。内在には自己否定が含まれると西田は言う。西田の神の絶対性は独特である。次のように言う。「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によつて有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全知全能である<sup>8)</sup>」。このような考えは、万有神論ではなく、万有神論である<sup>9)</sup>と云う。

西田は「内在的超越」という言葉で、キリストにおける超越的なる神の世界への顕現において神そのものが内に否定、無を含むことの顕現とみている。しかもこの神の無は、我々の自己の永遠の死に連なっている。その絶対否定に面することによつて、真に自己の個たることを知るのであるから。

西田が内在的超越について述べるところをさらに見ておこう。「今や新なる文化の方向が求められなければならない

い。新なる人間が生まれなければならない。中世的世界の自覚的中心となるキリスト教は、対象的に超越的宗教であつた。君主的神の宗教であつた。……プロテスタントは自然を決断の場所としたとティリツヒは云ふ。我々は何處までも此の方向に進んで行かなければならない、即ち自己否定において神を見る方向へ進んで行かなければならない。併し単に内在的方向に行くことは世界が自己を失ひ、人間が人間自身を否定することである。我々は何處までも内へ超越して行かなければならない。内在的超越こそ新しい文化への途であるのである<sup>10)</sup>。プロテスタントによつて切り拓かれた現代世界文明は、まさに内在的超越を指さざるを得ないのだという。

## 第二章 武藤宗教哲学における「内在的超越」

武藤は、思索を慎重、精緻に扱うために、事柄そのものに含まれる対立契機を鮮明にし、両者が含み持つ真理契機を取り入れようとしてきた。これはいわば田辺流の弁証法にもとづく否定的相互媒介による弁証法的統一の手法と言うこともできようが、晩年の武藤がこのようなプロセスで論を進める時、その根本で目指されているのは、むしろ今述べた「内在的超越」の論理であるように思える。この論理は、簡潔に言えば、内在に徹することにおいて、その内在を否定するものに逢着し、その否定に晒されることを通して、内在を超越したものととの出会いの場に立つことであると言えよう。田辺の弁証法的統一が、対立を対象として処理していると表現上解されがちなのに対して、西田の内在的超越は、内在としての主体が否定に晒されることを通して、超越の場に立つという、より主体的な関わりが表現されていると考えられよう。

武藤は西田の「内在的超越」の概念を用いて、新しい宗教哲学の可能性を探ろうとする。武藤は事柄の対立する契機を取り出し、その二重性を指摘する。そしてその二重性のうちに、内在的超越の可能性を見る。三つの場合に分けて見ることにする。隠れたる神の二重性と終末論の二重性、そして宗教性AとBの二重性である。

### 第一節 隠れたる神の二重性

武藤は、キリスト教的無の問題に関連する問題として「隠れた神」について深く考察しているが、ここでも最大の教師はルターである。ルターの「隠れた神」の思想は、様々なところで述べられているが、殊に注目されるのは、一五一八年の『ハイデルベルグ討論』と一五二五年の『奴隸意志論』である。レーヴェニツヒは、この二つの間に相違を認めず、基本的にルターの思想の核心「十字架の神学」の立場に立つとする。十字架の神学における「隠れた神」とはルターの次の言葉によく言い表されている。「われわれの善は隠れている。しかも余りにも深く隠れているので、反対の相のもとに (sub contrario) 隠れている。すなわち、われわれのいのちは死のもとに、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れているのである<sup>1)</sup>」。そしてそのような隠れ (absconditum) が顕わになるのは『十字架の言葉』を信じる信仰によるものであることはいうまでもない<sup>1)</sup>このルターの「隠れた神」の主張は、誠に深いものがあり、ルターの福音理解の核心を示すものである。レーヴェニツヒはルターの「隠れた神」はここに尽くされるのであり、『奴隸意志論』のそれも別様ではないとする。

このようなレーヴェニツヒの同一的解釈に対して、アルトハウスは、十字架の神学に立脚した第一の線に対して「隠

れた神」の第二の線が『奴隸意志論』には存すると主張する。「ルターは同じ『奴隸意志論』において次のように語る。『礼拝されず、説教されざる神、すなわち、御自身の本性と尊厳とにおいてある神を越えて、何ものも高められえない。しかし万物は神の力強い御手のうちにある』。ついでまた次のように言われる。『のみならず尊厳のうちに隠れていたもう神 (Deus absconditus in maiestate) は、死を嘆きもせず、取り除きたまいもしない。しかも生と死とを司り、すべてにおいてすべてでありたもう。また神は、御自身を、自らの言によって限定せず、万物の上に、自らを自由に保ちたもう』<sup>12)</sup>。武藤はレーヴェニツヒの言う「十字架の神学」の立場からの「隠れた神」解釈の福音としての妥当性を認める。しかしそれを越えて、なお隠された神を主張するアルトハウスの理解、「尊厳のうちに隠れていたもう神」の解釈を尊重しなければならぬと言ふ。十字架の啓示を越えて、つまり十字架の福音に基づく理解を越えて、我々の思惟を絶したところに隠れています神を考えるルターの深みを武藤は見据えているが、しかしそれだけにとどまらない。「アルトハウスのいう『第二の線』としての『隠れた神』は、いわば、ルター神学(十字架の神学)にとつて、終末論的限界外にある神である。そのような意味での『隠れた神』が、アルトハウスのいうように、『第一の線』における『隠れた神』と異なり『啓示と隠れてあること』との相即相入をさらに越えた『隠れた神』であるということとは十分理解されなければならない。しかしそうであるからといって『第一の線』における『隠れた神』と『第二の線』における『隠れた神』が全く無媒介的であるということとはできない。とりわけ『第一の線』においていわれている『恥辱のもとに隠れている神の栄光 (gloria Dei)』は同時に、『栄光の光 (lumen gloriae)』に照らされて顕示される『神御自身』(Deus ipse)にはかならないと考えられざるをえないからには、そうである<sup>13)</sup>。武藤は、我々の思惟を絶した「神御自身」の暗がりに面しつつ、この暗がりの中で我々に当たる堅い、いわば壁ともいふべきものをなお、我々に啓示

された十字架の神と同じ方であるとする。この断絶を踏まえた繋がり、同一性の主張、ここに武藤の思索の基本的姿勢がみられるように思う。

武藤は次のようにこの二つの「隠された神」についての思想をまとめている。「彼の『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で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』に何処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、——そしてそれが神の絶対的超越性ということにはかならない——、しかもそのことは、いわば、我々自身も我々自身に隠され、我々がそこに於てある世界自身も世界自身にかくされているということと対応しているということである。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、しかも自己を越えて顕わとなることなくしては、顕わにならないであろうということである<sup>14</sup>」。ここでは改めて、神の絶対的超越性が確認されている。レーヴェニツヒが言うように、ルターの「隠された神」の核心は、十字架に於いて神が「隠された神」として露わになつてゐることであり、そこに我々への神の内在が示されているが、しかし事柄はそれに尽きず、なおこの媒介を絶した神の超越性が主張されねばならないのである。それが真の意味での「内在的超越」であると武藤は解している。そして注意すべきはここで、「隠された神」と並んで、「隠された自己」「隠された世界」ということが言われていることである。「隠された神」において問題なのは、隠された自ら、世界であり、我々が生きるこの時全体の暗がりであり、その未完成が自覚されるのである。

## 第二節 終末論の二重性

聖書には現在の終末論と将来的終末論が解きがたく結びついていることは明らかである。筆者は終末観でなく、終末論といわれ、問題にされる時には、究極としての終末がすでに現在しているという理解のないところでは、終末論の名に値しないと思っているが、武藤も例えば次のように神秘主義に関連しながら、現在における終末の現臨の意義を述べる。「キリスト神秘主義は、たしかに『神がすべてのものにあつてすべてとなられるため』という目的論的志向を含みながら、しかも、終末の現在という見地からすれば、今すでに、神は『すべてにおいてすべてでありたもう』がゆえに、キリスト神秘主義と神・神秘主義とは同時存在的でありうるのである」<sup>(15)</sup>。

・実存的自己としての私は、生きられた時間における現在をなすものである。これに対して宗教的超越の神的なるものが、時間の現在を越え、時間の過去、未来を含みつつなおこれを越えながら、しかも現在に内在するということが、「永遠の現在」であり、この二つの関わりをめぐる問題が、終末論の根底をなしていると思われる。

終末論の二つの形態は、現在の終末論と将来的終末論と呼ばれる。この前者を代表するのはブルトマンである。「さうらにブルトマンによれば、イエス・キリストによる新しい契約は、旧き契約がさうであつたように、民族の歴史上の出来事に根拠をもつのではない。つまりその新しき契約がその上に根拠づけられているキリストの死は、例えば、人がモーセの記事に対して、それを過去のなものとして回顧しうるような史的出来事 (historical event) ではない。新しき契約の民は、終わりの時に属する共同体であり、終末論的現象であるが故に、史実的な意味での歴史をもたないのである。いまやこの世の時が終結し、終末が切迫しているというのに、どうしてそれが歴史をもつということがあり得ようか？ 要するに、原始キリスト教においては、歴史が終末論のうちのみこまれてしまったのである」<sup>(16)</sup>。終末



の現存性に関して次のように述べられる。「アポカリユプティカーとしてのイエスにとつても、またむろんパウロにとつても、神の国は本来すくなくとも終末論的含蓄をもった言葉であつたといえるであろう（一コリ一五・二四参照）。しかも『神の国は言葉ではなく、力（デュナミス）である』（一コリ四・二〇）といわれるように、その力は、単に将来的であるというにとどまらず、『聖霊における義と平和と喜び』が、たとえ全面的にはなくとも、すでになんらかの意味と程度において、信者にとつて、特にパウロにとつて、すでに現前しており、そのゆえにこそ、その完全な究極の実現が終末論的希望の対象とされているものと考えられる。すなわち、終末時がすでに現在において開始する *anbrechen* ということは、単に現在が準備の時 *Vorbereitungszeit* という意味を有するだけでなく、現在が終末に属し、超越的な永遠がすでに時の現在に内在的であるということがなければならぬと考えられる」。

こうした新約聖書の核心にある現在の終末論の根本的意義を武藤は鋭敏に理解している。神の国は、あなた方の只中にあると呼びかけるナザレのイエスにしても、あるいはキリストの死者よりの復活において、すでに終末時に生きているとするパウロにしても、キリスト教の福音の核心はここをはずしてはならないことを武藤はよく洞察している。しかしこのブルトマンの現在の終末論に尽きないものがあると武藤は考える。ユダヤ教的黙示終末観の表象様式を神話論的として非神話化するブルトマンに対して、黙示文学的終末観は、原始キリスト教の本来の始原であるばかりでなく、およそキリスト教神学の母であると主張するケーゼマンの批判を傾聴に値するものと評価する。武藤がケーゼマンの主張を評価するのは、新約聖書のアポカリユプティク（黙示終末観）が終末、またはキリストの再臨の「間近い待望」に基づいていることを洞察しているからである。

武藤は、将来的終末論について、先の文に続けて次のように述べる。「しかしそうであるからといって、現在の終末

論と将来的終末論との対立が解消されるというわけではない。歴史に超越的な永遠が、すでに時の現在に内在的であるといつても、依然として永遠としての終末は、時の現在に對して、内在化を拒む超越性——いわば内在的超越性の契機（この内在的超越性の契機がほかならぬ将来的終末論を必然ならしめるものである）——をもっている。現在の（内在的）終末論と将来的（超越的）終末論とは相対立しながら、しかも単に無媒介に併存するのではなく、いわば緊張的統一 Spannungseinheit を保っていると考えられる<sup>18</sup>。現在の終末論として、終末が現在し、我々は「終わりの時を生きている」という内在にありながら、その内在に於いて、自らとの同一化を許さない「超越」の契機を「将来」として武藤はあくまで保持しようとするのである。

現代カトリックの神学者ローマーノ・ゲアルデーニに武藤は共感して次のような文章を引用している。それは先のケーゼマンの「間近い待望」の主張に関連するものである。「人間は、しばらくのあいだ、まるで力を得て主人になつたようにふるまうことができる。それはこの世が終わり、永遠がひらけ、真理が顕わにされるまでのことである。そしてまもなくそれは起こるのである。それは百年とか千年ではなく、わずか十年続くだけだから、という意味でのまもなくではない。すべての時間が、たとえそれが大変ながいものであつても、永遠を前にすれば無にひとしいからなのである。永遠は、たとえそれがどんなにながい時間であれ、すべての時間のその背後にそそり立つものである<sup>19</sup>」。このすべての時間の背後にそそり立つものの前に、自己を超出して、立つことを武藤は求めるのである。

終末の現在性が根底になければならないことを認めながら、武藤が将来的終末論を単に神話的、俗流的理解として斥けることができないと執拗に主張するのは、単にブルトマン等の現在の終末論の個人的狹隘さを指摘し、人類全体、世界全体の終り、完成を望む宇宙的終末論の必要性を覚えて、述べているだけではない。現在の終末論が、究極的な

るものの超越性を結局、既成の人間の経験の範疇と表現で把握し、その未完成性、欠如性を覆い隠し、人間の根本的な自己超越性、脱自性を覆い隠してしまふ危険性を自覚しているからである。その意味では、事柄そのもののゆえに、神という言葉、存在という概念、無という表現もすべて越えられねばならないのである。すると結局は、不可知論（アグノステイシズム）が導かれることになるのではないか、との疑問も起こりうる。確かに不可知論が真理契機として含まれると言える。しかし将来的終末論をなお堅持する武藤の主張は、現在の終末論の大いなる肯定から出発していることを見過ごしてはならない。この将来的終末論は希望に浸透されたアグノステイシズムであると言われなければならないであろう。或いは不可知論の知の否定の意味を深く受け取り、これを被造物がまとう根本の被造性として受けとめ、そのような断絶と溝を秘めてなお究極的に肯定なるものに対する人格的関わり、すなわち絶対者と合一するのでなく、絶対他者として対する信仰的神秘主義とでもいうものの、基本的在り方を堅持しているとも言える。

### 第三節 宗教性Aと宗教性Bとの二重性

シユライエルマツハー以降の十九世紀近代プロテスタンティズム神学の歩みは、キリスト教をその他の諸宗教と並ぶ一特殊宗教とし、それら諸宗教に共通する普遍宗教性（宗教性A）において、宗教の真理をいわば内在的に捉えようとする宗教主義に向かわざるをえなかつたと言えよう。これに対してバルトをはじめとする弁証法神学は啓示としての神の言葉の超越性を強調して、一般宗教性Aを否定的に突破するキリスト教の特殊宗教性Bを顕揚した。武藤は弁証法神学の主張する啓示の超越性の主張の真理性を認めるのに吝かではないが、他方人間存在に固有の宗教性を顧慮しない弁証法神学の狭隘さを批判し、新たな宗教哲学の可能性を模索してゆく。

武藤は新たな宗教性Aが含み持つ普遍性を次のように性格づけている。「人間における『宗教心』の所在は、単に内在的でもなく、また単に超越的でもない。そこには恐らく、内在とか超越の対立を超えたもの、内在的でありながら、しかも内在的なものを全く内に越えたもの、しかもそれは超越的なものがそれ自身を超えて真に内在的となったもの、という意味がなければならぬ」<sup>(20)</sup>。

西田によれば、神の絶対性は、相対に対する絶対ではない。そのような絶対は、一つの相対にすぎないからである。そうではなく、自己の内に絶対的自己否定を含む絶対であるという。武藤が求める新たな宗教性Aも、特殊の宗教を越えてつつむ普遍性をもった存在論的根拠に開かれたものである。そしてその根拠となるものは、単なる存在、無でなく、また単なる肯定、否定でもなく、絶対的自己否定を含む絶対と言えよう。これは決して観念の遊戯でもなく、キリスト教に無縁でもない。フィリピ二・六―七のキリスト賛歌に同じ思想を聞くと武藤は言う。「そこでは(キリスト賛歌)『空化』(kenosis)が、キリストにおいて顕された神の愛の本質を示すものとして、積極的意味をもつということが注意されなければならないと思う。……かくて、キリストにおける神性の自己同一は、その否定空化としての自己放棄において、いわば無即有として成り立つということもできるであろう」<sup>(21)</sup>。

武藤は、キリスト賛歌に見られるケノーシスの思想にいわば自己内在的宗教性Aを突破した逆説的な宗教性Bを見ている。そして新たな宗教性Aとして臚に見ているのは、表現としては「自己のうちに絶対的自己否定を含んだ絶対」によって予感される事態であり、ケノーシスの存在論的根拠であると言えよう。しかしそれは宗教性Bの自己否定と異なるものではない。ただこの真理を、排他的に自分だけのものとせず、また時間的文化的に限定された特殊性に限定せず、他の諸宗教、諸思想もこの場の上に立っているものとして自らを普遍化してゆく思惟の営みが我々に課

されていることを武藤は自覚している。仏教の「空」も、ニーチェの思想もこの場の外にあるのではない。しかも武藤は、この自己否定的絶対自体という我々人間の言葉を絶対視することなく、そうした表現、言葉、概念すら、絶えず乗り越えてゆかねばならないと考えている。見えずして永遠にそそりたつ壁の如く、我々に対して絶対の超越性をもつて臨むものが、実は我々の傍らに内在し、自らを越え出ることへ招いていることを信じるからである。

武藤は新しい宗教哲学によって開かれる場をしばしば聖霊論的に語る。「しかも万物は、このような『隠れたる神』の『力強い御手のうちにあり』『すべてにおいてすべてであり』たもうのである。つまり、神的超越の極みにおいて隠れていましたもう神は、それにもかかわらず、現実の只中に内在的であり、万物は、その御手のうちにあるのである。このような隠れた神の現臨を、われわれは神の霊すなわち聖霊の現臨と呼ぶのである」<sup>(22)</sup>。武藤にとって「聖霊」が現臨する場所こそ、隠されてはいるが、我々がその中に立つ終わりの場所である。我々はすでにその終末のうちにあったとえ悪霊が瀰漫している世界であるとしても、そうである。「たしかに、われわれが『そこに於いてある』聖なる空間は、聖霊の遍満する場所なるがゆえに聖なる空間であるが、それと同時に、それは、聖なるものに逆らい、それに抗するデモーニッシュな力としての悪霊が瀰漫している世界でもある。聖霊も悪霊も、われわれのうちに宿る力であるが、それと共に我々を越え、我々を外から支配するちからでもある」<sup>(23)</sup>。

武藤は我々が、単なる内在にも単なる超越にも安住することのないよう、思索し続けることを促すが、それは武藤が次のような場を得ているからであると言えよう。「みずからが『そこにおいてある』場所としての霊的世界は、それがほかならぬみずからの立脚地でありながら——すでに述べたように、われわれは、いたずらに虚無的世界に彷徨するのではない——みずからがほしいままに占拠するような場所ではない(もし、『立っていると思う者は、倒れないよ

うに気をつけなければならない』『コリ、一〇・二参照〕。「無の場所」はおよそどのような所であろうと、みずから立つ特殊な場所をすべて撥無しつつ総持している場所として『物自体としての世界』『真如の世界』にほかならないからである<sup>(26)</sup>。

## 結び

西田は、大審問官の前で無力に沈黙する男を「内在的超越のキリスト」と呼んだ。そして「新しいキリスト教世界は、この内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない。中世的なものに返るのは時代錯誤である。自然法爾的に、我々は神なきところに真の神を見るのである<sup>(26)</sup>」と謎めいて語る。あるいは「私の終末論的と云ふのは、キリスト教のそれと異なつて居る。対象超越的方向に考へられたものではなくして、絶対現在の自己限定として内在的超越の方向に考へられたものである<sup>(26)</sup>」無力で沈黙するキリストの無のうちに絶対の超越の現前を見ている。それはまさしく絶対現在であり、最終の場である。

武藤は「内在的超越」の「内在」というところで、西田的に言えば「無力なキリスト」、ルター的に言えば、十字架において啓示された「隠れた神」を見ている。終末論的に言えば、現在の終末論を見ているのである。バルトの逆説としての神の言葉、宗教性Bを見ている。世界の内に「内在的」になつた「絶対的相対」を見ていると言えよう。そしてそこにおいて内在的超越の「超越」を臚げに予感するとしている。もちろん武藤も、「終末の現在という見地からすれば、今すでに、神は『すべてにおいてすべてでありたもう』<sup>(27)</sup>という絶対現在の現在の終末論の光に照らされてい

る。しかし先に述べたように、武藤は、この自己否定的絶対自体という我々人間の言葉を絶対視することなく、そうした表現、言葉、概念すら、絶えず乗り越えてゆかねばならないと考えている。もし西田と武藤の相違点を挙げるとすれば、超越に対するこの関わりにおける相違であると言えよう。この点で武藤は、自らの立場を「信」の立場と言いつけている。そこに武藤宗教哲学の独自の視点があると言えよう。

註

- (1) 武藤一雄「神学と宗教哲学の間」創文社、一九六一年。
- (2) 武藤一雄「宗教哲学の新しい可能性」創文社、一九七四年。
- (3) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」(旧版西田幾多郎全集第十一卷) 岩波書店、一九六五年、三九五頁。
- (4) 「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』創文社、一九七四年、一三三頁。
- (5) 西田幾多郎、前掲書、四六二頁。
- (6) 武藤一雄、前掲書、一三七頁。
- (7) 西田幾多郎、前掲書、四五八頁。
- (8) 西田幾多郎、前掲書、三九八頁。
- (9) 西田幾多郎、前掲書、四六〇—六一頁。
- (10) 西田幾多郎、前掲書、四六一—六二頁。
- (11) 武藤一雄「ルターにおける信仰と神秘主義」『神学的、宗教哲学的論集Ⅱ』創文社、一九八六年、九二頁。
- (12) 武藤一雄、前掲書、九四頁。
- (13) 武藤一雄、前掲書、九五—六頁。
- (14) 武藤一雄「宗教における『内在的超越』ということについて」『宗教哲学の新たな可能性』一四九頁。
- (15) 武藤一雄「脚下照顧」『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』創文社、一九八六年、一〇六頁。
- (16) 武藤一雄「神学と宗教哲学の間」創文社、一九六一年、三一八頁。
- (17) 武藤一雄「終末論の二類型」『神学的・宗教哲学的論集Ⅰ』創文社、一九八〇年、一〇六頁。
- (18) 武藤一雄、前掲書、一〇六—七頁。
- (19) ロマーノ・ガルデーニ著 佐藤吉昭訳「黙示録のキリスト像」『新約聖書におけるイエス・キリスト像』現代キリスト教思想叢書、第十三巻、白水社、二六五頁。武藤一雄、前掲書、一〇四頁参照。
- (20) 武藤一雄「宗教哲学の新しい可能性」『宗教哲学の新しい

可能性』二四頁。

(21) 武藤一雄「キリスト教と無の思想」『宗教哲学の新しい可能性』五二頁。

(22) 武藤一雄「脚下照顧」『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』一〇五頁。

(23) 同 一一二頁。

(24) 同 一一九頁。

(25) 西田全集、第十一卷、四六二頁。

(26) 同 四四八頁。

(27) 武藤一雄「脚下照顧」『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』一〇六頁。