

# 哲学研究

第五百十九号

第四十五卷  
第一册

## 宗教哲学の新しい可能性

武藤 一雄

(一)

一九六七年六月に刊行された、宮本武之助、小田島嘉久、大須賀潔、佐藤敏夫の四氏の共著に成る『哲学と神学の対話』を読み、日本基督教学会編『日本の神学』（7）（一九六八年九月）にも、この書の読後感を述べたのであるが、その際、特に、この書のなかにおける佐藤敏夫氏の論文「宗教哲学の過去と現在」を読んで、多くの刺戟や示唆を得たことが、本論文執筆の一契機となった。尤も、こういった課題は、私にとって永年の懸案であって、数年前に上梓された拙著『神学と宗教哲学との間』においても、陰に陽に、それが一つの中心問題になっていたといえる。ここでは、旧著においてすでに述べたことにも若干言及せざるを得ないが、多少異なった見地から、新たに問題を考究したい。しかし、私の現在の考えは、なお極めて未熟粗笨であるので、本稿は、荒削りの素描的試論にすぎないことを、予めお断りしておきたい。

前述の佐藤氏の論文にも記されているように、「プロテスタンティズムの世界における宗教哲学の状況は、ここ四十年ほどのあいだ、弁証法神学、わけてもカール・バルトの神学によって強く規定されてきたということが出来る。というのは、バルト神学の影響が強くなるにつれて、第一次世界大戦まではプロテスタント神学において重要な位置を占めていた宗教哲学が全く顧みられなくなるか、或いは片すみの方に追いやられる現象を呈するようになったからである。」「宗教哲学への関心が後退した理由としては、この神学（弁証法神学——筆者）が、宗教からではなく、啓示から出発したということが挙げられねばならない。十九世紀神学が、その主題を宗教に求め、宗教の本質の哲学的解明を根底にすえ、その上にキリスト教神学を建設する傾向をもっていたのに対し、弁証法神学は、啓示を神学の主題とし啓示の上に神学を基礎づけるという根本的な転換を遂行した。そしてこのような転換の根底には、キリスト教を人間の宗教性一般に解消しようとするそれまでの傾向とは反対に、キリスト教は宗教性という平面を垂直に切断する上からの啓示にもとづくものであるという認識が横わっていた。ここから宗教哲学への関心の著しい後退が出てきたのである。」「十九世紀の宗教哲学の誤謬を清算するためには、たしかに、〈啓示のみ〉という狭い道が強調されねばならなかったが、しかし同時に、その啓示が真理であることを主張するかぎり、同じく真理をめざす他の諸科学、あるいは同じく真理を主張する他の諸思想との対決ないし折衝は当然なすべき課題であり、これを避けることは神学のゲッター化をひきおこさずにはいけないからである。そこから、冒頭にかかげた事柄が象徴するような（つまり、佐藤氏によれば、「長年刊行されつづけてきたドイツの Zeitschrift für Systematische Theologie は、数年前〈新〉という字を加え、Neue Zeitschrift」として出発しなおしたばかりであったが、その後間もなく再び、Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie と改名し、宗教哲学の雑誌でもあることを題名においてうたうようになった。というのは、そこにはまさしく、宗教哲学に関して、現在のプロテスタント神学界の風潮を、ある程度象徴するものがあるように思われるからである」とされる）宗教哲学への関心が起ってきたのである。した

がってそれは、十九世紀宗教哲学への道もどりとっておこってきたのではない。たしかに、ある程度より戻したという面はあるとしても、やはり弁証法神学の十九世紀的宗教哲学への批判をなんらかの仕方で撰取した上で、宗教哲学的領域に足を踏み入れているのである。」(佐藤敏夫『宗教哲学の過去と現在』二〇三頁以下)

以上のような佐藤氏の現状認識、さらにまた宗教哲学の復権の理由についての認識は、極めて妥当であって、私自身も氏と見解を同じうするところが少くない。したがって、そういった点では、同様のことを似たような言葉で述べようなことになるざるを得ないと思う。つまり、弁証法神学ないしはバルト神学以後の宗教哲学の頽勢というものは、簡単にいって、この神学の「宗教主義」(Religionismus)に対するリアクションに由来するということもできる。エミール・ブルンナーの言葉でいえば、いわゆる神の言の神学は、「あらゆる宗教主義の批判的止揚」(kritische Aufhebung alles Religionismus)でなければならぬとされるのである。かくて、シュライエルマッヘル以後のいわば主流的な宗教哲学の伝統は、トレルチ的な歴史主義に立脚する Religionswissenschaft (なら) Religionsphilosophie とともに、徹底的な批判にさらされるにいたったということができる。「宗教主義」ないしはそれと結びついた「歴史主義」(Historismus)に対する弁証法神学のリアクションには、前述の佐藤論文も指摘しているように、神学的見地、なかなしくプロテスタントの神学的見地からいって、極めて正当なもの、必然的なものがある。しかしそこに、およそリアクションというものに伴いがちな行きすぎがありはしないかということも、当然問題になるであろう。

ところで、こういった問題は、多少の論点のずれを伴うことはやむを得ないとしても、キェルケゴールにおけるいわゆる宗教性 A (Religiosität A) と宗教性 B (Religiosität B) との関係の問題とかなり類比的に考えられてよいと思われる。(以下簡単化して、単に A および B と記すことにする。)つまり、いわゆる宗教主義に立脚する宗教哲学は、A の立場で成立すると考えることができる。しかるに、いわゆる弁証法神学の宗教主義批判は、キェルケゴール的に

いえば、Aを否定的に突破するBとしての逆説的宗教たるキリスト教の立場を、キェルケゴール以上に鋭く且つ徹底化して顕揚したものであると考えることもできる。キェルケゴールにおけるAとBとの関係についても、種々の理解の仕方が可能であり、一義的に明確な解釈をくだすことは極めて困難であるであろう。しかし私自身は、大雑把にいうと大体的ごとく解している。それは、すでに述べたように、一面において、BはAの否定的突破であるというところが、あくまで確保されなければならないと思うのであるが、他面では、例えばE・ガイスマールもいうように、AとBとの間に、内的有機的な結びつき (innere organische Verbindung) があるということも強き否定されるべきではないと思う。(E. Geismar, S. Kierkegaard Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller, 1929 S. 319 参照) キリスト教をも含めて、いわゆる実定的諸宗教 (positive Religionen) を、仮りに、すべてBの性格をもつものとして考えるところならば、十九世紀的宗教哲学の主流的な伝統は、もろもろのBの性格をもつた諸宗教をAに還元する、或いは、それらをAに根拠づけるという性格をもっていたことができるであろう。それは大まかにいって、菅岡吉氏の言葉でいえば、哲学的宗教哲学というもののもつ性格でもある。(菅岡吉『理性と啓示』参照) しかるに、弁証法神学が、既述のように、Aを否定的に突破するキリスト教のBの性格を、比類なく鋭く顕揚したとするならば、そこではもはや、BをAに還元し、ないしはBをAに根拠づけるというような考えかたは断念されなければならない。しかも、そういう線に沿って、BのBたることをあくまで堅持しながら、なお宗教哲学の新たな可能性を見失わないということであるならば、そこにはまたなんらかの意味でBとAとの間に、「内的有機的な結びつき」を求めるといことがなければならないであろう。それは、菅岡吉氏のいわゆる神学的宗教哲学の道でもあろう。私自身も、いやしくもキリスト教の立場から宗教哲学の新しい可能性というものを追求するとき、それは予め神学的真理を抛棄するところに成り立つものではなくて、どこまでもそれを踏まえた上で成り立つものとして、神学的宗教哲学という意味をもたざるを得ないと思う。(しかし私自身は、菅岡吉氏のように、カール・バルトやエミール

ル・ブルンナーにおいてすでに、なんらかの意味で、神学的宗教哲学が成り立っているという考えには、必ずしも同意することはできない。その理由については、拙著『神学と宗教哲学との間』十頁以下参照）私は、曾て、キェルケゴールにおいて、一つの神学的宗教哲学のモデルを見るといふ考えを述べたことがあるが（前掲拙著参照）、それは、彼の場合、AとBとの間の否定的断絶が強調されるとともに、なんらかの意味で、両者のつながり、または媒介、或いは逆説的な統合が求められ企図されていると考えられたからである。そしてそこに、少なくとも、宗教哲学の新しい可能性というものを考える場合に、参考となるものがあると考えられる。しかるに、バルトやブルンナーにおいて、そういう意味でのBとAとの否定的断絶と同時に媒介という思想は見出さるべくもない。

いわゆる神学的宗教哲学と哲学的宗教哲学とが対照的に考えられる根本には、神学的ということと哲学的ということとの間に、少なくとも直接的には相容れない対立関係があるからにはかならない。これはほとんど自明的なことですらある。しかし、神学的宗教哲学といえども、神学的であっても、神学ではなく、宗教哲学であり、哲学であるということがなければならぬ。それは、単にBの立場で成り立つのではなく、あくまでBの立場を堅持しながら、すくなくともなんらかの意味でAの立場を標榜するところに成り立つのでなければならぬ。しかもそれは、Bを直接的にAとなすのでもなければ、またははや、既述のように、BをAに還元し、ないしはBをAにおいて根拠づけることでもあり得ない。いな実は、Bがそれに還元さるべきA、ないしはBを根拠づけるべきAが見失われていること、すくなくとも極めて疑わしいものになっているところに、宗教哲学のアポリアがあり、またその新しい可能性が模索されなければならぬ所以がある。Aが見失われ、すくなくとも疑わしいものになっているということは、例えばキェルケゴールさえも、Aにおいて、なんらかの意味で、人間の普遍的宗教性(*allgemeine Religiosität des Menschen*)を自明的なる前提として考えていたのに対して、そういう前提が疑わしくなったということであり、したがって、また、一面では宗教的アポリアとか、他面では人間の自然的素質としての宗教性が、もはや安易に前提すべからざる

ものとなったということでもある。そしてそこにまた、いわゆる宗教主義への復帰を意味するような宗教哲学への道が閉ざされる所以がある。そこで前述のように、「あらゆる宗教主義の批判的止揚としてのキリスト教信仰」(ブルナー)とか、「宗教の止揚としての神の啓示」(バルト)とか、「不信仰としての宗教」(同)とかいうことが語られることにもなるのである。(vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2* §17 *Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*) ならにまた、恐らくは、そういうブルナーやバルトの精神を継承したボン・ハッファーのキリスト教の非宗教的解釈というものが提唱されることに一種の必然的な意味があると考えられるのである。しかも彼の場合、周知のように、非宗教性 (*Religionslosigkeit*) ということが、むしろ積極的な意味をもつにいたっていることが注目される。宗教的な意味での神を見失った世界が、実は、成人した世界 (*mündig gewordene Welt*) として、キリスト教信仰にとつても、ほかならぬそういう世界の中で、真摯に生きられなければならない必然的意味をもつとされるのである。「かくてわれわれは、次のことを認識することなくしては誠実ではあり得ない。へたとえ神いまし給わずとも」(*etsi deus non daretur*) この世のなかで生きなければならないということ。しかもまさしくこのことをわれわれは認識する——神の前で、神御自身が、いや応なく、われわれを、こういつた認識に導くのである。」(F. Bonhöffer, *Widerstand und Ergebung*, 241) これは極めて逆説的な信仰であるといわなければならない。またこういつたボン・ハッファーの思想といわゆる「神の死の神学」(*Theology of the Death of God*)——Vahanian, Alizer, Hamilton 等をその代表者として挙げることは深い関係をもち、それはまた究極的にはニーチェ的な無神論ないしはその徹底としてのニヒリズムにつながるものであると考えられる。

さて、ここで改めて留意しておかなければならないことがある。それは、いわゆるヨーロッパの無神論(フョイエルバッハ、マルクス、ニーチェ等)——それは、元来、キリスト教に対する反対運動 (*Gegenbewegung gegen das Christentum*) という意味を担っていたことは否定できない——、またそのラディカルな帰結としてのニヒリズム、

またそれと関連していわゆるセキユラリズムの問題が、キリスト教にとつて、もはや単にそれと対決すべき相手としてだけではなく、すくなくともその真理契機を尊重し、且つそれを自らのうちに媒介しなければならなくなっているということである。ここではそれについて論究することはできないが、「神の死の神学」なるものも、実はそういういった事情から生起した一つの神学的現象であると思ふことができるであらう。

またこういったことと、既述のブルンナー、バルト、ボンヘッフラー等について見られる宗教とか宗教性というものが極めて否定的に見られるということ、極言すれば、空洞化せしめられるということは決して無関係ではないと考えられる。先に述べたようにBをAに還元できないとか、BをAに根拠づけられたものとして考えることができないといわれたことも、実は、無神論とかニヒリズムの真理が自覚されるということと決して無関係な事柄ではないと考えられる。しかも、もし宗教哲学というものが、既述のごとく、Bの立場においてではなく、なんらかの意味でAの立場において成り立つとするならば、実は、そのAそのものが、大いなる疑問符に化しているということが、予め自覚されなければならぬであらう。それにもかかわらず、そういう「？」としてのAを追求せざるを得ないところに、新しい宗教哲学の必然性と可能性がある。「汝なすべきが故になし得る」というカント的倫理の精神を表現する定式を借用するならば、われわれは、新しい宗教哲学を探究すべきが故にそれは可能であるということが出来る。しかし、そういうことがいわれ得る背後には、実は、「汝なし得るが故になすべきである」ということがあるのではないであらうか。つまり、たとえその具体的内容が、さしあたり現在のわれわれにとつては、なお予感として存するにすぎないとしても、新しい宗教哲学は可能であるが故に、それは是非とも探究されなければならないという意味があると考えられるであらう。

## (一)

一体、宗教哲学の立場・方法は極めて多様であるから、宗教哲学とはいかなるものか、或いはまた宗教哲学的的とはどういう含蓄でいわれ得るかということも、一義的確定的に答えることは困難であるといわなければならない。しかし、神学的宗教哲学という観点からすれば、既述のように、神学と哲学との間に、すくなくとも直接的には相容れない対立が存しながらも、しかも両者が無媒介に対立並存するにすぎないのではなくて、なんらかの意味で両者が媒介され、すくなくとも対話的關係に入ることがなければならないと考えられる。宮本武之助氏は、「……そこで神学的思想と哲学的思想とがよく対話しつづめるような思想——わたしは、このようなものを宗教哲学的思想とよぶらうとおもう」(前掲『哲学と神学の対話』の「はしがき」参照)と述べているが、そういう考えに私も異存はない。またそういった点からいえば、例えば、哲学と神学或いは実存的問題 (existential question) と啓示の答え (revelational answer) の相関をその方法として書かれているパウル・ティリッヒの『組織神学』(Systematic Theology 3 vols) が、極めて宗教哲学的な著作だといわれるのも肯かれる。また近来、ドイツやアメリカの神学者たちのハイデッガー哲学との折衝は、注目すべき神学的現象であるが、そこにも或る意味で、神学的ということにとどまらない宗教哲学的ともいわれるべき傾向があらわれているといえるであろう。(例えば、Der spätere Heidegger u. d. Theologie, hrsg. von James M. Robinson u. John B. Cobb, 1964 Heidegger u. d. Theologie. Beginn u. Fortgang der Diskussion, hrsg. von Gerhard Noller, 1967 等を参照)

神学の立場からハイデッガー哲学が特に取り上げられる所以は、彼が、現代における最も秀れた哲学者であるといふだけではなく、そこにはより必然的な理由があるであろう。そしてまたそういう折衝の根柢には、いうまでもなく、神学的ロゴス(神の言)と哲学的ロゴスとがいかに相違し、またいかに関係するかという古くして新しい問題が存す

るであろう。しかしそういった点はとにかくとしても、われわれは、すでに前節において述べたこととの関連において、神学のハイデッガー哲学に対する折衝の必然性を考えることができるであろう。それは端的に言って、「神の死の神学」といったようなものがあらわれてこざるを得ないようなその根柢にかかわっている問題である。

ハイデッガー自身は、いわゆる無神論者でもニヒリストでもない。しかし、ニーチェの「神は死せり」(Gott ist tot)という命題の中に見られる反キリスト教的精神——前にも述べたように、ニーチェは、フォイエールバツハやマルクスとともに、キリスト教に対する反対運動(Gegenbewegung gegen das Christentum)の流れのなかでとらえることもできるであろう——は、ハイデッガーにおいても、極めて屈折された形においてはあっても、継承されていると考えられる。つまり、彼の思想のうちにも、ニーチェと同様に、無神論の帰結としてのニヒリズムを終りまで生き抜く、或いはそれを徹底することによって、ニヒリズムを超えるものを見出すことができるであろう。その意味で、彼の哲学は、ニヒリズムの真理を徹底的に媒介した哲学であるといえるであろう。しかもそれと同時に、彼が通常の意味での無神論者でもニヒリストでもないということが注意されなければならない。ハイデッガー哲学——彼自身の出身とともに——の Herkunft がキリスト教ないし、キリスト教神学にあることとはしばしば指摘される点であるが、或る意味では、その Zukunft もキリスト教ないし、キリスト教神学にあるといえるのであろう。(Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 96 参照) 例えば、E・フックスなども、ハイデッガーの「言葉」を「神の言への途上にある」(unterwegs zum Worte Gottes)——尤も、そういうフックスの言表が肯綮に当たっているものであるかどうかというところが、さらに問われなければならないであろう——として理解している。(Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, S. 5, S. 62-72 参照) しかし彼の哲学のなかに、たとい神学的思想・用語とパラレルなもの、類似的なもの、或いは神学的思惟に役立つものがすくなくないとしても、そのことを以て直ちに神学とハイデッガー哲学とをならんかの意味で融和的に理解しようと試みることは、結局両者のいずれに対しても不正を犯すことになるであろう。「なお、

ハイデッガーの思想・用語が神学的思惟に役立つ得るものとして、H・フランクは、次のようなものを挙げている。  
 „Geschichtlichkeit“ des menschlichen Daseins; Eigentlichkeit und Defizienz als Möglichkeiten des Daseins;  
 Gedanken der Entscheidung; Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas; Adventcharakter des Seins; Verständnis des Seins als Geschehen, als Ankunft, als Kommen; Zukünftigkeit als eigentlicher Daseinsmodus; das „Gewissen-haben-wollen“ とういつた多くの概念ないし思想が、ブルトマン神学やポスト・ブルトマンニフンの神学のうちにとり入れられていることは周知のとおりである。H・フランクは、とういつた試みを折衷主義 Eklektizismus と呼び、H・オット (Heinrich Ott, Denken und Sein, 1959) のうめだとういう傾向の見られることを指摘している。(Helmut Franz, Das Denken Heideggers und die Theologie in: Heidegger und die Theologie, hrg. von Noller, S. 249ff 参照)

私は、数年前、一年ばかりドイツに滞在していた折に、ブルトマンおよびハイデッガー両教授を訪問して親しく話をきく機会を得たが、ブルトマンも後期ハイデッガーの思想とキリスト教とを内面的に結合しようとする試みに対して極めて懐疑的であり、ハイデッガー自身もまた神学者たちのとういう企図に対して、極めて冷淡であるように見受けられた。そしてそれは要するに、Glauben の道と Denken の道が異なるとういふこととむづいふものにはかならない。ハイデッガーは、かつて、有の真理を問う問いは「思惟の敬虔」(Frömmigkeit des Denkens) であると述べたが (Die Frage nach der Technik in: Vorträge und Aufsätze S. 44) とういう思惟の道に於ける敬虔と信仰の道における敬虔とは、なんらかのつながりをもち得るものではなく、むしろ、全く異質的なものであるとういなければならぬであらう。したがって、例えばティリッヒのとういうような existential (philosophical) question への revelational answer の correlation とういふことを、ハイデッガー哲学と神学との間にも妥当するものとして考えることも極めて困難であるとういなければならぬ。ただ、ハイデッガー教授を訪問した際に彼が語ったことで、非常に印象

に残っていることがある。それは、彼が、哲学と神学、Denken と Glauben の異質性を強調し、前述のごとき意味での折衷主義 Eklektizismus を斥けながら、しかも、自分の哲学が、恐らくは、神学の立場の自己反省を促し、その在を「照らす」(erleuchten) 得るでもあらうという意味のことを語ったことである。そしてそのことは事実、神学自身の自己反省にもとじて、例えば Metaphysik としての神学、彼のいわゆる Onto-Theologie というものが今や克服されるべき過去のなものとされなければならぬと考えられていることや、いわゆる「主観・客観図式の超克」(Überwindung des Subjekt-Objekt Schemas) が神学的思惟自体の真摯な課題として遂行されなければならないと考えられている事実を徴しても、現に生起しつつある事柄であると考えられる。ところで、H・フランツは、「形而上学は神学の過去であり、ないしは、神学の過去は形而上学である」というテーゼを掲げているが、思うに、過去のなものとして克服されるべき形而上学としての神学は、単に中世的なスコラ的 Onto-Theologie について妥当するのみならず、ハイデッガーのいわゆる近代の形而上学ないしは主体性の形而上学と内的に結合した近代神学についても妥当するものであることはいままでもないであらう。前に述べた「宗教主義」(Religionismus) とか、アプリアナ「人間の宗教性」(Religiosität des Menschen) 等を前提するキリスト教信仰の把握の仕方も、近代的形而上学ないしは主体性の形而上学と内的的に結びついていると考えられる。そういった点に鑑み、「宗教の止揚としての神の啓示」(Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion) について語るバルトとハイデッガーとが志向するところを同じうする点を見出すことも、必ずしも困難ではないであらう。

なお、前にハイデッガーにおけるニーチェを継承する反キリスト教的精神という言葉を用いたが、ハイデッガーが、Christentum — 教会制度とか、教義とか、信条というものに制約された歴史的現象としての Christentum — に対して極めて否定的批判的ではあっても、それと区別された Christlichkeit ないしは、真の christliches Leben というものを敬重している点も看過することはできない。(vgl. Holzwege, S. 202f.) すなわち、純粹に新約聖書的神

経験と神啓示にもとづいて信仰的に遂行される Christlichkeit と例えばスコラ神学をモデルとするような——また歴史的・世俗的・政治的・権力的機構としての——Christentum とは峻別されなければならないと考えられている。そしてそこには、いわゆる神学主義、ないしは形而上学としての神学が克服されなければならないという考えと相關的なものがあるといつてよい。そして恐らく、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ということが暗示されているといえないであらうか。もしそうであるとするならば、そういう方向においてこそ、前に述べたように、いまや「？」(疑問符)に化したA、しかもまたそのようなものとして、現在においてはなお不可視的なA——かつて自明的なものとして前提されていたようなAではなくて——を追求しうべき生命的な地盤というものが開かれうるのではないかと思われる。なお私は、このような観点に立って、かつてやや詳細に述べたことがある(拙著『神学と宗教哲学との間』第五章参照)キリスト教神秘主義、なかんずく新約聖書的神秘主義について、ここで若干言及せざるをえない。というのは、新約聖書的神秘主義は、いわゆる「神学主義」(Theologismus)——そこにとどまるかぎり、宗教哲学の可能性は閉ざされざるをえない——を媒介し貫徹せしめながらも、それを突破するような意味をもつことによって、宗教哲学の新しい可能性に対しても道を備えうるように思われるからである。

右のような問題にかかわるものとして、私のブルトマン神学に対する問いを提示しておきたい。その要点は、ブルトマン神学におけるいわゆる「非神話化」(Entmythologisierung)が、いわば、「非神秘化」(Entmystifizierung)を帰結するのではなからうか、しかもまたそれによって、恐らくは、事志に反して、新約聖書のケーリュグマがそこから由来している根源的現実を見失うことになるのではないか、という疑問である。ところで、ブルトマンの提唱する「非神話化」に対しては、およそ、二つの相反する見地からする疑問が投げかけられるであらう。(1)は、いわば伝統的な神学的見地から提示される疑問であり、(2)は、反対に、いわば、哲学的な見地から提示される疑問である。

すなわち、(1)「非神話化」の徹底は、キリスト教信仰が不可避免的に当面せざるをえない「躓き」——それはキリスト教におけるいわば最もB的なものの徴しにほかならない——を消失させてしまうのではないか。そのような躓きを克服するものは信仰以外にない。しかるにブルトマンは、どこまでも「知性の犠牲」(sacrificium intellectus)を排している。いわゆる実存論的解釈は、信仰が理解に媒介され、「信仰の理解」(Glaubensverstehen)となることを要求する。したがってそれは *sacrificium intellectus* と相容れないものである。しかしながら、真に躓きを克服する信仰——例えば、ロコスの受肉の信仰、復活信仰等——は、*sacrificium intellectus* であらざるをえないのではなからうか。(2)ブルトマンは、*sacrificium intellectus* を排すといいながら、なおその点においては不徹底である。非神話化は、信仰にとって非本質的な躓きを取除き、本質的な躓きをあらわにするといわれるが、結局は、信仰によってのみ克服される——つまり「理解」に媒介されない信仰によってのみ克服される——本質的な躓きを保存しようとするものであるかぎり、非神話化は、ブルトマン自身の主張を裏切って、徹底的・全面的に遂行されることなく、不徹底・部分的なものに終わっているのではないであらうか。

以上のような相反する見地から提示される疑問は、要するに、(1)は、非神話化の行きすぎを問題にするものであり、(2)は、反対に、非神話化の不徹底・不貫徹ということを問題にするものにほかならないということが出来る。そしてこのような相反する性格をもった疑問が、極めて真摯に、投げかけられざるをえないところに、実はブルトマン神学自体のうちに内包される問題があり、またディレンマがあるといえるであらう。そしてそういうディレンマの根柢には、恐らくは、新約聖書の非神話化の必然性とともに、新約聖書における神話論の必然性があるということの意味するであらう。前者について、われわれがブルトマンの考えに傾聴すべきことは勿論であるが、後者について、すなわち、例えば、神話的表現なるものが、宗教にとって不可欠な必然的思惟形式であるとする考えや、神話における象徴性のもつ意味を重視する考え〔例えば、H・ヨナスは次のように述べている。「神話は、文字通りに理解されるな

らば、最も粗野な客観化である。神話は、比喩的に理解されるならば、最も洗練された客観化である。神話は、象徴的に理解されるならば、そこにわれわれがおぼろげに見ている鏡である」(vgl. op. cit. Heidegger und die Theologie, S. 340 など、第一コリント一三ノ一二参照)についても、そこに到底無視すべからざる真実があるといわなければならぬと思われる。

われわれは、上述のような問題性ないしはディレンマを究極的に打開するものとして信仰神秘主義というものを考へうるであろう。いな、それは使徒パウロによって、現実生きられていたといいうるであろう。ブルトマンの非神話化論が上述のようなディレンマを打開することができないと考えられるのは、先に述べたように、彼の「非神話化」が「非神秘化」を帰結していることによると思われる。それに対して、信仰神秘主義は、いわばブルトマン以上に非神話化を徹底することによって、キリスト教信仰から躓きを消失させてしまうのではなく、かえってそれに真摯に当面せしめる。しかも、その躓きを、信仰即知性の犠牲という仕方においてはなく、「キリストにあって」(in Christo) いかえれば、「キリストとの生の共同——十字架の死の共同をとおしての——」において突破せしめる。それはいうまでもなく、主知主義の立場においてではないが、しかも、単なる「知性の犠牲」を意味するものでもない。恐らくは、そこにいわば知性の死—復活が行ぜられるであろう。

信仰神秘主義は、A・ダイスマンによれば、いわゆる「合一神秘主義」(unio-Mystik)ではなく「交わりの神秘主義」(communio-Mystik)として規定される。このような考えには極めて傾聴すべきものがあることは疑われないが(前掲拙著第五章参照)、さらに一歩進めて考えるならば、「合一神秘主義」と「交わりの神秘主義」とを峻別することにもかなり問題があるであろう。「交わりの神秘主義」を排する「合一神秘主義」は、信仰神秘主義の名に値しないであろうが、いかなる意味においても unio に基底されず、また unio を目指さない communio も存しないといえるであろう。信仰神秘主義は、むしろ、unio-communio-Mystik として規定されるべきではなからうか。

いずれにもせよ、信仰神秘主義は、Bとしてのキリスト教のB的性格を徹底するものでありながら、いわゆる神学主義を超越して、「おぼろに見る」ことをとおして予感せざるを得ないAに近づかしながらしめるような性格をもつといふのであろう。このようなAの立場は、もはや、自己栄化的ないしは、体験内在的神秘主義 (salbstherrliche oder erfahrungsimmanente Mystik) に近づかざるやうなAの立場 (例えば、シュライエルマッヘル) ではありえない。しかし、前述のように「いまや」「？」(疑問符)と化したA、そしてまたそのようなものとして現在においてはなお不可視的なA、しかもまた予感せざるをえないA、したがって新しい宗教哲学の可能性の根柢には、なんらかの意味で、すでにA的な mystisches Leben が存在すると考えられる。

### III

元来、キリスト教は、典型的に伝道の宗教であるといふことができる。そしてその場合、概していえば、キリスト教以外の諸宗教は、いわゆる異教 (Heidentum) として、折伏すべき対象として見られたといふことがあったと思われる。すなわち、キリスト教以外の諸宗教 (außerchristliche Religionen) は、そのいずれもが、キリスト教にとつて「汝」(Du)ではなくて、「それ」(Es)にすぎないといふことがあったと思われる。しかしながら、本来あるべき姿は、キリスト教の見地に立つても、例えば仏教という宗教も、キリスト教にとつて「汝」という意味をもつべきではなからうか。つまり、宗教と宗教との出会いにも、人格的邂逅と全く類比的なものが存するといふるのであるか。そしてそのことは、キリスト教以外の諸宗教を一般宗教史 (allgemeine Religionsgeschichte) の中に編入して考え、或いはそれらを宗教性Aの諸表現として見るにとどまるといふのではなくて、キリスト教のみならず、例えば仏教をもBとして認めるといふことでなければならぬ。いなBとしてのキリスト教にとつて、ほかならぬ「汝」として出会われる場合に、その宗教は、キリスト教と同様にB的性格をもつものとして立ちあらわれるといふことが

できるであろう。このようにして、恐らくは、それぞれの諸宗教が、いわば  $B_1, B_2, B_3, \dots$  として成り立ちうるでもあるう。

かくて、例えば、キリスト教と仏教との間にも、我と汝という人格的關係に類比的な關係が成り立ちうるであろう。つまり、諸宗教の間の關係を、実証的に外から觀察したり、或いは思弁的に考察するという仕方においては、より具体的に、我と汝關係に類比的な形において、特に「對話」(Dialog)を通じて、相互理解と相互批判を遂行し、互いに謙虚に学び合うとともに、自己反省ないしは自己理解を深めていくということが必要であるように思われる。またそういう過程を通じて、他宗教に対する伝道ということも、おのずから行なわれうるのではないかと考えられる。のみならず、諸宗教間の真の協同ということも可能になるのではないであろうか。このことは、いうまでもなく、実践的な問題であるとともに、学問上の問題である。すなわち、新たな宗教哲学というものが成立する可能な場合は、諸宗教間の我と汝關係に類比的な実存的な交わりの場でなければならぬのではなからうか。

以上のような見地から、私は、今日特に、キリスト教と仏教との間に、我と汝關係にふさわしい「對話」(Dialogos)が必要であると思う。その理由は、一つには、少なくともわれわれ日本人にとって、仏教が日本の思想・文化の伝統を形成する上に重要な役割を果し、日本の精神的風土に土着化した宗教として大きな意味をもつ宗教であるからであり、さらに第二には、仏教(特に禅)が、いわば無神論的宗教として、いわゆる哲学としてのニヒリズムに対しても、それをくぐり抜けながらそれを止揚しようような「空」の原理に立脚する独自の宗教的性格を具えているからである。そこには、それ自身のうちに、 $B \rightarrow A$ (ただし、いまや疑問符と化したA、以下A(?)と記す)の方向が包蔵されていると考えられるからである。そのような仏教とのDialogosを媒介することなくして、A(?)としての宗教哲学の立場は開かれ得ないであろうとすら思われる。

およそ我と汝關係の根柢には、両者がどこまでもDialogosをとおして、いよいよそれ自身となる方向、いわばB

がどこまでもBとなる方向が含まれていると同時に、それをおしてA(?)へという方向がまた不可避的に含まれているであろう。いなむしろ、そこ「A(?)」からB<sub>1</sub>とB<sub>2</sub>との対話が可能となるとともに、不断に、そこから出てそこへということがなければならぬと考えられる。ということは、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ということにはかならないであろう。それが不可測といわれる所以は、そのようなHomologosは、Dialogosとしてのロゴスの媒介を超えているところがあるからである。およそ人格と人格との真の「対話」が成り立つ根柢には、ロゴスの媒介を絶するものがあり、そこから真の対話も成り立つと考えられるのである。A(?)が追求されるといふときも、さしあたり、それは明晰判明な言葉にもたらされることのできない、そしてまたしばしば単に予感予感されうるにすぎない象徴的な言葉たらざるをえないであろう。それにもかかわらず、なおそのロゴス化を追求せざるをえないところに、そしてまた恐らくは追求しうるところに、新しい宗教哲学の必然性と可能性があると考えられる。蛇足になるかも知れないが、念のために一言すれば、それは決していわゆるシンクレティズムを指すということでもなければ、万教帰一というようなことを前提したり所期したりするものでもない。というのは、すでに述べたように、そこには、それぞれのBがどこまでもBとなるという方向が、まぎれもなく包蔵されているからである。しかも、そういう方向への徹底を媒介しつつ、A(?)が追求されざるをえないし、またされうると考えられるのである。

そのような意味でのA(?)の追求としての宗教哲学は、キリスト教的立場からいえば、いわゆる神学的宗教哲学という形をとらざるをえないであろう。(そして同様のことは、恐らく仏教の立場からする宗教哲学についても妥当するであろう。)しかしそこに、神学的でありながら、それを超えるモメントがなければならぬことはいうまでもないところで、いままで述べてきたところから明らかであるように、キェルケゴールの意味での宗教性AとしてのAと、われわれが新たに追求すべきであると考えられるA(?)とが、原理的に異なることはいうまでもない。しかしそ

うであるからといって両者が全く無関係であるということはできない。宗教性そのもの、或いはAそのものがいかなるものであるかということが、依然として根本的な問題である。しかしいまや問題は、Aがもはや積極的な(Positive)あるもの(ewas Seiendes)として措定されえず、「 $\phi$ 」(疑問符)と化している点にある。しかしA(?)といえども、依然としてAであって、それが全く空無に帰するというわけのものではない。すなわち、AはBの否定を媒介して、なんらかの意味で肯定されるということがなければならぬ。すでに述べたように、キェルケゴールにおいては、キリスト教的逆説的信仰としての宗教性Bに対して、宗教性Aは、人間の普遍的宗教心という意味をもっていた。そういった意味でのAがBの否定を媒介して、なんらかの意味で肯定されるということ、A(?)が追求されるべきであるということとは必ずしも別の事柄ではない。しかしAがいまや疑問符と化したというこのうちには、いわば「有」としての宗教心を積極的に立てることができないということが含意されていると思われる。ただし、そのことは、ただちに、無宗教心が、人間の本来であるということを意味しないし、いわんや、それが賞揚されるべきであるということでもないであろう。しかも前に述べたように、無神論とか、ないしはその究極としてのニヒリズムのうちに含まれる真理契機は充分に尊重されなければならない。近代の無神論ないしニヒリズムは、Bとしてのキリスト教にとって排除されるべきものではなく、むしろキリスト教にとっても、自らの新しい展開への媒介として受取らるべきであり、したがって、無神論ないしニヒリズムの真理を深く認識し、それに徹底せざるを得ないと同時に、しかもそれを克服しなければならぬという方向が、キリスト教にとっても必然的であると考えられる。そのような新しい展開において、キリスト教は、恐らく、東洋的な無の宗教との出会いを経験し、またそれとの対話的な関係に入らざるを得ないであろう。(なお、西谷啓治『宗教とは何か』四三頁参照)。

それでは、いまや疑問符化したAは、いかなる意味において有るといえることができるのであろうか。それは、いわば、無いことにおいて有るといような性格をもたざるをえないと考えられる。すでに述べたように、人間性に内在

的な、いわゆる「自然的素質」(Naturanlage)としての宗教心、そしてまたその裏返しであるとともにそれと結合する「宗教的アプリアリ」(das Religiöse Apriori)というような考えは、全く疑問化されるにいたっている。しかし、「宗教とは不信仰である」というバルトにしても、世俗化された世界ということのなかに人間の「成人性」(Mündigkeit)を認めるボンヘッフナーにしても、必ずしも、いわゆる無宗教心を手放して肯定するものとは考えられない。たしかに、Bの「根拠」(Grund)としてのA自体が「無根拠」(grundlos)になっている。かくて、特殊啓示に対する「一般啓示」(allgemeine Offenbarung)とか「原啓示」(Uroffenbarung)というものも前提すべからざるものと考えられる。(特にバルト)。しかしそれにもかかわらず、積極的な「所有」(Besitz)としてではなくて、むしろ消極的な「需め」(Bedarf)としての宗教心のなかに、われわれは、真の宗教心の所在を見出すことができるであろう。それは、アウグスティヌスが「汝はわれらを汝に向けて造りたもうた。かくて、われらの魂は、汝のうちに安らうまでは、安きをえない」という場合の「不安」(Inquietatio, Unruhe, Angst)のなかに紛れもなく働いているような宗教心であるということもできよう。そこに、極めて人間的なものと、極めて神学的なものとの逆対応的接点があるということが出来る。そのような接点を、仮りに、人間学的観点から、「人間の自然的素質」(Naturanlage des Menschen)と呼ぼうと欲するならば、それは、どこまでも、いわゆる「自然的素質」の否定としての自然的素質でなければならぬ。ここでわれわれは、「無門関」四十八則中の第一則を想起することも無益ではないであろう。それはいわゆる「趙州狗子」の公案と呼ばれるものである。

趙州和尚因僧問狗子還有<sub>レ</sub>仏性<sub>ニ</sub>也<sub>ク</sub>無州云無<sub>ク</sub> この僧の狗子に仏性有りや、それとも無しやという趙州和尚に対する問いは、翻って自己身上の事柄としては、実は、「わたくし如き煩惱熾盛の凡夫、狗にも似たる浅間しきものにも仏性がありませうか如何です」ということと解してよかるう、といわれる。(山田無文「無門関解説」十二頁参照)それに対する趙州の答は「無」にほかならなかった。「無門関」の著者無門慧開の説示によるならば、「將<sub>レ</sub>三百六十骨節八

万四千毫釐<sup>ニ</sup>通身起<sup>ニ</sup>箇疑團<sup>ニ</sup>參<sup>セ</sup>箇無字<sup>ニ</sup>晝夜提撕<sup>莫<sup>レ</sup>作<sup>ニ</sup>虚無會<sup>ニ</sup>莫<sup>レ</sup>作<sup>ニ</sup>有無會<sup>ニ</sup></sup>」であり、その「頌」によれば、「狗子仏性 全提正令纒<sup>ム</sup>涉<sup>ニ</sup>有無<sup>ニ</sup>喪身失命<sup>セ</sup>」といわれる。「虚無の会をなすなかれ、有無の会をなすなかれ」ということは、ここに問われている仏性の有無に対して、虚無の無と解することも、有無の無と解することも許されないということの意味している。

もとより、われわれのいままで述べてきた「宗教心」(A)ということと、ここでその有無が問われている「仏性」ということは、必ずしも同様のものと考えられることは許されないであろうし、およそまた問題次元を異にするといわなければならないであろう。しかしそれにもかかわらず、われわれは、そこに極めて類比的な事態を看取することができるであろう。すなわち、いわゆる「宗教的アプリアリ」というものを指定したり、或いはまた、人間の自然的素質としての「宗教心」について、その有無をあげつらうということについても、無門慧開の「虚無の会をなすなかれ、有無の会をなすなかれ」という命法が妥当しうるのである。「纒かに有無に涉れば喪心失命せん」というのは、或いはおうげさな表現とみなされるかも知れない。しかし、人間の宗教心の有無を論じ、或いはその所在を問うということとは軽々に論ずべからざる、人間存在そのものにとって真に危機的な問題といえるであろう。しかもわれわれは、その設問を回避することを許されず、あくまで追求せざるをえない。すでに述べたように、「仏性」について、「虚無の会をなすなかれ、有無の会をなすなかれ」といわれるが、いわゆる「宗教心」も、もはや単に人間性に内在的なものであるということはできないであろう。また、宗教的アプリアリなるものが超越的規範的に人間性を制約するものであるということも安易に前提することもできないであろう。しかし、そうであるからといって、われわれは、単に、そういったことに対して否定的にとどまるのみであることもできない。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。それは、キリスト教的立場からいへば、たしかに、いわゆる神学的宗教哲学という形をとらざるをえないであらうが、そこにはすでに単に神学的な立場を超えた、なんらかの意味でA的なものがなければならぬと考えられる。しかもそこにはB(キリスト教)が真にB(キリスト教)になるという方向が同時に含蓄されていなければならぬ。前に述べたこととも関連するが、いま、一つの示唆ともなるであろう一範例のみを挙げて本稿を終えることにしたい。

多くの神学者は、しばしば、使徒パウロの神学について語るし、それはまた至当であるといわなければならない。しかし神学者の把握するパウロの神学は、果してパウロの思想・信仰の全貌をその深底からとらえて得てゐるであらうか。A・シュヴァイツァーによれば、パウロは、神学者である以前に、キリスト教的思惟の守護者として、思索者(Denker)であり、そしてなによりもキリスト者たることの本質を「キリストとの交わりの体験」より具体的にいへば、「キリストと共に死に且つよみがえつてゐるといふ神秘主義」(Die Mystik des Gestorben-und Auferstandesein mit Christus)に見出した神秘家(Mystiker)であるといふ(Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus)私自身は、必ずしもシュヴァイツァーのパウロ理解ないしはパウロの神秘主義の理解に対して、全面的に賛意を表するものではない。(そのことに關しては、拙著『神学と宗教哲学との間』第五章『信仰と神秘主義——特に使徒パウロの神秘主義について——参照)しかし、パウロが神学者であると同時に、或いはそれ以上ないしは以前に、思索者(Denker)であり、「神秘家」(Mystiker)であると考えるシュヴァイツァーの見解には共鳴を禁じえない。そして、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、それを超える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と思われる。ただしこの場合、パウロの神秘主義を曾て十九世紀末から二十世紀初頭にかけての宗教史学派の人々（A. Dietrich, R. Reitzenstein, W. Bousset 等）がしたように、ヘレニズム的世界の密儀宗教的宗教性との親近性において把握し、したがって、パウロの神秘主義のヘレニズム的起源を極度に重視するような見解は、もはや充分な妥当性をもちえないといわなければならない。そしてそういった試みのうちには、たとえ隠微な形においてであっても、BをAに還元し、或いはBをAにおいて根拠づけようとする旧き宗教哲学的見地（いわゆる Religionismus）が作用していたといえるであろう。パウロの神秘主義は、いわば神秘主義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。しかもそういうB的性格をもった神秘主義が、いわゆる神学主義的な意味でのキリスト教のB的性格を超出して、いまや疑問符と化しつつも、しかもまがいてもなくA的なものとのつながりをもつものであることが感知されざるをえない。そして、そういう点にも、宗教哲学（ないしは、神学的宗教哲学）の新しい可能性を求める一つの手がかりを見出すことができるであろう。

（筆者 京都大学文学部「基督教学」教授）

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

### Neue Möglichkeit einer Religionsphilosophie

von Kazuo Muto

Seit Anfang des 20. Jahrhunderts wurde in Europa, besonders in Deutschland, der Sinn einer Religionsphilosophie fraglich. Dieses Fraglichwerden hatte seine Ursache im Auftreten der dialektischen Theologie, besonders unter dem Einfluß von K. Barth und E. Brunner.

Diese Tatsache ist jedoch nicht nur für Europa und Deutschland bedeutsam. Auch wir japanische Religionswissenschaftler müssen dieses Fraglichwerden ernsthaft zur Kenntnis nehmen.

Ich meine, daß der Bedeutungsverlust der Religionsphilosophie unter anderem durch das Auftreten der dialektischen Theologie verursacht wurde, und daß letzten Endes der Antireligionismus dieser Theologie die Wurzel dieses Bedeutungsverlustes ist.

Was ich hier unter Religionismus verstehe, hat zwei Seiten. Die eine Seite ist charakterisiert durch den Gedanken, das Christentum in die allgemeine Religionsgeschichte einzuordnen.

Die andere Seite versucht, alle positiven Religionen in einer von Natur aus vorhandenen Religiosität des Menschen begründet zu sehen. Und so wird auch der christliche Glaube, der doch auf einer *revelatio specialis* beruht, irgendwie auf der *revelatio generalis* im Sinne einer Grundoffenbarung begründet gesehen.

Man kann sagen, daß der Hauptstrom der Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert, besonders vertreten durch Schleiermacher und Troeltsch,

einen derartigen Religionismus Voraussetzung hatte.

Man kann etwa feststellen, daß das Problem der Verhältnisses zwischen Religiosität als Naturanlage des Menschen und dem Christentum als paradoxer Religion analog dem Problem der Beziehung von Religiosität A und Religiosität B ist, von der Kierkegaard spricht.

Bei Kierkegaard entsteht Religiosität B durch einen überwindenden Durchbruch der Religiosität A. Trotzdem bleibt bei ihm, so glaube ich, eine innere organische Verbindung zwischen Religiosität A und Religiosität B bestehen. Darin kann man eine Eigentümlichkeit der Kierkegaard-schen "Religionsphilosophie" sehen.

Aber die dialektische Theologie von K. Barth u. s. w. betonte radikaler als überwindenden Durchbruch der Religiosität A und dadurch verlor die Religiosität B jegliches Vermitteltsein durch die Religiosität A. Mehr noch : Die dialektische Theologie leugnete ein derartiges Vermitteltsein schlechthin.

Daraus entstand der "Theologismus" als Gegenpol zum oben gekennzeichneten "Religionismus". Wer nur im Bereich des "Theologismus" denkt, zweifelt mit Recht an der *raison d'être* einer Religionsphilosophie überhaupt.

In diesem Aufsatz versuche ich zu erklären, warum die Religiosität als Naturanlage des Menschen, die selbst bei Kierkegaard als selbstverständliche Voraussetzung gegolten hat, etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer fragwürdiger werden mußte, und weiter : Warum die auf dem Religionismus beruhende Religionsphilosophie in einen Aporie enden mußte.

Weiterhin habe ich in diesem Aufsatz dargestellt, daß es nötig ist, den Theologismus zu durchbrechen und nach einer neuen Möglichkeit für eine Religionsphilosophie zu suchen, was nichts anderes bedeutet als nach dem Ort und Sinn von Religiosität A zu fragen, welche der Negation durch Religiosität B ausgesetzt und zu einem großem Fragezeichen geworden ist.

Die Frage nach dem Ort und Sinn von Religiosität A öffnet einen

dritten Weg, der weder Religionismus noch Theologismus sein darf.

Sodann werden in diesem Aufsatz einige Andeutungen über den Ort und die Methode gemacht, wodurch eine neue Religionsphilosophie ihren Anfang nehmen kann.

## Christianisme et les pensées existentialistes

— dans les cas de K. Jaspers et de G. Marcel

par Taira Gotô

Nous avons essayé la comparaison entre deux grands existentialistes religieux contemporains.

Quant au sujet de la relation entre la liberté et la grâce, la pensée de G. Marcel qui est catholique appartient à la tradition augustinienne, mais du point de vue de l'histoire de la philosophie, il est sûr que sa philosophie est la symphonie de l'ontologie platonicienne, aristotélicienne avec la phénoménologie et la pensée subjective existentialiste.

Bien que la pensée de K. Jaspers s'oppose au dogme du christianisme, elle est profondément religieuse, et son idée sur la relation entre la liberté ou l'existence et la transcendance, peut être, qualifiée comme une théorie de grâce.

Mais dans sa pensée religieuse qui est foncièrement influencée par Nietzsche en même temps que par Kierkegaard, l'accent est toujours posé plutôt sur l'existence que sur la transcendance.

## Das Problem der menschlichen Freiheit bei Kant

von Ken Wakamatsu

Kants Moralphilosophie scheint zwei Begriffe von der menschlichen Freiheit zu haben, nämlich den Begriff der transzendentalen Freiheit und