

# シュライエルマツハーの『信仰論』における罪理解<sup>1)</sup>

帆 刈 猛

## 序

シュライエルマツハーの『信仰論』の本論は、周知のように、二部構成になっている。まず、第一部 (§32-§61) では、「すべてのキリスト教の敬虔な心情のうち常に前提され、含まれるような敬虔な自己意識の展開」というテーマの下に、神と世界の関係、創造、神の属性などが論じられる。第二部 (§62-§169) では、「対立によって規定される敬虔な自己意識の事実の展開」というテーマによって、罪意識、次いで、恩寵意識が取り扱われ、そしてさらに、救済者であるイエス・キリストの人格と業績が述べられ、そして、教会論へと移っていく。この第二部で最初に論じられるのが、罪と恩寵の対立、相互関係である。シュライエルマツハーによると、キリスト者においては罪の意識と恩寵の意識は密接に関係するものとして存在する、という<sup>2)</sup>。すなわち、両者は「相互に内在し合い、共存し合う (ineinander und miteinander)」ものとして存在するのであり、本来、分離して語ることはキリスト教的な意識の叙述にはふさわしくない、という。それはたとえば彼によると、救済および恩寵を把握するためには、自己の救済の必要性に対する承認が先行しなければならないが、それは罪の意識によって与えられるものである。また、キリスト者に恩寵の

意識が生起するとしても、それは罪と関連してであり、したがって、恩寵の意識は罪の意識をそれ自身の内に持つ、といった具合である。しかし、シュライエルマツハー自身は、それらを叙述する上では分離して扱うという<sup>(3)</sup>。それは、それらをより純粹な形で観察するためだけの、いわば恣意的な叙述テクニックであるが<sup>(4)</sup>、しかし、そうすることが一般の教会教義の叙述の形態にもかなっているからだ、という。

本論稿では、シュライエルマツハーの『信仰論』の中の罪理解に焦点をあてて、罪意識、罪の由来、神の全能と罪の存在などについて考察を加えたい。この罪の問題は、シュライエルマツハー解釈のひとつのキーポイントになるように思われる<sup>(5)</sup>。

## 一 罪意識

シュライエルマツハーは、人間の自己意識は低次のものから高次のものへと段階的に発展していく、と見るのであるが、彼によると、これは三つの段階に分けられる<sup>(6)</sup>。最も低次の意識は、動物的意識と類似した状態であり、これに近いのは、とくに、言語を話し始める以前の小児の意識である。これは「感情と直観が未だ分離せずに未発達の状態」で、相互に錯綜している意識<sup>(7)</sup>と言われる。この上の段階に位置するのは「感覚的自己意識 (das sinnliche Selbstbewusstsein)」である。これは、人間の感覚的生活全般に関わるものであり、その範囲は、人間の経験の全領域に及んでいる。そこはまた、部分的自由感情と部分的依存感情の領域であり、個体と個体が相互に対立し、相互に関係し合う領域である。そして次いで、最高段階に位置するのが「絶対依存感情 (das schlechthinige Abhängigkeits-

geftin)」である。これは、言い換えれば、「われわれが自己自身を絶対に依存するものとして意識すること」である。あるいはこれはまた、自己自身が「神と関係している」と意識すること」とも言い換えられる。この絶対依存感情を直接的、内的に言い表わしたのが「神意識 (das Gottesbewusstsein)」ということになる。シュライエルマッハーにとっては、この絶対依存感情が「敬虔 (Frömmigkeit)」の本質であった。彼によると、これは自己意識の形式をとって現われるが、自己を個体として意識するのではなくて、個々の有限な存在一般として意識することである、という。というのも、ここでは個体と個体の対立はすべて止揚されているからである。

こうして、自己意識は、対立が未だ現われない、動物の混乱した自己意識から、対立に基づいた感覚的自己意識を経て、感覚的自己意識において主体と対立したすべてのものを、主体と同一なものとして包括する絶対依存感情へと段階的に発展していくものとしてとらえられる。しかし、シュライエルマッハーは、自己意識が単純に段階を経て上昇していくことによって完成するものとは考えない。彼によると、感覚的な自己意識と高次の自己意識（絶対依存感情）とが関係して契機 (das Moment) の統一が行われることが自己意識の完成である。ただし、この感覚的自己意識と高次の自己意識の統一は、個人の自然的な状態として受けとられるべきではない、<sup>(7)</sup> という。もし、自然的に統一するものだとすると、罪も恩寵も神との共同も消滅し、神意識を持つことが自然的なことになってしまふからである。これは少なくともキリスト教ではない、と彼は言う。

さて、感覚的な自己意識と高次の自己意識が関係して契機の統一が行われるのであるが、これは言い換えれば、自我の中で（自我は分割されるべきものではないので）両者が同一の契機の中に同時に存在し、相互に関係し合っている、ということである。彼によると、自己意識の契機が単に感覚的自己意識によって規定されている状態はまだ不完

全な状態である。しかしそればかりではなく、自己意識の全内容が絶対依存感情によって規定されていたとしても、これまたおそらく不完全な状態である。なぜなら、そこには感覺的自己意識の規定から生じる限界(Begrenztheit)と明晰性(Klarheit)が欠けているからだ、と彼は言う。こうして、高次の自己意識(絶対依存感情)は、感覺的自己意識と相互に関係し合い、結びつくことによって完成に至る。そのことを彼は『信仰論』の第五項の命題で次のように言い表わしている。

「上述のものが人間の自己意識の最高段階を形成する。しかしそれは、それが実際に現われるに際して、低い段階の自己意識から分離されるのでは決してない。そうではなくて、その低次の自己意識と結合することによって契機の統一が行われ、快・不快の対立に關与する。」

シュライエルマツハーによると、感覺的自己意識は対立の領域に属するものであった。そして、これが高次の自己意識と結びつくことにより、そこに対立が持ち込まれることになる。したがって、たとえば、神概念、神表象などにもまた、感覺的自己意識の規定を受けることよつて、多様な、互いに対立する神のイメージが形成され、そして、常に繰り返されて止まない論争の源となる。<sup>(8)</sup> 彼によると、確かに、感覺的自己意識と高次の自己意識と、二つの段階の意識が結びつき、関連してひとつの契機を形成するのであるが、しかし、両者がその契機の統一に際して関わった関わり方、有り様が異なるのであり、それが「快 (Angenehm, Lust)」、「不快 (Ungenehm, Unlust)」の対立としてあらわれる。シュライエルマツハーによると、「快」とは「生を促進させるもの」であり、「不快」とは逆に「生を妨げるもの」である。しかしこの快・不快の対立は、たとえば、単に部分的自由感情が快であり、部分的依存感情が不快だ、というものではないし、また、感覺的感情の中の快・不快の対立が、そのまま絶対的依存感情に反映したも

でもない。そうではなくて、むしろ、たとえば、感覚的快楽は感覚的自己意識にとっては「快」であるが、しかし他方、これが高次の自己意識（絶対依存感情）を妨げるのであれば、高次の自己意識によつてはこれは「不快」となる。このように低次の自己意識の快（喜び）と高次の自己意識の不快（苦痛）、もしくはその逆のもの、が結びついてひとつの契機をなすということである。シュライエルマッハーは、この快と不快の対立を「自己意識の一般的形式（die allgemeine Form）」とも言い表わしている。これは、自己意識が展開、発展していく過程において必然的に伴う形式である、ということであろう。そしてまた、自己意識それ自体が対立の契機をはらんでおり、そうした対立の契機を通して自己意識が展開していくことであろう。しかも、その自己意識の発展は、単に直線的に上昇していくのではなく、生を促進させる力と生を妨げる力のせめぎ合いの中で展開していく、ということを示すものであろう。シュライエルマッハーは、このような快・不快の対立が、「罪の意識」の成立の背景になつてゐる、と見る。

「われわれは、ある感情の状態の中に含まれてゐる、あるいは、何らかの仕方ですら付与された神意識が、われわれの自己意識を不快と規定すると罪の意識を持つ。そして、それゆえ、われわれは罪を靈に對する肉の積極的な対立としてとらえる。」<sup>(9)</sup>

シュライエルマッハーは、罪を取り上げるにあつて、罪自体を問題にするのではなく、まず、キリスト者が自らの罪を意識し、告白する罪意識を問題にする。それは、彼によると、罪というものは罪の意識としてキリスト者の生に初めて生じるものであり、そもそも、罪について客観的な説明はできないからである。もつとも、罪意識がない、ということもひとつの罪の状態にすぎないのだが、それもやがて罪の意識にのぼるはずのものだ、という。また、彼によつては、すべての命題は「キリスト教的敬虔の自己意識（das christlich fromme Selbstbewußtsein）」から、も

しくは、「キリスト者の内的経験 (die inne Erfahrung)」から引き出されなければならなかった。これはもちろん、彼が宗教の本質を敬虔、もしくは、直接的自己意識に見たということも深く関係している。また、彼にとつては、人間の体験や自己意識は人間の存在の本質的な構造に根ざしているはずのものであった。あるいはまた、彼が宗教的体験を重んじた背景には、彼自身が若い時分にヘルンフト派の敬虔主義的な雰囲気の中で教育を受けたことも関与しているということもしばしば指摘されている。しかし、シュライエルマツハーがそのような宗教的体験や自己意識を神学の中心に置いたことにたいして、体験主義であるとか、あるいは、意識神学ではないか、との批判がなされる。この点について詳しく検討する余地はないが、確かに、シュライエルマツハーにおいては、神は自己意識の内に共に措定されたものとしてとらえられている。つまり、神は神意識を介して把握されるのであるから、神概念は矮小化されて自己意識の構成契機となつている側面は見すごしにはできない。しかし、シュライエルマツハーが人間の経験や体験に即して現象学的に記述しようとした点も決して低く評価されてはならないであろう。また、シュライエルマツハーの神概念や自己意識の動的な性格も見すごしにされてはならないであろう。たとえば、自己意識は、他者、あるいは、世界と密接に関係するものであり、また低次の段階から高次の段階へと発展してゆくものであった。そのような動的、発展的な相互関係の中で、絶対依存感情、もしくは、神意識は、そうした相互関係を成立させ、媒介する中心的な役割を果たしている、と見ることもできるのではないかと思われる。

シュライエルマツハーの神学の特徴として何よりもまずあげられるのは、彼が歴史的、具体的、現実的なものの中に真理を見出そうとした点であろう。宗教の本質、キリスト教の本質もまた、そうした具体的な教会、および、その教説の中に見出されるはずのものであった。その点で中心的な役割を果たすのは、具体的、歴史的な人格としてのイ

エス・キリストであった。そして、そのイエス・キリストとのいわば出会いの体験が媒介となって、歴史的・共同的存在としての教会が形成されることになる。シュライエルマッハーの意図は、単に自己意識の内部における主観的な体験を重視することにあつたのではなくて、むしろ、そのような主観的な経験を、歴史的・客観的・共同なもの、すなわち、教会と関係づけようとした点にある、と見る事ができるのであるであろうか。そして、そのような自己意識の内部の主観的な体験においても、そしてまた、それらが教会という共同的な基盤を形成していくに際しても、中心的な役割を果たしているのは、神のかつ人間的な存在であるイエス・キリストである。

さて、シュライエルマッハーにとつてはまず、「罪の意識」が問題とされるのであるが、彼によると、それは神意識が不快と感ずること、すなわち、神意識が妨げられることであつた。これはまた、神意識（絶対依存感情）が束縛されていふこととも言われる。しかし、妨げられるにせよ、束縛されるにせよ、神意識が全く無になつてしまふことはありえない<sup>13</sup>、と彼は言う。というのも、神意識が働かないところでは、そもそも、罪は何物でもないからである。つまり、神意識が存在して初めて、罪が罪として問題となつてくるのだ、ということである。

また、シュライエルマッハーは、罪について、聖書的なイメージを用いて「肉の靈に対する積極的な敵対」とも言い表わしている。この「靈(Geist)」は神意識の場から発出する衝動あるいは力である。これに對して、「肉(Fleisch)」は「いわゆる下位の精神的諸力の総体 (die Gesamtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte)」と言われる<sup>14</sup>。これは感覺的自己意識によつて支配される生、あるいは、世界意識によつて支配される生と見ることが出来る。しかし、この肉はそれ自体では神の創造になるものであり、必ずしも、靈に對立し、敵對するものではない。しかし、本来的に對立の契機をはらんでいる、と見ることが出来る。

「神意識がまだ発展しないならば、それに対する反抗も存在しない。ただ、肉の自立的な活動があるだけである。それ〔肉〕は本性的に靈に抵抗することになるのだが、あらかじめ罪だというのはない。しかし、むしろ、罪の幼芽 (Keim der Sünde) と見なされるべきである。」<sup>(15)</sup>

「ある契機に罪の性格を与えるのは、肉の自己中心的な活動である。……というのも、すべての肉の活動は、それが靈に仕える時には善であり、靈から切り離される時には悪となるからである。」<sup>(16)</sup>

シュライエルマツハーによると、靈があらわれる以前は、肉は個人の内では自立的に、すなわち、神意識によって指導されることなしに発展して現実的な勢力になっている、という。しかし、これはそのままでは罪ではないし、そこから罪意識も生じない。ところが、靈が意識の領域に出現すると、それに対する反抗が生じる。これはすなわち、神意識がわれわれの中で目ざめたことであるので、その結果、罪について意識するようになる、という。つまり、罪は神意識と共に、神意識に関係してのみ定立されるのである。そもそも、この靈の活動は肉に対する支配を獲得しようとする力や働きであり、これは神意識が目ざめたことによって得られるものである、と彼は言うのである。つまり、問題となるのは、肉が靈に敵対して肉としての自立的、自主的活動をしようとする点にある。<sup>(17)</sup>

シュライエルマツハーによると、人間は本来的に「原初の完全性 (die ursprüngliche Vollkommenheit)」を備えているのである。<sup>(18)</sup> これは罪によっても完全には破壊されていない、と彼は見る。アウグスティヌスを援用して「人類の悪が絶えず増大していると考えとしても、われわれはアウグスティヌスと一緒に、原初の善の何らかの要素が、なおも人間の生に残っていると認めなければならぬ」と主張する。しかし、これは積極的な善への可能性ではない。むしろ、神の恩寵を受け入れる内的受容性、つまり、自己を神の恩寵にゆだねることである。<sup>(19)</sup> シュライエルマツハー

にとつては、そもそも、この原初の完全性が罪意識の源泉なのである。

「罪は一般に罪意識があるときに存在する。しかし、この罪意識は、先行し、原初の完全性の結果である善によつて条件づけられている。」<sup>(20)</sup>

つまり、罪、あるいは、悪はいわば善の相関概念なのであって、善が前提となつて、それと対比されて、罪が罪としてあらわになるといふのである。また、確かに、律法も善のひとつの表現であり、その点では、「罪の意識が律法から生じる」というのも真実である、と彼は言う。しかし、彼によると、律法の戒律は善の不完全な表現であり、そこから生じる罪の意識も不完全である。つまり、相対的、不完全なものと比較されて生じるものは、これまた相対的、不完全なものにすぎない、ということである。したがつて、罪意識が完全に生起するのは、恩寵を介して、すなわち、イエス・キリストの伝達を媒介とした救済によつてである。<sup>(21)</sup>これによつて初めて、罪は罪として完全に認識されることになる。

## 二 原罪と現実的な罪

シュライエルマッハーは、キリスト教の罪についての教説を、教会の伝統的解釈に従つて二つに分けて考察する。ひとつは「原罪 (die Erbsünde, peccatum originis)」であり、もうひとつは「現実的な罪 (die wirkliche Sünde, peccatum actuale)」である。<sup>(22)</sup> 伝統的な解釈では、前者は「受け取られたもの (Empfangenes)」であり、「すべての行為に先立つて持ち合わせてゐるもの (Mitgebrachtes)」であるが、しかし、そこには我々の罪責が潜んでいる、と

いう。他方の現実的な罪は、一般的には、個人自身による罪責行為においてあらわになるのだが、それは、受けつがれ、たずさえ持った要素が現実にあらわれたものだ、と解釈される。しかし、シュライエルマツハーはこうした伝統的な解釈には満足できない。というのも、現実的な罪の「現実的 (wirklich)」という付加語は、あたかも「原罪」が「現実的なもの (wirkliches)」ではないかのような誤解を与えるし、そしてまた、それは現実的な罪と並んで、外見のなだけの、行為の外にある罪が存在するかのよう誤解されかねないからである。また、原罪という語において、「原 (Ursache)」は正しく、前の世代と後の世代の結びつきを示している。しかし、「一罪」という表現は、現実的な「罪」と同じ意味で用いられているので、現実的な意味と同じものと見なされてしまうからである。しかし、シュライエルマツハーによると、それは本来の趣旨ではなくて、「原罪」の本来の意味は、行為する主体の生来の性質をあらわすのであり、それが彼の罪の条件であり、彼の行為に先立つのだ、というのである。シュライエルマツハーはここで何を問題にしようとしたのであろうか。ひとつには、原罪と現実的な罪の両者が一体となつてリアルな罪をなす、ということであり、そこを離れて罪は存在しない、ということであらう。またもうひとつは、罪は行為する主体が受けついで性質によつて条件づけられているが、しかし、それはあくまでも行為する主体の行為としてなされる、ということであらう。

さてシュライエルマツハーによると、そもそも、人間の個人的生活は、一面では、より大きな共通の生活に依存しており、その影響を受けている。個人の罪の場合も同じで、そのような、自己の存在に先行する共同の背景から由来している、と語る。しかし他方、「すべての個人の罪は必然的にその源泉を自己自身の内に持つ」とも主張する。たとえば、感覚的な興奮による運動のようなものは、疑いもなく個人の行為であり、罪もまたそうした個人的側面を持つ。

しかし、共同的背景を持つものが原罪であり、個人的な罪が現実的な罪だというのではない。

「原罪は同時に、人類の共同の行為、共同の罪責として表現されることに参与するすべての個人の個人的罪責である。」<sup>24</sup>

シュライエルマツハーにとつては、原罪は確かに、一方では、個人の外部から起因し、受けつがれたものであるが、しかし、それで個人の罪が免れられる、というものではない。また、確かに、原罪は現実的な罪から区別される。しかし、原罪と現実的な罪は無関係であるのではなくて、彼によると、「個人的な原罪の内にすべての現実的な罪の根拠がある」のである。個人が自発的に活動する以前は、それは原罪として眠ったままであるが、個人が自発的に活動し始めると、その生来の罪深さが成長し、そして、それは現実的な罪として結実する<sup>25</sup>のである。シュライエルマツハーは、人間の罪は確かに、個人の外部に原因があるとしても、それが発動するにあたつては個人の意志的活動が不可欠なのであり、その点ではあくまでも個人の罪責であることを強調する。そして、自らの罪と他人の罪を生起させ、増大させる、と彼は言う。そして、それは共同的な罪責、共同体の罪責へと増殖していく。

「すべての行為に先行する罪責が、他者の罪と罪責を通してすべての個人において働くとするれば、そしてまた、それがすべての個人の意志的活動によつて他者に伝達され、他者の中に植えつがれるとするれば、それは本来的に何かすべての者に共通であるに違いない。」<sup>26</sup>

シュライエルマツハーにとつては、個人的な罪はその所屬する環境から切り離しては考えることができないものであった。罪そのものもそのような共同的な性格を有するものであり、罪の意識も、個人の意識としてではなく、共同の意識として理解することが必要となってくる。そのような共同性、連帯性の背景をなしているのは、場所と時間に

よる相互依存性 (Zusammengehörigkeit) である。つまり、特定の場所と時間によつて媒介されて共同性が成立し、相互に依存し合つている、ということである。そして、そのような共同性、連帯性は、家族、党派、部族、国民、民族といった具体的な共同体の形態において示される。また、時間の流れを軸として見ていくと、世代間の結びつきもそこに関係してくる。こうした点から見ていくと、「個人は全民族の代表」であり、「各自の罪責は同様に空間と時間の中のすべてのものの罪責」を示すものとなる。かくして、個人の罪責は全民族の罪責性を意味するものとなる。それでは、このことによつてシュライエルマツハーは罪の全体性、共同性に重点を置こうとしたのであろうか。しかし、そう見るのは必ずしも妥当ではないであらう。むしろ、彼は個人と共同体の相互関係、相互依存性を強調したと見るべきであらう。そして、彼は罪の問題においてはあくまでも個人に力点を置き、個人を越えたもの、全体的なものとの関係においてではあるが、個人の罪責性、個人の責任を問うている、と考えることができるであらう。

さて、それでは、聖書、キリスト教において人類の祖と見なされ、墮罪の結果、罪をもたらしたとされるアダムとエバについてはどう考えられるのであろうか。彼らの罪はどう考えるべきなのであろうか。シュライエルマツハーはまず、彼らの罪の起源について問題にする。彼らの中で、感覺的機能が靈的機能以前にどのようにして力を獲得したのかということを明確に示すことはできない、としながらも、彼はまず、「彼らがサタンの誘惑によつて罪を犯した」とする解釈を取り上げる。シュライエルマツハーは、もし、サタンに誘惑され、指示されて行動したのだとしても、人間の魂の中にそれに対応する備えが何か存在しなかつたとするならば、彼らに影響を及ぼすことはできなかったのではないか<sup>(註)</sup>、と主張する。つまり、そのような罪への傾向が、最初の罪以前にアダムとエバに存在していたのではないか、というのである。また、アダムが禁断の木の実を食べたとき、神の禁令を思い起こすことすらしなかつたとい

うことは、彼の本性そのものがすでに頹落していたと見るべきではないか、とシュライエルマツハーは言う。というのも、本性が腐敗していないのに、急に神の命令に不従順になって欲望を満足させることなどできはしないからである。もし、最初の人間、アダムとエバの本性が、彼らが罪を犯す前と全く同じであり、結果的に彼らの子孫にあらわれたものとも同じだとすると、人間の本性は罪の結果として変化したということはできない、とシュライエルマツハーは結論づける。

「もし、最初の罪の結果としての人間の本性の変化が、最初の二人の人格には生じなかった、そして、罪から生じたと主張されるものが罪以前に存在していた、と考えられなければならないとすると、そして、もしこれがあつた最初の罪だけに適用されるのではなく、(罪の本性がどのようなものであれ)同じような状況がすべての個人の場合にも生じるとすれば、子孫におけるあらゆる現実的な罪に先行する罪責は、われわれの最初の両親の最初の罪から由来すると見なされるべきというよりも、むしろ、彼らの中で同様に最初の罪に先行していたものと同じものだ、と見なされるべきである。したがって、彼らは最初の罪を犯すことによって単に罪責の長子だったにすぎない。」<sup>(28)</sup>

シュライエルマツハーによると、アダムは本質的にわれわれと等しい存在であり、罪を犯す以前から彼の中にも原始的な罪責性が潜在していたのである。しかし、アダムが罪を犯したことによって、罪の全体的な継続的な過程が始まり、そして、それが人類の共同の罪、共同の行為へと増大していく。これは、シュライエルマツハーにとつては、キリストの活動によってのみ取り去られうるのである。シュライエルマツハーはキリストをしばしば第二のアダムとして位置づけている。<sup>(29)</sup> 彼によると「キリスト自身は第二のアダム、完全な人間的生の開始者、創設者、もしくは、人

間の創造の完成 (die Vollendung der Schöpfung des Menschen) である。これは、最初の人間アダムから由来する人間の自然的本性によつては人間は完成したものにはならないということであり、より高次の生が求められるということである。シュライエルマツハーはまた、最初の人間(アダム)の出現は人類の肉体的生命 (das physische Leben) を定立するのに対して、第二のアダム(キリスト)の出現は、この同じ本性に対して新しい靈的生命 (das neue geistige Leben) を定立する<sup>(28)</sup>、とも語る。これは、彼によると、最初のアダムの場合も靈は伝達されたのだが、靈が感覺性に埋没したままであり、ほんの瞬間的に予感としてあらわれるだけであつて不十分なものであり、第二のアダムによる根源的な伝達によつて完成されたのだ、という。

さて、シュライエルマツハーによると、原罪は常にあらわになり、現実的な罪に帰着するのであるが、しかし、この現実的な罪は必ずしも外的にあらわれた行動とは限らない。内面的な思想や欲求もまた、現実的な罪なのである。この現実的な罪の特徴はまず、原初的罪責性から発出し、そして、共同の罪、共同の行為として展開していくのであるが、さらに、それが容易に救済の必要性と結びつくということである<sup>(29)</sup>。つまり、彼はこの現実的な罪を、静的な本質としてではなく、ダイナミックな一連の運動として、いわばひとつの運動体としてとらえようとしている、と見ることが出来る。さらにもうひとつの現実的な罪の特徴は、彼によると、たとえさまざまな形態の現実的な罪があつても、それらはすべて等しいものとして位置づけられる<sup>(30)</sup>、ということである。というのも、それらのすべての罪は普遍的罪責性 (die allgemeine Sündhaftigkeit) のあらわれであり、それは肉の靈に対する勝利をあらわしているからである、という。

### 三 罪の由来

なぜ、何のために罪が存在するのであろうか。あるいは、罪はそもそもどこから由来するのであろうか。シュライエルマツハーはこの問題に関してどう答えようとするのであろうか。罪の起源の解釈をめぐって正統的なキリスト教と鋭く対立するのはマニ教とペラギウス主義である。しかし、これは単に罪の理解の問題だけではなく、罪からの解放・救済の問題、そして、救済者イエス・キリストの理解とも深く関わってくる。シュライエルマツハーにとっては、罪およびそこから救済の問題を、マニ教やペラギウス主義に陥ることなしに解決することが最も大きな課題であった。<sup>(83)</sup>

まず、マニ教は周知のように善悪二元論の立場に立つ宗教であるが、シュライエルマツハーによるとマニ教は、根源的に存在して神に反するものとしての「悪なるものそれ自体 (in an sich Böses)」<sup>(84)</sup>を考える、という。そして、マニ教においては罪は完全に独立し、それ自体究極的な根拠を持つことになる。<sup>(85)</sup>さらに、マニ教の立場では、罪と恩寵の共存は対立、闘争となり、神の全能が制限、廃棄され、絶対依存感情も幻想になってしまう、という。しかし、これは救済、ひいては、キリスト教の特質とも深く関わってくる。シュライエルマツハーによると、キリスト教の信仰の特質は「すべてのことがナザレのイエスによつて成就された救済と関係している」という点にあつた。<sup>(86)</sup>ところが、マニ教においては根本悪 (das Urdöse) の支配によつて人間性は無能力になっている、つまり、絶対依存感情を人間の意識にもたらしることが不可能になっている。そうすると、イエス・キリストの救済を受け容れる余地がなくなってしまう、という。

もう一方のペラギウス主義は、人間の自由な能力によつて善を行うことができるものであるもので、そこでは、「肉の活動」と「神意識の力」が同一視されている、とシュライエルマツハーは主張する。また、人間の生来の善に対する不能の意識は消滅するか、もしくは、せいぜい一時的の、つかの間にはすぎないと見なされる。それに対して、人間的な活動である肉の働きが大きな力をもつことになる。そして、肉と靈の区別、救済者と救済されるものの特殊な相違が消滅し、必然的に、救済の必要性はいまになり、救済者の役割も偶然的になつてしまう。そして、マニ教とペラギウス主義について、シュライエルマツハーは結論的に「ペラギウス主義は理論的な関心のために実践的な関心を犠牲にし、そして他方、あがないの完全な希望を放棄した。マニ教は逆に、神の全能の真理のために理論的な関心を犠牲にして、悪は絶対的な仕方では存在するのであり、従つて、完全な善がそれに対する救済として作用することがますます必然的に示されると考へて、実践的な関心に賛同した。しかし、これもまた、罪の存在と神の全能を調和させることをあきらめた」と主張する。<sup>37</sup>

シュライエルマツハーにとつては、罪の存在と神の全能をどう関係づけ、どう調和させるのか、そして、ひいては、罪と恩寵をどのように関係づけてとらえていくのかが大きな課題であつた。

「我々の自己意識においては、罪と恩寵は互いに対立しているのであるから、神が救済の創設者であるというのと同じ意味で、罪の創設者であると考えすることはできない。しかし、我々は罪の意識なしには恩寵の意識を持たないのであるから、我々は罪の存在は恩寵と並んで神によつて定められていると主張しなければならぬ」。<sup>38</sup>

シュライエルマツハーは、罪をそれ自体で問題にするのではなく、恩寵との関連の中で把握しようとする。そのひとつは、罪意識と恩寵意識の関係である。恩寵意識が成立するためには罪意識が不可欠の要素であつた。罪意識が

前提となつて、自己の救済の必要性が生じ、そして、それが恩寵意識に結びつくのであつた<sup>30</sup>。もつとも、シュライエルマツハーにとつても、恩寵意識の成立のためには救済者であるキリストへの関係が不可欠なのであるが。それからもうひとつ、シュライエルマツハーが罪と恩寵との関係を示そうとするのは、神の創造的摂理の下での両者の関係、もしくは、救済史的関連である。彼によると、「時が満ちて救済者が出現した」と語られているということは、すべて<sup>31</sup>のことが救済者の到来に關係づけられているということを明瞭に示している、という。つまり、罪の存在も救済との關係からとらえられなければならない、ということである。そうすると、罪もまた神の手によつてつくられたと見なされるべきだ、という。しかし、ただしそれは救済に關係するものとしてである。こうして、罪は救済に向かうものとして、あるいは、時の経過の中で恩寵によつて克服されるべきものとして定められた、と救済史的関連の中で位置づけられる。

それでは、罪の原因を原初的に人間本性に神自身によつて分与された神意識の喪失という点から見えていくとどうなるのであろうか。神意識が中断されること、すなわち、人間における神の現存の停止は神の原因による<sup>32</sup>とは考えられないからである。これに対して、シュライエルマツハーは、神意識の喪失が神意識の完全な停止であり、そして、人間の罪の本性が全くの罪であるならばそのとおりだが、しかし、罪深い本性の内には善と相関的にのみ存在するのであり、いかなる瞬間も、もつばら罪だけに占有されているのではない<sup>33</sup>、と主張する。というのも、彼によると、罪は実際には神意識を前提条件とし、したがつて、罪の本性はいつも、最も限られた程度にすぎないとしても、神の現存を何か与えられたものとしていつも保っているからである。そうすると、罪と恩寵、悪と善は、単に救済史的に関連するばかりではなく、存在それ自体において関連している、いわば、存在連関を有している、と見る<sup>34</sup>ことができる。

る。したがって、「人間の悪は善に付着したものとして、そして、罪は恩寵に付着したものとしてみ存在する」のである。

それでは次いで、罪と人間の自由はどう関係するであろうか、そして、神はそこにどう介入するのであるか。この点において、まず、シュライエルマツハーは神の意志を「命令的意志 (der gebietende göttliche Wille)」と「実現意志 (der bewirkende göttliche Wille)」とに区別する。<sup>(4)</sup>前者は命令を与える神の意志であり、後者は実行し、実現する神の意志である。彼によると、罪は命令的神の意志が存在するところでのみなされるのである。つまり、人間の何らかの衝動的活動が神の命令的意志に敵対し、それが罪となるのである。しかし、この神の命令的意志はそれだけでは絶対的な、完全な神の意志なのではない、と彼は言う。これに対して、人間に恩寵をもたらすのは、神の実現意志である。

それでは、そこで人間の自由意志はどう関わってくるのであろうか。

「罪は、それに対する神的原因 (Ursächlichkeit) を持たない限り、人間の自由のうちにも根拠を持たない。……罪の存在が我々の自由の中に根拠を持つているという事実は、それは同様に神的原因を根拠に持つということとなり、なおいつそう両立しうる。<sup>(5)</sup>」

シュライエルマツハーは、神による決定、神による因果性と人間の自由・自立を調停し、両立させようと試みる。罪は、一面では、我々の存在の明確な要素をなすものであり、人間の内的活動に帰せられる、とシュライエルマツハーは主張する。しかし他方、罪の背景となる人間の無秩序は、人間の靈的機能が病的力の下にさらされている状態であり、そして、自由の不足のゆえに責任能力 (Zurechnung) が中断してしまっている。そしてさらに、自由な自己発展

にはいつも、罪が伴っている、という。このような存在の形態——これが自然的な人間なのであるが——が「神の配剤 (göttliche Anordnung)」によって存在するのであれば、罪もまた、人間の自由から生じるのだとしても、その神の配剤の内に場を持つ、という。それでは、神による決定と人間の自由はより具体的にはどのような関係に立つのであろうか。シュライエルマツハーによると、人間は罪の行為において、単に受動的、外的に決定されるのではなく、むしろ、意志の自由がそうした外的必然性を否定するのだ、という。そしてまた、ある刺激に対する反応は、人間自身の最も内的な中心から出るものであり、それは罪責者の行為であつて、他の誰のものでもない。同じように、意志の自由は、人間はいかなる場合にも人間の共通な性質によつてあらかじめ決定されている、という考えを否定するものであり、したがつて、誰も罪の責任を共通の本性に帰することはできない、と彼は主張する。したがつて、当然、ある人間の罪責行為はその人自身の責任ある行為である、ということになる。しかし、シュライエルマツハーによると、これらは神の因果性を排除するものではない、<sup>(46)</sup>という。

以上は、人間の自由意志がもつばら罪責行為に帰着する傾向を有するということを示すものであるが、しかし、シュライエルマツハーは他方、人間の自由が積極的な意味を持つていることをも語る。つまり、彼によると、神意識はもつばら人間の自由と関係し、それを予想するものであり、自由が増大すると共に神意識も発展するものであつた。ところが、人間の自由な自己発展にはいつも罪が伴うのである。彼が自由の積極的な役割を評価するのは、むしろ、その対概念である「束縛」を介してである。つまり、束縛されていると意識するのは、神意識を内的に認識することによつて、肉の要求に同意できないときである。<sup>(46)</sup>自由は、その束縛の状態からのみ成長できるのであるが、それにはキリストの救済が不可欠である。なぜなら、キリストだけが神の恩寵へ至るわれわれの自由を開いたからである。<sup>(46)</sup>

注

- (1) 当初は、『信仰論』の第二版(一八二二、一八二二)と第二版(一八三〇、一八三二)の関係についても触れる予定だったが、十分な準備ができず、今回は、第二版を中心に論じた。
- (2) Der Christliche Glaube<sup>2</sup>, 1830/31. (以下CGと略記) § 64, 1.
- (3) CG § 6, 2.
- (4) Dorothee Schlenke, Geist und Gemeinschaft. 1999. S. 266.
- (5) Robert Lee Vance, Sin and Self-Consciousness in the Thought of Friedrich Schleiermacher. 1995. p.2.
- (6) 拙論「シュライエルマッハーの『信仰論序説』における教義学の構想」(一九九九年)(日本バプテスト神学校「宣教」第二二号)
- (7) CG § 63, 2.
- (8) CG § 5 Zusatz.
- (9) CG § 66 Leitsatz.
- (10) CG § 66, 1.
- (11) CG § 64, 1.
- (12) 拙論「シュライエルマッハーの『信仰論』におけるイエス理解」(二〇〇〇年)(関東学院女子短大『短大論叢』第

一〇三集)

- (13) CG § 63, 2.
- (14) CG § 66, 2.
- (15) CG § 67, 1.
- (16) CG § 74, 1.
- (17) CG § 70, 2.
- (18) CG § 68, 2.
- (19) CG § 70, 2.
- (20) CG § 68, 2.
- (21) CG § 68, 3.
- (22) CG § 69, Zusatz.
- (23) CG § 69, 1.
- (24) CG § 71, Leitsatz.
- (25) CG § 71, 1.
- (26) CG § 71, 2.
- (27) CG § 72, 2.
- (28) CG § 72, 4.
- (29) CG § 89, 1. § 94, 3. 上記拙論「イエス理解」参照のこと。  
I 101n. 1-15・四五〜四九。
- (30) CG § 94, 3.
- (31) CG § 73, 2.
- (32) CG § 74, 1.
- (33) CG § 81, 3.

Maureen Junker, *Das Urbild des Gottesbewußtsein*.  
1990. S.154.

- (34) CG § 22, 2.
  - (35) CG § 80, 4.
  - (36) CG § 11, Leitsatz.
  - (37) CG § 80, 4.
  - (38) CG § 80, Leitsatz.
  - (39) CG § 64, 1.
  - (40) CG § 80, 3.
  - (41) CG § 81, 1.
  - (42) a, a, O.
- Maureen Junker, *Ibid.*, S.159f.
- (43) CG § 81, 2.
  - (44) CG § 74, 3.
  - CG § 62, 2.
  - (45) CG § 74, 3.
  - (46) CG § 106, 2.