

# 近代神学の認識論的基礎に関する弁証学的考察（承前）

春名純人

## IV 新しい歴史の概念

### —内的生起の出来事としての信仰の真理—

近代神学の第三の契機を、われわれは、ヴィルヘルム・ヘルマンの神学の中に見出すことができる。ヘルマンは、リチュル学派の神学者の中で、われわれの考察にとって最重要の人物であり、バルト、ブルトマン、リチャード・ニーバー等の現代神学者の師でもあった。ヘルマンの思想の中で、最も注目すべき点は、彼が二種類の実在性 (Wirklichkeit) を区別したことである。彼は、カント的な自然と自由の二元論、シュライエルマッハーの宗教体験としての宗教的真理の独自性の主張を継承しながら、さらに、真理を「自然の真理」と「信仰の真理」に区別し、実在性を自然的実在性と内的生起の実在性に区別した。

彼は、『信仰の真理』 (*Die Wahrheit des Glaubens*) の中で、次のように語っている。「もし、われわれが誰かに、自然的に実在的なもの (das natürliche Wirkliche) を示そうと欲するならば、われわれは、彼に健全な感官と健全な悟性 (gesunde Sinne und ein gesunder Verstand) を使用することだけを求めさえすればよい。最も困難な場合でも、実験と数学的証明の不可避的論理によって (durch das Experiment und durch die unausweichliche Logik) 「自然的に実在的なもの」の認識はかちとられる。「歴史的に実在的なもの」 (das geschichtliche Wirkliche) の認識の場合は、事情は全く別である。一人の人格を私が理解する場合、私が私自身をその人格の内

的生 (ihr inneres Leben) の中へ移入する (versetzen) ことのできるかぎりにおいてである。」<sup>1)</sup> 「自然の実在性 (die Wirklichkeit der Natur) は自然法則に基づいており、歴史の実在性 (die Wirklichkeit der Geschichte) は道徳法則に基づいている。自然法則は感官が異常でないかぎり、すべての人の承認をかちとることができ、道徳法則は自由意志にその承認を要求する。自然の中に生きることは、自明のことであり、歴史の中に生きることは、われわれの課題である。」<sup>2)</sup>

ヘルマンがこの『信仰の真理』の中で取扱ったことは、「人はいかにして信仰の真理 (die Wahrheit des Glaubens) を把握することができるか」という問題である。彼は、信仰の真理を、歴史的実在性、すなわち内的生起的実在性と同一視し、この信仰の真理を自然の真理と鋭く区別している。自然の真理は健全な悟性と健全な感覚があれば、誰にでも開かれているものである。自然の真理は、感覚を通して与えられた対象について悟性が概念、範疇によって認識に総合する自然的実在性に属している。これは理論理性による理論的認識に基づく科学的真理である。ヘルマンは、宗教的真理を、このような科学的真理と鋭く対比させ、宗教的真理は、科学的真理よりも、はるかに深いものであり、人間の人格の内的生に関わるものであることを強調する。信仰の真理、すなわち、宗教的真理は、イエス・キリストの内的生に触れる時に生起するものであり、イエス・キリストの人格性の衝撃が信者の内的生の中に新しい実在性 (リアリティー) を覚醒せしめる。真理と実在性についてのこの区別の発見は近代自然科学の急速な発達の結果であるとヘルマンは言う。なぜ

1) Herrmann, Wilhelm, *Die Wahrheit des Glaubens*, 1888, Theologische Bücherei 36, Teil 1, München 1966, s. 142f.

2) Ibid., s. 143.

ならば、近代が、人類の歴史において初めて、理論的科学的認識の構造を知るに至ったからであるという。ローマ・カトリックは信仰の真理の固有の本質、歴史的生に独自の実在性（die eigenartige Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens）を知らなかつたし、自然の真理と信仰の真理の区別も知らなかつた。その理由は、彼らが自然科学の真の本性を知らなかつたからである。自然の真理の本性を知らないものは、これと峻別されるべき信仰の真理も知らないと言うべきであろう。ヘルマンによれば、この理論的思惟の科学的態度を超越する実在性は、自然についての理論的思惟の真の構造が発見される時に初めてそれとは異つたものとして発見され得るものである。それ故、もし人がこの区別を知らないで信仰の真理を説明しなければならない時、宗教的真理を把握する場合にも自然的認識の場合と同じような態度を持ち込んで、宗教的真理を単なる教義的知的命題の形而上学的承認の事柄にしてしまうこと必定であるとヘルマンは考へている。

また、ヘルマンにとって、啓示とは、われわれの内的自己意識に直接に働く力、われわれ自身をイエス・キリストの内的生の中へ移入する（versetzen）ことによってわれわれの人格性の内的生を覚醒する（erwecken）力、われわれをして神と交わる（verkehren）ことを可能にする力である。人間悟性が觀察によって認識することができる真理とは完全に別種の真理が存在する。この自然の真理とは別種の信仰の真理は、覚醒的実在性として人格性の内側において直接的に把握されるものであり、この実在性は人間の自己意識の内部に直接生起する（geschehen）内的生起的実在性として歴史的実在性（die geschichtliche Wirklichkeit）と呼ばれる。したがって、ヘルマンによれば、この実在性は科学が理論的思惟によって樹立できる自然的実在性（リアリティー）よりも、もっと実在的（リアル）であり、もっと確実なものであると考えられている。なぜならば、人はこの実在性に直接触れることができ、これに参与することができ、彼の内面性において確信することができるからである。この内的生起的

実在性、歴史的実在性としての信仰の真理の発見は、いわゆる聖書の高等批評によって攻撃され、信仰の斗いの戦場から次第に退却することを余儀なくされていた多くのキリスト者たちによって、大いに歓迎されたのである。なぜならば、彼らは、これによって、いかに科学によって攻撃を受けても安全であり、いかなる種類の科学的研究も決して近づくことさえできない防空壕をついに見付けることができたと思ったからである。聖書批評は歴史学に基づいている。歴史学は科学として、感性的知覚に基づく歴史的資料を理論的歴史的認識へと総合する悟性の範疇付与作用、因果性投入作用に基づいている。それ故、この種の知識は、外的 세계に生起する事物の因果関係を論証するだけであり、科学的認識の相対性を避けることができない。この意味において、科学は自然的実在性に属することだけを証明しているにすぎないのである。多くのキリスト者は、この二元論的思惟を、これこそが、ついに、史的イエス探究の相対性を克服し得るものとして歓迎した。そして、彼らは、自分の心の中で直接イエスの実在性を体験する（erleben）ことを喜びとした。このようにヘルマンは、啓示をイエスの内的生（das innere Leben Jesu）と同一視した。歴史学的探究の結果としてのイエスは常に変化し、移ろいゆくのに対し、神の力、宗教体験としてのイエスは変化しないものである。人は搖れ動く岩の上に信仰を建てるることはできない。

ヘルマンはこのことを、すでに『キリスト者の神との交わり』（Der Verkehr des Christen mit Gott）の中で次のように語っていた。

「イエスの内的生の姿=内的生のイエス像（das Bild des inneren Leben Jesu）はこの事実そのものの持っている解放する力を経験した人びとによってのみ保持されることができた。この力を経験しない人びとには、イエスの人格性は隠されたままであった。イエスの人格性はそれによって高められた人びとにだけ啓示された」。<sup>3)</sup>

「福音において、われわれを圧倒し、あらゆる懷疑を排除する現実性として、現われ来る唯一のものは、実に最も優しいもの、独得の体験において

3) Herrmann, Wilhelm, Der Verkehr des Christen mit Gott, 1886, 7te Aufl. 1921, Tübingen, s. 57.

て見えるようになってくるイエスの内的生そのもの ( das in einem eigentümlichen Erlebnis sichtbar werdende innere Leben Jesu selbst ) である。ただ、われわれ自身が、われわれの内的生の正しい内容を求めるかぎりにおいてのみ、われわれは、この魂の力と充実とを知覚することができる。もし、われわれが一般にイエスの人格を見る事ができるならば、伝承のあらゆる覆いを打破るこの内的生の印象の中にあって、もはや、われわれは、福音書記者の信憑性を問わなくなるであろう。<sup>4)</sup>……信仰の根拠は確固たるものでなければならぬが、歴史的研究の諸結果は絶えず変動する。われわれの信仰の根拠は、〔歴史的研究をする〕学者も、また無学なものも、それぞれ独立に同じように把握できるのでなければならない。われわれに提供される伝承が、歴史的批評的にどのように訂正されるにしても、されないにしても、われわれが、その中にイエスの内的生を見ることを学ぶという同じことが常に起らなければならぬし、起り得るものである」。<sup>5)</sup>

「かくして、われわれの生の内容を与える实在性の一つの構成要素として、イエスの歴史的生を把握するということは可能である。また、われわれがキリスト者となり、神との实在的〔現実的〕交わりに入ろうと欲するならば、このことは必然的である。<sup>6)</sup>……イエスの人格が、その内的生の力によって、われわれに啓示されるという出来事 ( das Ereignis ) において、われわれは、われわれと神との交わりを最も明瞭に意識するのである。このことにのみ、キリスト教宗教の独自性が存するのである」。<sup>7)</sup>

ブルトマンとリチャード・ニーバーは、共にかつてヘルマンの弟子であったが、この宗教的实在性という新しい实在性の次元の発見を高く評価した。この事実を見て、われわれは神学的思惟が次第に现代の実存論的思惟に近付きつつあるのを見ることができる。しかしながら、一方において、ブルトマンもリチャード・ニーバーも近代自由主義神学者としてのヘルマンの思想を厳しく批判し

た。たしかに、ヘルマンにとって、イエス・キリストの内的生の力によって觉醒された新しく生まれ変わった主体とは、感性的欲望から解放されて、道徳法則の意识に觉醒した道徳的主体以外の何者でもなかった。彼は、新カント学派の哲学の影響の下にあたりリチュル学派の一員であった。一方において、ヘルマンは、カントの道徳神学を復興させたが、他方また、新カント派の哲学者ロツツェの思想を取り入れた。ロツツェは、人間は物自体を认识することはできないけれども、現象界における物自体の作用を通して、物自体を知ることができると考えた。ヘルマンは、この思想をシュライエルマッハーの宗教体验の思想と結びつけた。とにかく、このように、われわれは、ヘルマンの中に、近代神学の第三の契机を見出すことができる。この契机とは、内的生起的实在性としての歴史的实在性 ( die geschichtliche Wirklichkeit ) の发见であり、自然的实在性、科学の真理と鋭く区別されるべき信仰の真理の发见ということであった。

ここにおいて、われわれは、再び、宗教が、人間の自己意识の内部における**自然**と**自由**の闘争の事柄となり、啓示はイエス・キリストの生としてわれわれの内に働く觉醒の力以外の何物でもないことを见出すのである。就中、聖書は啓示を受取る受容者側の記録、記述と看做されている。ヘルマンの神学において正統神学にとって危険な倾向がいよいよ强まっていることを認めなければならぬ。宗教的真理が本質的には科学的真理と関係を持たず、われわれの信仰は魂の内奥の问题であり、いかなる種類の科学的探究からも自由であるということを見て、近代的キリスト者は安堵の胸を撫でおろすのである。

この態度は近代科学に対する無批判的容認か、さもなければ、近代科学に対する絶対的無関心を惹き起こす。近代の自律的人格性の異教的宗教的根本動因としての自然と自由の二元論は、ヘルマンにおいて「われわれが认识する自然」( die Natur die wir erkennen ) と「われわれが生きる

4) Ibid., s. 59.

5) Ibid., s. 60.

6) Ibid., s. 62.

7) Ibid., s. 63.

歴史」( die Geschichte die wir leben ) の二元論として出現したのである。<sup>8)</sup>

現代の神学者においても、この近代神学の三つの契機は生きている。すなわち、第一に、自然と自由の二元論的重層的思惟、第二に、宗教的真理を人間の自己意識における主観的或いは主体的体験の事柄と受けとること、第三に、内的生起的真理として自覚される新しい実在性(リアリティー)の発見、自己意識における出来事としての真理の次元の発見、以上の三つの契機は、現代神学の性格をも、根本的に規定していると考えられる。多くの現代神学者たちが、これら三つの契機を、彼らの共有財産として相続していることを指摘することは重要なことである。われわれの歴史的プロテスタンティズムに敵対する陣営においては、現代神学が聖言の権威の回復と再興として、近代自由主義神学と質的に鋭く区別されるべきものと考えられている。しかしながら、われわれは、現代神学が、近代の人間人格性の異教的宗教的根本動因に根本的に規定されている近代哲学的認識論に由来するこれら三つの契機を相続しているかぎり、現代神学と近代神学の質的相違の主張を承認することはできない。われわれはこの相違を単なる性格的相違と看做さざるを得ないし、したがって、現代神学もまた歴史的正統神学に反する近代主義神学に属するものと看做さなければならない。われわれは、それゆえ、この系列に属する現代神学を新近代主義神学と呼び得るを考える。

ブルトマンも『イエス・キリストと神話学 (Jesus Christ and Mythology)』の中で、次のように語る。

「われわれは、その対象たる神との関係を表現する信仰の命題は、客観的には証明され得ないということを憶えなければならない。これは信仰の弱さではない。私の師、ヴィルヘルム・ヘルマンが主張したようにそれは信仰の真の強さなのである。なぜならば、信仰と神との関係が、この世(世界)的状況における主観と客観の関係が証明され得るのと同じように証明され得るのであれば、その場合、神はこの世(世界)と同じレベルに位置

づけられることになろう。証明への要求は、この世(世界)の中で、正当なものであるからである。」<sup>9)</sup>

ブルトマンにとって、科学的真理は、人が、自然現象を主観と客観の関係(主—客関係)において見る時に成立するものであり、科学的真理は「原因—結果の連鎖」(the cause-and-effect nexus)、すなわち、因果関係の上に成り立っている。彼は、この原因—結果の連鎖の自然過程に介入する超自然的な力を、聖書の世界から排除した。「この近代的世界概念において、原因—結果の連鎖は基本的なものである。……とにかく、近代科学は、自然の過程が超自然的諸力によって妨害され得るとか、いわば、貫通され得るとかいうことを信じない。」<sup>10)</sup>

ブルトマンにとっては、聖書は信仰の書であり、初代教会の信仰の所産である。聖書は、初代教会の宗教体験を表現しており、特に、初代教会の信仰者の自己理解を表現している。しかしながら、この表現は、その時代の世界觀によって根本的に規定されている言語や宗教的表象に基づいている。したがって、近代世界に生きているわれわれは、古代の世界觀を拒否し、聖書記者の眞の意図と意味を解釈し、救いという宗教体験としてのケリュグマを抽出しなければならない。これが、實際、ブルトマンが、彼の神学において為し遂げようとしたことである。

彼は、ヘルマンの科学的認識、学的認識や理論的思惟によっては証明されることのできない新しい実在性の発見を高く評価する。しかし、ブルトマンは、同時に、再生が、カントの道徳神学的意味における道徳法則や道徳的義務を自覚する道徳的主体への再誕生や覚醒にすぎなかったヘルマンの再生觀を強く批判した。

ブルトマンにとっては、古い自由主義神学者であるヘルマンは、イエス・キリストの一回的出来事としての聖書のケリュグマを看過し、見失って、イエスを人間の行為の一般的原理の教師 (the teacher of the principles of general human behavior) に留めたということになる。それにも拘らず、ブルトマンはヘルマンが、神学に大きな

8) Herrmann, Die Wahrheit des Glaubens, s. 148.

9) Bultmann, Rudolf, Jesus Christ and Mythology, New York, 1958, p. 72.

10) Ibid., p. 15.

貢献をしたと高く評価するのは、ヘルマンが、科学的真理と峻別される宗教的真理を、人間の自己意識の内部において生起する出来事（event = Ereignis）として把握したという点である。ただヘルマンは、その出来事の一回性（once-for-all-ness=Einmaligkeit）ということに気付かなかつた。ヘルマンとブルトマンの間には、時代の精神的状況の相違があった。人間理性の自律性への信頼は二度に亘る世界大戦の間に崩壊した。もちろん、二度に亘る大戦の後にも、この理性の自律性という信仰は、強固に生き残つており、この偶像的原理は、いわば公理として、現代の哲学的思惟や神学的思惟において秘かに、また強く残存していることを、われわれは知つてゐるけれども、<sup>11)</sup>一般的意識においては、近代の崩壊と共に、この人間理性の自律性への信仰も崩壊したと考えられた。こういう状況で、いわば、反近代主義として実存哲学が登場した。時代のこの精神的状況の変化の下にあって、ブルトマンは、彼の同僚であったハイデッガーの哲学に信頼し得る支柱を見出したと考えた。ハイデッガーによれば、人間は、世の中に投げ出されたものとして世界内存在である。この世の中にあって、人間は、世界の道具連関に対する憂慮に取り囲まれて、本来的な意味では生きてもいなく死んでもいい非本来性において非人格的なものとして生きている。しかし、人間は無に差しかけられているという意識によって、死の不安によって、彼の本来の自己と直面する。人間は、科学的探究に開かれている「存在している事物」の世界に対してのみ適合性を持つ理性の立場から離れて、「存在そのもの」、存在の根拠に参与する実存的決断をなすべきである。ハイデッガーによれば、人間の実存とは存在の光の中にあることであり、存在の真理の中に脱我的にあることである。科学的探究に開かれている果敢ない時間的世界上に固着する態度や、日常的欲望の充足に執着する態度から離れて、人間は彼の故郷に帰らなければならぬ。科学は客觀化され得るものと知り得るにすぎない。科学は生や死について何

事も語ることはできない。科学的探究が獲得し得るような実在性が唯一可能的実在性であるならば、われわれにはもはや希望はない。しかしながら、実存的思惟が獲得し得る別の実在性がある。

ブルトマンは、この実存的思惟をヘルマンの信仰の内的生起的真理の主張と結びつけることによって、ヘルマンを生かしつつ、ヘルマンの古い自由主義の残滓を取除くことができると考えた。

ブルトマンは、ハイデッガーの哲学が、新約聖書の語つてることと一致していることには驚くべきだと次のように語る。「私が新約聖書をハイデッガーの実存哲学の範疇で解釈していると、ひとが時々非難する時、ひとは事実成立している問題に目を閉じているのではないかと私は恐れる。むしろ、ひとは、新約聖書が語ることを哲学が自らすでに見ているということについて、驚くべきではないかと思う。」<sup>12)</sup>

しかしながら、ブルトマンは、神学者として、哲学の立場を超えて行かなければならない。哲学は成程、世の中に投げ出された人間の疎外された状況について先行理解を与えることによって、人を本来の自己についての真の問い合わせの前に立たせることができるかも知れない。しかし、哲学は、この問い合わせについてのいかなる答えも与えることができない。なぜならば、哲学は、実存的決断がそこから由来する自己充足性によって、人間の本来性を実現できると考えているからである。彼は次のように説明する。「人間の本来性（Eigentlichkeit）は自然的事物のように所有することのできないものであり、また処理することもできないものである。もちろん、哲学も、そうは思っていない。哲学は、本来性が常に決断（Entschluß）のうちに把握されなければならないと解している。しかし、哲学は、人間の本来性についての知識が人間をして、その本来性を支配せしめ得ると考えている。人間の本来性とは、なるほど人間が常には実現していないものであるけれども、いつでも実現可能なものである。汝はなすべきがゆえになし能う！……パウロはこのことを、「義」を得よう

11) 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一」（法律文化社、1970年）1頁参照。

12) Bultmann, Neues Testament und Mythologie, Kerygma und Mythos 1, Hamburg=Bergstedt, 5te Aufl., 1967, s. 33.

と努力するユダヤ人がまさにこの当の義を得ることができなかつたということ、また、なぜそうなのかを示すことによって、明らかにしている。すなわち、その理由は、ユダヤ人は自分自身の業によって「義とされ」ようとし、神の前に「誇ろう」としたからである。そこに、ユダヤ人たちが、そこから逃れようと欲する「肉」への頽落態において主導的であるような人間的態度が示されている。すなわち、人間の自己主権性 (die Selbstherrlichkeit)，自己権威性 (die Eigenmächtigkeit)，人間が自分自身の力で生きていこうと努力すること、などである。<sup>13)</sup>

さて、ブルトマンにとって、新約聖書の福音は何であり、かの哲学的実存的問いに対する答えは何であろうか。それは、いま、ここで起るイエス・キリストの一回的出来事である。それは、ひとが、説教において福音の宣言を聞いている「いま」であり、「ここ」である。いま、ここ、で起っていることは、新約聖書の記者たちに起ったのと同じことである。それは、神の側から言えば、神の永遠性が時間的現在に躍入することであり、信ずる主体としての人間の側から言えば、この瞬間ににおける実存的決断として説明される。それは瞬間ににおける永遠と時間の出会いである。それは、この意の倪に処理可能な果敢ない時間的自然世界に固着している古い人が死にたえる終末論的出来事であり、新しい信仰の実在性 (リアリティー) に固着する本来の自己の復活という終末論的出来事である。われわれはここで前に挙げたヘルマンの言葉を想起する。「イエスの人格が、その内的生の力によって、われわれに啓示されるという出来事 (das Ereignis) において、われわれは、われわれと神との交わりを最も明瞭に意識するのである。」

この考えが、ブルトマンにおいて、もっと実存主義的に、もっと主体的に再解釈されたのである。彼は、イエスの人格と内的生の代りに、イエス・キリストの一回的出来事を置いた。しかし、彼は、宗教的真理を、内的生起的真理として解釈するという態度を継承している。すなわち、彼は、宗教的真理を内的生起的出来事 (event=Ereignis)

として解釈している。信仰の真理は、科学的真理に関わる自然的実在性から峻別される内的生起的実在性 (an inwardly-occurrent-reality)，歴史的実在性 (die geschichtliche Wirklichkeit) に関わるものであるとの主張が強固に保持されている。しかし、実存的思惟の影響を受けて、信仰の実在性、信仰の真理は、通常史、一般史 (the ordinary historical=die Historie) から区別される具体的歴史 (the concrete-historical = die Geschichtlichkeit) に属するものとして解釈された。イエスの十字架は、一般史に属する事実にすぎない。しかし、これが、彼の復活の表象と結びつく時、初代教会の信者たちの心に起ったこと、また、神が働き給ういま、ここで、それを聞く人々の心に起ることについての具体的歴史的真理の宣言としてのケリュグマとなる。聖書はここでも、神の言葉から分離され、啓示と同一視されることはない。聖書は、イエス・キリストの一回的出来事の宣言に触れてそれを啓示の出来事として受取る受容者側の記録である。彼は次のように説明している。「このように「一回性」(the “once for all” ) は、その真実の意味で、すなわち、終末論的出来事の一回性として理解される。なぜならば、この「一回性」は、歴史的出来事の無比性ではなくて、特殊的歴史的出来事、すなわち、イエス・キリストが、終末論的「一回性」として理解るべきことを意味している。終末論的出来事として、この「一回性」は、無時間的真理としてではなく、いまここで生起することとして宣べ伝えられた言葉の中に、常に現存的である。確かに御言葉は、神の恵みというものが私のためにすでに働いた先行的恩恵であるということを私に語っている。しかし、私が、それを一つの過去の歴史的事実として回顧することができるというふうに、ではない。働いている恵みは、終末論的出来事として、いま現存する。神の言葉は、いまここで生起する時にのみ神の言葉である。常に、いまここで起っている言葉が新約聖書に結晶させられ、人々によって、繰り返し伝達された使徒的説教の最初の言葉—その内容が一般的記述に定式化され得る—と同一であるということはまさしく逆説である。一方なく

13) Ibid., s. 36f.

して他方ではない。これが「一回性」の意味なのである。言葉が説教の生ける声の中で、いまここで出来事となるから、それは終末論の一回性なのである。」<sup>14)</sup>

このイエス・キリストの出来事は、中立的科学者としての歴史家や、歴史の観察者の目には開かれていないのであって、この出来事そのものに参与する信者の目にこそ開かれているのである。ブルトマンは、自然の過程に属する事物についての外的記述としての歴史（Historie）から区別されたGeschichteとしての歴史理解の本質を、彼の著『イエス』の有名な序文の中で、もっと明瞭に説明している。彼は、この序文に「観察の仕方」（Die Art der Betrachtung）という題をつけた後、次のように語り始める。「本来、私は「観察」の仕方について語るべきではなかったのかも知れない。なぜならば、以下の叙述の根本前提は、人が、歴史の本質的なものを把握しようとする場合、人間が、その環境世界、自然、を観察し、観察しながらそれらを研究するようには、歴史（die Geschichte）を「観察する」ことはできないということである。人間の歴史に対する関係は、自然に対する関係とは異ったものである。人間は、その本来的存在において自己を把握しようとする場合、自分自身を自然から区別する。人間は、自然の観察に向う場合、彼はそこに自分自身ではない現存する事物（ein Vorhandenes）だけを確認する。それに対して、人間が、歴史に向う場合、彼はこう言わなければならない。私は私自身が歴史の一部であり、それゆえ、私自身が私の存在と共にその中に編み込まれている一つの連関に、「作用連関」（Wirkungszusammenhang）に向かっていると。それゆえ、彼は、自然の事物を観察するようには単純にこの連関を観察することはできない。彼は、歴史について語る一語一語を以って、或る意味では同時に彼自身についての何かを語っているのである。それゆえ、客観的自然観察が存在するというのと同じ意味では、客観的歴史観察

は存在し得ない。」<sup>15)</sup>

われわれは、このような歴史觀を、リチャード・ニーバーの神学における歴史の二重の意味についての主張の中にも見出すことができる。彼は、歴史を「体験される歴史」（History as lived）と「観察される歴史」（History as seen）に区分し、これを「歴史の二層理論」（the two-aspect theory of history）と呼ぶ。「体験される歴史」は「自己に関する内的歴史」（the inner history of selves）と呼ばれ、「観察される歴史」は「事物に関する外的歴史」（the outer history of things）と呼ばれる。この事物に関する外的歴史とは、「関心を持たない傍観者でも外部から観察することのできる事件の連続」のことである。<sup>16)</sup>これは、歴史科学的研究における理論理性の因果的把握の対象として観察することのできる歴史である。この事物に関する外的歴史は、非人格的量的時間において生起する事柄の記述である。これに対して、自己に関する内的歴史、体験される歴史は、人間の意識における質的持続としての時間に基づいており、初代教会の過去を取り入れ、われわれ自身の過去として背負うことによって、われわれ自身の現在の在り方が変革されるというわれわれの経験に關係している。

この歴史の二層理論が彼の啓示觀を基礎づけている。「われわれがキリスト教会における啓示について語る時、われわれはわれわれの歴史、自己の歴史、体験され内部から把えられる歴史に言及しているのである。」<sup>17)</sup>

リチャード・ニーバーに依れば、われわれは啓示を外的歴史の中に位置づけることはできない。彼は、キリスト教会内における啓示についての誤解について次のように語る。「歴史的信仰を理解し広める際に、多くの困難をひき起こす原因となつたキリスト者共同体における誤りは、啓示を外的歴史の中に、或いは、非参与者の觀点（the non-participating point of view）から知られる歴史の中に位置づけたことである。」<sup>18)</sup>

14) Bultmann, Jesus Christ and Mythology, p. 81f.

15) Bultmann, Jesus, Tübingen, 1951, s.7.

16) Niebuhr, Richard, The Meaning of Revelation, New York, 1960, p.59.

17) Ibid., p.60.

18) Ibid., p.74.

「聖書が啓示の書である」ということは、それが、キリスト者共同体の構成員の宗教体験の記録であり、彼らの存在の在り方を変革するものとして、彼らの内的自己において生起したことの記録であるということである。したがって、聖書は、自己に関する内的歴史に属するものである。人は、参与者の観点から離れた、外的歴史を観察する観点からは、宗教的真理に関する聖書の言葉の真の意味を理解することはできない。新約聖書の記者たちは、彼らの自己の内的歴史を指し示しているのである。「新約聖書の福音書記者たちやその後継者たちが、彼らの信仰の出発点、また、彼らの世界理解の出発点として、歴史を指し示した時、彼らが指し示したのは内的歴史であった。彼らは非人格的に理解されるような事件について語ったのではなくて、むしろ、彼らの共同体の中で彼らに生起したことについて語ったのである。……キリスト教の靈感が歴史から来ているということは本当である。しかし、それは決して傍観者によって観察されるような歴史からではない。絶えず指し示しているのは、主体的出来事、すなわち、主体の生における出来事なのである。」<sup>19)</sup>したがって、「人は、自己の生における歴史的出来事を、あたかもそれが、外的観点（the external point of view）に見えるものであるかのように指し示すことはできないのである。」<sup>20)</sup>

ニーバーによれば、ダマスコ途上における主のパウロへの顕現は、パウロの内的生において生起したのであって、それゆえ、彼の同行者たちは、誰も見えなかつたということになる。「いかにパウロに注意を集中しても、いかに彼らの歴史的状況を詳細に理解しても、決して、それらは、観察者にパウロの見たことを見させることはできないのである。」<sup>21)</sup>

人は知解したものに参与するためには、歴史を観察するのではなくて、歴史に参与しなければならない。結局、内的生の歴史は、初代キリスト者

共同体の構成員の自己の共同体の中で彼らに生起したことについて語る自己によってのみ告白され得るものである。ニーバーは、事実についての外的歴史と自己についての内的歴史の区別を理論理性の領域と実践理性の領域の区別に対応させていく。<sup>22)</sup>

「純粹理性によって外部から観察される歴史と実践理性によって内部から見られる歴史との区別がなされ、一方が他方に対して排他的に妥当するということが否定されるべきことが承認されるならば、われわれは、信仰と歴史がどのように関連し、どのようにある場合には同盟させられなければならないかを理解することができる。生きた自己の視点から見られる生の充溢としての内的歴史は、常に、信仰の事柄である。」<sup>23)</sup>

「もし、われわれが、事件についての傍観者の知識から出発するならば、われわれは参与者の知解に進むことはできない。イエスの生涯の客観的探究からはじまってわれらの主キリストとして彼を知ることに至る連續的移行はあり得ない。ただ、自己の決断、信仰の飛躍、悔改、心の革命だけが、観察から参与へ（from observation to participation），観察された歴史から体験された歴史へ（from observed to lived history）至ることができる。このことは聖なる歴史におけるすべての他の出来事についても事実である。」<sup>24)</sup>

このように、ブルトマンの神学におけると同様、ニーバーの神学においても、実践理性が、体験される実在性に参与する働きにおいて、絶対化されている。実存的決断と参与としてのこの宗教体験は、究極的準拠点としての実践理性によってなされた。

われわれが、改革派神学者から受け継いだ最も重要な聖書解釈原理は、聖書における事実と解釈の統一性の原理（the principle of the unity of fact and interpretation）である。われわれは、聖書においては、事実はその解釈と共に与えられ

19) Ibid., p.72.

20) Ibid., p.73.

21) Idem.

22) Cf. ibid., p.65.

23) Ibid., p.76f.

24) Ibid., p.83.

ていることを承認しなければならない。ヴァン・ティルは、次のように語っている。「御言葉啓示としての旧新約聖書によって、キリストによる神の啓示の事実と共に、その解釈も与えられている」ということが前提されなければならない。罪人は、聖書を通して語られるキリスト御自身によって、恵みによってまず教えられるのでなければ、歴史のキリストの事実を誤って解釈する他ないのである。」<sup>25)</sup>

しかし、近代神学においても、現代神学においても、外的世界における事実は、内的自己にとってそれが持っている価値、それらの解釈から、切斷されてしまった。神がわれらの贖いのために与えられた諸事実を解釈し、それらに意味を付与するのは、実践理性である。このように、宗教的真理においても、人間理性は自然的真理の領域においてもそうであったと同様に、依然として、自律的立法者なのである。

このように、ブルトマンの神学においても、リチャード・ニーバーの神学においても、われわれは、近代主義神学の三つの特性的契機を認めることができるのである。ここでは、論ずる余裕はないが、ティリッヒの神学においても、パルトの神学においても、それらを指摘することができる。

以前に指摘した通り、近代神学と現代神学の間には、後者が前者の三つの契機を共有財産として相続しているかぎり、いかなる質的相違も認ることはできない。われわれは、この意味における現代神学を、われわれの歴史的プロテスタント神学に反対する近代主義的プロテスタント神学の一員と看做さざるを得ない。近代的理論的思惟の第三の契機、すなわち、「内的生起的真理（the inwardly-occurrent truth）」として自覚された新しい実在性の発見」と評価されているこの契機は、実存哲学の影響によって、拡大され、歴史の二層理論（the two-aspect theory of history）へと実存的に深化させられた。内的生起的真理としての宗教的真理は、ヘルマン神学においては、まだ、道徳法則と義務の意識を自覚する道徳的主体への覚醒として、人間の行動の一般的原理的一般性に留っていた。しかし、ブルトマンとリチャード・

ニーバーにおいては、この宗教体験としての宗教的真理は、「一回的出来事」という言葉によって表現される堅い決意性を伴った実存的決断として、さらに主観的体験となった。

自然の真理と信仰の真理の区別、換言すれば、人間の自律的理論理性に基づく理論的思惟の範疇付与活動によって論証され証明され得るものと主体の生において直接的に自覚され得るものとの区別、この区別は、殆んどすべての現代人の前提であり常識となっている。われわれは、この現代人の意識にもっと注意を払わなければならないと思う。

現代キリスト者は、宗教的真理、宗教信仰に関して、彼らは、遂にどのような科学的合理主義の攻撃からも全く安全であるような港に停泊することができたと考えている。真の宗教信仰にとって致命傷になりかねないこのような宗教に対する態度は、科学的合理主義の攻撃とその結果としての宗教に対する絶望的無関心に対して、宗教的真理と信仰を擁護しようとする長い弁証と闘争の過程の中で、次第に醸成されてきたものである。カントは、宗教信仰を救い、それに場所を空けようとした。彼は、同時に科学的思惟、理論的思惟を基礎づける仕事をもしたのであるが、しかし、啓蒙主義によって影響を受けていた合理主義的傾向の強い時代にあって、科学的探究を現象世界に制限しようとしたのである。シュライエルマッハーは、宗教的信仰を、思弁的神学と無味乾燥に見えた正統神学から救い出そうとした。彼にとっては、思弁神学も正統神学も共に、教義を経験的世界を超えた理論的思惟に基づくことを要求する形而上学に基づいていた。思弁的神学も正統神学も検証不能な知的命題としての教義に基づく限り、否定の対象たる形而上学であった。理論的思惟は、経験的世界においてのみ成立立つ筈であった。シュライエルマッハーは青年時代に敬虔主義とロマン主義の影響を受け、形而上学的神学や、特に教養ある人々に広がっていた宗教蔑視の傾向に対抗して生き生きとした宗教信仰を回復しようと努力した、と言われている。この目的を遂行するために、彼は、自然と自由のカント的二元論に立ち帰

25) Van Til, Cornelius, *The Triumph of Grace*, Philadelphia, 1958, p.47.

り、さらにその上、宗教をカントの道徳神学から切り離し、最後に、宗教信仰を宗教的自己意識（das fromme Selbstbewußtsein）としての生き生きとした宗教体験に基づけようと努力した。この宗教的自己意識は、神意識と結合した自己意識、自然的感性的欲望に纏綿された低次の生から解放された高次の感情としての自己意識と見なされた。

さらに、ヘルマンは、コントやマルクスの影響の下に、精神的なものを含むすべての事物を、因果連鎖に基づいている理論的思惟のみによって説明しようとする実証主義や唯物論の強い傾向に対して戦おうとしたのである。ヘルマンは、理論理性によって論証されるような実在性と全く異った実在性の新しい次元を見出したとして、当時のキリスト者から大いに歓迎されたのである。驚くべきことに、ヘルマンは、「信仰のみ」(sola fide)という宗教改革的原理の復興者と看做されたのである。確かにブルトマンやリチャード・ニーバー やティリッヒのような現代神学者たちは、経験的検証を超えてはいかなる意味ある命題も述べることはできないというような哲学的傾向に対して戦ったと言える。そして、彼らは、合理主義、唯物論、実証主義からの攻撃のみならず、近代科学（歴史学等の人文科学や社会科学も含む）からの攻撃にも決して陥落しない宗教信仰の要塞を遂に発見したのだと受けとられた。彼らにとっては、これらの近代の諸々の立場は、自然的実在性にのみ関わり、理論理性の範疇付与的、認識綜合的活動にのみ成立しているにすぎないものである。このような種類の科学的思惟は、理論的認識の蓋然性を決して克服することができない。それに対して、宗教信仰においては、人は、人格性の自己意識という内的生の内部において必然的に確実に、直接に実在性に触れることができると考えた。今日、多くのキリスト者が、近代科学や近代技術は宗教的に中立的なものであり、キリスト教信仰に無関係のものだと考えている。このような態度がもたらす結果は、科学や技術とその成果の絶対的拒絶か、無條件的受容かのどちらかである。

## 結語

われわれは、近代主義神学としての近代神学の

過程をその主要契機において概観して、結局、それは、**自然と自由**の闘争の歴史であったと結論することができる。両契機は互いに他方に対する支配権を得ようとして戦った。この自然と自由の二律背反はデカルトの哲学に始まった。

デカルトは万人に共通に分配されている理性を前提として出発し、方法的懷疑によって、この前提されていた理性を思惟する自我として再発見し、この思惟する自我をすべての存在と実在性の保証者と看做した。彼の思想の根底にあるものは、あらゆる拘束からの解放の要求であった。彼はこの思惟する自我を、真理と善の案件における最終法廷と看做すことによって、この思惟する自我に明晰判明に現われたものだけが、真理であり、実在であるという認識原理を樹立した。それから、さらに、彼は、神の存在と実在性を証明し、最後にこの証明された神の属性たる誠実性を媒介にして、延長している事物の存在と実在性を証明した。ここに、われわれは、あらゆる種類の拘束からの解放の要求として自由一動因を指摘することができる。このデカルト以来の合理主義の伝統の中で、あらゆる存在と実在の唯一の保証者となった思惟する自我は、因果性という明晰判明の原理に従って、物質世界を合理主義的機械論的に再構築することを要求し始めた。かくして、デカルトとその後継者たちにおいて、創造者、統治者としての神のあらゆる働きを排除する機械論的自然観が、初めて成立した。これは最初の自由の観念に対立する対一偶像（the counter-idol）としての自然という新しい観念であった。そして、この自由が産み出した筈の新しい自然の観念は、マンモスの牙のように、自由の領域である筈の人間の精神活動をさえ、因果的に説明し尽くす完全理解の理念で脅かし始め、ここに自由と自然の長い闘争の幕が上った。ここにわれわれは、宗教運動としてのルネッサンスに起源を持つ人間人格性の像に似せて神と世界を創造することを求める人間の傲慢な要求を指摘することができる。

カントは、前に述べたような仕方で、この自然と自由の二律背反を調停した。しかし、理論的認識と道徳宗教を区別したこと、理論的認識を自然の領域に制限したこと、道徳と宗教を心の中の格律選択の問題に限定したこと、カントは、これら

によって、宗教の問題を人間の自己意識内部の二つの要素間の闘争の問題に歪曲してしまった。換言すれば、宗教は神ととの間の関係の問題ではなく、自然法則に基づく感性的欲望によって規定されている現象的人間(*homo phaenomenon*)と、道徳法則に基づく義務の意識に規定される観察的人間(*homo noumenon*)の間の関係の問題になってしまった。罪と恩恵の二律背反の代りに、新しいタイプの二律背反、すなわち、自然と自由の二律背反が宗教の主要問題となった。この自然と自由の二律背反は、消失したり、調停されるどころか、近代哲学や近代神学の過程の中で、考察されたごとく、いよいよ、強く厳しい闘争を惹き起した。近代神学における三つの契機が確立された後は、この自然と自由のアンチノミーはカント的調停で平衡を保つことになり、二重の真理、二重の実在という新しい二元論として定着してしまった。われわれは、現在の哲学や神学の状況の中にも、このように、ルネッサンス以来の近代的人格性の宗教の自然と自由という異教的宗教的根本動因がなお健在かつ支配的であることを指摘することができる。この背教的宗教動因は、キリスト教宗教の根本動因の世俗化された表現である。われわれは、すでに、創造動因の世俗化を見た。さらに、われわれは聖書宗教の墮落動因の世俗化を次のような世俗化された罪觀の中に見出した。すなわち、世俗化された罪觀は自己意識における格律選択において道徳的秩序が顛倒していること(カント)、生き生きとした神意識の発展が妨げられていること(シュライエルマッハー)、要するに、人間の自己意識がこの果敢ない時間的自然界に固着しているという状態(ヘルマン、ブルトマン、ニーバー)，これらの中に表現されている。さらに、このような自己意識の状態からの解放(Emancipation)の主張の中に、贅いの動因の世俗的表現を見ることができる。宗教は、人間の自己意識内部の事柄に矮小化され、啓示は、人間を本来の自己への覚醒を助ける力として働く神の行為に歪曲化された。宗教の中心点は、前以って人間が所持しているものへと覚醒させることにあり、決して人間の再生には存しないことになる。

このような現代の状況に直面して、われわれは、二つのことを憶えなければならないと思う。第一

に、近代の科学的思惟、理論的思惟は宗教的に中立的な基盤に立っているのではなくて、近代の背教的宗教的根本動因とその諸前提によって根本的に規定されている近代哲学的認識論と人間学に基づいているということである。われわれは、科学者にもキリスト者にも絶えず、世界の唯一の創造者、統治者にいます眞の神に反逆している近代科学(社会科学、人文科学も含む)の前提している哲学的認識論の背教的宗教性を警告しなければならない。

第二に、近代科学の理論的思惟を規定しているこの同じ異教宗教的根本動因が、同様に、近代神学や現代神学の神学的思惟をも規定しているということを憶えなければならない。この世の科学者や近代主義的キリスト者が、これまで述べてきたような二元論を受け容れるのは、ある意味で当然であるにしても、正統的な歴史的プロテスタンティズムに立っているキリスト者の中にも、科学的真理と宗教的真理の二元論を受容するような或る傾向が存在する。基本的教理を真に受け容れているキリスト者でさえ、あたかも、自然や社会やその他の被造的実在領域における神の主権を承認しないかのように、キリスト教信仰を魂の内奥の事柄、制度としての教会の事柄にだけ限定しようとするというようなことが起る。すべての被造領域における神の主権の承認こそが改革主義的原理である。宗教的に中立的な科学的真理と内的な魂の事柄としての宗教的真理という二元論は、神の国の進展のためにこの世において神に仕えることを不可能にしてしまう。

以上、われわれは、歴史的プロテスタンティズムに対峙する近代的プロテスタンティズムの神学的思惟の根底に共通財として受け継がれている学的認識の構造を三つの契機に分けて批判的に考察した。それでは、歴史的プロテstant神学の流れの中で、われわれは、われわれの神学的思惟をどのように確立するか、これがキリスト教哲学が荷う重要な認識論的課題であり、次に取組むべき問題である。この問題の解明は単に、神学のみならず、有神論的諸学の建設の基礎となる理論的思惟一般の有神論的基礎づけに関わる認識論的課題である。 [完]