

武藤一雄先生の「新しい宗教哲学」について

森 哲 郎

先生がお亡くなりになって二十五年という時間が過ぎたということ、何か不思議な気がします。先生のお姿を想い起こせば、ただただ懐かしく、その思索の鋭さをご指導の優しさに触れて、いつも限らない感銘と感謝を覚えるばかりです。

今日は、このシンポジウムで、できれば二つのことを試みたい。一つは、先生のいわば前期の「宗教哲学」の立場の根柢を考察したい。つまり御本『キルケゴール』（一九六七年）、五十年前に私はこの本を大学入学の初めての奨学金で買ったようですが、この本や主著『神学と宗教哲学との間』^{〔1〕}における「キルケゴールの宗教哲学」について、特に先生が極めて重視された「宗教性A」と「宗教性B」の関係とその源泉について考えてみたい。もう一つは、先生の後期の御本『宗教哲学の新しい可能性』（一九七四年）以後に、どのような「新しい」展開があったのかを、少しでも学び直したいと願っています。

先生の思索には、その鋭さと優しさ、即ち、何か問題を限りなく問い究めようとする「上昇」の探求性と、同時に、その問いを現実や世界へと広げ人間（当事者）を限りなく包むような「下降」の表現性が含まれているのではないで

しょうか。「上昇」(anabatisch)と「下降」(katabatisch)という言葉は、先生の名著『神学と宗教哲学との間』の第五章「信仰と神秘主義」(四一八頁以下)にも散見できますが、日本語としては、「向上」と「向下」とか、或いは仏教的に「往相」と「還相」と言うほうが分かりやすいかもしれません。ただ今回の「宗教性A」と「宗教性B」との関係論を論究する場合には、重要な仮名著者二人、『哲学的断片』(一八四四年)のヨハンネス・クリマクスと『死に至る病』(一八四九年)のアンティークリマクスとの対立関係を踏まえて、「クリマクス」が「上昇する梯子」という意味であることを今一度思い出すことが、先生の思索動向の理解にはふさわしいかもしれません。この二人を「AとB」、また「哲学と宗教」と見ることも出来ます。

では、先生の主要関心の「宗教性Aと宗教性B」とは、どういう問題であるのかを、キエルケゴールの哲学の内部まで戻って、簡単に見てみたい。またキエルケゴールの哲学について、先生から学んだことも含めて、私自身の理解をも述べたいと思います。

一、宗教性Aと宗教性Bの關係の源泉——「実存伝達」——

キエルケゴールの死後に出版された『わが著作活動の視点』(一八五九年)によれば、「私の著作活動全体の根本思想は、いかにしてキリスト者となるか、という単純な一事に尽きる」と告白され、誰もが既にキリスト者であると錯覚したキリスト教界に、真のキリスト教を再び導入するという特異な課題が出されます。しかし、これは当時のデンマークの特殊な問題ではなく、翻って解釈すれば、誰もが既に「自己」であると錯覚した近代世界の「意識的自己」

(＝主観性)の立場に対して、「いかにして自己となるか」という自己成立の根源を問い直したのであります。この「自己」にこそキェルケゴールの実存思想・実存表現の核心があると思えます。かの実存の三段階論(美的・倫理的・宗教的)も、この『視点』から見直すと、著作活動の三つの部門、(『畏れと戦き』『反復』などの)美的な第一部門、そして第二部門は、まさに「宗教性A・B」が究明される『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』(一八四六年)であり、これが「転回点」となり、「美的なもの」からと「体系・思弁」からの二重の離脱転回を経て、第三部門として、今度は逆方向から、不可能な程高められた「真のキリスト教の立場」が、仮名アンティクリマクス(下降する梯子の意)による『死に至る病』において打ち出されるのです。

このように、かの「問題」(＝いかに自己となるか)に着眼してみますと、そこには、思想の基本構造として、或る不思議な二重性、即ち、実存の二重運動、超越と内在との相即関係、まさに二重の宗教性(AとB)、二重の自己関係など、不思議な二重性が看取されます。

例えば、「おそれおののきつつ自分の救いを達成するように努めなさい」という聖句(ペリピニ・一二)に由来する『畏れと戦き』では、アブラハムによる息子イサクの供犠を主題として、倫理性を目的論的に停止・突破する人間行為の超越的次元が畏怖(Nunhose)の深淵として提出されます。「信仰」とは、一切の人間の願いを捨て切った「諦念」(Resignation)としての「無限性の運動」を尽くし果たした後の、逆説的な「反復」(Wiederholung)としての「有限性の運動」に他ならないと言われます。この二重運動が実存の具体性をなすわけです。この「有限性」モチーフには、ベルリンで触れたシェリング講義(「積極哲学」)の反映があり、観念論的な無限性から実存的な有限性へと思索の重心が転換した点に、ヨーロッパ哲学史上の重大な転回もあるとされます。

二重の宗教性 (AとB) は、Allgemeines (一般・普遍) のA、Besonderes (特殊・特別) のBと解釈することも可能ですが、本当の由来・源泉は『哲学的断片』第一章の「思想計画」の「AとB」にあるのです。即ち、かの「問題」(「いかに自己となるか」)が、哲学的に、しかも「思考の実験」のスタイルで論究された著作こそ、『哲学的断片』とその『後書』です。そこでは「いかに自己となるか」という主体的真理を探索する「二つの道」、「AとB」(まさにソクラテスとイエス)が鋭く対比されます。即ち、Aはギリシヤ的な「想起」(Anamnesis 内在性・宗教性A)と、Bはキリスト教的な「瞬間」(Augenblick 超越・宗教性B)の立場です。この「瞬間」とは、これまで存在したこともない真理(永遠)が時間の中へ突入する出来事(イエス・キリストの出現)ですが、「思考の実験」のゆえに既成の神学的術語は拒否されて、「絶対的逆説」(Paradox)と呼ばれます。この逆説は、「自己に考え得られぬ何かを発見しようとする思惟の激情 (Pathos)」に課せられ、実存の超越的次元(「神と人間との絶対的差異」)に撞着する人間理性の自己矛盾を露わにします。ここにはカントの理性やヘーゲルの思弁への批判もあります。さらにこの逆説(絶対差異)は、「二つの詩的な試み」(第二章)として次のようにも語られます。「かつて、神をよく理解していた民族がいた、この民族は、神を見るものは死ぬと考えた。誰がこの憂いにまつわる矛盾を解くことができようか。なぜなら、自らを頭わさぬことは愛自身の死であり、だが自らを頭わすことは愛する者の死となるからである」(同上、八六頁)と。この何ほどか、レギーネ体験を映しているかのような根本矛盾が、「逆説」の深淵をなすのです。

そして『後書』の結びでは、「キリスト教」とは「教説」(おしえ)ではなく、この逆説を根底とする「実存伝達」(Existenzmitteilung)に他ならぬとどう驚くべき洞察がなされます。⁴ 実存は伝達(「存在贈与」)であり、この実存伝達は、『後書』の結び(第二部第二編第四章第二節)の「問題そのもの」として、「諦念・苦惱・負い目」と深化す

る「激情的なもの」(das Pathetische)＝「内在的宗教性A」との対比において、「弁証法的なもの」(das Dialektische)＝「逆説的宗教性B」として論究されています。Aを前提しながらAを突破するBは、まさしく「伝達」として実存の超越的次元の「表現」となるわけです。即ち、AからBへの徹底・突破は、同時にBからAへの伝達・表現となるのです。この「AとBの相即連関」こそが、武藤先生の「宗教哲学」の根本主題になります。

二、「宗教性B」の「自己」の深淵

クリマクスの『後書』が仮名著作群の「完結」として刊行された頃に、コルサル事件が起こり、現代文明の「水「平化」の只中で、まさにかの「自己」(＝単独者)への問いが新たに転回されて、高次の仮名著者アンティ＝クリマクス(下降する梯子)による『死に至る病』が打ち出されます。その冒頭に「人間とは精神である。精神とは何であるか。精神とは自己である」と言われる、その「自己」(永遠なるもの)の病こそが「絶望」であり、死よりも畏れるべき「死に至る病」と言うのです。この絶望には、通常の知的理解を撥ね付けるような、「人間が人間としては知ることの出来ない悲惨の発見」という矛盾構造があります。絶望の自覚は既に逆説(Paradox)です。絶望して、自己自身から逃走する弱さの絶望だけでなく、本来的形態として「絶望して自己自身であろうと欲する強情」(強さの絶望)があり、その自己矛盾的苦悩から「自己」の超越的次元が逆照(証)されます。

ここには「自己」の次元の驚くべき転換(AからBへの)があるわけです。

即ち「自己とは自己自身に関係する関係である」と共に、「全関係を措定した絶対他者への関係」であります。自己

関係の根底には超越の深淵があるのです。「自己自身に関係し、自己自身であろうと欲することにおいて、自己は、自己を措定した力の内に、透明に自己を根拠づける」(キルケゴール、同上二二頁)という定式が、絶望を克服した「自己」(「信仰」)の定義とされます。そうすると、自己が「自己である」自由は、眩暈(不安)を起こすような高さと深さを帯びると共に、「自己となる」実存問題は無限の重みを孕むこととなります。自己の具体性は実存運動の具体性です。そこには、自己から出てゆく方向(可能性・無限性)と、自己へ帰向する方向(必然性・有限性)との矛盾的關係が存し、双方向の分裂が、各々、自己喪失(可能性の絶望)と自己執着(必然性の絶望)という二重の病(危機)として究明されます。

この絶望は、「神の前に」という根源規定に照らして、「罪」と規定されますが、この「罪の自覚」にも人間の内在的な知情意を超えた矛盾構造があります。この自覚はあくまで「神の啓示」(瞬間)によるのですが、翻つて見ますと、例えば西田幾多郎は、この逆説(絶対矛盾)は「我々の自覚的自己の根本的事実」⁽⁶⁾、「自己成立の根本的事実」に他ならないと言います。西田は、『死に至る病』を丸ごと要約した「実践哲学序論」という論文の中で、「キルケゴールがキリスト教的信仰の特徴として掲げる「汝の側に立つものが神である」という神人のパラドックスも、単にキリスト教的信仰の特徴ではなくして、実は絶対矛盾的自己同一として歴史的世界成立の根本的事実でなければならぬ。此処に哲学と宗教との根本的事実においての一致があるのである」(西田、同上、一〇巻、一二二頁)という驚くべき言葉を述べています。この西田の見方は、「AかBか」の区別を破る見方になるでしょうが、武藤先生の後期の転回を見たいと思います。

三、「宗教哲学」の「新しい可能性」とは？

武藤先生は、『神学と宗教哲学との間』において、キェルケゴールの「宗教哲学」として、宗教性AとBの関係を正
面から掘り下げていわれます。「宗教性Aとは、普遍的宗教性にほかならず、またそれは永遠の内在という内
在主義に
究極するものである」が、「宗教性Bの立場は、なによりも『内在性と断絶』(Bruch mit der Immanenz)にお
り立つ」(二二九頁)とされます。Bは、Aの実存深化の内面性を前提するが、「単に内在的自己の連続深化ではな
くて、信仰の対象である絶対逆説としての神人キリストに対応する『逆説的内面性』である」(二三〇頁)と言われま
す。Aは、Bの前提にして、Bの否定により止揚されるが、何らかの意味で肯定されるような、「非連続の連続」(一
三一頁)をなす地盤であると構想されています。

先生は、この宗教性A・B連関を土台にして、近現代のキリスト教思想の実に膨大で複雑な問題群を吟味されてゆ
きます。当時「宗教性B」の悪しき極端化ともいえるバルト神学の「神学主義」とシユライエルマツヘル等従来の内
在的な宗教哲学の「宗教主義」との鮮やかな対比・批判などをはじめ、テイリツヒの弁証論、トレルチの歴史主義、
ブルトマンの非神話化とクルマンの救済史、パウロの神秘主義やルターの「隠された神」等、次々と論究を極めてい
かれます。そこには一貫して、先生の宗教哲学が、いわば「AとBとの逆説的統合」を目指す「高次の实在主義」と
して、「真に超越的な霊的实在を『キリストにあつて』生きることによって証しする」(二四一頁)という「信仰神秘
主義」の方向で探求されています。

では後期の『宗教哲学の新しい可能性』の「新しさ」はどこにあるのでしょうか？ 晩年の先生は、日本人キリス

ト者が抱く「排他的自己優越性の意識」(二一九頁)⁷⁾を厳しく糾弾され、日本の宗教的伝統、特に仏教(禪)と触れ合うことで、逆に、「福音信仰の自覚」(三〇〇頁)を深めるべきことを力説されました。例えば所謂「キリスト教の土着化」についても、これは、「日本のキリスト教が、キリスト教の西洋的形態を離脱して、真に日本人であり或いは東洋人であるわれわれ自身に深く内在的生命的なものにならなければならないという問題である」(二七頁)と言われます。ここには何か新しい内在性・生命性としての宗教性Aへの希求と問いかけが予感されます。単純化して言えば、AからBへの「上昇的」探求の徹底が、同時に、BからAへの「下降的」表現として「Aの変容」を喚起するのかもしれない。先生は、「Aそのものが、大いなる疑問符に化して」「?」としてのA、「A(?)」と記します。しかし同時に「そこには、いわば、Bとしてのキリスト教が、そのB的性格に徹すべきであるとともに、さらにそのB的性格をも突破しなければならぬことが暗示されている」(一四頁)とされ、この方向に「A(?)」としての「新しい宗教哲学の可能性」が予感され、その後「生命的基盤」として「A的な *mysisches Leben*」(一八頁)が既に潜んでいると言われます。

このように、人間の内在的な宗教性(A)に大きな疑問符(?)がかけられるのは、勿論、現代技術文明を貫くニヒリズムに直面して、従来の「宗教性」(人間の自然的資質等)が破綻したことにもよりますが、そのみならず、「東洋的な無の宗教」(禪)との邂逅・対話を通して、「有」的な「宗教心」を超え出た試みのためであり、根源的には「宗教的人間」(*homo religiosus*)の「宗教心」への新たな問い直しになるのです。西田も「宗教心は、神又は仏の呼声」、「自己成立の根源からである」⁸⁾と言いますが、武藤先生も、次の如き重要な見解を述べられます。

「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

越の対立を越えたもの、内在的でありながら、しかも内在的なものを全く内に超えたもの、しかもそれは超越的なものがそれ自身を越えて真に内在的となったもの、という意味が無ければならないと考えられる。そのようなものとして、AはBの否定にさらされてA(?)となつてゐる。しかもそれは、すでに述べたように、それぞれBの性格をもつ諸宗教間のDialogosをとおしてのHomologosの追求として、宗教哲学の新しい可能性の追求であらざるをえない⁽⁹⁾と。そうすると、いわば禅仏教も「B的」であり、「それ」(E)ならぬ「汝」(D)ならば、「Dialogosの根柢には、不可測なHomologosがあり、我と汝との絶対矛盾的自己同一がある」(二〇頁)とも言われます。ここにはいわば「不立文字・教外別伝」的な「沈黙」の地盤として、何か「靈性的生命」が看取されます。また「靈にある」・「キリストにある」という「パウロの神秘主義は、神秘主義Aではなくして、信仰神秘主義、キリスト神秘主義、終末論的神秘主義として、いわば神秘主義Bである」と言われ、「そこにパウロにおけるキリスト教のB的なものに徹しながら、それを越えるA的なもの、いなむしろA(?)につながるものを認識することは不可能ではないと思われる。このような認識を可能にする見地は、宗教哲学の新しい可能性を追求すべき新しい宗教哲学的見地でなければならぬ」(二五頁)と方向付けをしておられます。

四、キリスト教における「無」の思想と「内在的超越」の徹底

論文「キリスト教と無の思想」では、東洋の「無」の宗教(禅)と「触れ合う点」(三〇頁)を予感しつつ、また西田や西谷先生の「宗教哲学」への共感も込めて、主として「キリスト教における無の思想」(五〇頁)、特に「無の積

極的意義」(四三頁)が究明されます。宗教の立場に固有の「ニヒリズムの徹底即止揚」という点で、ハイデッガーの「無」とバルトの「虚無的なもの」との対比が、従来の内在性の哲学(A)の枠を破った問題として論究されます。先ず「虚無的なもの」の認識根拠が超越的であることが、聖句(ヨハネ福音書一・五)の「悟る(Katalambano)」(三九頁)を踏まえて、次のように言われます。「光に照らされて闇が自らを闇として悟ることが本来であるように、キリストにおいて、虚無的なものが、すなわち自己がそれであるところの真相が、しかも自己が自己を越えたところから——というのは、『虚無的なもの』は、自己のうちにあつて自己を越えているから——真に顕わになると考えられるのである」(三九頁)と。即ち「虚無的なもの」の自覚は、真に自己自身の自覚でありながら、超越的なものによる自覚であり、また或る意味で自己超越的自覚である」として、「自覚の自己超越性とか脱自性」(四〇頁)が指摘されます。ここには西田・西谷への共鳴が響いているかもしれません。

例えば、問いと答への相関を工夫するティリッヒの神学自体が、「ニヒリズムの克服」を目指しながらも、しかし「無」(non-being)が、なお克服されるべき対象として見られて、いる点(四五頁)が払拭されず、そこでは、自己が無になりきることによつて、「無を超える」という意味は、充分に考えられていない(四五頁)と批判されます。「無」の積極性は、キリスト教独自の『愛のわざ』に、即ち「自分のように、隣り人を愛する」ためには「自分を捨てる」という「逆説」(五一頁)にこそ看取されます。「愛の働きは、自己を超え、自己を空しうする無の働き」であり、「無心」(五一頁)とさえ言われますが、根本的には「かえつて、おのれをむなしうして、(cauton ekenosen)僕のかたちをとり、人間の姿になられた」(五二頁、ピリピ二・七)という「空化」(ケノーシス kenosis)にこそ「無」の究極的現成があり、後で見る「内在的超越」の根源があると思われれます。西田も、「何處までも相対的に、自己自身を翻へす所に、真

の絶対がある」⁽¹⁰⁾と言います。

「無からの創造」の思想は、「神の絶対的超越性」の表現でもあり、西谷先生の「神の遍在」の思想（絶対の超越と絶対の内在が表裏する逆説）と結合して、先生は、人間にとっての「絶対否定と絶対肯定の転換」（六三頁）の機を「自己に死し神に生きる」信仰の現実の只中に看取しておられます。信仰とは、自己が砕かれ、「空しい自己が破れる」（四一頁）という「無の自覚」です。この「Nichts vor Gott」は、「自己が無になること」によって、無からの創造者としての神によって真に新しく創造されること」でもあり、このように、「無になるということが、真に創造されて存在する——これはいわゆる第二の創造でありながら、原初の創造の根源に帰るという意味」（四一頁）で、「いわば自己の本来の面目に立ち帰る」ということにすらなりません。ここには、「信」の宗教と「覚」の宗教との差異を底に超えるような「人間の根源的宗教性」（六四頁）がまさに「A（？）」として予感されているのかもしれませんが。

最後に、先生のAからBへの探求の徹底、これは同時にBからAへの表現としてA（？）の究明という問題でもありましたが、とにかく先生の探求の徹底化の証として、講演論文「宗教における『内在的超越』ということについて」の中の、「隠された神」に関する究明をごく簡単に見て結びにしたいと思います。

これは、先生が、西田の最後の宗教論（『場所的論理と宗教的世界観』）にある「内在的超越のキリスト」また「神なき所に真の神を見る」（一一巻、四六二頁）という主題を真摯に受け止めて、いわば西田への応答として、ルターの「隠された神」（Deus absconditus）の究明によって、ご自身の立場を徹底された試みです。先生は、「それはむしろ、私にとつて、（キリスト教信仰からの離別や逸脱ではなくて）むしろ、それに徹底的に内在的になることによって、それを超える世界に出で立つということ、すくなくとも、そこにおいて、キリスト教と仏教との相互理解が可能になる

ごとき場に出で立つということにはかならない」(強調 原文一三五頁)と言われます。この「世界」や「場」には西田の「無の場所」の浸透がありそうです。

「隠された神」(Deus absconditus)という思想は、「極く簡単にいえば、神はその啓示においてもなお何処までも隠されているということ」(一三八頁)として、そこに「顕わされた神」(Deus revelatus)との相関関係を越えた「神自身」(Deus ipse, Deus ase)の深淵性と終末論性が問われます。即ち「神自身としての『隠された神』は、『顕わされた神』としてのキリストとの媒介相即関係を越えて、何処までも終末論的に考えられなければならない」(一四三頁)と云うのです。所謂「十字架の神学」の立場では、「隠された神」と「顕わされた神」は相即的であり、「受苦のキリストにおいて、顕わされた神が同時に隠された神であり、栄光の神が、受苦のキリストにおいて、隠された姿で自己を顕わにする」(一四三頁)とされます。これも、「恩寵の光」による認識でしょうが、実は、これを越えて「終末」の時には「栄光の光」に照らされる別次元の「望み」があり、「その時にいたるまでは」神は、やはり何処までも「隠された神」にとどまるとされます。この「啓示においてもなお隠された神」に対応して、「世界も人間も、その真相において隠されている」として、「隠された世界」(mundus absconditus)、「隠された人間」(homo absconditus)といふ驚くべき問題が出されます(一四〇頁)。即ち、ここには、「隠された神」の絶対的超越性に呼応して、「我々自身も我々自身に隠され、我々がそこに於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」(一四九頁)、或いはこの「隠れ」としての「秘義が一層秘義として」(一四七頁)深くなる「秘義の世界」に「さすらう人」(homo viator)にして「地上では旅人」(へブル一・一三)である我々自身にとつて、まさしく真に自己自身の「在處の問題」(一一卷、四一二頁)が問われることとなります。この「遍歴(さすらい)」の只中で、我々の「隠された自己」も真に自覚され、

「自己」の有限性に徹すること、「逆対応的に」「絶対に接する道を一步一步歩む」(一四八頁)とされます。キリスト教も、自身の枠を破って、まさに、何処までも「内在的に自己を超える」ことによって深い宗教的生命の場所へと出で立つと言うのです。そこは世界を包む「無の場所」にして「聖霊の遍満する場所」(一五〇頁)であると先生は言われます。「聖霊」の自由な包括性の場所論的究明は、論文「脚下照顧」^①に詳論されています。

西田には早く(一九〇四年)からキエルケゴールの「自己」への共鳴があり、「時間のアトムではなく、永遠のアトム」として、また「時間の中に場所をもたない」(aton) (非・場所)としての「瞬間」(絶対現在)を「無の場所」に重ねる発想が看取されますが、その究明は今後の課題と思っております。また武藤先生の「隠された自己」の「遍歴(さすらい)」という提言に触れて、「途中にあつて家舎を離れず、家舎を離れて途中にあらず」(臨濟)という禅の問いも想起されますが、「解釈学的原理」としての「中」(同上二〇〇頁)の究明の結びで、これにも言及されておられ、感慨深く意義深いと思います。いろいろと残された課題は尽きませんが、時間は尽きたようです。まとまらない話でしたが、ご静聴ありがとうございます。

註

* 以下の武藤一雄、西田幾多郎、キエルケゴールの著作からの引用に際しては、適宜、著作の巻数又頁数のみを本文中の括弧内に記した。

- (1) 武藤一雄「神学と宗教哲学との間」創文社、一九六一年。
- (2) キルケゴール、田淵義三郎訳「キルケゴール著作集 第

一八巻」白水社、一九六三年、三三頁。

(3) キルケゴール「哲学的断片」杉山好訳「世界の名著 キルケゴール」中央公論社、一九六六年、九六頁。

(4) Soren Kierkegaard/Gesammelte Werke Bd. 16. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken Zweiter Teil. S. 270. Übersetzt

von H. M. Junghaus, Eugen Diederichs Verlag Köln 1958.

- (5) キルケゴール、斎藤信治訳『死に至る病』岩波文庫、一九八四年、一八頁。
- (6) 西田幾多郎『西田幾多郎全集 第十卷』岩波書店、一九四九年、四七頁。
- (7) 武藤一雄『宗教哲学の新しい可能性』創文社、一九七四年、二〇頁。
- (8) 西田幾多郎『西田幾多郎全集 第十一卷』岩波書店、一九四九年、四〇九頁。
- (9) 武藤一雄『宗教哲学の新しい可能性』創文社、一九七四年、二四頁。
- (10) 西田幾多郎『西田幾多郎全集 第十一卷』岩波書店、一九四九年、三九八頁。
- (11) 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』創文社、一九八六年、一一八頁。