

神学主義と宗教主義

武 藤 一 雄

(一)

「神学主義」(Theologismus)とは、例えば、カール・バルトによって代表されるような、キリスト教の「唯一真理」(Alleinwahrheit)を確信し、哲学的真理に対しても、キリスト教以外の諸宗教に対しても、「究極的関心」(ultimate concern)を注ぐことのないような立場をいう。

それに対して、「宗教主義」(Religionismus)とは、キリスト教自身をも、多くの宗教の中の「一つの宗教」(eine Religion)として認めるが故に、すくなくとも、キリスト教の排他的絶対性を主張することはできない。恐らく、比較宗教学的ないしは一般宗教史的な研究・省察を媒介して、キリスト教の相対的優越を弁証することは可能であろう。かつて、エルンスト・トレルチが、『キリスト教の絶対性と宗教史』(一九一二年)に於て展開した立場は、かくのごときのものであって、そこで弁証されたキリスト教の絶対性は、実は、比較を絶する絶対性ではなくて、比較における相対的絶対性にすぎなかった。トレルチのいわゆる「歴史主義」(Historismus)の立場に立脚する諸研究は、極めて

視野が広く、緻密であり、またなによりも真摯な学問的姿勢に貫かれている。しかし結論的にいって、彼の歴史主義——それは相対主義を帰結せざるをえない——に立脚する宗教主義と彼自身のキリスト教信仰とは、結局無媒介なるままにとどまったというべきであらう。

われわれは、いやしくもクリスチャンとしては、バルト的「神学主義」の真理、すくなくとも、彼の『教会教義学』の中に含まれる多くの真理契機を敬重しなければならぬであらう。そしてそれは、彼の神学が、なによりも、「聖書原理」(Schriftprinzip)を堅持する厳密な聖書釈義に基いているからである。彼の『教会教義学』(十二巻)は、かかるものとして、今世紀最大最高の名著であるといっても過言ではないであらう。使徒パウロのいう「十字架の言」(第一コリント一・18)に聴従し、「イエス・キリストによる以外に救はない」(使徒行伝四・12)という信仰を告白することなくしてはクリスチャンたりえないとすれば、われわれもまたバルト的神学主義者たらざるをえないであらう。バルトは、「宗教とは不信仰である」とさえ極言し、エミール・ブルンナーは、「キリスト啓示は、宗教史の外に立つ」とか、「神の言の神学は、あらゆる宗教主義の批判的止揚である」ともいつている。

そもそも、今世紀のバルト・ブルンナー等のいわゆる弁証法神学の抬頭自体が、十九世紀の自由主義的文化主義的神学の宗教主義的傾向に対するリアクションという性格をもっていたことは否定できない。そしてその場合、特にカール・バルトの場合、彼の反宗教主義的神学主義が、彼の断乎たる反自然神学的立場に規定されていたという事実も留意されなければならないと思う。

いづれにもせよ、如上のような神学主義と宗教主義との対立は、なんらかの意味と仕方とで止揚されなければならぬのではなからうか。というのは、すでに述べたように、一面において、聖書に支持されたバルト的神学主義の真理

ないしは真理契機は、あくまで尊重されなければならないとともに、他面、現代の宗教の多元性の認識にもとづく宗教主義の真理契機も承認されざるをえないからである。しかしそうはいうものの、神学主義と宗教主義との対立は、決して安易に止揚されえないものであると考えられる。一般のクリスチャンも、また多くの神学者でさえも、こういった問題に関して、徹底的な究明を怠るか、あるいは意識的または無意識的に、こういった問題を回避しているというのが実状ではなからうか。

第二ヴァティカン公会議(一九六二―六五)は、単にトレント公会議(一五四五―六三)以来の反宗教改革的カトリシズムについて重大な反省を行ったのみならず、宗教の多元化といわれる現代の宗教界の実状に適合して、他宗教に対する極めて寛容な姿勢を示すにいたった。この公会議神学者の有力な一人といわれるカール・ラーナーの次のような言葉は、キリスト教以外の諸宗教に対する単なる「寛容」(Toleranz)という以上の彼の積極的関心を窺わせるに足るものである。いわく、「教会は今日、救いの管理者たちの排他的共同体ではない。」「非キリスト教的諸宗教は、自然的神認識の諸要素を含んでいるのみならず、また恩寵による超自然的諸契機をもそのうちに担っており、それによって正当にも宗教として承認されうる。」「およそ人間が……超自然的な恩寵のもとに置かれているのである。」(以下 Kahl Rahner, *Gnade als Freiheit* より引用。)

上述のようなラーナーの見解は、もはや排他的な神学主義でもなければ、宗教主義の直接無媒介な肯定でもない。排他的な神学主義でないことは、以上の言表自体のうちにあらわれている。また、宗教主義の直接無媒介な肯定ではないというゆえんは、私見によれば、そこに明らかにキリスト教的聖霊論によって媒介された宗教論が披瀝されると考えられるからである。私自身は、必ずしもラーナーの神学思想に全面的に依拠して問題を考えていく積りはな

い。そこには、なお詳細な検討の余地が残されているであろう。しかし、彼の思想のうちに、神学主義と宗教主義との対立の止揚についての一つの有力な手がかりが見出され、そしてそのことが、恐らくは、何よりも聖霊論的見地にもとづいてなされていると思われることに大きな感銘と刺戟とを受けざるをえないということを述べておきたいと思う。

(二)

先に、宗教主義の代表ともみなされうるトレルチの思想の一端について略説したが、同じく宗教主義の立場に立つと考えられるシュライエルマッハーの思想について述べておきたいと思う。彼の立場を宗教主義という所以は、先ず第一にすくなくとも『宗教講演』(Reden über die Religion, 1. Aufl. 1799)において見られる限り、歴史的存在としてのキリスト教よりも、宗教そのもの、または人間の宗教心を優先して考えるところにある。また第二に、本書の第五講「諸宗教について」(Über die Religionen)に見られるように、いわゆる実証的諸宗教に、或る意味ではキリスト教と等価的な評価を与えている点にある。その意味で、彼もまた宗教の多元性を肯定する者であるといっても差支えないであろう。それでは、宗教または宗教心とは何であるかという点、それは宇宙の直観(と感情)にほかならない。宇宙の直観というとき、その宇宙とは何を意味するのであろうか。シュライエルマッハーは、そのことについて直接的な説明を意識的に避けているように思われる。しばしば、単に「一者」(das Eine)とか、「全体者」(das Ganze)とか、「無限者」(das Unendliche)と云うこととされる。しかし、或る場合には、「宇宙」を神とか神性という言葉と置き換えても差し支えないように思われるし、事実シュライエルマッハーも、そうすることを避けていない。

ただしこういった場合も、神を伝統的キリスト教における人格神と考えなければならぬ必然性はないとシュライエールマンナーは考える。いな、人が無神論と呼ぶものにさき、いくばくかの宗教性が認められうることが示唆される。(vgl. Schleiermacher, *Über die Religion, Neu herausgegeben von Otto Braun, unveränderter Neudruck*, 1920, S. 82 [130]) 同時の彼は、キリスト教の「教義の体系」(Lehrgebäude)や「信条」(Glaubensbekenntnisse)に特別の関心を払う者でもなかった(*ibid.*, S. 149 [238])。つわゆる「聖書主義」に拘泥する者でもなかった。いなむしろ、「聖書」(heilige Schriften, Bibel)は、「完結的宗教教典」(ein geschlossener Kodex der Religion)とみなされるべきものではなかった。とつうのは、「聖霊にはいかなる限界も、測定されるべきではないからである」(vgl. *ibid.*, S. 189 [305])。また彼が、「イエスを以て、神と人との間の「唯一の仲保者」(der einzige Mittler)とは考えていなかったことも明らかである(*ibid.*, S. 188 [304])。要するに、「キリスト教といえども、他の「実証的諸宗教」(positive Religionen)と同様に、なによりも、教祖と呼ばれる人々(キリスト教の場合、いうまでもなく、イエスにほかならない)の真摯強力な宗教的直観に由来するものである。キリスト教も諸宗教も、宇宙の直観と感情という純粹なる宗教性のそれぞれ固有な個性的な、したがって多様な自己限定にほかならず、そのような実証的諸宗教の多元性は、キリスト教にとっても不可欠な必然的意義を有すると考えられるのである。

もとより彼は、『宗教講演』出版当時(一七九九年)、すでに、敬虔なる牧師・説教者として、諸宗教に対するキリスト教の真理についても強調せざるを得なかった。第五講「諸宗教について」の終りに近い箇所、彼は次のように述べている。「この無制限の自由、この本質的な無限性に基いて、神的に仲保する諸力というキリスト教の主要理念は、様々の仕方では展開され、神的本性が有限なるものの中に内住するというあらゆる直観と感情は、キリスト教の内部に

において完全性にまでもたらされたのである」(ibid., S. 189 [305-306])と。しかし、キリスト教が他宗教の不純なる宗教的直観に対して、常に「抗争的」(polemisch)であらざるを得ないと同時に、自己自身に対してもまたそうでなければならぬゆえんは、この完全性が、閉鎖的・完結的な完全性ではないことを意味している。宗教改革は、十六世紀の初頭に一回限り遂行されたというよりは、不断に推進されるべきものと考えられていたといつてよいと思われる。要するに、シュライエルマッハーは、一面において、キリスト者として、牧師として、宣教のわざに励みつつも、

他面において、実証的諸宗教の多元性を肯定し、キリスト教自体をも、諸宗教と並列的な一宗教とみなすものであるから、この二つの面がなんら矛盾するところなく両立するとは到底いえないように思われる。従つて、本稿のテーマとして掲げた「神学主義と宗教主義」との対立とそれの止揚という課題に答えるような思想を直接的に『宗教講演』の中に見出すことは困難であるといわなければならないであろう。

しかし、より深く、いなむしろより素直に『宗教講演』を読むならば、上述の矛盾と見えるものは、シュライエルマッハー自身の中で、深い葛藤を醸し出すようなものではなく、宇宙の直観と感情という宗教的感情の伝統的な意味でのキリスト教の啓示信仰に対する優位という点において解決済みの問題であったということができ得るであろう。つまり、純一なる宗教的直観と感情の特殊限定として、もろもろの実証的諸宗教の多性が措定されるのは必然的ではあるが、しかもそこには、一即多、多即一ともいふべき関係がなければならぬ。そうであるからこそ、諸宗教は、相互に抗争的(批判的)であるとともに、また協調的でもなければならぬのである。キリスト教は、シュライエルマッハーにとって、他宗教に対する優越性の故に、その抗争的性格は著しく、またそれは是認されうるものであるとしても、それが排他的専制主義(Despotismus)に陥ることは極力自戒されなければならない。(vgl. ibid., S. 192 [310])

また先に諸宗教における一即多、多即一ともいふべき関係がなければならぬということについて述べたが、それは畢竟、宗教的直観と感情の純一性と多様性にもどづくものであると同時に、それを可能ならしめる「聖靈の無限界性」とその働きの多様性に由来するといひうるであらう。

近代の宗教哲学の祖ともいわれるシュライエルマッハーの劃期的名著といわれる『宗教講演』は、わが国においても、その内容がかなり周知されており、いまさらその解説を行なったり、贅言を加える必要もないと思われるが、『宗教講演』について、最後に、彼の言葉を引いて、いくばくかの私なりのコメントを記しておきたいと思う。その文章は、やはり第五講の終り近くに記されている。「無から常に新しい創造が立ち現われる。そして、その精神生活が、彼らにとって力と充溢において昂揚している場合、宗教は、現代のすべての人において無なのである。」(Aus dem Nichts geht immer eine neue Schöpfung hervor, und nichts ist die Religion fast in allen der jetzigen Zeit, wenn ihr geistiges Leben ihnen in Kraft und Fülle aufgeht, ibid., S. 193 [311])

以上の彼の言葉は、必ずしも理解するのに容易とはいえない。先ず、この『宗教講演』が、啓蒙期の宗教蔑視の風潮に同調的な知識人たちに對して語りかけているものであることが想起されなければならない。彼らの精神生活が、その力と充溢において昂揚している時に、宗教(実証的宗教としての宗教)は無なのである。たとえ彼らが、いわゆる自然宗教ないしは理性宗教(*numen naturale*)としての理性にもどづく(宗教)に、いくばくかの同情を示しているとしてもである。「無から常に新しい創造が立ち現れる」といわれているのは、シュライエルマッハーの本心を吐露した言葉と考えられる。真の宗教もまた「無からの創造」(*creatio ex nihilo*)でなければならない。しかし、その無からの創造の根底には、実は一切の人間の作為、妄想を撥無し空しからしめる、「生命の最初の痕跡」(*die erste Spur*

des Lebens)が働いている。それが「感知される」(inne werden される)時、われわれの「自己の内なる神」(Gott in uns)が、聖靈の働きとして自覚され、そこから無からの創造としての真の宗教が興るのである。

私はここで、西田幾多郎先生の最晩年の著作「場所的論理と宗教的世界観」の冒頭に近い箇所に見出される著名な言葉を想起せざるをえない。「宗教は心靈上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心靈上の事実を説明せなければならぬ」。もしシュライエルマッハーが、右のごとき西田先生の言葉を聴くことができたなら、彼は、恐らく、満腔の賛意を表したであろうと思われる。事実また彼は、この「心靈上の事実」としての宗教の究明に、『宗教講演』においても、比較的晩年の『キリスト教信仰論』においても、渾身の力を尽くしたのである。

なお無からの創造としての宗教ということについて、若干の蛇足ともいふべき所見を加えておきたい。——シュライエルマッハーの『宗教講演』の第二講「宗教の本質について」(Über das Wesen der Religion)には「宗教を以て、高次のリアリズム」(höherer Realismus)とみなす見解が記されてゐる。(vgl. ibid., S. 36f. [54]) 一体、宗教の立場は、ある意味で、ニヒリズムの真理を踏まえつつ、ニヒリズムの徹底即止揚というところに成り立つといふものではないかと思われるが、シュライエルマッハーの「高次のリアリズム」といふ考えは、そういった考えを示唆し、且つ前述の宗教は「虚無からの創造」であるという考えに呼応するものといふことができる。いま、拙著『宗教哲学の新しい可能性』に収録した拙論「キリスト教と無の思想」において述べた文章を再録することを許されたい。——

「宗教の立場は、ある意味で、ニヒリズムの徹底即止揚というところに成り立つと言ひ得る。周知のように、シュライエルマッハーは、その『宗教講演』において、宗教は「高次のリアリズム」(höherer Realismus)であるといふ見

解を述べた。その高次のリアリズムとは、普通の意味のリアリズムを正当にも従属させたアイディアリズムの空しさを自覚させるようなリアリズムという性格をもつ。いな、高次の實在論としての宗教の立場からすれば、観念論も、通常の意味の實在論も、悉く虚無的なものにすぎない。それ故、高次の實在論と通常の意味の實在論との本質的な相違は、後者がいわばニヒリズム以前のリアリズムであるのに対し、前者は、それを媒介しながら、それを超えたリアリズムであるという点にあることができる。それ故、第一に、宗教は観念論ではなくて、徹底的に實在論的な立場であること、また第二に、その實在論的な立場は、徹底的にニヒリズムを媒介すると共にそれを止揚した立場であることが自覚されなければならない。」(同書三二頁)

以上、『宗教講演』第二講における「高次のリアリズム」とが、第五講に見られる「無からの創造」としての宗教という考えに、私なりのコメントを行なってきた。シュライエルマッハーの高次のリアリズムという思想、ならびに無からの創造としての宗教という考えが、宗教を以てニヒリズムを媒介し止揚したリアリズムにほかならないと解するのは、仮りに、宗教における感情を重視し、またニヒリズムの提唱者でもあるフリードリッヒ・ヤコービ(Friedrich Jacobi, 1743-1819)となんらかの関連があるとみなすことができるならば、より適切な解釈として妥当し得るでもあろう。しかし、そのような点については、私の究明の及ぶところではないので、いまは黙するほかはない。

いずれにせよ、いかにすぐれた思想家といえども、その思想家が、それぞれの時代の時代思潮とまたその中に育まれたもろもろの思想家の影響を蒙り、またそれらとの対決の姿勢においてみずからの思想を形成したということは紛れもない事実である。シュライエルマッハーについていえば、啓蒙思想、ピエティスムス、浪漫主義的汎神論と神秘主義、カントやフィヒテの観念論的哲学、そしてあるいはヤコービ的ニヒリズム等の影響そしてまたそれらに対する

対決等が考えられうるであろう。そしてそういう歴史的環境に多かれ少なかれ、また積極的消極的に支配されるところに、シュライエルマッハーをも含めて多くのすぐれた思想家の時代史的制約について語ることが許されるであろう。しかし偉大な思想家の思想が時代史的に制約されていると同時に、そこに同時に時代史的制約を超出する永遠不滅の真理が包蔵されていることも看過されてはならない。そしてそういう点に、キェルケゴールの言葉を援用するならば、過去の思想家と、現代に生きるわれわれとの「同時性」(Gleichzeitigkeit)について語られなければならないゆえんがある。

とにかく、前述のように、シュライエルマッハーにとって、「無からの創造」としての宗教とか、「高次のリアリズム」としての宗教という思想のうちに、彼におけるニヒリズムとその超克としての宗教という思想が認められうるとしても、そこには、時代史的制約を超出する真理とともに、なお当時の人類と文化の進歩というオプティミズムと結合した、カール・バルトのいう「文化神学」という批評を免れない時代史的制約がある。またシュライエルマッハーにおけるニヒリズムについて語りうるとしてもそれは、いわば歴史哲学としてのニーチェ的ニヒリズムのごとく徹底したものではないであろう。次にふたたび旧著からの引用であるが、カール・バルトのシュライエルマッハー評と関連した文章を再録しておきたい。「バルトによれば、シュライエルマッハーの神学が文化神学と呼ばれる所以は、それが宗教(キリスト教)と文化の調和統一をモチーフとするからにはかならない。バルトによれば、シュライエルマッハーの神学は、最も包括的な意味の生の昂揚、すなわち個人的・社会的な人間の生の昂揚、開発、聖化、高貴化を目的とする。彼にとって自然に対する精神の勝利としての文化は、キリスト教の最も固有の働きであり、そしてそれは他面からいえば、キリスト教のキリスト教らしさというものが、徹底的に教化された意識の頂点をなすということ

を意味している。……すなわち、バルトにとつての問題は、文化意識と結びついた宗教的意識——それが直観と感情の統一と呼ばれようが、或いは絶対依存の感情と呼ばれようが——によつて、キリスト教信仰が制約されるというところにはかならない。」(拙著『神学と宗教哲学との間』八一頁)(なお、vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, S. 387 ff.)

シュライエルマッハーの『宗教講演』とともに、彼のキリスト教観、宗教観を学ぶ場合に不可欠の著作は、比較的晩年に書かれた『信仰論』(一八二一年)である。この書は、詳しくいえば、『福音的教会の原則にもとづき組織的に叙述されたキリスト教信仰』(Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt)と題されているものである。その標題が示す通り、すくなくとも『宗教講演』よりも、歴史的宗教としてのキリスト教信仰において大いなる前進を示し、その教会観においても、キリスト論・贖罪論においても福音主義的になっているということが一応いえると思う。然しそれでは、そこに『宗教講演』と比較して根本的な立場の変換があるかという点、それは必ずしもそうではないと思われる。すなわち、すくなくともキリスト教を内面的・霊的・体験的に理解しようとする点において、神学に宗教を優越せしめる点において、いいかえれば、宗教的体験から神学的ドグマを根拠づけようとする点において、すなわち「教義学」(Dogmatik)をして「信仰論」(Glaubenslehre)たらしめようとする点において、そこには『宗教講演』における場合と根本的にいって共通の精神が支配していると思われる。

宗教心(敬虔 Frommigkeit)とは、それだけを純粹に考察すれば、知識でも行為でもなくて、感情ないしは直接的な自己意識(自覚)の様態であるといわれる(Der christl. Glaube, S. 3)。さらに宗教心(敬虔)の本質を明示するもの

として、『信仰論』第四節の定義は周知されている。いわく、「宗教心(敬虔)の種々なる表現にもかかわらず、それらすべてに通ずる共通な要素——そしてその共通要素によってそれは他の一切の感情から区別される——従って宗教心(敬虔)の変らぬ本質は、われわれがわれわれ自身を絶対的に依存するものとして、いいかえれば神と関係するものとして意識することである。」(ibid., S. 4)。つまり、宗教心(敬虔)とは、絶対依存の感情(Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit)にはかならず、またこのような感情に神意識が不可分に含まれているとみなされるのである。

シニライエルマッハーの宗教心(敬虔)の定義が果たして十全なものであるかどうかという点についても大いに問題があるであろう。そしてその点に関しては、彼の思想に対して極めて同情的なゲオルク・ウォルター・ミン(Vgl. Georg Wobermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode, Bd. II. Das Wesen der Religion.)やルドルフ・オッター(Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige)も批判的な見解を述べているが、いまはそういった問題については立ち入らないことにする。結局のところ、彼の『信仰論』について、私がこの小論で述べておきたいことは、次の二点である。

(一) 彼が宗教心または敬虔の定義として述べた「絶対依存の感情」は、キリスト教信仰について妥当するものとしていわれていることはいうまでもないとしても、単にそれに尽きるものではなく、およそ人間の本質的な宗教的自覚に属するものと考えられていると思われる。そしてその点では、『宗教講演』で、宗教が宇宙の直観と感情といわれる場合と同様である。伝統的なキリスト教の神学的観点からすれば、『宗教講演』はいうまでもなく、『信仰論』といえども、到底キリスト教の本質を、明確に示しているものとはいえないであろう。そのことについていま詳論することはできないが、神論についても、キリスト論(贖罪論)についても、教会論や終末論についても、以上のようなこと

がいえると思う。そしてそういった点が、彼の宗教哲学ならびに神学に対するバルトやブルンナーの神学主義的見地からの厳しい批判——その一端についてはすでに述べたが——にさらされるゆえんである。要するに、近代神学の宗教主義に対して、現代の弁証法神学が、神の言の絶対的主権性を抛り所として、シュライエルマッハーの宗教哲学ないし神学が、主観主義、内在主義、心理主義、宗教的体験主義として強い批判にさらされるのはやむをえないところであり、またルター・カルヴァンの宗教改革的精神に照らしても妥当性を有する批判であるといわなければならぬ。

しかし、すでに述べたように、われわれは、カール・バルトによって代表されるような神学主義にとどまることはできない。シュライエルマッハーの神学の孕む種々なる問題性にもかかわらず、彼のいわば宗教主義にも、キリスト教的観点からしても、現代においてこそ、改めて尊重さるべき真理契機が再認識されなければならないのではなからうか。それは端的に言って、絶対依存の感情と呼ばれる敬虔な心ないしは宗教心が、神学主義の立場からみて、いかなる瑕瑾をも含まざる至純な信仰にとっても、いなこのような至純な信仰においてこそ、決して撥無さるべき感情ではなくて、かえって、特定の教会神学的信仰を内在的に超越する、あるいは包越するゆたかな宗教的感情にほかならないという点である。つまり、シュライエルマッハーの宗教主義は、バルトの神学主義の否定を媒介しながら、肯定的に生かさるべきものを多分に包蔵しているといつて然るべきであるということである。

(二)シュライエルマッハーが、『信仰論』において、敬虔または宗教心を絶対依存の感情と定義していることについては既述のとおりである。しかし念のため明らかにしておきたいことは、ここにいる感情とは、いわゆる知・情・意の三分法にもとづくような人間精神の一機能にすぎないようなものではないということである。つまり、絶対依存の感情とは自己意識 (Selbstbewusstsein) ——私はこれをむしろ自覚と邦訳するのがより適切ではないかと思う——の

最高あるいは最深の段階であり、いいかえれば徹底した自覚という意味をもつと思われる。そこでは、主客未分の混沌とした彼のいわゆる「動物的自己意識」(tierartiges Selbstbewusstsein)はいうまでもなく、われわれの日常的感性的実存にあらわれる「感性的自己意識」(sinnliches Selbstbewusstsein)における自由感情と依存感情の交互的生起の立場も超出される。すなわち、主体の自由感情はすべて撥無されて、自由の主体としての自己は、空無に帰し、自己は、恐らくは、自己と世界をひっくりかえりてひたすら絶対に依存的なものとして自覚される。ある意味ではそこでは、「主体性が真理である」といわれるようなキェルケゴールの宗教的実存(いわゆる宗教性Aにおける実存)の立場も超えられているといわなければならない。つまり、絶対依存の感情といわれる主体の徹底的な宗教的自覚においては、主体性は虚偽であり、いなむしろ虚無であるといわなければならない。かくてはじめて、既述のように『宗教講演』の末尾に近い場所に記されている「無からの創造」としての宗教という言葉もその真相において把握されうるのであろう。私は、シュライエルマッハーの思想が、全体として、すくなくとも、いわゆる弁証法神学の神学主義的立場から見て、宗教主義として貶価されて然るべき多くのものをもっていることを否定する積りはない。しかし、上述のような私見が容認されうるとするならば、彼の思想のうち、単に宗教主義として退けることを以て足れりとすることのできない深淵的意義を看取することができるのではなからうか。

なお、序でながら、使徒パウロの、そしてルターの「信仰による義」あるいは「信仰によってのみ義とされる」という思想・信仰について触れておきたい。いうまでもなく、それは人間の一切の opus, opera によって義とされるという思想を排棄するものである。しかし、信仰によってのみ (sola fide) というとき、その信仰は、人を義たらし

める *conditio sine qua non* としての究極的業ではないかという疑問が揺曳するであろう。私はこのような疑義が起るゆえんを十分理解することができぬ。しかし、もし *sola fide* ということと、*sola gratia* ということが同定されるし、またされなければならぬとすれば、信仰を以て人間の側における究極の条件とみなす考えは斥けられねばならないであろう。「すべての人は罪を犯したため、神の栄光を受けられなくなっており、彼らは、価なしに神の恵により、(*doxedei ty abrotod xapci*)、キリスト・イエスによるあがないによって義とされるのである。」(ローマ三・23—24)。したがって、「イエス・キリストを信じる信仰による神の義」(同22)は、いかなる意味でも人間の業、メリットとしての信仰によるものといふことはできない。それは価なしに、無条件的に無報酬に与えられる恩寵である。それゆえ、信仰は神の業であり、聖霊の賜物としての恩寵によるものである。もしそれを条件というならば、無条件であるということが条件である。無条件の恵みであるということが条件であるということの自覚がすなわち信仰にほかならない。それは無からの創造にほかならない。ルターにも次のような言葉がある。「無から何ものかを創造するのが神の本性である。それ故、いまだ無に非ざる者からは、神もまた何ものをも創造し給わぬ。」(*Die sieben Buhpsalmen*)。信仰もまた無からの創造にほかならない。ただし、その「無」は、決して静態的真空のごとき無ではなく、いわば動態的な無である。それはみずからの缺如態、非充足性の故に、それを嘆き、呪咀し、その極悪魔的なものに身を委ね、それによってみずからの「有」——たとえそれが真の意味の「有」ではありえないとしても——を回復しようとする動向を秘めた「無」であると同時に、その無を耐え忍び、ひたすら、みずからがそれに絶対的に依存すべき真存在を、呻吟しつつ求める求道心と一つに結びついた「無」である。いまこの相反する二つの動向——いわばニヒリズムにおける二つの動向——が、いかに関連し、互いに葛藤し、軋轢し合うかという点について論究する余裕はないが、

いま述べた後者すなわち第二の動向が、前者すなわち第一の動向を制し、——それも恩寵の賜物といわざるを得ないが——自らの救いを求めてやまざる求道心なくして、缺如態としての自己が、究極的な自己充足に導かれることはないであろう。「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。」(アウグスティヌス) 神的授与と人間的希求との間には、否定すべからざる呼応関係がある。「求めよ、そうすれば、与えられるであろう。捜せ、そうすれば、見いだすであろう。」(マタイ七・7)。(シュライエルマッハーの「絶対依存の感情」もまた「無からの創造」にはかならないという解釈が容認されうるとするならば、そこには如上のような消息が看取されうるのである。) 「絶対依存の感情」は、自己の虚無性の自覚であると同時に、敬虔(信仰心)の生起である。それは自由感情の全き喪失でありながら、その感情に同時に措定された神意識——それを私は聖霊の内住と呼びたい——であり、「生の昂揚」(Erhöhung des Lebens)、「有限者の完全性の最高の頂点として有限者の淨福の表現」(Ausdruck der Seligkeit des Endlichen als der höchste Gipfel seiner Vollkommenheit)とあるべきと思われる。(Schleiermacher Werke, Auswahl in vier Bänden, hrsg. von Otto Braun u. John Bauer, 1967, 3. Bd. S. 656) あるいはまたこの場合、「絶対依存の感情」としての自己意識は、また有限性の徹底的な自覚として、その中に自己の於てある世界の有限性の自覚を含むものであるということが留意されなければならない。

シュライエルマッハーの『宗教講演』ならびに『信仰論』が、神学主義に対比される宗教主義に立脚して書かれたものであるということが一応いわれなければならないのにもかかわらず、そこには、すくなくとも神学主義的真理の契機が含まれているということが肯われなければならない。そしてそのことは、別言すれば、そこに神学主義の枠を超え、それを包容する、宗教主義の真理についての開眼を促すものがあるといひ得ないであろうか。

以上シュライエルマッハーに就て述べたことは、彼について余りに肯定的な見方にすぎるといい得るでもあろう。カール・バルトやエミール・ブルンナー等のいわゆる弁証法神学者のシュライエルマッハー批判は、いまなお妥当性を失っているとは思われない。ハインツ・ポリーによって校訂編纂された Schliermacher-Auswahl は、カール・バルトによる「あと書き」(Nachwort)が付せられ、第三版が一九八三年に出されている。このカール・バルトによる「あと書き」は、彼の最晩年の筆になるものであろう。そこには往年の厳しいシュライエルマッハー批判は影をひそめ、その批判の妥当性にみずから懐疑の念を吐露している点も、すくなくから見受けられる。そしてまた、バルトのシュライエルマッハーへの問いが決着済みではないことが告白されている。シュライエルマッハーに対する敬愛の念さえ吐露されているバルトのこの最晩年の「あと書き」は、今後も慎重に検討されなければならないであろう。しかしそうであるからといって、バルトが、シュライエルマッハーの宗教主義に対して、みずからの神学主義的立場を放棄したとみなすことはできないであらう (vgl. Schliermacher-Auswahl, besorgt Heinz Boli, Nachwort von Karl Barth, 3. Aufl., 1983)。

キェルケゴールの『不安の概念』の序文には、シュライエルマッハーに対する讃辞が述べられていることは周知されている。そこでキェルケゴールは、ヘーゲルとの比較において——ヘーゲルはなんとしてもすべてを説明せずんばやまないスケールの大きな哲学教授であったとはいえ——シュライエルマッハーの神学に対する不滅の功績を讃え、彼が美わしきギリシヤの意味で一個の思想家であり、自らが知ることのみを語ったと述べている。(なお、シュライ

ヘルマッハーとキェルケゴールとの関係について Wilhelm Anz, Schliermacher u. Kierkegaard. Zeitschrift für Theol. u. Kirche, 82. Jahrgang 1985 Heft 4 に秀れた論述が見られる(私はいま両者の関係——一致点と相違点——について深く究明する余裕はないが、ただ一点、すなわち、前述のキェルケゴールの言葉に見られるように、「自らの知るところのみを語った」という点で両者が共有する性格、すなわち、みずからの実存にかかわること(Existenzbezogenheit)すなわち、みずからの意識にあらわになり、否応なく実証的に自覚されることのみが叙述されているということを挙げたいと思う。周知のように、『不安の概念』には、原罪という教理を前提する教義学とそれを尊重しながら、それに能う限り接近するという方向を旨す Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung 心理学的方法——これを実存的心理学と呼ぶことができるであろう——との相互媒介を論究するものであるということが出来る。キェルケゴールのこのような思想的展開において、おのずから、原罪の教理の非神話化が遂行されている点も看過するべきではない。

周知のように、キェルケゴールは、宗教的実存ないしは宗教心に、宗教性Aおよび宗教性Bの二段階を措定した。前者は、普遍人間的・普遍宗教的宗教性であり、後者は、神人のパラドクスに成り立つ逆説的宗教性である。BはAの否定的突破によって成立する。AとBの間には深い断絶があるにもかかわらず、若干の研究者がいつているように、両者の間には「有機的な結びつき」(organische Verbindung)があると考えられている。両者の否定的断絶の面を徹底すれば、恐らくは、バルト的神学主義に帰趨するであろう。それに対して、両者の有機的な相互関係が肯定されるならば、それは一面において、AがBの不可欠の前提または前段階をなすもの、そしてまたルドルフ・ブルトマンの言葉を援用するならば、AはBの「前理解」(Vorverständnis)をなすものと考えることが可能である。事実

ブルトマン自身も、恐らくはシュライエルマッハーを念頭に置きつつ、いわゆる宗教性 (Religiosität) ——そしてそこには「神への問い」(Gottesfrage) に動かされている人間実存の姿がある——のうちに潜在するキリスト教的宣教へ導く「前理解」が存するを考えてつづいてよいであらう。(vgl. R. Bulmann, *Glauben u. Verstehen*, Bd. IV, S. 120, bes. Anm. 27) ブルトマン神学における Existenzbezogenheit という事態は、シュライエルマッハーおよびキェルケゴールと共有されるところのものであるといつてよい。そしてこの点がカール・バルトのブルトマン批判 (vgl. K. Barth, "Rudolf Bulmann") の最大の眼目をなしていると考えられる。それはとたかくとして、もしキェルケゴールにおける宗教性 A が B の前提あるいは前段階であり、「前理解」という意味をもつというだけに止まるならば、A の立場は、B の立場の決定的な積極性^{積極性}に比して、なお究極的には止揚されるべき消極的立場(消滅契機)にとどまるといわなければならない。しかるに、キェルケゴールの思想には、否定的断絶をとおして A → B へという方向が強調される反面、B → A へという逆方向がまた紛うかたなく看取されるのである。キェルケゴールは宗教性 A を「パース的なもの」(das Pathetische) と呼び、宗教性 B を「弁証法的なもの」(das Dialektische) なるしは、「宗教的なもの」(das Paradox=Religiöse) とも呼んでゐるが、『哲學的断片の後書』(vgl. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Zweiter Teil, Fugen Diederichs Verlag, S. 295) によれば、「弁証法的なもの」の逆作用」(Das Rückwirken des Dialektischen in dem Pathetischen) ということが述べられてゐる。これは明らかに A → B という方向と共に B → A という逆限定的方向を含んだ相互作用が存するということを意味するものであって、かくてはじめて A と B との間の「有機的結合」という考えが充実した意味を帯びてくるといふのである。また後者の方向、すなわち B → A という方向が強調さ

れるならば、その極において、Bの立場に成り立つ教会神学(教義学)を内在的に超越する、あるいは包摂する宗教主義のもつ真理契機にめざめることが可能となるであろう。私は、或る意味で、キェルケゴールを、シュライエルマッハーとバルトとの中間に位置するものと考えられると思う。またキェルケゴールとのつながりや、バルトによつてシュライエルマッハーの現代における後継者とも目されるブルトマンについても、同様のことがいえるのではないかと思う。いずれにしても、これらの人々の思想を敬重することなくして、神学主義と宗教主義との対立を止揚し、打開する途は開かれえないのではなからうか。

(四)

最後に、パウル・ティリッヒとの関連においてごく簡単に結論めいたことを述べておきたい。周知のようにティリッヒは、みずからの『組織神学』をバルト的「ケリュグマ神学」との対比において「弁証論的神学」と性格づけている。それは決してキリスト教的ケリュグマを否定したり放棄したりすることを意味するものではない。(ただし、ティリッヒの聖書解釈にはブルトマンの *Enmythologisierung* と類比的な *deliteralization*——聖書の言の象徴的解釈——が行なわれているが。)むしろ真にこれを内在的に徹底することによつて、伝統的な神学の形成する「神学圏」を超越すること(内在的超越)を企図するものである。つまり、単に神学圏内に自己充足的に安住するのみならず、みずからその圏外に立ち出すことによつて、圏外の思想、文化、諸宗教との真摯な対話(例えば、実存的問いと啓示の答といわれるような、神学と哲学との「相関」)を遂行しようとするものである。ティリッヒには、『境界に立つて』(Auf der Grenze)と題される自伝的回想があるが、そこには彼が経験し遍歴した様々の境界、例えば、「理論と実

「他律と自律との境界」、「神学と哲学との境界」、「教会と社会との境界」、「宗教と文化との境界」等々多岐にわたって述べられている。「……と……」という助詞は、しばしば相対立する、あるいは相反する(コントラストをなす)語を連ねる場合に用いられることが多い。ティリッヒが「……と……との境界」という場合も、境界によって隔てられた二つの領域は、互いに境界によって限界づけられている(Begrenzt)場合がすくなくない。それら二つの領域は、それぞれ自律的な領域であり、容易に融通し合うことを許さない。我々の主題である「神学主義と宗教主義」という場合もまさに然りである。バルトは、この二者の相反性(Gegensatz)を比類なく明らかにした。しかし、またこれら両者の対置には、たとえかくれた形であっても、両者の「間」(Zwischen)といわれるような相互浸透性(Durcheinander)が予感され、あるいは模索されているといいうるのである。私が旧著を『神学と宗教哲学との間』と題し、さらに『神学的・宗教哲学的論集』と名づけた場合もそうである。しかし、仮りに両者の綜合が目ざされている場合でも、それはキェルケゴールが忌み嫌うヘーゲルの過程的ないし量的弁証法における「あれもこれも」(Sowhiol als auch)ではなく、あくまで両者の対立性の認識に立って「あれか、これか」(Entweder-Oder)を迫るものでなければならぬ。もし「あれもこれも」が可能となる場があるとすれば、それは、「あれでもなくこれでもない」(Weder-Noch)を媒介した、或はむしろそれによって徹底的に媒介された「あれもこれも」でなければならぬ。ティリッヒは、そのような「間」(Zwischen)を、或る場合には「深淵」(Abgrund)と呼んでいる。例えば次のようにいう。「もし哲学と神学との統一が可能であるとしたなら、それはわれわれの実存にひそむ深淵の体験を正当にふまえてのみなさるべきものである。私の『宗教哲学』は、この要請に応えようとして生まれたのである」と(邦訳著作集第十卷四〇頁)。この深淵の聖霊論的場所論的意義について、今は解明する余裕はない。敢

て哲学的な解明を試みようとするとき、恐らくは、最も適切なものとして西田哲学の「無の場所」を考えざるをえない。(なお拙著『宗教哲学の新しい可能性』所収の「宗教における「内在的超越」について」および拙著『神学的・宗教哲学的論集』所収の「脚下照顧」の二論文を参照されたい。)

神学主義と宗教主義との対立とその打開について、パウル・ティリッヒの思想を、その内実に立ち入ることなく、ただ彼の用いる概念を幾つか援用することによって、私見を記すにとどまったが、ティリッヒについて、この問題の立ち入った究明は後日に果たすべき課題としたい。