

戦後無教会キリスト教と西田哲学

——「無信仰の信仰」の提唱に着目して——

村松 晋

一 問題の所在

カントを中心とする西欧哲学の研究者・量義治^{はかり}（一九三一—二〇一一）^①は、戦後、無教会キリスト教の伝道者としても活躍した旧約学者・関根正雄（一九一二—二〇〇〇）^②に長らく師事し、晩年には自らも無教会の集会を主宰して、宣教活動を行った^③。その量は師である関根が一九七九年に、「無信仰の信仰」^④という独特な信仰把握を示したことを享け、これにいち早く賛同・一九八〇年代から理論化を始めたが、その途上において西田哲学と邂逅し、西田の神観を批判的に受容した。本稿では第一に、量は西田をいかにして「発見」したか、第二に量は西田から何を学び何を問題としたかを詳らかにすることで、キリスト教と西田哲学さらには両者をめぐる問題群を問うための一つの場を提示したい。

二 量の軌跡——戦後思想史の一断面

初めに特記したいのは、量が東京大学大学院に進学した一九五六年のことである。ハンガリー事件が起こったこの年は、亀井勝一郎の問いに端を発する『昭和史』論争^⑤や、竹山道雄による『昭和の精神史』の公刊を見た他、松下圭一の「大衆国家の成立とその問題性」^⑦が著された年だった。いずれも当時、論壇で支配的だったマルクス主義的な解釈枠組みを絶対視することなく、より柔軟な発想で、歴史や社会を捉え直そうとする試みと言えた^⑧。翌一九五七年に草された梅棹忠夫の「文明の生態史観序説」^⑨も、単線的な発展段階説を相対化する新しい歴史観を提起するものだった。

西欧由来の学問やアングロと批判的に向かい合い、日本人自ら新たな地平を切り拓こうとする試みは、マルクス主義と関係

の深い歴史学あるいは政治学等に限られたものでなく、それ以外の領域にも現れていた。例えば神学者・有賀鐵太郎が論考「ハヤトロギーについて」⁽¹⁰⁾の中で、西欧神学とは異なる仕方での新たな神観を問いかけたのも同じ一九五六年のことだった。戦後思想にはられた如上の志向の下で、量が研究者としての研鑽を始めていたことは注目されてよい。

この息吹は以後も途絶せず、「六〇年安保」闘争の挫折体験や、頭わになった社会主義国家の現実をも媒介として、一九七〇年前後に頂点を迎えた。その象徴の一つが『市民社会と社会主義』⁽¹¹⁾を著した平田清明や、『マルクス主義の地平』⁽¹²⁾を書いた廣松渉らがものした個性的な作品群であり、また当時、日本近代史の領域で相次いでいた一連の「民衆史」⁽¹³⁾研究だった。いずれも教条的マルクス主義や伝統的「近代主義」を根底から問い質し、その乗り越えを図ろうとする主体性に彩られていたが、如上の志向は一九五〇年代後半と同様に、神学界にも及んでいくことを看過すべきでない。その達成の一つが「神学、哲学両分野における形而上学的思考の克服」⁽¹⁴⁾を志し、新たな神観・信仰の提示を企てた、小田垣雅也の一九七五年の作品「解釈学的神学」だった。

翌一九七六年、量も初めての神学論文「現代における信仰」⁽¹⁵⁾で、現代の本質を「神の無さ」に見出し、そのような時代に相応しい新しい信仰を求め「ボン・ヘッファーの「神無くして神の前に立つ」という信仰の定義は極めて現代的」と問いかけた。

その上で量はこの「定義」の根拠として、イエスの「十字架の上での『わが神、わが神、何ぞわれを棄て給いし』という叫び」、⁽¹⁶⁾具体的には「神に棄てられつつ、すなわち、神無くして、なおかつ神を『わが神、わが神』と呼ばれ、神の前に立ち続けられた」⁽¹⁸⁾イエスの実存様式を同定し、そのようなイエスに「ニヒリズムの絶望において」「合わせられる」⁽¹⁹⁾ことこそ、「神の無」現代の我々が「神無くして神の前に立つ」途だと主張した。

三 「日本的なるもの」への傾き

——一九八〇年代の量

以上のような軌跡を辿り、量は関根による「無信仰の信仰」の創唱に遭遇した。以後の量は「神無くして神の前に立つ」イエス・キリストの実存様式を「無信仰の信仰」と称して論理化し、最初の成果を一九八四年、論考「無教会を問う」として提示した。その内容は第一に、「十字架の上での、『わが神、わが神、なんぞわれを棄て給う』とのイエスの叫びは、神無きところで神の前に立つ無信仰の信仰であります」と述べていること、第二に、その「無信仰の信仰はわれわれの信仰ではなくて、イエス・キリストご自身の信仰」⁽²⁰⁾であり、それは「われわれが聖霊によって十字架のイエス・キリストに合わせられるとき、聖霊によって賜る信仰であります」⁽²¹⁾と主張していることが示唆するように、基本的には「現代における信仰」で展開した持論を踏襲するものだった。⁽²⁴⁾

ただこの論考で注視したいのは、量が自説の説明原理として、日本発の哲学である西田哲学を援用し始めた点である。いわく、「信仰と無信仰とは絶対的に矛盾します。しかしそれにもかかわらず、無信仰の信仰においては二つのものは不可分の一つの事柄なのであります。このように、絶対的に矛盾するものが、それにもかかわらず一つのものであるという論理は、靈性によってのみ可能な絶対弁証法である」と。繰り返される「絶対的に矛盾」の語が象徴するように、量は明らかに西田哲学を意識して「無信仰の信仰」を説いていた。

さらに量がこの一文で、西欧キリスト教史との関連において、「無信仰の信仰」の独自性を強調した点も注目される。いわく、人間が求めるべき信仰を「神無きところで神の前に立つ」「イエス・キリストご自身の」「無信仰の信仰」と措定した閔根の見解は、実に「宗教改革者の信仰把握を超える信仰の再把握」⁽²⁶⁾である。その姿勢は一九八五年の論考「無教会論の発展」でより強まり、「無信仰の信仰」という信仰把握は、キリスト教史において、東洋のキリスト教が西洋のキリスト教に媒介されながらもまったく独自に到達したものである。この信仰把握は聖書に日本人として徹底的に内在することを通じて把握されたものである⁽²⁷⁾とまで力説された。

既に跡づけてきたように、量の研究者としての自己形成は、西欧由来の理論や理念を主体的に問い直し、時代と切り結んだ自前の学問を築き上げようとする戦後思想の息吹と併走するも

のだった。それだけに量が「西洋のキリスト教」の模倣にとどまらない独創的な神学として、西田哲学を援用しつつ「無信仰の信仰」という構想を打ち出すに至ったことは理解できるものである。しかし量による西田哲学の「発見」が、なぜ一九八〇年代になされたかという問題は、当時、量が「無信仰の信仰」の独自性を、「東洋のキリスト教」なканずく「日本人として」のオリジナリティに帰していることと併せ問われねばならないだろう。

ここで注意を促したいのは、既に複数の「日本文化論」⁽²⁸⁾が指摘しているように、一九八〇年前後より論壇は、日本の空前の「経済大国化」を背景に、マルクス主義や近代主義的なアングルから日本の「否定的特殊性」⁽²⁹⁾を言挙げする議論が退潮し、代わって、日本の「肯定的特殊性」⁽³⁰⁾に着目しそこから日本の現在とその来歴を説明しようとする論調の隆盛を見た点である。この動向は神学や宗教哲学の世界にも広がっており、当時、仏教を中心に日本の伝統的な宗教・思想のキリスト教への貢献の可能性を探る考察が相次いでいた。⁽³¹⁾一九八〇年の南山宗教文化研究所によるシンポジウム「京都学派〔西田・田辺の伝統〕とキリスト教」⁽³²⁾はその象徴と言つてよい。

量の恩師・閔根も、この頃「日本的なるもの」に強い関心を寄せていた。例えば一九八二年の『古代イスラエルの思想家』⁽³³⁾では、旧約聖書の世界が「西欧的な従来の二元論的カテゴリ」⁽³⁴⁾では割切れない「もつと靈的、非合理的」な世界であるこ

とを随所で主張・その解釈枠組みとして、「西欧的な従来の二元論的カテゴリー」とは異なった、「日本文化」に見られる感受性や思惟様式、具体的には「短詩形文学」³⁵に親しい日本人の心情や「東洋的な『無』」³⁶の意義を打ち出していった。

これらの思潮をふまえて見るならば、量が一九八〇年代半ばに西田哲学を「発見」し、その論理に依拠しつつ、「日本人」のオリジナリティの表現として「無信仰の信仰」を主張したことを、当該期に多く現れた自己肯定的な「日本文化論」のヴァリエーションの一つとして位置づけることも、あながち的外れではないだろう。

四 西田哲学との交錯と分岐 その1

しかし量の場合、「日本的なるもの」の称揚は一九八〇年代半ばがピークであり、以後、「日本的なるもの」に惑溺するようなことはついぞなかった。そもそも一九三一年生まれで恐らくは「皇国少年」として自己形成し、敗戦により激烈な価値転換を潜り抜けた量にとって、西田哲学も含め、あらゆる「日本的なるもの」への傾斜は警戒されるものであったに相違ない。実際、量は「昭和」が終わった一九八九年、論文「関根正雄先生の神観の特質」において、「昭和の思想」を総括するかの如く、西田哲学と対峙した。

この論考で量が試みたのは、西田哲学に学びつつ「聖書の論理」³⁷を解き明かすことだった。いわく「聖書の論理」とは、信

仰と無信仰に限らず、義と愛、審きと赦し等、「絶対的に矛盾するものが、それにもかかわらず一つのものであるという論理」すなわち「絶対弁証法」の「論理」だが、それが成り立つのは「聖書の神ご自身が絶対有即絶対無である」³⁸ことによると。

そして「聖書の神ご自身が絶対有即絶対無である」ことは、「三位一体論」の根拠を問う中で導出されると量は言う。彼がその端緒とするのは「三位一体論」をめぐる「関根正雄先生の神観」であり、それは「神は霊であり、この霊なる無の場所に、父、子、み霊の三位の神がいますと敢えてまとめる」³⁹見方であった。

この神観の有効性について量は言う、「西欧における三位一体論の解釈史においては、……有なる三が有なる一である、ということ⁴⁰を述べていることになり、「不可解極まりないことになる」⁴¹が、「有なる三者が必然的相互関係のうちにあること、無の場所においてある、と解釈される場合には、三位一体論がより正しく論理化されることになる」⁴²と。「しかしながら、父と子と聖霊が無の場所においてある、ということはいかなることであろうか」、量はこう自問してその連関を次のように問いかけた。

まず「父と子と聖霊はそれぞれ相対有ではなくて、絶対有なのであるから、それらが共同に存在する場所としての無も、相対無ではなくて絶対無でなければならぬ」⁴³。しかしながらそのことは、「絶対有そのものは、絶対無とは内的関係を有さず、

ただそれがその外なる絶対無の場所においてある、ということではない⁽⁴⁵⁾。なぜなら自らの「外なる」何らかと相対するような「有」は、所詮「相対有」にとどまり、「絶対有」とは称し得ないからである。したがって、「絶対有と絶対無の関係は外的ではなくて内的」⁽⁴⁶⁾たらざるを得ない。すなわち「絶対有なる父と、絶対有なる子と、絶対有なる聖霊が、絶対無の場所においてある、ということ」は、父と子と聖霊がそれぞれ絶対有即絶対無なるものであることを意味する。父と子と聖霊は単なる絶対有ではないのである。同時に絶対無でもある⁽⁴⁷⁾ということになる。

然らばなぜ「聖書の神ご自身が絶対有即絶対無である」ことにより、聖書には「絶対的に矛盾するものが、それにもかかわらず一つのものである」という事態が出来するのか。ここで量は預言者「イザヤの贖罪体験は死即生、罪の審き即罪の赦しの体験であった」⁽⁴⁸⁾となし、「われわれはこのようなイザヤの歴史的体験から、このような体験をもたらした神の特質を窺い知ることができであろう⁽⁴⁹⁾」と、以下のように聖書の「神の特質」を敷衍した。いわく、「絶対者の前では相対者は否定されざるをえない。死なざるをえない。しかしイザヤの神はイザヤを絶対的に否定しながら、同時に絶対的に肯定するのである。したがって、そのような神はもはや単に絶対有としての絶対者ではありえない。同時に絶対無でなければならぬ。絶対有即絶対無なる神が相対者にその存在の否定としての死と同時にその存

在の肯定としての生をもたらすのである⁽⁵⁰⁾」と。かくして「聖書の神は絶対有即絶対無として顕現」⁽⁵¹⁾する故に、「死即生、罪の審き即罪の赦し」というような、「絶対的に矛盾するものが、それにもかかわらず一つのものである」という事態を聖書の彼岸に持ち来す、これが量の洞察だった。

五 西田哲学との交錯と分岐 その2

このように本論文には西田哲学の影響が色濃いが、しかし量はこの一文で西田の「場所的論理と宗教的世界観」を取り上げて、その絶対者観を批判してもいた。量はまず、「対象的にあるものに対するとならば、それは相対である、絶対ではない⁽⁵²⁾、しかし絶対は「単に対を絶したものではない」⁽⁵³⁾との西田の絶対者観を注視していわく、絶対は「かえって対するものをもつものである。しかし、『対象的にあるもの』に、すなわち、有に、対するならば、それは相対であって絶対ではない。したがって、真の絶対は無に對するものでなければならぬ⁽⁵⁴⁾」と。

然らば絶対が絶対たるべく、「無に對する」とはいかなる事態か。量いわく、「西田は言う、『単なる無は、自己に對するものではない。自己に對するものは、自己を否定するものでなければならぬ』⁽⁵⁵⁾と。つまり絶対が對すべき「無」とは「単なる無」ではなく、「絶対の無⁽⁵⁶⁾」として「絶対を絶対的に否定するもの」⁽⁵⁷⁾でなければならぬ。

しかも枢要なことは、「この絶対を絶対的に否定するものは、

絶対の外にはなくて、絶対の中にある⁽⁶⁵⁾』ということである。「なぜなら、絶対は自己の外に対象的に自己を対立するものをもちえないからである」⁽⁶⁶⁾。したがって絶対が「絶対の無」に對する』とは、絶対が「絶対の中」に自らを「絶対的に否定するもの」を持つということであり、そのことは換言すれば「絶対を絶対的に否定するものは絶対自身なのである」⁽⁶⁷⁾と量は言う。

かくして絶対は絶対たるべく、「絶対の無」に對する』ことが必然となるが、それは絶対自らが自らを「絶対的に否定する」ということであり、そのことを約言すると「絶対が『絶対の無となる』⁽⁶⁸⁾』ということになる。しかも西田において「絶対が絶対の無であること、そのことがまさに絶対が絶対の有であることなのである。絶対は『絶対の無なるが故に絶対の有』⁽⁶⁹⁾」なのである」⁽⁷⁰⁾。量はこう結論づけた。

ところで西田の如上の絶対者観は、聖書におけるそれ、すなわち「絶対有にして絶対無」または「絶対有即絶対無」である、という神観とは同一なのであるか⁽⁷¹⁾。量はこう問うていわく、「わたくしには根本的にちがうように考えられるのである」⁽⁷²⁾と。なぜか。この根拠として量が取り上げるのは、「場所的論理と宗教的世界観」の次の一節である。「絶対は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならぬ。而して自己の中に絶対的自己否定を含むと云ふことは、自己が絶対の無となると云ふことでなければならぬ」⁽⁷³⁾と。この主張に関していわく、「『自己の中に絶対的自己否定を含む』⁽⁷⁴⁾』ことによって『自己が絶

対の無となる』のは、じつは自己が『絶対の有』ではないからである。絶対の無によって否定されてしまうような絶対の有は真に絶対の有ではない。絶対の有はなにものにも否定されえないうえに絶対の有なのである。また、それゆえにこそ、絶対の有はみずから絶対の無となることができるのである」⁽⁷⁵⁾と。ここから量は「『自己の中に絶対的自己否定を含む』⁽⁷⁶⁾』ことよつて『絶対の無となる』⁽⁷⁷⁾』ような絶対は、本来、有ではなくて無なのである」⁽⁷⁸⁾として、西田の「神が絶対の無として把えられている」⁽⁷⁹⁾を説いた。かくして量は闡明する、「やはり西田哲学の根本的立場は仏教的である、と言わなければならない」⁽⁸⁰⁾と。

当時、西田の神観とキリスト教のそれが根本において異なることは、例えば川村永子が一九八八年の『キリスト教と西田哲学』⁽⁸¹⁾でも説いていた。しかしその主眼は「キリスト教と西田哲学の接点」⁽⁸²⁾を探ることにある点で、先に見た一九八〇年代前半の神学界の潮流を受け継ぐものだった。これに対し一九八九年の量の論考は、明らかに「キリスト教と西田哲学」の差を批判的に際立たせる方面に力点が置かれており、その意味でこの論文は、一九八〇年代前半に「日本的なるもの」への傾斜を見せた量が、「昭和」の終焉に当たり、キリスト者としての見地から自身の思索を総括したものと云ってよい。

六 むすびにかえて

その後、量の西田理解は一九九〇年代半ばに更新された。具

体的には一九九六年の『宗教の哲学』で、量は「西田哲学的絶対者はけつきよくは絶対無であって、絶対無即絶対有と言われるけれども、絶対有の絶対有としての意義が十分に認められているとは言えない」と説いた後、当の「絶対無」の「問題」をこう問いかけた。いわく、「絶対無には超越性、他者性、人格性が欠如している。このことは具体的には無法律性と無責任性となつて現れてくる。我―汝―関係という人格の関係は契約と律法を介して成り立つ。契約と律法なしには我―汝―関係という人格の関係は成り立たない。そして人格の関係のないところには責任ということも成り立たない」と。以上の「絶対無」批判は一九八九年の論考になく、また二〇〇〇年代における量の西田への言及は、以前の論点の繰り返しが多くなることを考えると、『宗教の哲学』で示されたこの見解は量の西田理解の到達点と言えるだろう。

当時量が如上の「批判」を打ち出したのは故ないことではなかった。紙幅の都合上、詳述し得ないが、戦後日本を牽引してきたイデオロギーや理念が動揺し、価値規範が混沌となった一九九〇年代半ば⁽⁷⁶⁾、量が課題としたのは「戒め」の復権だった。その背後にあったのは、当時量が重視していた「空虚」の問題に他ならない。例えば量は『宗教の哲学』で、「空虚」を「現代に特有な苦」⁽⁷⁷⁾と指摘・「現代の宗教の課題はこのよう空虚からの救済である」⁽⁷⁸⁾とまで説いていた。

この「空虚」の淵源として量が凝視したのが「戒め」の喪失

だった。一九九七年の『無信仰の信仰』で量は言う、「現代世界に瀰漫している空虚の気分は、およそ戒めというものをいっさい認めない無道德主義の必然的帰結なのであります(※ルビは原文)」⁽⁸⁰⁾と。この自覚を前提とする限り、「空虚」を乗り越えるには「無道德主義」の克服すなわち「戒め」の復権がなければならぬ。一九九〇年代半ばにおける量の西田批判が、「絶対無」の「無法律性と無責任性」すなわち「戒め」の欠如の指摘に向かった所以であった。

量のこうした指摘は、前出の「絶対無は、自己の中に、絶対的自己否定を含むものでなければならぬ」とする西田の絶対者観に、キリスト教的自己無化^{ケノイシス}を読み込む視座からすれば、先の「仏教的」との評価と併せ、問題を遺すものと映るかもしれない。しかし思想が生まれた場に着目してきた本稿では、量が如上の西田批判を押し出さざるを得なかった背景をこそ注視したい。いかなる〈言葉〉もそれを育んだ歴史的・社会的な文脈においてのみ真意を把握し得るからである。それだけに筆者はここに至つて、キリスト教と西田哲学さらには両者をめぐる問題群を問うための一つの起点に、ようやく立ち得たものと考えている。

(1) 量の伝記的事項に関しては、「量義治教授 略歴・業績一覧『白山哲学』三六号(量義治教授・堀光男教授退職記念号)、東洋大学文学部哲学研究室、二〇〇二年三月による。

(2) 関根に関しては、拙稿「関根正雄における『日本的キリスト教』

とその射程―南原繁との交錯と分岐を中心に」『比較思想研究』四五号、比較思想学会、二〇一九年三月を参照のこと。

(3) 量義治「退会と旅立ち」『エクレシアの探求』新教出版社、二〇〇一年。

(4) 関根正雄「あとがき―たましいのあゆみ」『関根正雄著作集』一卷、新地書房、一九七九年、四七八頁。

(5) 亀井勝一郎「現代歴史家への疑問」『文藝春秋』三四卷三号、文藝春秋社、一九五六年三月。

(6) 竹山道雄「昭和の精神史」新潮社、一九五六年。

(7) 松下圭一「大衆国家の成立とその問題性」『思想』三八九号、岩波書店、一九五六年一月。

(8) 小島亮「ハンガリー事件と日本 一九五六年・思想史的考察」現代思潮新社、二〇〇三年（初出は中公新書、一九八七年）。特に二章「思想的ヌーヴェル・ヴァーグの誕生」に示唆を受けた。

(9) 梅棹忠夫「文明の生態史観序説」『中央公論』七二巻二号、中央公論社、一九五七年二月。

(10) 有賀鐵太郎「ハヤトロギーについて」『宗教研究』一五〇号、日本宗教学会、一九五六年。この点に関し、水垣渉「有賀鐵太郎のハヤトロギアの構想、特質、及び問題点」『基督教学研究』三〇号、京都大学基督教学会、二〇一〇年十二月に示唆を受けた。

(11) 平田清明『市民社会と社会主義』岩波書店、一九六九年。

(12) 廣松渉『マルクス主義の地平』増補版、河合書房、一九六八年。

(13) 例えば色川大吉「明治精神史」勁草書房、一九六八年。鹿野政直「大正デモクラシーの底流―土俗、的精神への回帰」NHKブックス、一九七三年など。

(14) 小田垣雅也『解釈学的神学』創文社、一九七五年、三三六頁。

(15) 量「現代における信仰」『神学研究』三号、一九七六年六月、同「無教会の論理」北樹出版、一九八八年、三七頁。

(16) 同。

(17) 同、三八頁。

(18) 同。

(19) 同、四一頁。

(20) 量「無教会を問う」泉治典・量義治『希望としての無教会』一九八四年、前掲「無教会の論理」九七頁。

(21) 同。

(22) 同、九八頁。

(23) 同。

(24) 量のこうした「無信仰の信仰」理解を関根も認めていたことは、関根が「無信仰の信仰」について一書を依頼された際、代わりに量が書くよう勧めていることが照射する（量「無信仰の信仰 神なき時代をどう生きるか」ネスコ、一九九七年、二五四頁）。

(25) 前掲「無教会を問う」九六―九七頁。

(26) 同、九六頁。

(27) 量「無教会論の発展」『塚本虎二著作集 続』『月報四』、一九八五年四月、前掲「無教会の論理」一一三頁。

(28) 例えば青木保『日本文化論』の変容―戦後日本の文化とアイデンティティ―中公文庫、一九九九年（初出は中央公論社、一九九〇年）、一二一―一三三頁。安丸良夫「現代日本の思想状況」（※原題は「現代の思想状況」）『岩波講座 日本通史21現代2』岩波書店、一九九五年、同「現代日本思想論 歴史意識とイデオロギー」岩波書店、二〇〇四年、二〇―二四頁など。

(29) 前掲『日本文化論』の変容』五六頁。

(30) 同、一三三頁。

(31) 例えば本多正昭『比較思想序説―仏教的（即）の論理とキリスト教』法律文化社、一九七九年。小野寺功『大地の哲学―場所的論理とキリスト教』三二書房、一九八三年など。

(32) 南山宗教文化研究所編『絶対無と神―西田・田辺哲学の伝統とキリスト教』春秋社、一九八一年、二九〇頁。

(33) 関根「古代イスラエルの思想家」講談社、一九八二年。改題し『古代イスラエルの思想 旧約の預言者たち』として講談社学術文庫、

二〇〇四年。以下引用は本文庫版、八七頁。

- (34) 同、五二頁。
(35) 同、二四三頁。
(36) 同、四〇二頁。
(37) 量「関根正雄先生の神観の特質―イザヤの贖罪体験の解釈を手がかりにして―日本聖書学研究所編『聖書の使信と伝達 関根正雄先生喜寿記念論文集』山本書店、一九八九年、量『緊張 哲学と神学』理想社、一九九四年、二八七頁。
(38) 同。
(39) 同、二七二頁。
(40) 同、二七三頁。
(41) (42) (43) (44) 同。
(45) 同、二七四頁。
(46) (47) 同。
(48) 同、二七八頁。
(49) (50) 同。
(51) 同、二七九頁。
(52) 同、二八九頁。
(53) (54) 同。
(55) 同、二八九―二九〇頁。
(56) 同、二八九頁。
(57) 同、二九〇頁。
(58) (59) (60) (61) (62) 同。
(63) 同、二九一頁。
(64) (65) (66) (67) (68) 同。
(69) 同、二九三頁。
(70) 川村永子『キリスト教と西田哲学』新教出版社、一九八八年、二〇六―二〇七頁。
(71) 同、二〇七頁。
(72) 量『宗教の哲学』放送大学教育振興会、一九九六年、一五〇頁。

(73) 同、一九三頁。

(74) 例えは量は二〇〇三年の講演で「関根神学を西田哲学と同一視する誤解がよく見られますので、それを防ぐためにここであえて一言述べていただきます。西田哲学においては絶対者は絶対無にして絶対有なのであります。……根源的に措定されるものは、関根神学においては絶対有ですが、西田哲学においては絶対無であります」〔関根正雄記念キリスト教講演集〕Ⅱ、関根正雄記念キリスト教講演会準備会、二〇〇三年、六五頁〕と一九八九年の説を繰り返している。

(75) 当該期の論壇を賑わせた「新しい歴史教科書をつくる会」の求心力に関し、「現代社会において規範となるべき『健全な常識』が見いだせないがゆえの不安からナショナリズムを求めた」（小熊英二他『癒し』のナショナリズム 草の根保守運動の実証研究）慶應義塾大学出版会、二〇〇三年、二四頁）とする指摘は、価値規範が混沌となった一九九〇年代半ば以降の説明として示唆に富む。

(76) 前掲『宗教の哲学』一九六頁。

(77) 同、一四〇頁。

(78) (79) 同。

(80) 前掲『無信仰の信仰』一五三頁。

(81) 例えは今滝憲雄「無教会の『無』の論理と西田幾多郎の宗教哲学―絶対矛盾の自己同一をめぐる―」『アジア・キリスト教・多元性』一号、現代キリスト教思想研究会、二〇〇三年三月。

(むらまつ・すすむ、近代日本思想史・精神史、聖学院大学教授)