

武藤一雄宗教哲学の一考察
——キリスト教弁証論 (Apologetik) の視点から——

張 潔

1. 導入：キリスト教弁証論としての「神学的宗教哲学」

本稿は武藤一雄（1913－1995）の宗教哲学、ことに彼のいう「神学的宗教哲学」とは如何なるものかを、キリスト教弁証論 (Apologetik) ¹の視点から考察してみたい。そこでまず問わなければならないのは、なぜ弁証論の視点からなのか、という問題である。そもそもそれは武藤宗教哲学の基本構造と関わっている問題であり、彼の主張する「神学的宗教哲学」の立場と深く関係しているのである。

武藤は菅田吉に倣って、1955年の著書『宗教哲学』²において初めて宗教哲学を「神学的宗教哲学」と「哲学的宗教哲学」とに分けて考える³。その論著において、武藤は、時代に与えられたキリスト教弁証論の課題をマルクス主義やニヒリズムに集中させている。つまり、キリスト教を弁証するには、まず宗教を弁証しなければならない立場に立たされている。したがって、まず「宗教に対する偏見や誤解」を可能な限りに除去し、「宗教の真の意味」が顕揚されなければならないのである⁴。それは宗教哲学の最も重要な課題でもある。そこで提起された「神学的宗教哲学」は、「いわばキリスト教信仰に立った宗教の弁証論とでも」⁵言い換えられるものであった。

武藤は、1961年に発表された学位論文『神学と宗教哲学との間』の第一章では、カントからキルケゴールを辿って、「神学的宗教哲学」を方法論的に考察している。武藤によると、近代の宗教哲学はキリスト教神学と何等かの関係を持って形成されている。そして、「神学的宗教哲学」というのは、神学と哲学との対立関係を看取り、両者を媒介しながらも相互に解消されない中間に位置する宗教哲学だと考えられる。「〈神学的宗教哲学の場合では〉神学によって裏付けられ、或いはこれによって規定される面が強く表れるということが出来る。従って神学は宗教一般の特殊限定ではなく、さらに〈中略〉特殊啓示を一般啓示の特別の場合として考えることを許さない。(山括弧内筆者)」⁶このように定義された「神学的宗教哲学」は、前述の弁証論としての宗教哲学の概念を継承するとともに、よりダイナミックに神学と哲学、特殊宗教と宗教一般、特殊啓示と一般啓示、の弁証関係を含むと言える。そのような弁証関係は、神学圏内の動向、とりわけバルト神学に対する武藤の懸念からもわかる。つまり、武藤はバルト神学の真理契機を認めながらも、自由主義神学への反動から逆に神学の方向への「行き過ぎ」による神学の閉鎖性や現実超越性という問題を指摘した。

したがってキリスト教弁証論としての「神学的宗教哲学」は、神学と哲学との両方に対して弁証する必要があることを示し、この二つの側面は不可分でありながら相互媒介していると言わざるを得ない。

しかし、武藤は「日本のキリスト教」を論じなければならないゆえ、問題はさらに複雑である。近藤がまとめたように、日本におけるキリスト教の弁証は、「一方では、明治以来の日本の近代化の中でも残り続け、なお現代の日本社会に浸透している前近代的な日本の

古い精神、儀礼、習俗に直面し、他方では近代の西欧精神の中から生じた非宗教化、脱キリスト教化、無神論化、セキュラリズムに直面している。」⁷そしてそういった問題の中に、最も代表的で、しかも武藤の実存と深く関係しているのは、キリスト教と京都学派の哲学の邂逅なのである。本題に入る前に一言断るが、ここで武藤の「神学的宗教哲学」の立場からキリスト教を弁証するとは、これら多角的諸問題との折衝や対決であり、そこにキリスト教弁証論としての神学的宗教哲学の性格が顕されているのである。

本稿では、前述の武藤の学位論文『神学と宗教哲学の間』第二章「Apologetik (キリスト教弁証論) の諸問題」を手がかりにして武藤の宗教哲学を考察する。武藤が弁証論を展開する際に参照した近代のキリスト教弁証論家はブルンナー、ティリッヒ、キルケゴールであるため、以下ではまず、この三人の思想家における一般啓示と特殊啓示、哲学と神学の弁証関係に対して、武藤がどのように評価しているかを確認する。そして、武藤の基本立場に明らかにし、そのうえで、武藤の立場と西田哲学の比較検討を行う。これらの論考を通して、武藤のキリスト教弁証論としての「神学的宗教哲学」及びそれが示唆する方向の意義をより明確にしたい。

2. 神学圏内の弁証：神学と宗教哲学の間

2.1 切断の中における連続性の傾向：ブルンナー

まず、神学圏内の弁証を見てみる。前述のように、武藤はバルト神学に対する一つの懸念を示している。「今日ヨーロッパ大陸における最も有力な神学であるバルト神学は、〈中略〉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しているといわれる。」⁸また、「バルト神学ないしは『神の言の神学』には、近代主義（近代自由主義神学）に対する反動という性格が付随しており、それはそもそも古プロテスタント的正統主義に対する近代主義の反動である〈中略〉。そこにはどうしてもそういう〈近代主義に対する〉反動としての徹底に伴う行過ぎが存すると考えられざるを得ないのである。（山括弧内筆者）」⁹

武藤のバルト批判がどこまで妥当性を有するかは問題であるが——特にそれはティリッヒの『組織神学』の第一巻に拠る所が多いと考えられるが¹⁰——、バルト神学における「神の言」の絶対性の強調及びそれに基づく哲学に対する否定的な態度について論争の余地がないように思われる。

この点においては、ブルンナーは周知のように、人間と神との間に結合点（a point of contact, Anknüpfungspunkt）が残されていると考えるため、彼においてはなんらかの意味で一般啓示が認められていることが看取される。彼の『仲保者』（1927）¹¹では、一般啓示の必要性が語られている。「神が神を通してのみ知られる」¹²がゆえに、神と人間との間のギャップを埋めてくれるのは神に頼らざるをえない。したがって、問題は一般啓示が存在するかどうかではなく、神がどのように啓示するかというのである。そこで歴史的、一回性をもつ特殊啓示として、神と人間との間の仲保者であるキリストが論じられている。

ブルンナーは、一般啓示に内在する啓示を「破れたる啓示」（indirect revelation, gebrochene Offenbarung）、「歪んだ真理」（distorted truth, verzerrte Wahrheit）だと認識し、そ

それは歴史的特殊啓示によってようやく全うされると考える¹³。それは仲保者に対する信仰のみ¹⁴によるとされる。したがって、一般啓示と特殊啓示の対立関係はヘーゲルが考えるように、歴史的生成する理念の認識によって克服されることはない。そうではなく、一般啓示は、「根本啓示として肯定されうるためには、かえって自らの破れたる啓示であることが自覚されなければならないというのがブルンナーの考えにほかならない」¹⁵と武藤が述べた通りである。

しかし、ブルンナーにおいて、一般啓示ないし哲学に対してある種の積極的な態度が認められながらも、武藤はそこに「哲学の自律性」が十分に尊重されているとは言えないと指摘する。それは特に、ブルンナーが同年に発表した『福音的神学の宗教哲学』から看取される¹⁶。実は、『仲保者』の中でも、このような論調が見られると思われる。そこでブルンナーが主張しているのは、一般啓示は特殊啓示の前提でありながら、特殊啓示に内包されているということである¹⁷。もちろん、ブルンナーがいう仲保者に対する信仰には、そこに実存の「決断の行為」がある以上、別のところにいわれる「実存的問い」、「自己自身の生への問い」¹⁸が存するわけである。しかし、このような実存的問いと信仰の関係は、そこにおいて実存的問いの徹底さに関しては疑問視されるところであろう。とにかく、武藤が考えるように、ブルンナーにおいて一般啓示と特殊啓示の両者の間に否定媒介なしの連続性が看取されうることは間違いないであろう。

2.2 相互依存と切断：ティリッヒ

武藤は、ブルンナーより、ティリッヒの弁証論はより徹底していると考えられる。それは、ティリッヒの「相関の方法」によって示された神と人間との関係は、よりダイナミックに相互依存していると同時に切断されていると考えられているからである。

ティリッヒは、バルトの「弁証法」的神学が神と人間の断絶の方を強調するのは超自然主義的であり、真の弁証法神学ではないと主張する。また、真の弁証法は、神の恵みによる両者の結合も強調しなければならない、と¹⁹。しかし、人間が神に依存するのは勿論のことと思われるが、神を如何に人間に依存させるかというところ——神はその深淵的性格において決して人間に依存するものではないけれども——、ティリッヒが考えるように、「(神は)人間に対する自己啓示においては、人間が神の啓示を受け取る仕方に依存している」²⁰という。人間に依存する神は、「神的—人間的関係」の内部における神であり、「人間と同じく、啓示の歴史的段階に応じて、また個々人の人格的発展の段階に応じて変化する」²¹のもあり、したがって、このような相互的な依存関係は「現実的な依存関係であり、真の相互依存を意味している」²¹と考えられている。

相関の方法における切断関係は、実存的問いと神学的な答えの間で、以下のように説明されている。

〈実存的な問いは〉実存がそこにおいてある境位の問題性の実存的な自覚を意味する〈中略〉そのような実存の問いが、自己自身によっては答えることのできない問いであり、従って超世界的な彼岸から語りかけられなければ答えは与えられない…

しかしそれと同時に答えは自ら問いを作り出すことができず、また問われることに応じて答えの形式を規定されざるをえないと考えられる。故に、問う立場（哲学）と答える立場（神学）とは相関せしめられなければならないとともに切断されているということが注意されなければならない。いな、切断されているが故にこそ相関せしめられなければならないと考えられるのである。〔武藤（1961）、156-157頁。山括弧内筆者。〕

実存の境位の自覚について、もう少し見てみる必要がある。武藤は、そこに「自己のみならず、世界と自己とをひっくるめて、或いは世界が自己において自己とともに根底的に問題化されてくる」²²切断を見出している。しかし、武藤はティリッヒにおいてそのような切断が不十分だと考えている。武藤は別のところで以下のようにティリッヒの「境界線」についての不十分さを指摘している。「〈真摯な我と汝との交流の場は〉そういう『境界線』的なものを契機として含みながら、無限の広闊的平面の次元と、天地をつなぐ立体的次元を併せもつものであろう。（山括弧内筆者）」²³武藤は、ティリッヒにおける神学と哲学の相互依存と切断の関係において、実存の境界に立つ「線」的なところにとどまっていることを看取し、それは、「無限の広闊的平面の次元」から、さらに「天地をつなぐ立体的次元」に捉える必要があると考えている。この点に関して、より具体的に「広さ・長さ・深さ・高さ」の四つの次元からティリッヒの思想をアプローチする芦名の以下の論述が参考になる。引用すると、『境界に立つ』という実存的経験の『深さ』とそこに形成された思想内容の『広さ』、そしてその形成発展のプロセスの『長さ』、思想や人格の前提を支えかつその彼方にある『高さ』²⁴といわれる四つの次元である。いずれにしても、ティリッヒのこのような相互依存と切断は、武藤にとってなお徹底的ではないと考えられている。

2.3 小結：「非連続の連続」（キルケゴール）

以上、我々は武藤が神学圏内で行われる弁証を確認してきた。武藤においては、バルト神学は「神学主義」のモデルケースとして、哲学的真理に対しても、またキリスト教以外の諸宗教に対しても、究極的な関心を注ぐことのないような立場だと考えられている²⁵。そして、このような神学主義の「行過ぎ」を抑えるには、キリスト教の立場に立って宗教を弁証する必要が示されている。そこで辿り着いたのはティリッヒの弁証神学である。しかし、すでに確認したように、武藤においては、相関の対象の両者のそれ以上の相互依存と切断関係が考えられている。以下では、我々は「徹底的な連続」と「徹底的な非連続」という言葉を用いて、ティリッヒの相互依存と切断を区別する。

まず「徹底的な非連続」から見てみる。ここで主題化されているのは、現存在の脱自と自己疎外性と実存の本質的な契機との関係である。武藤によると、「人間は問いである」という命題の中に、現存在の脱自性と自己疎外性が存すると看取されると同時に、「そこに神においてのみ安らうことのできる場所の神に向けて造られた人間の魂の根本的な趣向が示されている」²⁶という。そのような趣向それ自体は問題ないが、問題はそのような

趨向を否定媒介なしに捉えるかである。つまり、武藤にとっての「徹底的な非連続」は、実存の問いのうちに神に遠ざける方向に徹底した実存の自己否定が含蓄されなければならない。そしてそれは言うまでもなく、今までのように神学圏内に留まることができなくなり、哲学や宗教哲学に媒介されなければならないことを意味している。武藤は、このような徹底した否定契機をキルケゴールにおいて見出している。要するに、キルケゴールの『死に至る病』に表された「実存における悪魔的絶望」的なもので、「絶望における極度に反逆的なものは、そのような仕方、自己の実存の徹底的な問題化を示す」ものである²⁷。

次に「徹底的な相互連続」を確認する。それは以下の二点から論じられると思われる。

(1) 相関を行う主体の問題。相関の両者が切断されている以上、内在的自己同一は相関の主体になり得ないが、それは神学的であることと実存的であることが同一の主体において成り立ちえないということではない。それゆえ、相関を行う主体は神学的実存であり、神学的実存の脱自的或いは自己超越的自覚において相関が遂行される限り、そのような主体は超越的自己同一である²⁸。そしてそのような自己超越的な自覚を生起させるのは神の愛においてである²⁹。したがって次の点と繋がる。

(2) 相関を行う根拠の問題。相関を行う根拠は、ブルンナーの構造上の「結合点」とかではなく、神の愛である。西田がいうように、「愛に於てすべての対立が脱せられる」³⁰。神の愛はどこまでも超越でありながら、「自己否定的に現実のうちに、またわれわれのうちに内在的であるところに」³¹、相関を行う究極的根拠とされている。このような神の絶対的な愛は「キルケゴールのいわゆる悪魔的な絶望をも救うのでなければならない」³²。「徹底的な相互連続」は、徹底的な非連続をもとに、神の絶対愛の無限の包みのうちにおいて、実存が内在的自己同一ではなく、超越的自己同一において相関が行われることによって実現される、というものであろう。

こうして、ティリッヒにおける問いと答え（人と神、哲学と神学、一般啓示と特殊啓示）の相関関係を、武藤のいう「徹底的に弁証法的に考え」ることによって、それが「非連続の連続」³³であることを、我々は確認できた。それはまた彼の弁証論としての神学的宗教哲学を表していると言える。「非連続の連続」というそもそも西田の術語で示されるように、武藤は西田哲学において神学的思想と哲学的思想との真摯な「対話」の可能性を見出している。次章では、両者の関係を確認する上で、武藤が示唆する神学的思想と哲学的思想との対話な行方を考えてみたい。

3. 西田哲学との対話

3.1 西田哲学と弁証論

武藤宗教哲学と西田哲学の問題に先立って、我々はまず西田とキリスト教弁証論の問題に触れてみたい。西田哲学はその根柢に流れている禅仏教思想にもかかわらず、キリスト教思想家と常に会話的であり——晩年の西田は、特にキルケゴールやバルトを中心に、プロテスタント神学者を取り上げた——、浅見が指摘するように、「西田の宗教論の形成過程を〈西田のキリスト教理解の形成過程〉とみなし、それが現代日本のキリスト教思想史

の潮流と相似型をもつと解する（山括弧は著者）」とも言われる³⁴。それ故、西田哲学との対話は、現代キリスト教（日本・世界）にとっての弁証論課題とでも言うるのである。

小川によると、西田とキルケゴールまたはバルトの関係は、いずれも四期にわたって考えることができる³⁵。そして、いずれも第四期——最晩年の宗教論といわれる「場所の論理と宗教的世界観」（以下は「宗教論」と略す）の時期——にもっとも接近しながらも決定的な分岐点に至ったという。「場所論」の中の中心的な用語「逆対応」がキルケゴールの「絶対のパラドックス」で説明されているが、それと同時に「西欧的、キリスト教的なものに対する決定的な違和感も明確にな」³⁶ったという。また、「その宗教論ではバルト神学とキリスト教に対して明確な距離と断絶を表明している」³⁷。

こうして、武藤にとって弁証論の現実の必要性が容易に察されると思われる。また、キリスト教弁証論としての彼の宗教哲学の「究極的課題」³⁸も明らかにされたと思われる。それは上述の如く、我と汝と真摯な対話を可能させる場をどこまでも追求し続けることである。

3.2 「対話」

前章で確認してきた武藤が考える「非連続の連続」という概念は、西田が「永遠の今」、「我と汝」、「絶対矛盾的自己同一」を説明する時によく使うものである。すべてのものは、それは時間であれ、空間であれ、あるいは事物にしても、基本的に自己否定・自己矛盾的にその対立物と結びついているという³⁹。それはいわゆる「即」、あるいは「即非」の論理である。そして「逆対応」は、「即非」論理を強調した「非連続の連続」とも言える概念であろう。

「逆対応」は、簡単にまとめると、以下の通りである。つまり、絶対的なものと相対的なものの関係は、それぞれ自身のうちに自己自身に対する自己矛盾的・自己否定的な関係を徹しながら、互いに自己矛盾的・自己否定的な関係であるという⁴⁰。我々は、「逆対応」において、武藤と関連して以下の二点に注目する。

(1) 相対的なものが絶対的なものに対し「死」⁴¹であること。この点について、西田は特にイザヤが神を見た時の例を用いて説明する。このような「死」によつてのみ逆対応的に絶対的なものに接するのであるという⁴²。「死」という否定契機は、逆対応的に人間を自己形成させればさせるほど、「我々の自己はその生命の根源に於て、何時も絶対的一者との、即ち神との対決に立つて居るのである。」⁴³武藤がティリッヒに関して指摘したのは、そして、彼がキルケゴールを例にして再三述べた「悪魔的な絶望」は、まさに実存が神に対して「死」であるという徹底的な断絶である。なお、それはメタファーではないことに注意が必要であろう。我々はこのような「死」を、キルケゴール、ルター、アウグスティヌス、そしてパウロの深い罪の自覚に見出されると思われる。

(2) 無限の慈悲、或いは絶対の愛の自己否定的包み。「絶対者は何處までも我々の自己を包むものであるのである、何處までも背く我々の自己を、逃げる我々の自己を、何處までも追ひ、之を包むものであるのである、即ち無限の慈悲であるのである。〈中略〉何處

までも自己自身に反するものを包むのが絶対の愛である。」⁴⁴このような神・絶対者の愛は、「悪魔的な絶望」からキルケゴールを救い、また、前述のように、「神なきところにまで神があらわれることによって、はじめてもっとも根源的究極的な意味で答えが与えられることができる。」⁴⁵そして、「どこまでも超越的な神の愛が自己否定的に現実のうちに、またわれわれのうちに内在的であるところに、相関ないし弁証が遂行されうる究極的根拠があると考えられるのである」⁴⁶という。ここで、我々は、武藤と西田の神・絶対者の愛に対する理解に共通しているところが多いことが確認できる。

しかし、武藤は西田と同じ言葉「非連続の連続」を使っても、丸ごと西田のそれを受け取ったかという、決してそうではないと言わざるを得ない。それは以下の二点によって説明される。

(A) 内在的・主体的方向か、超越的方向かの問題。西田にとって「神は絶対の自己否定として、逆對應的に自己自身に對し、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。」⁴⁷そこに、絶対の自己不断的に無から有への創造的な要素が見られる。しかしその場合、「絶対は自己の内に相対を映し、相対は自己の内に絶対を映」し、あるいは、「絶対は自己の内に相対を包み、相対は自己の内に絶対を包む」⁴⁸と考えられるように、到底内在的・主体的方向が免れないと言わざるを得ない。一方、武藤の場合、相関を行う実存的な問いに対し、「否定の意義」⁴⁹や実存の徹底的な自己否定を強調しているのにもかかわらず、相関を行う究極的根拠は神の愛だと言っているように、内在的・主体的な方向性が根本的に拒絶されていると言える。同じように、武藤は、実存の脱自と自己疎外性が真に実存の本質的契機をなすには徹底した自己否定を媒介しなければならないと主張している。しかし、そこにおいて究極的な否定媒介とは、実存が神的な回答を受け取る形で回心を行わなければならないということである。ヨブ、イザヤ、そしてパウロは神の声を聞いて「見神即懺悔」⁵⁰といわれるのは、そのような意味においてである。

(B) 上と関連し、バルト神学に関する問題。逆対応では、死の否定契機の強調の原因の一つは、西田は意志的なもの、唯一的に個なるものがあって初めて宗教的であると考えられているからである⁵¹。そのような意志なる人間は、どこまでも神に対して否定契機を持つのである。それゆえ、信仰決断が究極的に人間によるのではなく神の意志に従うのであると主張するバルトの神観には、西田は同感しがたい⁵²。武藤もバルトの超越神観に対して一定距離を置くようにしているものの、バルト神学において存する真理契機を認めている。「あくまで超越的な神の言の主権的優越を説くバルト神学的超自然主義の真理契機も十分に尊重さるべきである。例えば、バルトが次のごとくいうとき、それは正当であるといわなければならない。『神とわれわれとの間に存する永遠ある相関は、それが神の啓示において可見的であるように、ただ神においてのみ根拠をもつのであって、神とわれわれとの双方に根拠をもつといったふうのものではない』。」⁵³

3.3 霊にあって「交わり」

こうして、「非連続の連続」思想を通して、武藤宗教哲学と西田哲学ないし京都学派哲学⁵⁴との対話が確認できたと思われる。しかし思うに、対話を可能させる根柢には、「初めに言があった」（ヨハ1:1）と言われるような「原言語」⁵⁵（UrlogosとしてのUrwort）がなければならない。また、宗教間に真の対話が可能になるために、まずそれぞれの宗教が自己自身に徹することが必要であろう。そして、そのように徹するところに、対話の可能的根柢「原言語」が見出され、それは「交わりを可能ならしめ、またそれをそこに志向させる『一』（unity）がなければならない」⁵⁶という。その「一」は、「可視的な、人間的操作によって把捉すべからざる不可知的靈的な一者——有にして無、無にして有であるごとき一者——にほかならない」⁵⁷。京都学派的に言えば、西田の「一即多、多即一」、田辺の「愛の三一性」に表された靈の働きと言えよう。キリスト教に即して言えば、旧約聖書の中の「御自分を隠される神」（イザ45:15）⁵⁸、「かつてイエス・キリストにおける歴史的啓示として顕された神、いまなお父なる神の靈として、世界と人間の魂の根源に臨在する実在的力である」⁵⁹という。

このようなキリスト教と仏教との対話は、靈にあっての実存と実存との交わりの形に取って代わることができる。「賜物にはいろいろありますが、それをお与えになるのは同じ靈です。（1コリ12:4）」したがって、「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、それぞれ聖靈の賜に与ることによって聖靈の交わりを経験している」⁶⁰という。ここで、我々は弁証論としての武藤宗教哲学の性格が看取できるのである。

4. むすびに

本稿では、キリスト教弁証論の視点から、武藤の神学的宗教哲学を神学圏内の弁証から西田哲学との対話・交わりへと議論を展開した。武藤はキリスト教学界における「京都学派」などと呼ばれることは好まず⁶¹、「京都学派的神学者」⁶²と自称することからもわかるように、彼の宗教哲学が神学に強く規定される。そして、それは絶えず次のような相互循環的な関係になっている。神学から出て宗教哲学へ、また宗教哲学から出て神学へ、と。そこには、彼が哲学的宗教哲学ではなく、神学的宗教哲学をとった理由であり、また一つキリスト教弁証論としての宗教哲学でも考えられる所以でもある。

なお、これまでの考察の中で、武藤の「神学から出る」契機となるバルト神学に対する評価に関してはまだ問題が残っている。前述の如く、武藤のバルト評価はティリッヒのそれに大いに影響されていることは看過され得ないであろう。また、武藤や西田が対話したバルト神学は、いわば「途上のバルト」⁶³であり、よりトータルなバルトではないことも無視できない。一例を挙げると、西田の神観とバルト『和解論』の中の神観の親近性が指摘される。西田は、人間対神の逆対応関係だけではなく、真の絶対者が絶対者自身に対しても逆対応であると主張する⁶⁴。そしてこのような「自己自身の中に絶対の否定を含む神」が「極悪にまで下り得る神」「悪逆無道をすく神でなければならない」というのは、バルトの『和解論』における「神の自己卑下」の思想へと極限的に肉迫していると小川が指摘する⁶⁵。とにかく、武藤のバルト批判にこれらの問題が残つつも、当時ヨーロッパないし日本の神学圏内に圧倒的なバルト神学の潮流の中に、武藤がそこに潜めている神学

主義の問題を看取していたこと自体は評価されるのではない。それはまた彼の神学的宗教哲学の立場に帰することができると思われるのである。

本稿で論じられなかったが、キリスト教弁証論としての神学的宗教哲学の思想史的な考察の中で、武藤は古代のアウグスティヌスから中世のトマス・アクィナス、近代のカントの神議論、そして最後に、キルケゴールの信仰神秘主義へと議論を展開している。本稿は、聖霊論に着目しているが、武藤におけるキリスト神秘主義から聖霊論への展開は別の機会に譲りたい。

最後に一点追記したい。武藤にとっての弁証論は、ティリッヒのように「弁証神学」の体系のようなものではないにしても、武藤宗教哲学に遍在的な要素になっていると言って過言ではないであろう。この意味で、キリスト教の弁証自体は、武藤宗教哲学の核となるものだと言える。

¹ Apologetik は「護教論」や「護教学」として訳されてきたが、現在では一般的に「弁証学」と訳される。本発表は、武藤の訳「弁証論」をそのまま使うとする。なお、現在「弁証法」と訳される Dialektik は、カントの場合、「弁証論」と訳されている (transzendente Dialektik 超越論的弁証論) ことに要注意。有福孝岳・坂部恵・石川文康・大橋容一郎・黒崎政男・中島義道・福谷茂・牧野英二編『カント事典』弘文堂、1997年、342頁。

² 武藤一雄『宗教哲学』日本基督教青年会同盟、1967年(1955年)、117頁以下。以下、「武藤(1955)」と略す。

³ もちろん武藤は、菅円吉と根本的に異なる方向を辿っていく。それを簡単にいうことが許されるならば、武藤の「神学的宗教哲学」は哲学を媒介しているのに対して、菅円吉のそれはほぼ神学と類似語として理解される。菅円吉の「神学的宗教哲学」について、以下を参照いただきたい。菅円吉『宗教・宗教哲学序説』育英書院、1944年、166頁以下。

⁴ 武藤(1955)、4頁。

⁵ 武藤(1955)、1頁。

⁶ それとは逆に、哲学的宗教哲学の場合は、「哲学によって神学が裏付けられると考えられ、或いは特殊宗教は宗教一般の特殊の限定として考えられ、或いは特殊啓示 (revelatio specialis) は一般啓示 (revelatio generalis) の特別の場合として考えられる。或いは場合によっては、神学がその自律性を奪われて単なる宗教性 (Religiosität) とて宗教哲学的な思索と反復に従属せしめられる、と考えられる」という。なお、武藤によると、普通われわれが宗教哲学と呼んでいるものの多くは、哲学的宗教哲学の類型に属する。哲学的宗教哲学というのは一種の同語反復にすぎないため、神学的宗教哲学という言い方との対比でそういわれるわけである。武藤一雄『神学と宗教哲学の間』創文社、1961年、3頁。以下、「武藤(1961)」と略す。

⁷ 近藤勝彦『キリスト教弁証学』、教文館、2016年、27頁。

⁸ 武藤(1961)、10頁。

⁹ 武藤(1961)、144頁。

¹⁰ 武藤(1961)、13頁、注1。

¹¹ Emil Brunner, *Der Mittler: Zur Besinnung über den Christusglauben*, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1930 (1927). 以下、「Der Mittler」と略す。なお、筆者は、以下の英訳を参照。Trans. Olive Wyon, *The Mediator: a study of the central doctrine of the Christian faith*, London, The Lutterworth Press, 1934. 以下、「Brunner, *The Mediator*」と略す。なお、日本語訳(郡山幸男訳『仲保者: キリスト信仰の想起の為に』春陽堂、1944)と以下の研究書も参照した。Alister E. McGrath, *Emil Brunner: A Reappraisal*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2014. pp. 39-50.

-
- ¹² Brunner, *The Mediator*, p. 21; *Der Mittler*, S. 3.
- ¹³ Brunner, *The Mediator*, p. 32, 34; *Der Mittler*, S. 13, 15.
- ¹⁴ Brunner, *The Mediator*, p. 338; *Der Mittler*, S. 303.
- ¹⁵ 武藤 (1961)、161 頁。
- ¹⁶ *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. 1927. 武藤 (1961)、11 頁。武藤はこの点について論を詳しく展開していないが、アリストター・マクグラスの下記論述から同じ方向の理解が窺えるのではと考えられる。「神について語ろうとすると、神学に特有の抽象的な概念の使用を伴うことを認めつつも、ブルンナーは『キリスト教の主要な関心事は体系的な知識 (Wissenschaft) ではなく、個人的な信仰と啓示との関係である』と宣言した。こういう個人的な信仰は抽象的な概念を可能な限り克服することを目的としているため、宗教哲学は信仰の中心ではなく周辺に位置せざるを得ない。」A.E.McGrath, *op. cit.*, p. 38.
- ¹⁷ Brunner, *The Mediator*, p. 34; *Der Mittler*, S. 15.
- ¹⁸ エミール・ブルンナー「神学のもう一つの課題」『ブルンナー著作集 第一巻 神学論集』教文館、1997 年、93 頁。
- ¹⁹ Paul Tillich, “What is wrong with the ‘dialectic’ theology?” in: *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Vol. 15, No. 2. 1935, pp. 127-145.
- ²⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology: Three volumes in one*, New York and Evanston, The University of Chicago Press, 1967, p. 61. なお、この点に関連して、相関の方法が神学の哲学化、あるいは哲学の神学化になる恐れがあるという指摘について、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』(創文社、1995、193-195 頁)を参照いただきたい。芦名によると、問いと答えは、内容において相互独立であるが、形式においては相互依存的である。
- ²¹ 武藤 (1961)、156 頁。
- ²² 武藤 (1961)、157 頁。
- ²³ 武藤一雄『神学的・宗教哲学的論集II』創文社、1986 年、17 頁。以下、「武藤 (1986)」と略す。
- ²⁴ 芦名、前掲書、12-13 頁。
- ²⁵ 武藤 (1986)、7 頁。
- ²⁶ 武藤 (1961)、168 頁。
- ²⁷ 武藤 (1961)、168 頁、171 頁。
- ²⁸ 武藤 (1961)、164 頁。武藤によれば、ティリッヒは、相関を行う自己が内制的自己同一ではなくて超越的自己同一であることについて十分に明らかにしていない。「ティリッヒが、弁証論を『答える神学』として考え、それに即して『相関の方法』を考えると、その相関を遂行する主体は、なお実存の外にあるという性格を免れていないのではなかろうか (傍点著者、166 頁)」。このような批判は妥当かということ、必ずそうではないと思われる。一例を挙げると、ティリッヒ『組織神学・第二巻』のイントロダクションに、答える神学者は、ただ答えるのではなく、実存の全存在へ参与 (実際の参加だけでなく、意識的に同一視しなければならない) しなければならないと追加説明している。Paul Tillich, *op. cit.*, Volume 2, p. 5. また、この問題に関連して、相関における文化と宗教、あるいは哲学と神学の関係は生徒と教師、あるいは批判者と弁明者のような一方向的な関係理解の可能性という批判に関しては、つまり神学と諸科学との関係に関して、下記参照。芦名、前掲書、185 頁以下。
- ²⁹ 武藤 (1961)、163 頁。
- ³⁰ 「宗教学」『西田幾多郎全集 第十五巻』岩波書店、1979 年 (1952 年)、349 頁。
- ³¹ 武藤 (1961)、163 頁。
- ³² 武藤 (1961)、171 頁。
- ³³ 武藤 (1961)、169 頁。
- ³⁴ 浅見洋「キリスト教思想史における西田と大拙--無なる神概念の形成 (特集『西田幾多郎・鈴木大拙 再考--グローバルとローカルの視点から』)」(『比較思想研究』、26 号、1999 年)、27-35 頁。

-
- 35 小川圭治「日本におけるキルケゴール—西田幾多郎・田辺元の場合—」(『日本の神学』27号、1988年)、25-48頁。また、小川圭治『神をめぐる対話：新しい神概念を求めて』新教出版社、2006年、279頁以下。
- 36 小川、前掲論文、28頁。
- 37 小川、前掲書、296頁。
- 38 武藤(1986)、18頁。
- 39 以下は下記参照。小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、321頁以下。
- 40 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集(第十一巻)』、1979年(1949年)、396頁以下。
- 41 西田、前掲書、396頁。
- 42 同上。
- 43 西田、前掲書、427頁。
- 44 西田、前掲書、435頁。
- 45 武藤(1961)、172頁。
- 46 同上。
- 47 西田、前掲書、398頁。
- 48 小坂、前掲書、334頁。
- 49 武藤(1961)、170頁。
- 50 武藤(1961)、196頁。
- 51 西田、前掲書、428頁。
- 52 西田、前掲書、427頁。
- 53 武藤(1961)、163-164頁。
- 54 例えば、武藤と田辺哲学との関係は、すでに論じてきた対立統合の弁証法によって表されていると思われる。
- 55 武藤(1986)、18頁。
- 56 武藤(1986)、17頁。
- 57 武藤(1986)、19頁。
- 58 本稿における聖書の引用と略語は、『聖書 新共同訳』(日本聖書協会)によった。
- 59 武藤(1986)、20頁。
- 60 武藤(1986)、21頁。
- 61 今井晋「『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)」(『基督教学研究』21号、2001年)、62頁。
- 62 マルティン・レップ「死に方—生き方—武藤先生の思い出——」武藤一雄先生ご夫妻追憶文集編集委員会『無きが如くに有りて生く』燈影社、2000年、251頁。
- 63 浅見、前掲論文、29頁。
- 64 西田、前掲書、397頁。
- 65 小川、前掲書、297頁。