

神学的構造主義の問題

森田雄三郎

一

一九六〇年代に表面化した現代神学の新しい諸動向も、二十年余を経るうちに、それぞれの立場と方法論も精査され、確定されたように見える。その中でも、もっとも注目すべきものとしては、(一)ブルトマン系の解釈学、(二)パンネベルクの「歴史の神学」、(三)モルトマンの「希望の神学」、(四)米国におけるプロセス神学、以上の四つを挙げる事ができよう。⁽¹⁾このうち、第一の解釈学の動向については、既に別の場所で述べたので、⁽²⁾今回ここで取りあげるのは第二のパンネベルクの「歴史の神学」である。ただし、ここでの関心はパンネベルクの立場を分析して、その特色を取り出すと共に、右の四つの流れの中でいかなる意義を持つか、を明らかにすることにある。このような関心から見れば、パンネベルクの「歴史の神学」がザウターの「科学論の神学」と密接な関連をもつこと、⁽³⁾両者の関心が現代の高度技術時代の科学的認識に即応した神学のありかたに向けられていることも、明らかにするであろう。

パンネベルクが自己の立場を新しい志向として公式に表明したのは、周知のとおり、レントルフ兄弟およびヴィルケンスとの共著『歴史としての啓示』(一九六一年)に掲載した論文であった。「啓示論に対する教義学的テーゼ」

と題する彼の主論文は、以下の七つのテーゼを提出した。⁽⁴⁾ (一)神の自己啓示は神の歴史的行爲を通して間接的に遂行されること、(二)啓示は歴史の終わりにおいて生起すること、(三)歴史における神の間接的啓示はすべての人間に開かれ、普遍的であること、(四)啓示の普遍的性格はナザレのイエスの天命において、終末の先取として生起した点に示されること、(五)キリストの出来事はユダヤ伝承史を越えた神の歴史の伝承史に属すること、(六)イエスの天命における神の終末論的自己証示の普遍性は、異邦人教会の非ユダヤ的表象にまで拡張され表現されること、(七)言葉は神の歴史的行爲における予報、教示、報告として、神の歴史的行爲の契機をなすこと、以上がペンネンベルクの提出したテーゼであった。しかし、この論文における彼の主張は、まだプログラムの提示の域を越えず、その視野もユダヤ的・キリスト教的伝承の範囲にとどまり、その論証もこのような特殊な伝承史に制限された歴史的事実の意味関連だけを浮彫りにする程度のものであった。その上、彼の提起した個々のテーゼは、きわめて論争的な性格を示し、その当時まで主流をなしてきたバルトとブルトマンに対する批判を示唆し、その主張の強調点の置きかたも、たぶん論争的性格によって左右される嫌いがあつたと言つてもよい。当時の神学界の受けとめかたも同様であり、一般には、やや遅れて発表されたモルトマンの『希望の神学』⁽⁵⁾ (一九六四年)と共通する志向、とりわけ将来的終末論と、終末の先取としてのキリストの出来事だけが強調されるような評価態度を、示すことが多かった。もっとも、モルトマン神学がフランクフルト学派の社会学やブロッホの「希望」の哲学と密接な関連をもつことは、当時においてもすでに明瞭であつた。だが、モルトマンの主体的行動的なユートピアニズムに反して、ペンネンベルクの客観主義とも言える態度は、歴史主義の復活であるかのように見えながらも、そうとは言いきれぬものが残り、当時では戸惑つた評者も多かったと言えよう。⁽⁶⁾

しかしながら、一九七七年の『科学論と神学』⁽⁷⁾において、パンネンベルクは自分の神学的方法論を明らかにし、視野をも拡大する。そして分析哲学、とりわけK・ポパーの批判的合理主義の哲学に深い共感を示し、いわば構造主義的機能主義の神学とも言うべき性格を明らかにし、現代のサイバネティクスへの深い関心を示す神学的探求であることを、あらわす。パンネンベルクの「歴史」概念が分かりにくかったのは、ポパーの『歴史主義の貧困』⁽⁸⁾の批判の上に立つ歴史概念であったことによる点も、併せて知られるであろう。

二

神学とは「神についての学」(Wissenschaft von Gott)であるというのが、『科学論と神学』におけるパンネンベルクの基本的な主張である。⁽⁹⁾この場合、「学」(Wissenschaft)という概念は、ときには「科学」と訳して、神学を「神についての科学」とした方が、いっそう明瞭になることも、一再にとどまらない。とくに分析哲学に深い関心を寄せるパンネンベルクにとっては、「学」概念は個別科学を意味するのみならず、科学一般の学としての哲学をも意味し、両者の質的相違を判然と示さない。いずれにせよ、このような「学」概念は、パンネンベルクの特徴を示すと同時に、さまざまな批判をひきおこす一因にもなる。たとえば、近代科学とりわけ自然科学をモデルとして「統一科学」を目ざす論理実証主義の立場からすれば、作業仮説としての神概念は既に遠い過去に消滅してしまっただけに、神についての(科)学というパンネンベルクの主張は、過去の無意味な妄想^{オシトキヤ}の復活と映ることであろう。さらに、自然科学と峻別された精神科学ないしは文化科学の伝統を継承する解釈学の立場からすれば、宗教的現象をも含めて人

間の歴史性は、自然科学の普遍的法則の下に包摂されない偶然の個性性であり、主体的に「理解」さるべきである。それゆえ、神を(科)学的に「説明」しようと試みるパンネンベルクの企図は最初から場違いのものと考えられることであろう。このように、パンネンベルクの主張は、実証主義と解釈学の両面から、はさみ打ちを受けるだけではない。さらにまた、批判的行動科学の立場からすれば、宗教的行動をも含めて人間行動は本質的には意志的(intentional)実践的であり、科学的理論として合理化、機能的構造化によって把握しつくせぬものである。宗教の本質についての理論は、どこまでも現実改革を目ざす批判的実践に奉仕すべきであって、「説明」するだけの理論といった神学は、最初から宗教の本質に目をそむけるものと、みなされることであろう。パンネンベルクの神学論は、これらの批判と反論に抗して主張されるのである。その神学論の背後には、五〇年代後半以後の実証主義、批判的合理主義、批判的行動哲学、解釈学の四つ巴の哲学論争への顧慮がはたらいっていることは、言うまでもない。⁽¹⁰⁾

パンネンベルクにとって、神学の統一は、なによりもまず、その対象である神の統一性に拠る。神学の現実は、聖書学、歴史神学、教義学、実践神学等に分かれ、その各分科においてさまざま異なる方法が使用され、方法面から統一を求められないのが、現状である。だが、どれほど方法上の相違が存し、たとえば歴史学、心理学、社会学等の方法を使用するにしても、各分科に共通しているのは、神という「対象への連関」(Gegenstandsbezug)である。神学はその本来の対象である神から、その統一性を獲得する。むしろ、宗教的現象には、対象への連関のほかに、主観および客観的な経験的側面がある。そしてこの経験的側面の探求においては、経験の各様態に適切な方法がとられる。しかし、神への対象連関と、それにもとづく統一性を忘れて、経験的側面の部分的局面のみに関心を集中して、それについてののみ主張するならば、かかる試みは根本的に神学から逸脱することになる。パンネンベルクにとっては、

この種の逸脱は先に挙げた三つの反論のいずれにも見いだされ、したがって、対象連関にもとづく統一性に代わるべきものを、神以外に求めることを余儀なくされる。だが、果たしてパンネンベルクの考えたとおりであろうか。

三

パンネンベルクによれば、対象連関における神は、第一に、他の経験対象と共に措定される (mitgesetzt) 意味総体性 (Sinntotalität) であり、「いっさいを限定する現実」である。第二に、神は間接的に、反省を通して論証され把握される⁽¹⁷⁾。このパンネンベルクの思考の出発点に、既にある種の限定が見いだされることは、否めない。右のパンネンベルクの第一の発言では、神学の対象連関のみならず、神の直接体験をも指すかのように語られ、神的現実の直接の気づき、神との事実的な出会い、いっさいを超えた生の究極的秘義の直接の開示、といった意味でも語っているように見える。しかし、この第一の発言は、反省を通しての間接的論証という第二の発言と不可分のものとして語られていることを、忘れてはならない。そのいずれか一方だけでは、神学における神の探求は成立しない。神という対象に避けえぬしかたで関係づけられ、この神関係が人間の生の遂行を支える不可欠の根本信頼の関係として告白され続けられるところにこそ、間接的論証は不可解な生の嵐の中をも前進することを得、他の経験対象に関心をそらすことも防がれる。他方また、間接的論証を欠いた直接的経験においては、真理性は確証されず、独断的主張に陥ることになる。

しかしながら、右に述べたパンネンベルクの二つの発言は、神学的手続きとしては、さらに限定を受ける。という

のは、パンネンベルクにとって、神学は対象とその処理についての明晰な「知」の明るみにまで到達することを求め、直接性の立場における宗教的経験の直接の対象把握を、さらに「間主体的」(intersubjektiv)な妥当性にまで仕上げ、宗教的言語によって言明されるかぎりの対象の究極的な意味関連を、説明しようと試みるからである。パンネンベルクにとっては、神学とは、第一に、直接的な生の世界(Lebenswelt)とは区別された「認識」の「知」の営みであり、いわゆる「理論」と「実践」は最初から厳然と区別される。その限りでは、神学は認識的理論を探索する試みであり、神はこのような認識知において把握されるかぎりの対象である。それゆえ、第二に、神学の認識努力は、宗教的主張についての間主体的な合意と妥当性を求めることに向かう。第三に、この神学的認識も、その素材と同様に、宗教的言語をもって言明される。認識と主張的言明は、神学においても不可分である。したがって、パンネンベルクが先ず取りあげる神学の素材は、宗教的言語として、とりわけ主張命題として言表される言明である。神学はこの主張命題を素材として、対象たる神の意義関連と、神についての諸言明の首尾一貫した究極の意味関連とを探索する。この点において分析哲学からの影響が見られることは、言うまでもない。それゆえ、普通しばしば神学の出発点とみなされる直接的な宗教経験は、パンネンベルクの神学的地平から脱落することになる。

したがって、最初に挙げた二つの発言のうち第一のものは、直接的な宗教経験をも含めた意味で語るかのように見えながら、一旦神学的探求の自覚に立つときには、神についての主張的言明に制限された対象連関だけを指すのである。このように宗教的な生そのものと神学的探求が区別されるのみならず、宗教的言語も主張命題へと制限を受けるときには、いわゆる宗教的言語の象徴性はほとんど無視され、人間経験を通して主張として言明される限りの神について探求されることになるのではなからうか。宗教的現象特有の救いや祈りや超越性は、いかに考えられるか。さま

さまざまな問題が起こってくるように思われる⁽¹²⁾。

四

このように、神学の素材と表現形式を神についての主張的言明に制限し、それによって間接的な論証を行なおうとするパンネンベルクの立場から、直接的経験の立場にとつては異常ともおもわれるような表現と学問論が、提起されることになる。

まず、他の経験対象と共に措定されている意味総体性、「いっさいを限定する現実」としての神概念は、それ自体矛盾を含むように思われる。共に措定されているという所与(Das Vorgegebene)は、たとい直接的経験としてはもっとも確実なものともわかれても、神学においては探求すべき課題(die Aufgabe)として与えられたものである。もちろん、いわゆる内在的超越とは解しがたい。彼の神学にとつては、神概念は最初は問題概念であり、しかも神学のあらゆる探求のテーマ的連関点として与えられているもの、論証によつて明証化すべく与えられているものである。したがつて、この所与をもう一度直接の明証性へと引き戻すことは、パンネンベルクにとつては逆行的処理を意味し、独断的な語りかたへと帰る神学的実証主義(積極主義)に屈服して、学問性を捨てることになる。神に関して個々の事例の断片的利根的な経験に抛り頼んで、独断的に発言することになるからである。むしろ、神についての言明を、どこまでも探求すべき問題性を含意する語りかた、いっそう普遍的な妥当性を獲得すべき語りかたとして受けとめ、実証主義とは逆方向にむけて論証を行ない、信ずるに価する新しい明示された知にまで高めようとするのである。パ

ンネンベルクはこのことを表わすために「問題的」(Problematisch)とか「テーマ的」(thematisch)といった用語を使用する。これらの用語はしばしば誤解をひき起こすが、もし彼の背後にポバーを置いて考えるなら、そのような誤解の幾分かは解消することになる。 「問題的」とは、対象の根拠づけられた真偽決定はまだ行なわれていないが、真偽決定を求めて探求すべき必要を意味すると、考えられる。加うるに、神思想の探求は、後に述べるように、パンネンベルクにとって歴史の続くかぎり未完結である。したがって、神学的探求が、認識の機能法則に従いつつ、なお探求過程の途上にあるという意味でも、「問題的」、「テーマ的」なのである。

次に、神が他の経験対象と共に措定されていることは、パンネンベルクにとって、神が他の所与対象から説明されることを意味しない。もしそうであれば、神はたとえば人間学、心理学、社会学等の対象の中へ解消されることになる。このように神は他の対象を超えつつ共に措定される対象であるが、しかも神学的言明はつねに「仮説」(Hypothese)にとどまると、パンネンベルクは語る。⁽¹³⁾この言葉もまた誤解を起こしやすい言葉である。というのは、仮説として対象について言明することは、とくに直接的経験にもとづく立場からは、あたかも対象が直ちに実在性を持たないかのように思われるからである。この場合も、パンネンベルクの語る「仮説」は、ポバーやH・アルバートの批判的合理主義が意味する「仮説」とほとんど同じである。ある対象について科学的説明を試みる仮説は、一方ではそれ自体の首尾一貫した論理性を有する意味関連を要求されると同時に、他方では常に個々の基礎命題の観察が可能であることを要求される。同様に、神学においても、神についての言明全体は、一方では言明の含意 (Implication) によって測られ吟味されて、矛盾のない首尾一貫した意味関連を有するものとして、示されねばならない。他方また、神についての言明は、それについての世界と人間の経験的言明によって、真であることを証示されなければならない。いわば、

神の自己告知についての言明と、人間および世界によって個々に経験される限りの神の現実についての言明とを、それぞれ吟味しつつ、併せて両者の全体を統合しつつ、その意味関連と意義関連を解明するところに、神思想ははじめ「根拠づけ」(Begründung)、「真なるもの」の証示」(Bewährung)を得るに至る。しかし、神の自己告知についての言明も、経験における真理性の証示も、共に未完成であり、その最終帰結はなお将来に開かれている。そのかぎりでは、神思想はなお未完成であって、絶対的真理そのものではなく、絶対的真理を旨とす仮説にとどまり、なおも無限の試行錯誤の可能性をふくんでいる。仮説とは、神思想の探求の途上にあることを意味する。

だが、このように神学が問題的・テーマ的な仮説としての神思想を探求するとすれば、神学することの必然性は、いったいなににもとづくのであろうか。いずれにせよ、直接的経験へと帰ることが禁じられるとすれば、どこまでも認識の道を歩みつくして、究極的なところにも踏破する以外には道はない。このように出発点を神自身の直接的経験から、神の自己告知についての言明へとずらすことによって、神学の主要手続きは他の科学的探求一般と本質的に異なるものではないというのが、バンネンベルクの考えであらう。

五

ところで、神が他の経験対象と共に措定されるという場合、他の経験対象とはなにであるかとの問いに対して、バンネンベルクは「いっさいのもの」と答える。神は万物において共に現象する。神は一枚の木の葉、一個のものの言わぬ石にも現臨する。神はすべてのものを限定する現実であり、意味総体性だからである。しかし、この「いっさい」

も総体性もおも未完である。最終の確実性をもって言明できない現在の認識途上にあつては、神については「推測」(Mutmaßung)として言明する以外にはない。

この点をめぐつて、パンネンベルクは神学と哲学の密接な関係と相違を認める。彼の考えでは、哲学もまた存在者の存在、現実性一般を問ひ、現実全体を探索する。哲学の主張もまた未完成の途上にあり、その限りでは哲学も推測によつて全体の現実についての「想定」(die Annahme)を含蓄している。いっさいの現実に共通なもの、現実的なものの統一を問ふことは、哲学にとつても不可避である。だが、かかる統一を統一たらしめる「唯一の統一」(die eine Einheit)については、哲学は予想もできるが斥けることもできる。これに対して、宗教的意識は神についての含意を明示的に言明し、神学はこの言明を素材として「いっさいを限定する現実」、意味総体性としての神を、探索の対象とする。このことは、既に前節においてパンネンベルクの二種類の発言によつて明らかにしたところであつた。その場合、パンネンベルクの語る総体性とは、現実の総和以上のものを意味する。それは部分と全体の関係以上のものであり、総和としての現実とその部分からおのずと理解されうるものでもなければ、現実の外部に思惟されるものでもない。パンネンベルクによれば、部分と全体の関係をも超えた別のカテゴリーによつて言明されなければならぬものと考えられる。

パンネンベルクの考察によれば、ギリシア哲学は総体性を世界^{コズモス}として、神をこの世界の「原初」、「根源」、「第一原因」として把握した。この総体性の思惟は、キリスト教との結合以後にも存続し、やがて世界から神的なものへと向かう神の存在証明へと発展した。他方また、キリスト教神学は、パウロのかた世界の現存在と共に措定されている神についての知を証示してきた。ただし、それは、歴史における神の歴史的行為を通して神が自己告知するという

伝承史の道をとった。古代教会では、神思想に関するギリシア的伝統とユダヤ的キリスト教的伝統を外的に統合したにすぎず、真に両者の媒介を果たさなかつた。その上、いっさいを限定する現実としての神への通路も、近代の始め以後には、通じなくなつてきた。世界から神の存在証明への道が消滅したのは、とくに自然科学の發展に帰因するところ大であつた。自然科学は、根源、第一原因としての神を必要としなくなった。それと共に、神の確かさの基礎は、世界から人間へと置き換えられる。神思想は、人間の自己理解を根拠づけるために必要であるとみなされた。近代において人間の主体性と自立性が強調されるにつれて、人間と世界との間の距離はいっそう開き、それだけいよいよ両者の関係と統一を説明する必要に迫られ、人間と世界との共通の源泉として神が必要とされた。哲学的神学の人間学への傾斜は、神表象の願望説まで生みだしたが、それとても広い伝承史の一契機にすぎず、実存の自己理解による神思想の一局面をあらわすものと解釈される。

右に略述したような神思想の探求史の考察から、パンネンベルクが引出す帰結の一つは、神思想の論証は世界の経験のみからも、人間の自己理解のみからも、十分に尽くされないということである。彼の考えでは、人間の自己理解を通して根拠づけられた神思想は、同時にまた世界経験に対しても意味関連を開示する場合にのみ、説得力をもつ。たしかに、神学の手続きの上から言えば、神思想への通路は、直接に世界から与えられない。人間は世界経験と自己経験において、両者をふくむ有限の現実の総体性へと関係づけられ、さらに、いっさいを限定する現実、総体性である神の認識へと進行せしめられる。だから、パンネンベルクの考えでは、すべての個別的経験は、その意義関連全体の中においてのみ、個体的に限定される。その上、個体と普遍の関係が意味総体性によって限定される場合には、自然科学の対象認識の道であろうと、精神科学の対象認識の道であろうと、その認識の道は未完成である。もちろんそ

の場合の意味総体性は完結したものとして与えられず、つねに「予想」(Anticipation)として把握されるにとどまる。このような総体性は、パンネンベルクでは「準拠枠」(der Rahmen)とも語られ、この準拠枠の中で個々の経験がそれぞれの個体的意味を限定されると考えられる。準拠枠とは、すべての現存するものを超えることによって思惟される経験一般の制約全体を指し、それなしには経験がすべて不可能にされるものである。この準拠枠は、予想され想定され推測されるものである。その限りでは、主体的企投を、すなわち、進行する流れの中で確認されることもあれば、反対に動揺することもある主体的企投を、みずからの内なる契機としてふくんでいる。パンネンベルクは意味総体性の「予想」としての性格を強調するが、その場合の「予想」とは主体的操作を意味するものではない。むしろ、主客の区別を超えつつ統一する準拠枠の一つの機能を意味し、主体的企投を主体的企投たらしめる機能を意味する。言うまでもなく、パンネンベルクの準拠枠の主張の背後には、最近の実証主義、分析哲学、構造主義的機能主義、批判的行動論、サイバネティクス、解釈学等の間に交わされた諸議論への顧慮が前提されており、なかでも現代のシステム論から準拠枠の思考を受け容れているのである¹⁴⁾。

このような背景の問題はさておいても、現代神学に対してパンネンベルクが何を強調しようとしているのか、という彼の意図は、ここに明瞭にみてとれる。その一つは、ブルトマンの実存論神学、さらには、彼の系統の解釈学的神学に対する批判である。パンネンベルクには、信仰の実存論的自己理解に集中するブルトマン神学の通路は、あまりにも狭すぎ、それがゆえに短絡をひき起こすとおもわれる。それは、ブルトマンが堅持した自然と歴史、HistorieとGeschichteの峻別にかかわる。ブルトマンは、GeschichteはHistorieを前提すると言いながらも、ついにいかなる意味で前提するかについて明らかにしなかった。この点で、極端な実存の自己理解への集中は、かえって事態を歪

曲する結果を招く。新約聖書がパウロの信仰的自己理解と共に、福音書のイエス像を提示するように、客観的理解ないしはペルスベクティーフが、ブルトマンのように一方的に非本来的として切り捨てられないことは、パンネベルクの批判するとおりである。のみならず、ブルトマン自身の弟子たちの「史的イエス」の主張も、このことを裏づけている。⁽¹⁵⁾

もっとも、パンネベルクの論争的性格は、いきおい彼を客観化的ペルスベクティーフ、宗教的世界観の重視へと傾かせることになる。この傾向は、パンネベルクだけに限らず、今日、解釈学的神学に批判の目を向ける他の立場にも共通のものである。そこにまた、科学および技術と宗教といったテーマが、最近の技術の急速な進歩に即応して、新たな形をとって再燃してくることになる。たしかに、この新しい神学的動向は、過去のバルト神学やブルトマン神学にふくまれていた独断と思いつきの危険を抑制する点では、有効な浄化作用をはたかせることであろう。しかし、パンネベルクに限って言えば、彼自身は神学の対象を神としながらも、実際に彼が解明を試みているのは、神を予想する宗教的世界観ではないだろうか。⁽¹⁶⁾

六

「神の現実とは、そのつど、現実の総体性の主体的予想においてのみ、あらゆる個々の経験の中に共に措定されている意味総体性の企投においてのみ、共に措定される。そしてこの意味総体性はそれなりに歴史的存在である。すなわち、経験の進行にともなうて確認あるいは動揺にさらされつづける」とパンネベルクは語る。既に述べたように、⁽¹⁷⁾ 神的

現実が他の経験対象と共に措定されることは、神の自己告知についての言明として与えられているものを指す。パンネンベルクでは、この出発点の制限と不可逆性は自明のものとして前提され、主張的言明から神の自己告知の直接的超越性へと遡ることは、最初から厳禁される。この神の自己告知についての言明に対して、神についてのさまざまな人間的意味経験が、有限的なしかたで差異化しつつ同定を要求する。その上、両側面はいずれも未完のままに開かれている。神の自己告知の意味連関も、人間経験および世界経験におけるその意味連関も、共に歴史的存在である。準拠的・予想的推測的性格、神思想の問題的テーマ的仮説性も、かかる歴史的性格をあらわすものにほかならない。神の自己告知についての言明は、神についての経験的言明と共に、伝承史というコンテキスト、それも絶えず試行錯誤を繰り返しつつ拡大されるコンテキストの中で、総体性の意味連関の探求へと導かれることになる。

このような宗教的言明および神学的言明の歴史性は、パンネンベルクの「宗教の(科)学」、とりわけ「歴史的諸宗教の(科)学」⁽¹⁸⁾としての神学の主張になって、現われる。彼にとって、宗教は、そのつどの現実の意味総体性の経験を表現する人間の生の形態である。同時にまた、宗教はつねにそれぞれ独自の伝承史をもった歴史的な諸宗教として現われる。さらに、歴史的な諸宗教は、その全体、すなわち歴史的現実一般の意味総体性の予想的経験を表現する。それゆえ、いわゆるキリスト教の神学は、パンネンベルクの意図する神学の一部分を占めるにすぎない。それも未完結の部分的神学として、それ自体も未完結である一そう広い「神の自己告知の野」の中に置かれることになる。神学は、個々の個体的な歴史的宗教のみならず、諸宗教の間主体的な意味連関をも探求すべき大課題を、になっていることになる。

右のようなパンネンベルクの宗教学・宗教史としての神学の主張には、とくにバルトの宗教概念に対する批判がこ

められていることは、言うまでもない。⁽¹⁹⁾バルトでは、宗教とは自然的人間の自力性という不信仰を意味し、神の現実をこの不信仰のもとに従属させるものと考えられる。これに対してパンネンベルクは、宗教から啓示を説明すべきことを主張する。彼の反論の根拠は、神的啓示がすでに人間の受領した形態以外のしかたでは知られないことにある。いやしくも啓示についての認識は、人間の啓示受領を言明する宗教の媒介によってのみ、遂行できると考えられる。それゆえ、啓示を最初からまったく異質のもの、すべての人間的宗教を超えたものとして措定し、啓示を宗教と対立させることを、パンネンベルクは断固として斥ける。この種の啓示の主張は、ポバーの「啓示モデル」、アルバートの「免疫戦術」と呼ぶものに⁽²⁰⁾当たり、批判的反省を遮断する独断論、主観的な意志的決定論であり、主体的恣意を敬虔なふう⁽²¹⁾に装うもの、神の現実の優越性を見誤るものとして、パンネンベルクは厳しく批判する。彼の考えでは、神の歴史的啓示は、神学的認識においては常に問題的な所与であり、批判的反省によって宗教的伝承の啓示主張の眞理性を徹底的に問いつめるときに、はじめて答を見いだす課題なのである。だが、パンネンベルクのこのような宗教学・宗教史としての神学の主張は、宗教の直接経験を出発点に置くことを延期して、神学的手続きの最後に置き換えるものであって、その問題意識の中ではこの直接経験が隠れたしかたで依然として有効にはたらいっているのではなからうか。

七

ここにまた、パンネンベルクと解釈学的神学との相違も、いっそう明らかになる。パンネンベルクによれば、神学

的探求において研究者は最初は白紙状態をもって対象に接するのではなく、対象に対して関心と臆見をもって向かい、生の関連の中に現存在しつつ対象の解明を行なう。だが、他の科学における場合と同様に、神学の探求においても、神学者個人の主体的実践的な信仰関係は、「発見関連」(Entdeckungszusammenhang)に属する。この発見関連は、個人が由来する生の関連、個人的な信仰の確信の由来を示すにとどまる。それに対して、神学は宗教的言明の「根拠づけ関連」(Begründungszusammenhang)を解明すべきであり、問主体的な妥当性を証示できる理論的説明を試みるべきである。このような観点からすれば、信仰的実存の先理解は、発見関連の理解にとどまるか、根拠づけ関連の途中で中断するものと、評されることになる。

このことは、さらに、信仰と知の区別と関係にもかかわる問題であり、モルトマンのような批判的行動を重視する神学に対して、パンネンベルクが一線を画する点でもある。理論科学の手続きを標榜するかぎり、神学もまた実践から区別された理論を探求すべきであり、宗教的な人間行動に関してもその行動についての信頼できる知を先ず求むべきである。信頼できることを知ればこそ信じるのだというのが、パンネンベルクの基本的態度である。もちろん、このことは、彼にとっても、実践と発見関連をまったく無意味なものとして、否定することを意味しない。むしろ、実践と発見関連は、理論的説明の偶然的契機として理論化され、理論の中へと位置づけられるのである。このような意味で、パンネンベルクは神学的探求が分析哲学の手続きを越えて、総合的性情をもつことを暗示するほどである。しかし、彼の主眼点は、どこまでも知を求める探求というペルスペクティブに存し、実践的な生そのものに存するのではない。せいぜい、このペルスペクティブの下に機能の構造化できる契機として関連づけを与えるにとどまる。それにしても、われわれには、パンネンベルクに対する一つの疑問が、依然として残る。かりに神学的探求が啓示

と信仰の直接性から区別されて、間接的論証を科学的・哲學的方法をもって遂行し、神をば意味総体性という問題概念として、予想をみずからの契機としてみずからの内に含む究極的な準拠棒として、これを探求し続けることを認めても、このような神学的探求はなぜ一種の必然性をもって探求し続けることができるのであろうか。パンネンベルクが最初に切断了した直接経験の立場は、この神学的探求を支える隠れたエネルギーとして、最後の直接的自己啓示に至るまで、つねに隠れた重要なはたらきを行なっているのではないだろうか。そしてこの直接経験の中にこそ、宗教本来の本質が現象するのであって、宗教的世界観の探求に偏りがちなパンネンベルクの立場では、この宗教の本質的な部分が脱落するのではなからうか。神を意味総体性だとしても、その総体性は限定された総体性ではないだろうか。

この問題と関連して、キリスト教的伝承の眞理性と絶対性もまた、独自の解釈を与えられることになる。キリスト教的伝承史を唯一自明のものとなす伝統の内部では、この種の主張も制限つきで可能とされ、神学もキリスト教的啓示の解釈学になる。だが、この点に関して、トレルチをさらに拡大修正するパンネンベルクにとって、今後に残された神学の可能性は二つしかない。⁽²²⁾ 第一は、啓示伝承の知的合法化 (die intellektuelle Legitimität) を断念して、啓示の積極性を独断的言明によって固執することである。第二は、諸宗教の神学の立場から、他の諸宗教に対するキリスト教の優越性を、批判的反省によって説明する努力を続けることである。パンネンベルクによれば、キリスト教的啓示の優越性が証示されるのは、論証に対して常に開かれていて、免疫戦術によって批判的反省が遮断されない場合にかぎられる。その限りでパンネンベルクはイエスの天命において、終末の先取という形においてはあが、神の最終妥当な啓示の意味を論証できる可能性を認めようとする。

このようなパンネンベルクの宗教学・宗教史の神学は、いわゆる「基礎論神学」(die Fundamentalthologie) の

試みである。しかもその基礎論神学は、たぶん批判的合理主義の哲学に負うところが多いので、批判的合理主義の特色と欠陥が、ほとんどそのままパンネンベルクの神学的主張にも当てはまると言えるほどである。キリスト教の真理性と絶対性の確信に関しても、結局は歴史主義と取組んで苦闘したトルルチと同様に、パンネンベルクの神学的認識は、宗教のもっとも本質的な部分を見落す危険を含んでいる。というのは、宗教の歴史性に束縛されるかぎり、宗教に本質的な超越性は、歴史的時間性を超えることができず、せいぜい歴史的時間性の枠組みを通して超越存在を断片的に垣間見るとどまるからである。いかにパンネンベルクが直接経験（そこに宗教的超越が端的に現われる）を出発点に置く代わりに、最終点に置いたにしても、歴史的時間性を通して超越性を把握しようとする態度に、変わりはないのである。神学的言明が象徴的超越性を欠如することも、その一端である。しかし、そのような態度では、信仰の確実性の根拠は、結局は解明されず、ただ探求し続けよとの倫理的要求のみが残ることになる。

八

パンネンベルクは、K・バルトとH・ショルツの間の議論を引証し、多少の補足と修正を加えながらも、基本的にはショルツに賛成し、ショルツの最小限の要請を是認する。⁽²³⁾ ショルツの最小限の要請とは、(一)「命題要請」(Satzpostulat)、「連関要請」(Kohärenzpostulat)、「照合可能の要請」(Kontrollierbarkeitspostulat)である。⁽²⁴⁾ この二が第二の要請は、パンネンベルクの対象連関についての要請にあたり、事態内容に関する要請である。すなわち、神についての言明は、歴史的諸宗教を通して自己告知する意味総体性についての言明として、首尾一貫した意義関連を要

求されることを、意味する。第一の「命題要請」は、神学的命題が認識的性格をもち、主張的性格をもつべきことを要請する。すなわち、ある事態内容についてある主張を言明し、それに関して真理性を明らかにすべきことを意味する。この場合、パンネンベルクは「検証可能性」という実証主義の真偽決定基準を拒否すると共に、宗教的言語を「表現的言語」(die expressive Sprache)、すなわち事態内容の主張を行なわない言語とみなす試みをも、排除する。祈り、リタージの行為に伴われる宗教的言語は、パンネンベルクによれば、直接には主張的性格を持たぬかのように見えても、既にその根底に神の現実についての主張をふくみ、前提している。それゆえ、この種の宗教的言語も、認識的要素を含蓄している。第三の「照合可能の要請」は、第一の主張形式と、第二の事態内容とが区別されつつ合致が求められるときに、真理性の吟味が可能であることを意味する。パンネンベルクにとって、いかなる神学的言明であろうと、すでに直接的なしかたで真偽判定を決定ずみのもとして、神的権威を振りかざすことは、許されない。神学的主張においては、真偽問題の最終決定は、将来に向けて開かれたままに置かるべきであるということになる。

それゆえ、パンネンベルクにとっては、神学的探求は既に素材の選択において主張的言明に制限される。そしてこの主張的言明は、他の科学的手続きと同様に、どこまでも理論関連の枠の中で処理され、理論的企投におけるその機能についての吟味されることになる。われわれがパンネンベルクの立場を構造主義とか、構造的機能主義と呼ぶゆえんも、そこにある。あるいはこれを、理論的モデルのシステム論的形成を試みる神学と呼ぶこともできよう。パンネンベルクは、神学では「第三秩序の仮説」、「仮説についての仮説」が問題であると語る。この場合、第一秩序の仮説とは、そのつどの意味経験において、ただ潜在的にのみ総体性にかかわる意味関連を指す。第二秩序の仮説とは、第一の総体性が明示的になり、そのつどの現実の意味経験全体にかかわるものなまでに深められた意

味関連である。第三秩序の仮説は、第二の総体性の総体性にかかわるもの、宗教史全体を通して自己告知する総体性にかかわるものである。したがって、伝統的な神学用語で言えば、第三秩序の仮説とは、神の最終的な自己啓示にかかわる終末論的理論を意味すると言えよう。あるいは、形を変えた神の歴史的存在証明の論証であるとも言えよう。

しかしながら、この第三秩序の仮説に関するパンネンベルクの論述の重点は、終末論的言明そのものの意味関連よりも、むしろその「予想」的性格に置かれる。それは彼の宗教学・宗教史の神学、とりわけ批判的合理主義に負う所の多い立場の、限界に突きあたるからである。終末論的な意味総体性は、理論と実践、科学的なものと科学以前のものと、といったパンネンベルクの前提する区別をも超えた超越の意味関連を指すからである。この究極的な意味総体性は、歴史的時間性と不可分の宗教学・宗教史の神学の射程範囲を超えているからである。したがって、終末論的性格よりも、予想的先取的性格へと重点が移行する。「第三秩序」とはいつでも、その象徴的超越性には言及されない。第三秩序の奥行と深みはほんの垣間みられるだけにとどまる。

もちろん、われわれの示唆するような終末論的理論は、この第三秩序の仮説の中でも、最終のものに属することである。そして同じ第三秩序の仮説には、その他の無限とも言えるほど多くの「最終の一つ手前のもの」も含まれ、宗教史の問題として取り上げられなければならないことであろう。だが、これらの点に関してパンネンベルクが宗教学・宗教学の神学として具体的に考えている内容は、現在ではほとんど未発表とも言える。とりわけ仏教に関してどのような見解を示すかは、J・カーブのみならず、われわれもまたもともと期待するところである。パンネンベルクの考える神学の対象としての神が、仏教の空や涅槃といった意味総体性の思想に直面するとき、いかに彼の神思想は貫徹されるであろうか。また、その際、サイバネティクスの神学とも言うべき神学的システム理論は、どこまで貫かれ

るであろうか。その点では、むしろ解釈学的神学から多くを学ばねばならぬであろう。

それにしても、言語分析にもとづいて宗教的言語の意味関連の構造的機能を解明し、これをもって宗教史に立入ることには、限界がある。たとえば、システム理論ひとつにしても、システム論にはつねに選択的決定の契機がふくまれている。のみならず、彼の神学の前提として、すでに理論と実践、科学と科学以前の選択が、先決定されている。かかる選択決定は、なににもとづいて行なわれるのであるうか。およそ選択的決定が行なわれるところでは、意志的主体と規範的目的の要素は不可欠である。いかなる理論形成においても、かかる要素ははたらいている。この要素は、パンネンベルクもまた認めるところであるが、彼の「予想」機能のように、構造的機能化の理論によって理論化しにくせるものではない。たとえば、祈り、救い、サクラメントといった宗教的現象は、構造主義の知的探求を超えた神学によってはじめて理解されるであろう。その点では、むしろ解釈学やホルトマン神学やプロセス神学の方から多くを学ばねばならぬであろう。もちろん、そのことは、パンネンベルクの構造主義の神学が、現代の科学論を顧慮しつつ神学的言語の浄化作用をうながしたことの価値を、減ずるものではない。

註

- (1) 拙論「現代西欧における宗教思想の動向」、『東洋哲学研究』一六卷六号(昭和52)を参照せられたう。
- (2) 拙論「解釈学の試みと問題点」、『東洋哲学研究』二二巻一号(昭和57)を参照せられたう。
- (3) G. Sauter, *Theologie als Wissenschaft*, Chr. Kaiser, München, 1971; ders., *Erwartung und Erfahrung*, Chr. Kaiser, München, 1972; ders., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, Chr. Kaiser, 1973; vgl. auch W. Pannenberg u. G. Sauter u. a., *Grundlagen der Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1974.
- (4) W. Pannenberg, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: *Offenbarung als Geschichte*, von W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rendtorff und U. Wilckens,

- Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2. erw. Aufl., S. 91-114.
- (45) J. Molmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser, München, 1963.
- (46) 邦文『歴史の神学と神学』、東京大学出版会『宗教研究』1101号(昭和39)9頁-12頁。
- (47) G. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977.
- (48) L. Pogger, *The Poverty of Historicism*, 1957; Harper Torchbook, Harper & Row, New York, 1964; vgl. auch ders., *Logik der Forschung*, 2. erw. Aufl., Mohr, Tübingen, 1966.
- (49) W. Pannenberg, a.a.O., S. 299 ff.
- (50) Besonders vgl. T. W. Adorno, K. Popper, J. Habermas u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1969, 9. Aufl. 1981; J. Habermas u. N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971; H.-G. Gadamer, J. Habermas u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971; H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen, 1968.
- (51) W. Pannenberg, a.a.O., S. 303 ff.
- (52) この意味は『歴史と神学』の終末論の強調は、『神学論と神学』では後述する傾向を示すものに思われる。むしろ、ハイムとケガン・ヘーンホーンのプロテスタント神学の方が徹底的にそのことを論じている。
- (53) A. a. O., S. 312, 318, 334 u.a.
- (54) A. a. O., S. 131 ff., 191 ff.
- (55) 邦文『キリスト教の神学』、東京大学出版会『神学神学』1号(昭和39)7頁-12頁、『歴史』、1970年、同社社説部『神学神学』第411巻1号(昭和39)を参照せよ。
- (56) この意味は、ヘンケンとミンツェンバーガーの『神学論と神学』、東京大学出版会『神学神学』、a. a. O., S. 177, 199 ff., 324; vgl. auch H. Albert, a.a.O., S. 104 ff.; ders., *Theologische Holzwege*, Mohr, Tübingen, 1973; G. Ebeling, *Tritischer Rationalismus? ZThK* 70 Jg. (1973) Beiheft 3.
- (57) W. Pannenberg, a. a. O., S. 312 f.
- (58) A. a. O., S. 319.
- (59) A. a. O., S. 320 f.
- (60) Vgl. K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London, 1962; H. Albert, a. a. O., S. 15 ff., 99 ff., 138.

- (21) W. Pannenberg, a. a. O., S. 323 f.
- (22) A. a. O., S. 325 f.
- (23) A. a. O., S. 270 ff., 275 ff., 329 ff.
- (24) A. a. O., S. 336.
- (25) J. B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue*, Fortress, Philadelphia, 1982, pp. 33 ff., 40 f., 46.