

近代神学の認識論的基礎に関する弁証学的考察

春 名 純 人

I 近代神学の概念

ここで言う近代神学 (The Modern Theology) とは単に近代という特定の時代、歴史における或る期間に現われた神学思想という意味ではなくて、或る価値判断を含んだ概念である。

第一に、ヴァン・ティルがいつも近代の神学を **Historic Protestantism** と **Modern Protestantism** に分けるように¹⁾、宗教改革以後のプロテスタンティズムを聖書を絶対規範とし福音主義諸信条に基づく聖書の思惟によって根本的に規定される歴史的プロテスタンティズムと、それに対峙する近代哲学的認識論に基づく近代的思惟によって根本的に規定されている近代的プロテスタンティズムに分けて、この後者を近代神学と呼ぼうとするのである。

このような見地から近代神学の批判的研究に携わる時、主たる関心は個々の近代神学者たちやその学派についての詳細な研究というよりは、近代神学の底流に共有財として一貫して流れる近代神学的認識の立つ近代的思惟の特質を抉出し、近代神学の基本構造を明らかにし、近代的思惟の異教性を明らかにしようとする弁証学的意図のあることをまず述べておかねばならない。

第二に、近代神学のアンチテーゼとしての二十世紀初頭以後の神学を現代神学 (**the Contemporary Theology**) として区別するにしても、弁

証法神学や実存論神学等の学的思惟の根底にも近代神学の共有財を指摘できるとすれば、われわれは両者の間に性格的な区別を認めることができても質的な相違を認めることができず、現代神学もいわば、新近代主義 (**the New Modernism**) としてモダニズムとの原理的連続性の上に、すなわち、近代的思惟に基づくという意味で近代神学の範疇の中で把えることができると考えられる²⁾。したがって、筆者のいう近代神学とは、歴史的プロテスタンティズムの神学に対立する広い意味で、近代的思惟に基づく神学の謂であり、現代神学をも包括する近代主義の意味である。

さて、われわれは、歴史的プロテスタンティズムと近代的プロテスタンティズム、聖書の思惟と近代的思惟の対比を見る前に、もう少し広く聖書の思惟と異教的思惟との対比を考えてみたい。哲学の重要な課題の一つは、学的思惟、理論的思惟に基づく理論的認識がいかにして可能となるか、理論的認識の成立のための普遍妥当的条件を探究する理論的思惟の超越論的批判 (**a transcendental critique of theoretical thought**) にある。カントが純粹理性批判においてなしたごとく、認識能力として何と何を考え、その認識能力がどのような関係に立つ時に理論的認識が成立するかを考える認識論に属する課題であるが、これをキリスト教有神論の立場で行う時に、有神論的思惟、聖書の思惟を基礎づけることができる³⁾。このキリスト教哲学の課題は、科学としての神学が基

1) Cf. Van Til, Cornelius, *The Reformed Pastor and Modern Thought*, 1971, p. 106, ほか。

2) Cf. Van Til, Cornelius, *The New Modernism*. ヴァン・ティルはこの書において、カントの批判主義から弁証法的思惟、実存論的思惟への展開を近代的思惟の一貫性において捉えている。

3) 山中良知博士は、「理性と信仰」(昭和39年創文社)の第一章「キリスト教哲学の根本問題」の第一節「キリスト教哲学の可能性について」において、人間の二大認識能力として、信仰と理性を考え、これがどのような関係に立つ時に、有神論的認識が成立するかを探究し、ここにキリスト教哲学成立の原理を求められた。これは、一種の理論的思惟の超越論的批判の仕事であり、世界のキリスト教哲学者の共通の努力の中に独自の位置を主張し得る重要な貢献である。尚、この点については、拙論「キリスト教哲学の根本問題—山中良知先生のキリスト教哲学について—」(『改革派神学』第13輯、山中良知博士記念号、昭和52年10月刊)参照。同記念号には、遺稿「キリスト教哲学の可能性について」が収録されているが、これは先生が上記「理性と信仰」の改訂を志されて書き遺された第一章第一節の部分の改訂草案である。

いている学識の基礎づけやその他の学問の有神論の基礎づけ、またキリスト教哲学自らの学識の基礎づけの仕事となる。キリスト教哲学が理論的思惟構造の解明と有神論的思惟の確立の仕事を通して、近代の神学が基づいている近代哲学的認識構造の異教的性格を指摘することは、キリスト教哲学の神学に対する大きな貢献となる。

さて、異教的思惟はことごとく理性の自律性という原理に基づいている。異教的思惟の特質は理性の絶対化であり偶像化である。ドーイウェールトの言うごとくこのように人間の論理的思惟機能という被造的實在構造の一側面を絶対化して産み出される理性の自律性の原理に基づく理論的思惟のレベルで理性の自己批判によって認識の成立する普遍妥当の条件を探究することは不可能である。むしろこのような自律の人間観を産み出している宗教性に注意を向けなければならない。理論的思惟のレベルを一歩底に下りて、人間の思惟や行為や一切の営みがそこから出てくる宗教的根元的座としての心そのものが、どのような宗教性に支配され規定されているかということが、論理的思惟機能の働きを規定する。心そのものは人間の神に対する態度決定の宗教的中心的座として宗教的根本動因 (a religious ground-motive) に支配される場であって、宗教的無記ということはありません。近代の哲学者が、哲学はいかなる宗教的独断や偏見からも自由であると考えても、そのような自律の人間観そのものが、近代的宗教性に規定されている。このように理論的思惟の性格を決定するのは、その底にある人間の宗教的根元としての自我を規定する宗教的前提、超理論的あるいは前理論的前提 (a supra-theoretical or pre-theoretical presupposition) としての宗教的根本動因である思惟の論理的機能を駆使する心そのものがどのような宗教的根本動因によって規定されるかということが思惟の性格を決定する。理論的思惟を成立せしめる先験的条件は、理性の自己批判ではなくて、人間の宗教的根元的座を支配し規定する超理論的前提を探究することによって明らかとなる。聖霊によって心を開かれ、人間の心の根元に巢喰う罪を認識し、キリストを受け入れ、

贖われた新しき心は、聖書を神の言葉として受け入れ、神との関係を回復してすべての認識の鍵としての「真正の神認識と真正の自己認識」(アウグスティヌスの意味における *Deum et animam scire*) を保持している。この真正の神認識と自己認識は教義神学の対象としての信仰箇条についての学識の思惟による神学的知識としての認識ではなく、聖霊によって直接、心に与えられる信徒すべての持つ神認識と自己認識である。この新生の心は聖書的基本動因としての *creation-fall-redemption* の超理論的前提に規定されている。この心は理性を絶対化せず、再生的理性として位置づけて有神論的思惟を樹立する方向性を持つ。異教的基本動因に規定される心は、自律の人間観を樹て、自然の人間の論理的思惟機能を絶対化、実体化し、理性を立法者として位置づける理論的思惟を樹立する。かくして異教的思惟は必ず理性の自律性の原理を保持するが、しかし、理性の自律性の性格がそれぞれ異なるのは、根底にある宗教性の相違による。ギリシア哲学、スコラ哲学、近代哲学が、それぞれ理性の自律性を前提にしながら、共通基盤としての意味の統一性を欠いているのは⁴⁾、それぞれの理論的思惟を規定している超理論的前提の相違による。ソクラテス、プラトン、アリストテレスの哲学が相互に相違しているにしても、人間を理性的靈魂と物質の身体に分けて考え、永遠の不死のイデア的性格を保持している靈魂の理性的部分と物質の身体と結合して墮落した可死的欲望の靈魂の部分に分れた靈魂の保持者と考えると、認識や道徳の問題を思索している点では共通している。このような二分主義的人間観は、彼らより以前のピュタゴラスの人間観の特色でもあり、さらにオルフェウス宗教の二元的人間観より起因している。さらにこのオルフェウス宗教の起源はイオニアの自然宗教とオリュンポスの文化宗教の総合に由来するとドーイウェールトは考えている。このように、人間観を宗教性が深く規定していることは、スコラ哲学の場合も同様である。ギリシア哲学の宗教的根本動因は「形相—質料」(form-matter) であり、スコラ哲学を規定する宗教的根本動因は「自然—恩寵」(nature-

4) ヘルマン・ドーイウェールト著、拙訳「西洋思想のたそがれ—キリスト教哲学の根本問題—」(法律文化社、1970年) 2頁。

grace) である⁵⁾。心、自我、根元的意識が異教宗教の根本的前提に規定される時に、それぞれの特色を持った理性の自律性の原理を樹て、異教的思惟を樹立しそしてこの思惟は論理的思惟機能という被造的時間秩序の中に思惟の究極的準拠点と実在の存在根拠を置く内在哲学(immanence philosophy)を産み出す。

さて、この論文におけるわれわれの関心は近代神学の認識論的基礎の解明である。近代神学がはたして認識の鍵としての真正の神知識と自己認識を前提として保持し聖書の根本動因に規定された有神論的思惟、聖書の思惟に基づいた神学的認識を保持しているのかということである。むしろ、近代神学の認識論的基礎は、近代的異教的宗教性に規定された近代哲学的認識論ではないのであろうか。近代哲学の宗教的根本動因は「自然—自由」(nature-freedom)の根本動因である。

II 自由と自然

ブルンナーは小冊子「倫理学の根本問題」(Das Grundproblem der Ethik)において、改革者たちの人間観と対立する近代的思惟の特色を探り、この意味での近代の特色をあらゆる拘束からの解放(Emanzipation)としての自由として捉えている。そして、この解放の過程は思想的にはルネッサンスと共に始まり、啓蒙主義に継承され、ドイツ観念論において完成するものと見ている。近代人とは存在の最も深い根拠において解放された人間(ein im tiefsten Grund seines Wesens emanzipierter Mensch)、もろもろの拘束から解放された人間、自己自身で立つ人間の謂であり、さらに、この拘束からの解放は、理性の解放によって、換言すれば、人間の理性が真理の問題と生の形成の問題において自分自身を最終法廷(die letzte Instanz)と見做すことによって生起するという。そして人間が自らの理性を真理と善の問題における最終法廷と見ることを学ぶことによって次の三つのことが結果すると考える。

第一に、人間の理性における自立性(Selbständigkeit)は真理を内在する存在者としての自己

充足性(Selbstgenugsamkeit)を意味する。

第二に、人間が自己充足者であるならば、理性が最終法廷であり、人間は自己自身にとって最高權威(die höchste Autorität)であり、理性の中にあらゆる真理と善の尺度を見出す。

第三に、理性の權威以上の權威を承認しないということは、倫理的意識や道徳的規範を人間内(innernesschlich)、あるいは世界内(innerweltlich)の内在的權威として基礎づけざるを得ず、近代の倫理学に共通する努力は、義務や責任の意識を人間本性そのものに基礎づけようとするのであった。この第三に関しては、近代哲学の中に色々な段階があるが、特にドイツ観念論においては、人間理性を超える權威を認めず、しかも倫理的意識、道徳的規範の根拠となるものとして、人間理性を神的理性(die göttliche Vernunft)と考える。人間の核心と神性との同一性の命題(der Satz von der Identität des Menschenkerns und der Gottheit)が根本にあって、人間の中にある善や神的なものが人格の核心と考えられている。実践理性の定言命令を神的命令と見做すカント道徳はその典型である。

ブルンナーはこのような同一性命題に基づく近代哲学的人間観に対して三点において反駁をなしている。第一に、人格的神観念および人格的神人関係の欠如、第二に、創造者と被造者の質的区別の欠如、第三に、罪意識の欠如である。神の意志に対する人間の意志の違反(Widerspruch meines Willens gegen den göttlichen Willen)としての罪はなく、罪は理性的なものに対する感性的なものの働きか、誤謬か、精神の不在といったものに還元されてしまっている。このように近代の解放としての自由が拘束、權威、服従、畏敬、人格、責任、愛という倫理を根拠づける契機を喪失していく過程を描き、改革者的な被縛性としての自由と対立させている。ブルンナーはこの論文においては倫理学の立場から、近代の自律の人間観を取上げて批判している。確かにブルンナーの言う通り、近代人とは自立の人間であり、存在の根拠においてあらゆる拘束から解放された自己充足の人間、自らの理性を最終法廷、究極的準拠点とする

5) ドーイウェールト前掲書第2章第7章参照。拙論「改革派弁証学序説」(日本基督改革派教会西部中会文書委員会、1975年)において、筆者はギリシャ哲学、スコラ哲学、近代哲学の宗教的根本動因について論じた。

人間である。したがって、理性は彼にとって最高の權威であり、理性的存在者であるかぎり、真理と善の絶対的価値規準を自らの内に宿す存在者である。カントの言葉で言えば、人間理性は真理の究極的判定者である。自らの上なる權威を承認しないということは、人間にとって命令的である道徳的規範の根拠を自らのうちにあって自らを超えるものとしての神的理性に求めざるを得ず、人格の核心を人間に内在する神性と同一視するドイツ観念論の立場に連っていくのである。そこにおいては、創造者としての神観念や被造者としての人間観は喪失し、したがって、宗教が神との関係の問題と看做されず、聖書的な神の律法違反としての罪意識は消失し、罪が語られても、人間の中の理性的なものに対する感性的欲望的なものの抵抗、理性が自律的に定立する道徳法則に抵抗する感性的本性の働きと看做され、さらには神意識が抑圧されている状態とか、精神の不在とか、本来的自己の喪失としての自己疎外とか、要するに罪が神との関係において見られず、人間意識の内部の問題に質的に変化させられてしまっている。従って、当然に、救いの問題も、本来的自己の回復とか、内的自己の覚醒とか、抑圧された神意識の解放とか、自由の実現とか、これまた自己意識の内部の事柄に歪曲されることになる。

このような神学の課題に本質的な変化を招来した近代の「自由」動因によって規定される自律的人間観の背後にある宗教性はいかなるものであるのか。ドーイウェールトによれば、近代的動因の根底にあるものは人間性の宗教であるという。デカルトが、この世で最も公平に分配されたものは理性であり、それを導く方法が正しければ、理性は真理認識と道徳的善に到達し得るものと考え⁶⁾、

この理性を軸に方法的懷疑がなされて近代的コギトの原理が確立された。方法的懷疑とは従来、さまざまな權威によって与えられたものを一旦解体する作業と考えることができる。このような解放を意味する人本主義的自由動因は神の創造によって置かれた所与的構造的被造秩序を容認せず、自由な自律的人間理性そのものに起因しないような世界の秩序を承認せず、これを方法的に破壊する。そして確実な一点を求めた結果、このような懷疑自体を可能にしている理性の思惟そのものを近代哲学の出発を告げる近代的自我の自覚として「我思う。故に我在り」というコギトの原理として確定したと言える。すべての存在の根拠を人間の思惟に置くこの近代的認識論の根本原理は、「神は『光あれ』と言われた。すると光があった」という神の思惟をすべての存在の根拠におく聖書的思惟に対立するものであり、真理と善の案件における最終法廷としての人間理性、すなわち、理性の自律の原理となった。そして、デカルトは、この理性に明晰・判明 (*claire et distinct*) に現れるもののみを真理とする認識原理を確立し、神の存在、物体の存在を証明して、自我・神・物体の三実体説を根幹とする形而上学を樹立した⁷⁾。デカルトは人間理性の位置を確定し、神の存在を証明し、物体界の論証へと進むのであるが、神の存在は、いわば物体界の実在性と法則性の根拠としての役割しか持たず、問題は精神の世界と物体の世界の存在性の保証であり、そこにあるのは精神と物体の二元論である。この二元論がカントにおいて形而上学が拒否されると、自由と自然の二元論へと展開し、近代的思惟は確立するのである。

われわれは、デカルトにおいて、人間理性の思

6) Cf. Descartes, *Discours de la Méthode, Première Partie*, 1.

7) 生松敏三・木田元共著「理性の運命」(中央公論社, 1976年)における木田元氏の発言参照。「中世のスコラ哲学のなかでは、この理性の場みたいなものを考える時に、やはり神的な理性から出発するわけです。神的な理性から出発して、一方では世界の理性的存在構造が、他方では人間の理性的な認識能力が、そこから派生したものと考え、この両者のあいだの対応関係を考えるわけです。しかし、デカルトの場合は、とにかく<われ>から、つまり人間的な理性から出発して、次に神的な理性の存在を論証し、それによっていわば逆に自分の認識能力を保証してもらい、それから今度は世界の理性的な法則に話をもってゆく、という順序になる。だから話の組み立て方が変わってくるわけです。ここにデカルトの独創性があるわけで、これはじつに大きな変化なんです。人間理性が、明確に認識できるものだけを存在者として認め、したがって存在するかぎりのものは、すべて人間理性によって合理的に認識できるんだということを言い出したこの時に、人間理性が、いってみれば世界の内にいったい何が存在し何が存在しないのかということを決定する決定権を握る原理的な存在に高められたわけです」(49頁—50頁)

惟を絶対者、立法者の位置におく近代哲学的思惟の出発を見ることができ、その根底にあるのは人間理性を絶対化する人間性の宗教である。ドーイウェールトは、ルネッサンスを人間が自らの理性を自らと世界の運命の決定者、支配者とみることによって全実在の再創造を要求する人間性の宗教の主張としての宗教運動とみるが⁸⁾、このルネッサンスに始まる近代精神の哲学的完成者はデカルトである⁹⁾。デカルトは、この確定された人間の思惟をアルキメデス点とし、この人間理性に明晰・判明に現われるもののみを真理とする認識原理を樹立した。明晰・判明というデカルト的原理の意味するものは、人間理性に明晰・判明に把え得るもの、理性に因果関係の明確なもののみを真理とするという合理主義的態度であり、この因果関係を辿ることによって次第に因果関係は拡大し、因果関係が明確に説明がつく現象連関の総体として新しい近代的自然という観念が成立してくる。近代哲学的自然観は機械論的自然観であり、ここにルネッサンス的汎神論的自然観とも理神論的自然観とも、またもちろん改革者の聖定論的自然観とも異った、人間理性を立法者とする因果的機械論的自然観が成立する。これは真理の案件における最終法廷、最高権威、究極的準拠点、立法者としての人間理性が支配権を自然に求めていく創造動因の世俗化と考えることができる。

次に、この自然の領域が次第に拡大し、因果的に説明のつく領域が広がっていくにつれて、人間の自由と立法者としての理性の確立から始まったこの自然の発見と展開が、かえって人間をも機械論的因果的自然必然性の支配下に置き、逆に人間の自由を極端に圧迫し、ルソーにおいて見られるように人間の自由の回復ということが哲学の重大な問題となってくる。ここに自由動因と自然動因が互いに優位を競って自由と自然のアンチノミーが生じ、カントにおいて二元論として調停されるまでは哲学は両動因の間の弁証法的緊張のもとに置かれることになった。非聖書の思惟、異教的思惟は、何らかの契機を偶像的に絶対化するので、この偶像は必然的に他の絶対的なもの、対偶像を

呼び起こし、異教的思惟は常に二元論的弁証法的になるのがその特色である¹⁰⁾。神との関係を断ち切る自由から出発した近代の思惟は、かえってこの自由を圧迫する自然性に脅かされて、この自然からの自由の回復を宗教の意味と考える。ここに墮落動因と救贖動因の世俗化を見ることができるのであって、近代的思惟の根底にある宗教性は、聖書の動因の世俗化としての「自由—自然」という人間性の宗教に基づく根本動因と考えることができる。宗教は神と人との関係の問題ではなくて、人間の自由とこれを脅かす自然との対立の問題となり、さきにブルナーが指摘していたごとく、罪は神の律法への背反としてではなく、自由の喪失、理性的なものに対して感性的、欲望的、自然的なものが優位を占めること、精神の不在とかいうような問題として歪曲され、自由、精神、理性の上位支配の回復の問題が宗教的課題となり、宗教は人間の自己意識内の問題に限定されることになる。近代的思惟の第一の特色は思惟の根底にこのような「自由—自然」の二律背反が存在していることである。

この自然と自由のアンチノミーにおいて、それぞれの支配の及ぶ領域を区別して、互いの支配権を求めての争いを調停して近代哲学的認識論を樹立したのがカントである。カントはデカルト的三実体説、実体の認識可能性を主張する形而上学を拒否し、認識できる領域、理論的認識の成立する領域と、理論的理性による認識は成立しないが、実践理性によって拓かれる道徳・宗教の領域とに分けた。前者は経験の世界であり、後者は叡智の世界である。認識とは見たり聞いたり触れたりする感覚によって成立する対象についての認識素材がまずあって、それを認識能力たる理論理性、すなわち悟性が範疇 (Kategorie)、特に因果性の範疇によって総合することによって成立する。

したがって、認識とか知識とかは経験的世界に限定され、道徳や宗教の領域は科学的理論的知識の成立する世界とは別種の世界ということになる。理論的認識は時間・空間という先天的直観形式において与えられる感性的直観という素材を与

8) ドーイウェールト前掲書、46頁—50頁、63頁—69頁参照。

9) 詳しくは拙論「改革派弁証学序説」第三章の「一」参照。

10) Cf. Van Til, C., *Christianity and Barthianism*, 1962, p. 261.

えられた上で、それを悟性が先天的悟性概念たる範疇によって因果的に纏め上げていくところのみ成立し、これによって成立する現象の世界は因果法則的であり、この因果連関の世界が自然の世界、科学的事実の世界である。

認識は時間空間の世界にだけしか成立せず科学的或いは学的認識の可能根拠は悟性の範疇付与作用にのみあり、悟性の範疇付与的認識構成作用こそ唯一の自然の合理性の根拠であり、これを離れては世界にはいかなる合理性も存在せず、そこにあるのは純粋偶然性の世界である。それゆえ、悟性の立法者の認識構成作用を離れて世界の法則性の根拠について言及できないので、有神論的に自然の世界を被造的秩序に貫かれた世界と見ることはできず、自然の世界からはいかなる宗教性も排除されてしまうのである。

人間について言えば、人間は自然存在としてその身体が自然因果性に規定されているのみならず、それと結び付いて心性も欲望の充足という自然的感性的傾向性に規定されている。道徳はこのような感性的傾向性に規定される自然的自己に対する実践理性的自己の上位支配に成立する。実践理性的の上位支配とは、実践理性が定立する道徳法則によって意志が規定されることである。そこに実践理性的の自律があり、意志の自由がある。宗教の領域はこの道徳的善の実現を助ける道徳補完的なものと考えられている。カントの宗教論を読むと、やはり罪がこのような理性的なものの上に感性的なものが支配的になる道徳法則の違反と考えられ、救いはこれを逆転する心の革命による自由の回復と考えられている。宗教は道徳的善（人間を実践的行為へと促す格率—主観的原理—動機が感性的欲望ではなく、理性が立てる道徳法則と一致すること、理性の定立する道徳法則によって意志が規定されること）の実現を、さまざまな宗教的象徴や表象を用いて分かりやすく示すことであると考えられ、宗教が人間の自己意識内部での自然と自由、感性的なものと理性的なものの対立の問題と考えられている¹¹⁾。

このように科学的事実の世界と道徳的宗教的真実の世界が截然と区別され、認識は経験的世界に

限定され、この経験的時間的世界に宗教性を持ち込むことも、また経験的時間の世界を超える領域に入り込んで理論的認識の成立を僭称することも形而上学として退けられる。汎神論的自然観や合理主義の形而上学、思弁の形而上学が退けられると同時に、神学的教義学、組織神学も理論的認識の成立しない領域に理論的認識を主張するものとして一括して形而上学の範疇に入れられて退けられる。教義はただ道徳補完的なものとして道徳性を鼓舞する象徴とみなされる限り有用性を認められ、道徳神学のみが承認される。

このように、近代的思惟の特色は「自然—自由」の宗教的根本動因に深く規定されているということである。これはまさに近代の以人为本主義の人間性の宗教の持つ宗教性であって、この動因が超理論的前提となって近代哲学の理論的認識態度を深く規定しているといえる。特にカントの認識論におけるコペルニクス的革命的結果、認識が単なる模写ではなくて、人間理性の立法者の総合作用に基づく構成的なものであることが前提された結果、このように人間理性が因果関係を指定、確認しつつ科学的認識を樹立していく世界から、迷信と共に正信をも含めて一切の宗教性を排除し、さらに宗教にはこの事実世界と次元的に区別された叡智的自由の世界、道徳的意識の世界を固有の領域として指定した。これがカントの信仰に場所を空けるために知識を制限するという意味であった。しかし、この叡智の世界においては、事実や客観的知識の成立は認めず、宗教は人間の主体的道徳的決断に基づく叡智の真実の事柄となった。この科学的事実と宗教の真実の区別ということが近代神学や現代神学にとって自明の前提のようになっている。聖書の記述から自然的因果性を超える事柄を事実としては承認せずして排除し、しかし、その記述の中に、自然因果性に規定されない人間の自由の表現を見出して高度の宗教的眞実の主張を読み取ることを聖書解釈学はその仕事としているようである。このような事実と眞実の区別や非神話化論の源泉はカントにある。聖書の記述を事実としては承認せず、聖書を、自然的存在に尽きない人間の宗教的眞実を表現する信

11) カント「宗教論」の詳細については、拙論「道徳的完全性の理想」(Ⅰ—Ⅲ)参照。(関西学院大学社会学部紀要 第29号—31号掲載。)

仰の書と受け取り、その宗教的真実を伝達、表現するためには、それを自然の世界の出来事であるかのように感性的素材を与えて感性化する（*ver-sinnlichen*）ことが必要であると考ええる。さまざまな宗教的表象はこのような脈絡において理解せられるべきだと考えられている。道徳性は為された行為の結果の善し悪しによって判定せられるべきではなくして、心術がどのような主観的原理によって規定されているか、心、心術が支配される動機が感性的欲望や傾向性などの自然法則的因果性なのか、理性が定立する道徳法則的因果性なのかという道徳的動機の純粹性によって判定せらるべきと考えられている。しかし、人間の意識における格率（動機）選択の場としての心性は人間の叡智の自己に属し、そのレベルでの事柄は理論的認識の対象ではない。理論的認識は、すでに起った事柄、すでに為された行為についての因果法則的理解のことである。したがって、人間の心術が理性の定立した道徳法則によって規定されたかどうか、つまり自律的に自由に為されたかは叡智的行為であって外から見た人の行為においてそれを判定することはできない。それは単にゾレン（当為）として定言的に述べられるだけであって現実的行為における善悪を述べることはできないことになる。人に伝達し理解せしめることは一種の認識であり、認識には感性的直観的なものが素材として必要だからである。したがって、その真実の宗教的意味を知るためには、あたかも時間的空間的世界において起ったかのように記述されていることを、もう一度、非感性化し、その叡智の意味、道徳の意味を把握しなければならないと考えるわけである。このような、近代哲学的認識論から来る自然と自由の二元論、科学的事実と宗教的真実の二元論が近代神学の神学的思惟を深く規定しているように思われる¹²⁾。

近代の人間性の宗教の根本動因である自由動因はまず解放動因として姿を現した。ブルンナーの表現によれば、人間は近代以前の客観的諸力（習俗、教会、宗教、国家等）に背後から支えられていた彫像（*Relief*）としての人間から、あらゆる拘束から解放され、その存在の最も深い根拠におい

て解放された人間として一人で立つ立像（*Statue*）としての自立の人間へと移行し、この自立性は理性の解放としての自律性の原理へと展開し、近代人は理性を真理と生の形成の最終法廷とする。このような真理の究極的判定者、究極的準拠点とする理性的存在者は自己充足の人間であり、真理と善の絶対的価値規準を自らのうちに保持する内在主義的人間観が確立した。このような自律的理性は世界の被造的秩序を承認せず解体し、理性に明晰・判明なもの、因果関係の明確にし得るものを真理とする認識原理を確立し、存在と実在性の範囲は、理性の立法者の限界に等しく、認識の外延は存在の範囲に等しく、理性が因果性を投入する限りにおいて把握し得る認識世界は、したがってまったく自然因果性の支配する世界となり、機械論的自然観、科学主義的自然となって、かえって極端に人間の自由の世界が狭められ自然は自由を圧迫するものとなって弁証法的緊張が生じたことは、以前に述べた通りである。そして、墮落動因や救贖動因が世俗化された近代宗教動因として自由の喪失や精神の不在、理性的なものに対する自然的感性的なものの上位支配といったことが、近代的宗教性における罪理解となり、それらのものの回復の問題が聖書の救いの近代的理解となった。この自然と自由の二律背反は神学者の意識をも深く規定している。シュライエルマッハーにおいては、罪は敬虔自己意識、神意識が阻害されている状態であり、救いはこの敬虔自己意識、神意識が解放されて、神意識と一になった自己意識としての絶対依存の感情が宗教となり、キリストはこのような高度な自己意識の原型（*Urbild*）と考えられている。そこにおいては、宗教は被造者なる人間と質的に区別された絶対的自己充足の三一神ではなくて、人間存在を根本的に規定している存在の根拠として内在的に考えられて、宗教は人間の自己意識内部の事柄となり、高次の自己意識の実現の宗教体験として信仰が考えられ、聖書はこの体験の記述と考えられ、教義学もこの宗教体験としての信仰の学と捉えられることになる。ここにおいては、低次の感性的欲望や感情に規定されている自然存在としての人間が、敬虔自己意識

12) カントと非神話化論については、前掲拙論「道徳的完全性の理想」(Ⅲ) 参照。

という高次の生の感情へと高まって自由を回復するということが、その宗教論のライトモチーフであって、宗教が神と人間との人格的な関係において考えられていない。道徳法則による意志規定としてのカント道徳の立場に立って、この善の実現を神の助けによって実現することを目指すリチュルやリチュル学派のヘルマンの宗教理解も同様に自然と自由の二元論に規定されている。また、現代神学者のブルトマンにおいても、本来的自己の実現ということが中心課題であって、ハイデッガーの存在分析によって人間を理解し、世界内存在としてこの相対性の世界の中に自己を失っている頽落態における人間が、神の言に打たれて実存的決断によって自由を回復し、本来的自己に到達することが救いである。ヘルマン・リダーボスはブルトマンの神学について次のように述べている。

『われわれの判断では、この叙述全体〔ブルトマンの神学〕の背後に、新約聖書のそれとは全く異った人間観がある。聖書の示す罪と恩恵の対立の代わりに、「自然」と「自由」との間の本質的に非聖書的、かつ反聖書的な対立が置きかえられる。当然のことであるが、ブルトマンは罪が新約聖書において中心的位置を占めていることをよく知っている。ついではながら、「罪」と「恩恵」という概念は、しばしば繰り返されて出てくる。たとえば、彼は、相対的で滅び行くものの領域での人間の自己主張こそは「罪」の本質であり、「恩恵」とは人間を彼の自由にもたらすために必要なものを指す、というように語っている。われわれが再び発しなくてはならない質問は、ここで罪とか恩恵とか呼ばれているものが、果たして新約聖書に描かれているような対立関係を表わしているかどうかである。われわれの考えではそうは思えない。彼の実存主義の分析と一致して、ブルトマンは人間の悲慘を、人間がこの相対性の世界に巻き込まれていることのうちに求める。人間はそのような状態から解放されるときに、初めて本来の「自己」に達するのである。それゆえ、ブルトマンは「非世界化」(*Entweltlichung* 世界からの自己の解放)という言葉をししばしば使う。神の恵みは、人間にこのことを可能にさせるという事実の中にある。ここで問題になっている「罪」とい

うのは、実際には人間の自分自身に対する罪、自分の霊的性質に対する罪なのである。人間がそこに帰って行かなくてはならない自由というのは、相対的なもの、可視的なもの、処理可能なものを越えて脱出することに外ならない。だが、これは、新約聖書が「悔改め」とか「神の愛」と呼ぶものとは異っている。確かにこれを「服従」と説明することもできよう。しかし、新約聖書ではそれはいつも、神の意志への服従を意味している。それゆえ、人間をその本質において欺いているのは、世界における自己の存在の相対性などではなく、むしろ、神の自己啓示と神の言の中に示されている神からの離反と頽落なのである。罪と悲慘の本質は、世界内存在の相対性とか、自己をなおその中で維持したいと願う欲望などによって規定することはできない。それはただ、神ならびに神の啓示された御旨に対する人間の個人的関係の中に見い出されるものである。神に回心させられるということは、新約聖書によれば、その上に人間が支配権を持たないもの、あるいは、そこにおいてのみ人間が自分自身となることのできる絶対の領域への自己放棄と同じではない。このような考え方は、むしろ、ギリシャ的、グノーシス的観念論の思想との親近性を示すものであって、そこでは人間の固有の特質はその神性から成り立っている。これは新約聖書の人間観とは全く関係がない。新約聖書の人間観は、人間的なものの内部の対立（たとえば可視的と不可視的、滅び行くものと永遠なるもの）によっては規定されない。それは、実存主義の場合のように人間が自然の対立関係として示すことができるものではなく、ただ倫理的、宗教的対立としてのみ表わすことのできるものによって規定されているのである。以上に述べたところから確実にになったことは、ブルトマンの新約聖書の解釈は、神に対する罪責としての罪を、相対的、可視的、等々のものにわれわれを縛りつける働きをする一つの力としてしか考えることができない。このためにブルトマンは、キリストの十字架における代償の贖罪、贖いのいけにえの思想、また一般に、新約聖書がキリストの死と復活における、人間を義とするための神の御業の「独自性」と呼んでいるものを、どう扱ったらよいかかわからないのである。彼にとってこれらはみな、彼のい

わゆる科学的世界観と対立しているからというばかりでなく、人間、罪、自由についての彼の実存論的概念の中にいかなる位置をも占めていないために神話なのである。ブルトマンが神の活動に期待することのできる唯一の事柄は、前述したような意味での罪の力からの解放であり、これは個人の神の言との出会いにおいて繰り返し起こる。しかしその場合、キリストにおける神の「一回的」活動が先行する必要はない。キリストにおける神の行為において起こったのは、ただ一度だけ起った和解の出来事ではなく、われわれを決断という自己放棄に導くことのできる出来事に他ならない。したがって、キリストは仲保者ではありえず、われわれが従うべき偉大な模範であるにすぎない。』¹³⁾ このリダーボスの適確な評言の中に、聖書の罪と恩恵の対立に置き換えられた自然と自由の対立、福音の中心的事実の非神話化による人本主義的再神話化、それらの根底にある異教主義的人間観を見ることができる。われわれは、いづれ、これら近代神学から現代神学への思潮を少しくわしく辿ることにするが、今は、その根底にある非聖書の異教的根本動因の支配と異教的人間観を指摘するにとどめよう。

ヴァン・ティルの常に主張するごとく、自己充足の本体論的三位一体の神を前提とし、神の聖定的御意志をすべての被造存在と実在性、すべての生起の前提とする有神論的思惟に対立する異教的思惟は、その特色として、自律的人間観と未解釈的原事実 (brute fact) を前提としている。理論的思惟 (自然認識、道徳的認識、宗教的認識を含めて) において、自律の人間の自律的理性の立法作用、範疇付与作用、合理性投入作用が、唯一の自然や道徳の法則性の根拠であるから、このような人間の範疇付与活動、概念的総合活動を離れては自然の世界にも道徳の世界にも、いかなる意味での法則性、合理性、解釈は認められないことになる。自然における科学的認識の根拠は与えられた感性的素材に対する純粹悟性概念による総合作用である。善の根拠は、実践理性の定立する道徳法則による意志規定である。実践理性の定立する道徳法

則以外のものによって意志を規定しようとする道徳は他律的道徳として厳しく拒斥される。このようにして理論的認識や実践的認識を考えると、究極的準拠点は常に最終法廷としての人間理性にある。このような理性の立法作用を除いては、そこにあるものは、まだいかなる解釈も下されていない未解釈的原事実であり、いかなる合理性も支配しないからそれは純粹偶然性 (pure contingency) の世界であり、神にとっても *mystery* であるような領域である。「信者と非信者は事実についての対立する哲学と法則についての対立する哲学を持っている。そして、この事実と法則についての対立的哲学はその背後に対立的人間観を持っている。未解釈的原事実と非人格的法則という観念に対応して、自律的人間観がある。神によって支配される事実と法則という観念に対応しては、神によって支配される人間という観念がある」¹⁴⁾。異教的思惟の特色は、自律的人間観、立法者としての理性による非人格的法則定立作用、未解釈的原事実である。このような近代的自律的人間観を根本的に規定しているものは、近代の人間性の宗教の根本動因であるとすれば、近代哲学的思惟もギリシャ哲学的思惟やスコラ哲学的思惟と並んで、異教的思惟と規定することができる。このような異教的根本動因に深く規定されて、自律的人間観を前提にし、自律的理性を真理の究極的判定者、真理と善の案件における最終法廷とし、この立法者としての理性の法則定立、合理性投入作用、解釈付与作用を絶対化して、まだいかなる合理性や解釈の支配していない未解釈的原事実の純粹偶然性の原野に合理性を投入し法則を定立しながら、事実や道徳や宗教的真理を立てようとする。すべて何事によらず起り来たるすべてのことを決定しておられる三位一体の自己充足者なる神を究極的準拠点とする聖書の思惟と根元的、質的に対立するものである。近代的認識論に基づく異教的思惟に立つ近代神学者たちは、あらゆることの理解において、聖書において示される神の根元的解釈に従っていない。

13) ヘルマン・リダーボス著、山中良知訳「ブルトマンの神学」(「現代神学入門」聖書図書刊行会、1966年) 168頁-171頁。

14) Van Til, C., *Common Grace*, 1954, p. 6.

Ⅲ 宗教体験

認識論におけるコペルニクスの転回によって近代的思惟を確立したカントに続いて（ほぼ40年後誕生）これを継承し、近代神学的思惟としてある重要な要素を付け加え、神学に大きな影響を与えたのがシュライエルマッハーである。カントは科学的認識としての事実認識の領域と道徳的価値、宗教的真実の成立つ領域とを峻別して、知識を感性的現象界に制限しつつ自由の道徳的世界を守ったと考えた。しかし、カントにおいては、宗教は道徳の付録的な位置にあり、道徳法則による意志規定としての善の実現のための補助的なものとなり、宗教的諸表象はこのための象徴的なものとなり、神学は道徳神学となった。カントの「単なる理性の限界内における宗教」は道徳神学の教義学である。若き日にカント学徒であったシュライエルマッハーは、二元論と反形而上学という近代的思惟を踏襲しつつ、この二元論を感性的欲望に規定される感性界としての自然の領域と感情によって拓かれる自由の宗教的世界との二元論に展開させた。弁証学的見地から批判的に近代神学を考える場合に、重要な第一のステップは、宗教が学的認識の成立する事実世界と分離させられ、二元的に別の領域が割り当てられたことであり、第二のステップは、この宗教の領域が、宗教体験の領域とせられたということである。シュライエルマッハーは科学的知識と宗教的真実を分けるという点で、カントの批判主義に従いながら、宗教の領域をカントが道徳宗教として道徳補完的なものにしたことを批判し、宗教が思惟及び行為から独立の独自の領域を持つことを主張し、これを敬虔自己意識という高次の感情の領域とした。カントは宗教を意志に限定し、シュライエルマッハーは感情に限定したとよく言われるが、こういう言い方は不適切であり正確さを欠いている。なぜならば、感情とは、普通の場合、喜怒哀楽というような感性的レベルにおける、自然的存在としての人間が

日常的生起の起伏の中でそれに対応して必然的に起るものとして経験する感性的感情を指すが、シュライエルマッハーは、このような低次の感性的感情に纏綿される人間の非本来的在り方から本来的在り方としての高次の生へ高まる体験を重ね、感情とは無限者と合一する体験において生起する生の宗教体験の自覚としての敬虔自己意識を指すものと考えている。シュライエルマッハーにおいても、非本来的生と本来的生の対立は、自然と自由の対立と見られ、宗教が自己意識内部における高次の生の覚醒の問題と考えられている。『信仰論』（第一版1820年）に先立って、『宗教論』（1799年）において展開された宗教の本質に関する見解がこのような理解の前提となっている。

それによると、「宗教の本質は思惟でも行為でもなく、直観と感情である」(Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.)¹⁵⁾として、宗教を道徳や形而上学と区別して、その固有の領域を直観と感情とし（『信仰論』では直観という言葉を使用しなくなる）、この宗教体験の自覚としての感情は、思惟を成立せしめる知性や行為を生ぜしめる意志よりも、もっと深く根元的な生の体験を可能にする人間の精神的能力と考えられている。

また、「宇宙を直観すること (Anschauen des Universum) が私の全講演の核心であり、宗教の最も普遍的で最高の形式である」¹⁶⁾と述べているが、この宇宙とは全体とか無限者とか述べられる超越的實在である。しかし、宗教は思惟ではないとして、超越的實在者についての概念的把握や理論的認識は形而上学として退けられるので、宗教は宇宙の直接的体験として直観であるという。宇宙の直観は超越的實在者の対象的把握ではなく、むしろ、「宗教は、子供のような受動性をもって宇宙の直接的影響によって抱えられ、充たされようとする」¹⁷⁾ことだと述べる。宗教は「人間や個物やすべての有限物の中に無限なるものと無限なるものの刻印と表現を見ようとする」¹⁸⁾ことであり、「すべての個物を全体の一部として受取る

15) Schleiermacher, Über die Religion, Philosophische Bibliothek Ausgabe, 1958, S. 29.

16) Vgl., ibid., S. 31.

17) Ibid., S. 29.

18) Idem.

こと、すべての制限されたものを無限なるものの表現として受取ること」¹⁹⁾、「世界におけるすべての出来事を神の行為と見ること」²⁰⁾である。このように、宗教は無限者、全体者の直接的体験としての直観であるが、それは同時に無限者の直接的影響によって把握される体験でもあり、ここにわれわれは宗教を神性への参与と見るギリシャ的観相主義、有限者と無限者の直接的合一というドイツ神秘主義、宇宙の美的観照というドイツロマン主義的世界観、知的直観を強調するドイツ観念論、物質の世界も精神の世界も神の表現とみるスピノザ主義的汎神論、人間がそこから産み出された母胎としての宇宙の全体的生命への帰一の体験を説く生の哲学的傾向などの混然一体となった異教的宗教理解をみることができる。無限者の直接的影響によって把握される体験は、人間の中に無限者の全体的生と合一し得る普遍の人間性を見出す体験であり、神性に参与する高次の生の自覚の体験として、後に『信仰論』の絶対依存の感情といわれるものに展開していくものであり、宗教が人間の内的生命の覚醒の問題として人間の自己意識の中に内在化されているのを見出す。人間の中にある人間自我を超えるものを自覚すること、人間が個の人間を超えるものによって支えられているという自覚によって、人間が高められ完成されていくという人本主義的人間観がその根底にある。「宗教が思惟でも行為でもなくて、直観であり感情であるといわれることは、宗教的な働きが対象的思惟や外部に対する活動にかかわるのではなく、ひたすら自己自身の内面性にかかわるところの自己形成の働きであることを意味している」²¹⁾と言われるように、このような宗教体験による人間性の開発と展開、非本来的自己から内的生命を高め本来的自己へ生成していくことが宗教の主要な課題である。

シュライエルマッハーの議論は、初期の『宗教論』において展開せられたこのような哲学的宗教観とこれに基づく人間性の開発という人本主義的倫理学が基礎となって後期の『キリスト教信仰論』

の教義学へと発展していくのである。信仰の領域は理論的認識の成立する領域でなく、知的命題の承認としての教義は悪しき形而上学として退けられるがゆえに、教義学は宗教体験としての信仰の所産としてのみ成立する。教義内容の知的認識と同意としての信仰理解は古いスコラの形而上学的信仰理解として退けられ、宗教体験を離れた信仰はなく、主体的体験としての信仰を離れた教義はなく、客観的知識としての教理体系としての教義学は否定される。ここに、教義学は信仰論に他ならないという教義学におけるコペルニクスの転回がある。カントの認識論におけるコペルニクスの転回が近代的思惟を基礎づけ、さらにシュライエルマッハーにおいて近代神学的思惟として確立されることが出来る。カントが、信仰に場所を空けるために知識を制限し、空けられた信仰の場所をシュライエルマッハーは宗教経験の場所とした。

シュライエルマッハーの宗教体験、宗教感情は『信仰論』においては敬虔自己意識とか絶対依存の感情とか言われる。

「敬虔（宗教心，die Frömmigkeit）は、知識でも行為でもなく、感情あるいは直接的自己意識の一規定（eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins）である」²²⁾といわれるように、宗教は感情であり、自己意識の一つの形態である。このように、宗教的敬虔が、知学的認識でもなく、単なる道徳的意志でもなく、感情、直接的自己意識であるということは、宗教的敬虔の本質が絶対者に絶対的に規定されているという感情としての絶対依存の感情にあり、自己の由来としての神という他者に直接的に規定されるものとして自己を意識すること、われわれ自身を神と関係するものと意識することにある。すなわち、「敬虔（die Frömmigkeit）には色々な表現があり得るが、それによって敬虔が他のあらゆる感情から区別されるところの、敬虔に共通なるもの、敬虔の自己同一の本質（常に変らぬ本質）（das sich selbst gleiche Wesen

19) Ibid., S. 32.

20) Idem.

21) 武藤一雄著「神学と宗教哲学の間」（創文社，1961年）63頁。

22) Schleiermacher, Der Christliche Glaube, Walter de Gruyter, 1960, § 3. (Bd. I, S. 14.)

der Frömmigkeit) は、これである。すなわち、われわれがわれわれ自身を絶対的に依存的なものとして意識すること、同じことであるが神との関係において意識すること (daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.) である」²³⁾。宗教経験は有限な時空の世界に拘束され、それとの関係において成立する感性的感情に把われている自己の生の非本来性を自覚する自己意識が、絶対者に直接に規定されているという有限者の由来に関する直接的自己意識に高まる体験であり、自己が在ることの意識は存在の根拠としての絶対者に規定されているという自覚を含むものであり、自己意識は神意識と共に指定されるものであるということの自覚としての自己意識への覚醒の体験である。信仰はこのような自己意識の深まった最高の自己意識としての敬虔自己意識 (das fromme Selbstbewußtsein)、絶対依存の感情 (das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit) である。この神意識の自由な展開が阻まれ、感性的感情に制約されている生は非本来的低次の生であり、この低次の生より、絶対者によって直接的に規定されているという意識によって解放され、高次の生としての宗教的生へと高まる体験が宗教の本質である。ここにわれわれは近代的人間観に基づく聖書の根本動因の人本主義的再解釈を見る。あるいは自己の由来、存在の根拠に絶対的に依存し規定されているものとして自己を識ること、高次の敬虔自己意識は、神との関係において自己を識ること、人間の自己意識に内在化された神意識、神意識と共に指定された自己意識というシュライエルマッハーの主張の中にカルヴァンの「神認識と自己認識の相即」の主張の近代思维的再解釈を見る。さらに、信仰をこのような人間の意識の中における高度な生、敬虔自己意識の覚醒と考え、この信仰の記述として聖書や教義を見る見方の中に、近代神学に一貫する宗教体験の人本主義的モメントを見出すことができると考える。

人本主義的哲学的宗教理解と哲学的倫理学がま

ずあって、そこで要請される本来的自己の実現の体験の記述として教義学がでてくる。教義学は、それゆえ、哲学的倫理学に依存し規定される。聖書は教義に対して規範的性格を持たないが、しかし聖書は敬虔的自己意識とか、絶対依存の感情とかいう主観的体験の記録として、主観的信仰と信仰の客観的側面とは一致すると考える。神意識の自覚による自由な高次の生の覚醒の体験によって成立するところの、このような信仰の告白共同体としての教会の産み出す記録として聖書が把えられている。内的敬虔としての自己意識とその客観化されたものとしての教会の教理の学が根底的に一致すると考えられる。

「キリスト教の諸信仰命題はキリスト教敬虔心情状態の言葉で記述された把握である。(Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.)」²⁴⁾、あるいは、「すべての本来的信仰命題は、われわれの記述においては、キリスト教的敬虔自己意識 (das christlich fromme Selbstbewußtsein) あるいはキリスト者の内的経験 (die innere Erfahrung der Christen) から得られなければならない」²⁵⁾とされるように、人間の内的敬虔という内的経験を離れて教義 (信仰命題) を考えると、それは、理論的認識の成立しない宗教の領域に理論的認識の成立を主張する形而上学に陥ることになるのである。教義学は敬虔自己意識の概念的把握であるが、概念や言語はその時代の言語や世界観に制約されているので、いつの時代においても変らざるものは高次の生への高まりという宗教体験のみであって、それを包む外皮としての概念や言語は時代によって変化していくと考えられる。シュライエルマッハーは次のように語っている。「教会の教理命題は、一面において、論争の産物である。なぜなら、あらゆる命題における根元的意識は同一であって、この根元的意識を表現する思想は種々の異った思想においては異った姿をとるし、新しいことを表現するためには、その都度、思想に応じて、一つの思想はこの既に与えられた表象と、他の思

23) Ibid., § 4. (S. 23.)

24) Ibid., § 15. (S. 105.)

25) Ibid., § 64, Ia. (S. 348.)

想はかの既に与えられた表象と結びついたからである」²⁶⁾。このように、宗教の根本にある敬虔自己意識としての高次の生に高まる宗教経験、根元的自己意識は同一であるが、色々の時代の制約の中で、色々の言語、概念、表象によって表現されて信仰命題や教義を成立せしめているので、むしろ、教義学の仕事は、このような根元的自己意識を明確にして誤解から宗教体験としての信仰の真理を守り、より時代に相応した言語表象や概念によって教会的真理命題をより純粋に把握することであると考えられている。啓示という言葉が使用されても、それは信仰のみがその本質を明らかにしうるものであって、シュライエルマッハーの教義学が「キリスト教信仰論」と題される所以もそこにある。啓示は信仰者の内部に働く神の内的行為であり、絶対的依存感情という人間の自己意識内部に自己意識の構成要素として自覚される神意識のことであり、人間の生の内側に覚醒される新しき生の体験のことである。ここにおいて宗教改革の大きな主張点であった聖書の独占的權威性、規範性の主張が大きくそこなわれているのみをみる。

しかし、ここで注意すべきことは、われわれが歴史的プロテスタンティズムの主張点の毀損と見ることが、逆に、かえって近代的プロテスタンティズムにとっては生命的なことであるということである。聖書を完結した神の特別啓示の書と見ず、啓示を人間の内に働く神の直接的行為による新しき生の覚醒と見、この新しき生の覚醒の体験としての信仰の書として聖書を見る。神の律法の違反としての罪、贖主キリストとその御業は否定され、前述のごとく、低次の生の中にとらわれて高次の生としての敬虔自己意識が阻害されていること、理性的なものに対する感性的なものの優位、相対的世界の中にとらわれて真の自己を喪失していることといった近代的罪観に置き換えられ、キリストはこのような低次の生を克服して新しい生に高まる体験や疎外の克服、実存の根底の体現というような理念の具体化された理想として、原型(Urbild)と看做されているにすぎない。そこにあるのは聖書的な神と人との関係としての宗教ではなくて、人間意識の内部に内在化された意識内在

宗教である。その根底には近代の自律的人間観、究極の準拠点、最終法廷としての自律的理性観があり、この自律的理性が真理の究極の判定者、立法者として定立する合理性に包摂することによって成立する判断としての思惟を絶対化している。世界を創造し存在性と実在性と事実性の根拠であり給うと同時に、この事実の解釈の付与者であり給う自己充足的存在論的三位一体の神こそあらゆる事実と解釈の究極の準拠点(the ultimate reference point)なのである。人間の思惟は派生的であり、神の根元的思惟に従って思惟する類比的思惟である。この神の思惟、神の解釈の再解釈者としての理性は自律的ではない。理性の自律性の原理は異教教的思惟の特色であり、神に対する態度決定の場としての宗教的根元的座としての心がキリストに出会って新たにされないかぎり、異教宗教性に支配され、この心は理性を絶対化して自律化し、その知性や理性は真理に対しては暗く空しいものである。「あなたがたは今後、異邦人が空しい心で歩いているように歩いてはならない。彼らの知力は暗くなり、その内なる無知と心の硬化とにより、神のいのちから遠く離れ」(エペソ 4:17—18)ている。

ブルトマンにしても、聖書がユダヤ黙示文学的世界観と古代の三層の世界観に規定された文書と見、そのような世界観や言語表象や概念の外皮によって包まれているが、その根底にあるものは、実存的決断によって相対的世界を脱脚して本来的自己に到達する体験の記述と見ている点でシュライエルマッハー的近代神学の伝統を継承しているといえる。また、ティリッヒの聖書観を見ても、キリストを実存的疎外を克服する新しき存在として受取った人々の記録、受容者側(receptive side)の記録の文書と見る点で変りはない。

現代神学の聖書解釈の根底には、コリングウッドの『歴史の観念』に出てくる「誰がジョン・ドゥーを殺したか」の話に美事に表現されているような近代的神学的歴史観が支配している。コリングウッドによれば、科学的歴史家は、記述されていることをそのまま信用しないと言う。丁度、ジョン・ドゥー殺しの被疑者を調べている警察官の位置にある。一人の娘が「私が殺した」と言って

26) Ibid., § 95, I. (Bd. II, S. 48.)

も、彼女がそのようなことを言うのは誰かをかばっているからだという推論を立てる。つまり因果性を被疑者の言葉や状況証拠という感性的素材に投入し、自分で因果関係を定立して事件の全貌を明らかにする。歴史の資料は単なる証拠 (evidence) であって、科学的歴史家は、「この陳述はどういう意味を持つか」と、警察官の尋問のように尋ねていく。「科学的歴史家は、陳述を陳述としてではなく証拠として扱う。つまり、陳述が説明していると称する事実に関して、その陳述が真偽いずれかの説明になっていると考えるのではなく、その陳述に関して歴史家が正しい質問を発し得れば、元来の事実の解明に役立ち得る別個の事実としてこれを扱う」²⁷⁾。質問を立てるということは因果性投入作用 (categorizing activity) であり、概念による総合作用であり、自律的理性の定立する合理性に素材を包摂する判断である。ここに、カントの認識論が、科学的歴史学的認識に応用されている。ブルトマンは、コリングウッドを『歴史と終末論』においてもよく引用しているが、歴史理解においてコリングウッドの影響を受けている。このようなコリングウッドに見られる近代の科学的歴史理解の方法が、聖書に適用されて、聖書の陳述も一つの証拠と見做される。聖書も一般の歴史文書の位置に貶置されている。そして、人間の自己理解という観点と関心から質問を発し、このような陳述があるからにはどのような自己理解が根底にあるかを探究していく。そこにあるのは、歴史的事実が、丁度、カントにおいて自然科学的事実が悟性の認識構成作用によって「作られたもの」であったように、歴史的構想力によって作られていく。真理の究極的判定者は、まさに、質問を発し、因果性を立てながら、原体験に迫っていく立法者としての理性である。「事実、キリストは眠っている者の初穂として、死人の中からよみがえったのである」という陳述も、当然このような「科学的歴史的認識」の前に実存主義的再解釈をうけることになる。したがって、神の言に打たれるということは、そのような陳述

や言語表象によって当時の人々が表現した新しい自己へ覚醒する体験の出来事が、今、ここに、聞く人の心の中に「起る」(Geschehen)ということが歴史の意味となる。私は近代神学や現代神学の根底にある近代神学的認識の特色として、第一に、カントの認識論の基礎構造と「自然と自由」の根本動因の支配を挙げ、第二に、シュライエルマッハーにおける宗教体験を挙げたが、第三の大きな契機はこのようなゲシヒテとしての新しい歴史理解の登場である。特にこの新しい歴史理解をヴィルヘルム・ヘルマンにおいて見、この近代神学の認識論的基礎の考察を終りたいが、この部分は次稿に譲る。

以上のごとく、本来的自己への覚醒の体験の記述として聖書の陳述を見る考え方は、いわば、実存主義的な理解であるが、その意味では、近代神学や現代神学は終始一貫、実存主義的色彩を保持していると言える。バルトが、ブルトマンを始めとする神学的言語の実存化や非神話化を主張する者たちをシュライエルマッハーよりは、はるかに貧しいシュライエルマッハーのエピゴーネンと締めつけていることは興味深い²⁸⁾。時代の言語や世界観という外皮を取除いて後に残る本来的自己や自由の自覚の原初体験を明らかにして、今日の言語や今日の科学的 세계観において、より適確に再評価して、この原体験に迫る追体験としての現代人の新しき生への覚醒の体験を福音の本質と考えている。人本主義的人間観に基づく宗教理解が先行し、それに基づいて教義学を建設するシュライエルマッハーの信仰論が、新神学の基礎を含むというのが、近代神学者に共通する理解である。それゆえ、シュライエルマッハーが、近代神学の父とされ、ルターのソラ・フィデーが、このような意味の信仰理解に再解釈されて、シュライエルマッハーが宗教改革原理の近代的継承者として、その意味を再興して近代神学原理に高めた不朽の貢績者と考えられ、カルヴァンの綱要のような教義学理解は、むしろ、スコラの形而上学的教義学に類するものと考えられるのである。

27) コリングウッド著、小松茂夫・三浦修共訳「歴史の概念」(紀伊國屋書店、1970年) 297頁-298頁。Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, New York, 1961, p. 275.

28) Vgl. Karl Barth, *Nachwort zur Schleiermacher Auswahl*. このシュライエルマッハー選集に付せられたバルトの〈あとがき〉は、〈シュライエルマッハーとわたし〉として、ファングマイアー著、加藤常昭・蘇光正共訳「神学者カール・バルト」(日本基督教団出版局、1971年)に収められている。