

リチュルの價值判斷の問題性

森田雄三郎

一 リチュルの價值判斷の方法と前提

リチュル (Albrecht Ritschl, 1822-89) によれば、新約聖書は、イエスと創設當初のキリスト教團において何が信ぜられ、告白され、考えられ、語られ、また實行されていたかを記述している。そこで、これらの事柄が當時の歴史的状况にあつてどのような意味を持つていたかということが、先ず明らかにされなければならない。この「原初的」意味を明らかにすることが、聖書神學の課題である。ところでさらにリチュルは云う、聖書神學が明らかにした意味は、直ちに現在に有意義であるとは云えない。そのためには、現在キリストを信じている人々が歴史的原初的意味を現在に有意義な事柄として反省すること、また逆に現在の信仰者が彼らの自覺をイエスの人格にまでさかのぼらせることがなければならぬと (Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III 2. Abt. 1883, S. 119)。さて現在の信仰者にとつて有意義であるとは、現在の信仰者が、何らかの仕方で信仰對象と有意義な關わりを持つことである。リチュルにとつて、この有意義な關わりの唯一の對象はイエスの人格であつた。彼にとつてイエスだけが神の啓示者であつた。このイエスの歴史的人格的啓示を通してのみ、信仰者は神との有意義な關わりを持つことができる。このようなイエスとの有意義な關わり、したがつてイエスを通しての神との有意義な關わりを、「イエスとの交わり」或いは「神との交わり」とリチュルは呼んでいる。さらにこの有意義な關わり、即ち「交わり」の主體は、信仰對象の意味を認識し、

この意味によつて眞實に宗教的生に生きるもの、即ち信仰者またはキリスト教會である (R. u. V. Bd. III S. 29)。
 さて第一に、この「交わり」の對象であるイエスは、「歴史的 geschichtlich」イエスである。リチュルによれば、「イエスの宗教」の再現や「歴史的批評」だけでは、イエスの意味は完全に認識されない。歴史的批評と意味の反省、歴史的對象と信仰對象について、リチュルは次のように述べている。「この宗教的信仰はイエスを非歴史的に考察しない。そして信仰を放棄せずして、即ちイエスの人格の宗教的價值を放棄せずしてはじめて、イエスに關する歴史的批評に達することが可能になる」と (R. u. V. III Bd. S. 26)。したがつてリチュルがイエスを「歴史的」と呼ぶ場合、イエスは歴史學的對象であると同時に、また歴史的對象でもある。即ち「歴史的」とは、時間的現象的過去の事實を指すと共に、この事實の價值をも意味するトリチュルは考へる。「われわれは、イエスの歴史的現實性の充分な尺度を、ただキリスト教會の信仰から見出すことができる。教會を基礎づけようとするイエスの目的もまた、キリスト教會の一員としてイエスの人格に服従するのだから、全く歴史的に理解されることもありえない」 (R. u. V. III Bd. S. 3)。したがつてイエスに對する歴史的批評は、價值を豫想するだけでなく、むしろこれを前提してゐる。ところが價值認識は「交わり」に基く。それ故、歴史的批評も「交わり」を根柢とするのでなければならぬ。「交わり」に基きつつ、聖書神學は歴史的批評と聖書釋義を行う。さらに組織神學は、價值判斷によつて全體の意味を認識する。そこに神學的認識の完全性も保證されるとリチュルは考へている。「歴史的イエス」或いはイエスの「歴史的現實性」を、リチュルは以上のように二義的に使用している。したがつて歴史的イエスは歴史的相對の地平にありつつ、しかも歴史的現實性そのものによつて神の啓示者としてのその絶對的價值が認識される。「リチュルは歴史をもつて歴史を克服する」とトネルチ (E. Troeltsch, 1865-1923) が批判するのはこの點である (E. Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, 3, 1908)。

第二にリチュルによれば、「イエスとの交わり」或いは「神との交わり」の意味は、「直接的にキリストの言葉の中

に求められるよりは、むしろ教會の根源的意識に關する陳述の中に求められなければならない。〔R. u. V. Bd. III S. 3〕。何故ならば「教會の根源的意識」は「交わり」に基きつつ、その價值を自覺しているからである。そしてこの「交わり」の「本質的制約」が「義認と和解」であるトリチュエルは考へる。というのは、神と人間との「交わり」が成立するためには、この「交わり」をさまたげる罪が除去されなければならないからである。それ故、教會は「義認と和解」において神との交わりに立つている。この交わりにおいて、キリスト教的價值を「教會の根源的意識」に即して自覺することが、組織神學の課題である。當時の主流神學であつたプロテスタント正統主義及びヘーゲル神學の思辨的傾向はこの「交わり」と價值の自覺を缺くことに由來する、トリチュエルは斷じた。彼は「交わり」と價值の自覺に基かない神學を惡しき形而上學的傾向として徹頭徹尾斥けようとした。同時に、「交わり」に基く「無制約的信頼」を福音解の根本的立場とするルターに、彼が深く關心を寄せ、またルターの正しい解釋者をもつて自ら任じたことも肯かれるであらう。

ところで「教會の根源的意識」に即した「交わり」と價值の自覺は、リチュエルでは「目的論的」であつた。この點に關してリチュエルはシュライエルマツヘルの後繼者をもつて自任しているから、シュライエルマツヘルのキリスト教定義に關するリチュエルの見解と批判を見てみよう。シュライエルマツヘルのキリスト教定義は次の通りである。「キリスト教は目的論的宗教形態に屬する唯一神論的信仰であり、その中に含まれる一切がナザレのイエスによつてもたらされた救済に關係づけられることにより、他の宗教から本質的に區別される」〔Schiernacher, Der christliche Glaube S. 11〕。これに對してリチュエルは次のように批判する。「キリスト教のこの普遍性と特殊性との間の關係は、われわれの願うような明瞭さで述べられていない。何故ならば、もし神の究極目的が神の國において具現されているならば、イエスによつてもたらされた救済もまた手段的にこの究極目的に關係づけられなければならない。にもかかわらず、この關係は明らかに表明されていない。その結果、彼はキリスト教的認識全體を、或いはイエスによる救済に關係つ

け、或いは神の國の理念に關係づけることによつて構成する。そしてこの究極目的と仲保者の活動との相互的關係について、何らの決定もしていない」(R. u. V. III Bd. S. 9)。つまりリチュルによれば、シュライエルマツヘルが神の國とイエスの救済、唯一神論と救済論とをキリスト教理解の二つの中心點としたこと、そしてこの兩者の關係を目的論的に理解しようとした企圖は正しい。リチュル自身もこのシュライエルマツヘルの理解と企圖を繼承し、自らのキリスト教理解をば二焦點を有する楕圓になぞらせている(R. u. V. Bd. III S. II)。しかしシュライエルマツヘルではこの二焦點の關係は、先述の批判の示すように、結果的に充分明確にされなかつた。シュライエルマツヘルの感情分析による目的論的理解は、この關係を不明瞭化し、非學問化し、神秘主義をとどめていたりリチュルは批判するのである。そこでこの感情的目的論に代えて、リチュル自身新カント學派、特にロツツェの哲學を方法論として採用する。かくしてリチュルは「教會の根源的意識」に即して「交わり」と「義認と和解」の價値を、方法論的にロツツェの宗教哲學を採用することによつて、認識しようと企てる。したがつて、リチュルのキリスト教的價値判斷は客觀的對象的ではなく、「主觀的」である。それは「主觀において反省された」價値判斷である。「何故ならば主意的活動を通してわれわれは神の御業を受容し、またわれわれ自身の祝福を受ける。この主意的活動なしにはわれわれは客觀的教理を宗教的眞理として理解する手段を持たない」とリチュルは云う(R. u. V. Bd. III S. 34)。しかし彼が自己の方法を「主觀的」と特色づけて強調する際、第一に擧げた「歴史的イエス」の強調を忘れてはならない。このことはリチュルが對決しなければならなかつた歴史的神學的狀況を洞察することによつて明らかになる。リチュルの「主觀的」の強調は、特にプロテスタント正統主義とヘーゲル神學との形而上學的教義學への反對に動機づけられている。他方リチュルは、先のシュライエルマツヘル批判でもうかがえるように、神秘主義及び敬虔主義の恣意的主觀から自己の「主觀的」を嚴密に區別している。實際リチュルは『神學と形而上學』(Theologie und Metaphysik 1881)においてこの「主觀的」の解明に終始しているのである。リチュルは「神との交わり」の二焦點説に基いて、一方教會的

主觀性を、他方「歴史的イエス」を強調する。實際歴史をふりかえるならば、形而上學的傾向は神秘主義と結合することが多い。十九世紀中頃のドイツ神學の主流を占めていたプロテスタント正統主義もこの例にもれない。それは多分に神秘主義化された形而上學的傾向に流れていた。このような歴史的狀況に對し、リチュエルは方法的に新カント學派の認識論を援用したのである。これが「リチュエルは哲學をもつて哲學を克服する」とトレルチが批判する第二の點である (E. Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, 3, 1908)。²⁾ 唯一神論と救済論の二焦點的理解は、リチュエルによれば、「歴史的イエス」と教會的價值認識の強調となつてあらわれる。³⁾ 兩者の根柢におかれているものは「交わり」である。いいかえると、「交わり」に立ちつつ、「交わり」に含まれているキリスト教的諸價值を認識しようとするのが、リチュエルの意圖である。しかし「交わり」の二焦點説は、その具體的認識遂行において、果して批判主義的認識論によつて汲みつくされるであろうか。價值判斷とは、「教會の根源的意識」に即して價值を判定する反省である。それは「人間にとつて」の價值を反省する。この點においても、目的論的理解はいきおい救済論に傾くことが豫想される。

以上のことがらにおいて、リチュエルが自らのおかれていた歴史的狀況を洞察し、またこれに對して企圖したところは、充分承認されなければならない。彼が根柢においた「交わり」は、現代神學の主張する「邂逅」と意圖的には變らない。しかし具體的認識遂行においては、方法的に新カント學派の主觀的目的論的價值判斷である。以上でリチュエルの價值判斷の前提と方法に關する意圖は明らかとなつた。われわれはさらに彼の體系内容に立入つて、具體的認識遂行の結果を検討して見よう。

(1) リチュエルはこの二焦點説を「二重性」「相關者」「三原理の相互的使用」「二徴表の相互的制約」とも特色つけている (Rechtfertigung und Versöhnung Bd. III 2 Af. 1883, S. 10, 32, 33, 490; Unterricht in der christlichen Religion, 1875, § 6, Anm.)

(c) ヘルマン(W. Herrmann, 1846-1922)はリチュルの「歴史的イエス」を教會的意識中の事實と解した。ヘルマンは歴史學的研究の結果が信仰の構成部分となる可能性を承認する。そしてそれは歴史學的研究の結果の蓋然性が教會的信仰において歴史的现实となる限り可能であると考へる。このヘルマンの解釋を明確に表現したのが《Der Verkehr des Christen mit Gott 1886》である。いわゆるリチュル學派の代表者の一人であるヘルマンのこの見解に對する批判の意味をも含めて公表された論文がケーラー(M. Kähler 1835-1912)の《Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus 1892》である。

二 「義認と和解」の定義と價值判斷

われわれは先に、「交わり」がリチュルの價值判斷の根柢におかれていることを見た。リチュルにとつて、「交わり」とは「教會の根源的意識」において見出される「事實」である。彼はカント的思考に從つて、事實とはもはやそれ以上に疑うことのできぬ現實性であると見なしている。「交わり」とはこのような意味でキリスト教會の意識的根源的「事實」である。したがつて、この「交わり」の「本質的制約」である「義認と和解」は、この「交わり」の「事實」の考察によつて定義されなければならないとリチュルは考へる。

さてリチュルによれば、福音書中でイエスが常にくり返して強調する事柄は、「罪のゆるし」である。イエスの「罪のゆるし」は、消極的にはペリサイ的義の不義を示している。同時に積極的には、「罪のゆるし」は眞實の神の義を示している。これに對してパウロは「義認」を強調する。パウロの「義認」とは、罪人であるにもかかわらず義とされることを意味する。「義認」において神の義は積極的に啓示される。それ故、イエスの「罪のゆるし」とパウロの「義認」とは、内容的に同一の事柄をあらわすとリチュルは考へる。

さらにリチュルによれば、罪は罰と直接的關係をもたない。惡を直ちに罪に對する神の罰と見なすような神の應報は、客觀的に規定されない。犯罪と刑罰という法廷的概念は、宗教的な罪と無關係である。惡が罰として罪に適合す

ることを主觀的に認容する場合にはじめて、惡は罪に對する神の罰として客觀的に表現される。したがつて、神によつて罪をゆるされた者にとつては、惡もまた教育的試練であつて、罰ではない。罰は「神からの離反」の主觀的意識、即ち「罪責」意識にもとづく。この「罪責」意識と對照をなすものが「罪のゆるし」即ち「義認」である。それ故「罪のゆるし」と「義認」は「神からの離反の除去」、「罪責意識の除去」、「罪責感情の除去」である (R. u. V. Bd. III S. 46-54)。ところで目的論的に考えられると、「神からの離反」とは神の自己目的からの離反、即ち「神の國」からの離反である。したがつて、「罪のゆるし」と「義認」は神の自己目的である「神の國」への意志の方向づけであるとりテュルは定義している。

さらに「和解」について、リテュルは次のように定義している。「義認と和解の兩概念は、人間と神との間の、神によつてもたらされた交わりを來らせる。そしてこの交わりは、もはや罪によつてさまざまげられない」。したがつて消極的には「義認或いは罪のゆるしは、結果的に考えると、神と人間との相互的關係の表現であつて、和解と同一である」(R. u. V. Bd. III S. 76-78)。目的論的には「罪のゆるし」や「義認」とともに、「和解」は神の國への服従、精神的世界支配を意味する。それ故、「和解」は積極的には倫理的完全性をも意味するとりテュルは考へている (R. u. V. Bd. III S. 70-77)。

以上のリテュルの定義を形式上から考察すれば、第一に「義認とは神的意思の決斷或いは作用」である。このような作用は、「神が罪によつて神から離反している人々をキリストにおける神の啓示を通して自らとの交わりに入れ、彼らの救済を確立する場合に考へられる」(R. u. V. Bd. III S. 78)。即ち「罪のゆるし」及び「義認」は、神の恩寵である。それは神の側からの一方的分析的作用である。「罪のゆるし」及び「義認」の定義において、リテュルは獨一性としての神、自己性としての神の恩寵を前提し、認容している。したがつて獨一的神の恩寵に對する人間には、ただ「信仰のみ」が残されている。何故ならば「信仰とは神の恩寵への信頼だからである」(R. u. V. Bd. III S. 97)。

しかしまた、「罪のゆるし」及び「義認」とは、罪人である人間に神的作用としての迷語が與えられることである。判断形式から見れば、神的作用としての迷語は、罪人なる主語に全く含まれていない。したがって「罪のゆるし」と「義認」における神の恩寵の認容は「総合的判断 *synthetisches Urteil*] (R. u. V. Bd. III S. 78) である」とリチュルは考へる。「罪人であるにもかかわらず」を、リチュルはただ「総合的」としてのみ理解しようとする。神の獨一的分析的恩寵と、「総合的」な「罪のゆるし」及び「義認」は、何れも眞である。この點リチュルの洞察は正しい。しかしながら、リチュルはこの正しい洞察にもかかわらず、具體的認識遂行において、神の獨一的恩寵或いは信賴的信仰そのものについては故意に沈黙する。「この點に關してわれわれがどれほど熱心に人間の受動性を明らかにしようと努めても、しかも神の無制約的御業を認容し理解するという事實を超えることは不可能である。そしてそのことは實は人間が精神的に能動的であることを意味している」(R. u. V. Bd. III S. 166)。リチュルは、獨一的恩寵が何故綜合的に認容されるかとの問を發することをしない。ただ獨一的恩寵と信賴的信仰によつて成立している「交わり」の事實を、「教會の根源的意識」に即して反省することが、リチュルの具體的認識遂行である。ここでは獨一的恩寵がただ意識に内在するものとしてのみ考察される。しかも獨一的恩寵の内在化とともに、「罪のゆるし」と「義認」もまた自明のものとなる。「罪人であるにもかかわらず」という綜合性は、神と人間との間に横たわる深淵を失う傾向をもつ。信賴的信仰の受動性は、教會における人間即ち「和解」された人間の能動性に變ずる。「神との交わり」の救濟論的理解すらも、その救濟論的意味を失う傾向をもつ。リチュルの「義認と和解」の重點はむしろ「和解」にあつたと云うバルトの批判もこの點では正しい (K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 2 Aufl. 1952, S. 606)。もしリチュルが、その正しい洞察にしたがつて、「罪のゆるし」と「義認」との綜合性だけを、和解された人間の能動性だけを、キリスト教的認識に可能な領域として限定せず、さらに今一度神の獨一的恩寵にまでさかのぼつたならば、彼の認識遂行はまた異つた結果をもたらしたことである。同様の問題をわれわれはさらにリチュル

の神論において検討してみよう。

三 神論と價值判斷

リチュルの神論は、「神は愛である」という表現につきる。およそキリスト教的神認識の決定的契機は、イエス・キリストの人格的啓示にある。リチュルによれば、「歴史的イエス」の人格において神の「愛としての意志」は啓示された。「われらの主、イエス・キリストの父なる神」という使徒の表現は愛の神の端的な表現である、とりチュルは考える。

ところでリチュルは「愛」を次のように定義する。即ち愛は感情であるよりむしろ意志である。意志としての愛は、不變的感情を内に含んでいる。愛は意志と感情の結合によつて完全に表現される。さらに愛は次の四つの制約をもつ。

(一)愛の主體と客體は、共に精神的人格でなければならぬ。

(二)愛は一定の方向に向けられる不變的意志である。

(三)愛は他者の自己目的に向けられる。

(四)愛は自己の目的と他者の目的との共存、共認、相互的要求促進である (R. u. V. Bd. III S. 263-265.)

このような愛の定義を神に適用する場合のリチュルの主要論點は次の通りである。神はその自己目的であり、かつまた世界の究極目的である神の國を欲するから、そして神はこの目的を不斷に欲するから、永遠の愛である。したがつて神は永遠に神の國の教會を愛し、神の選ぶ個人を愛する。それ故、たとい神の選ぶ人間が罪人であつても、神はこの理想的考慮によつて罪人をも愛すると。

ここには實に多くの問題點が含まれている。第一に神も人間も共に精神的人格であり、それぞれ獨立的人格として

自己目的を持つことが前提されている。そしてこの獨立的人格の間に愛が成立すると考えられている。さらにリチュルは徹底して云う、「愛の本質は、愛される者が愛する者にとつて價值があるという性格を持つことにより、他者に關わるすべての專柄を判定することである」と(R. u. V. Bd. III S. 214)。したがつて神と人間との間の愛關係は、神の愛の對象である人間が愛されるにふさわしい價值を持つが故に、成立することになる。しかしこのような愛關係は、リチュルにとつて、罪人や取税人や病人よりも義人やパリサイ人や健康者の方が價值をもつということを意味するものではない。この愛關係において、リチュルは何らかの哲學によつて、或いはまた近代自由主義の常識によつて、人間の價值を無條件に自明のものとなして見なしてゐるのではない。「神の國形成のために召された教會は、根源的に神の御子が教會の主であり、この主に教會が服従するという事實に依存してゐる」(R. u. V. Bd. III S. 267)と述べているように、リチュルの云う人間の價值は、イエス・キリストが教會の主であるという事實に基礎をもつ。さらにイエス・キリストが教會の主であるという事實は、獨一的恩寵による「神との交わり」にもとづく。したがつて、人間の價值とは、恩寵によつて神の國に召されて主に服従する點に、または召されるべく神の理想的意圖によつて定められている點に認められる。こうした恩寵の前提において、リチュルの神論は神と人間とを對等の人格として取扱つてゐるのである。以上のことで明らかのように、リチュル神學は神の獨一性と恩寵を前提する。しかしそれにもかかわらず、具體的認識遂行においては、神の人格と人間の人格とを對等に考え、相互關係としてしか理解しない。いわば、認識遂行を中断したとの感は免れない。彼がしばしば好んで引用するヨハネ傳福音書やヨハネ第一書の愛が、彼の具體的認識遂行と著しく相異することは否めない。われわれはさらに「神の國」について考察することにより、この問題を追求してみよう。

リチュルによれば、「神の國」とは神の「自己目的」の具體的内容である。「神の國」とは本來「神の主權」を意味する。この「神の國」は、リチュルによれば、同時にまた世界の究極目的としての「最高善」でもある(R. u. V.

Bd. III S. 30; Unterricht in der christlichen Religion 1875, § 5 f.)。一見して、リチュルはヘブライ的キリスト教的傳統である「神の主權」と、カントの道德的宗教の「最高善」とを、無造作に接合したように見える。それ故、ここに豫めリチュルのカント批判を檢討して見よう。

リチュルのカント批判の概要は、次の通りである。カントの最高善は徳と幸福を含む理念である。道德律は最高善の形式を示しているが、最高善には徳の外に幸福も含まれなければならないので、カントは道德的創造者としての神を要請する。ところでカントの神理念は「理性の實踐的使用のため」という制約をもつから、その實在性は主觀的實在性にすぎない。それ故、カントの道德宗教は徳と幸福、精神と自然の統一のために、假説的に神理念を積極的宗教から借りるか、或いはまた空想的な世界理念を導入しなければならなかつた。したがつて、この問題はむしろ積極的宗教の領域にゆずれなければならないと (R. u. V. Bd. III S. 208-210)。以上のカント批判でも明らかなように、リチュルの意圖が積極的宗教から倫理への方向にあつたことは否定できない。さらにまたリチュルは次のようにも述べている、「神の國は、愛の動機から發する人間の相互的普遍的行爲の組織である。その限り神の國は神の愛の相關者である。即ちそれは狹義の親近性として、自然的制約によつて定められるものではない。それは人間の精神的組織の統一によつて定められる。この組織はキリストの仲保によつて教會中に實在するにいたる。その限りそれは常に神の御業によるものであり、またこのような制約に屬するものとしてのみ認容される。そしてこのことは、神の國に結合された個人が、自然的被造者として、或いはその一員として、神の御業に従ふことを意味するだけではない。他方道德的自由を持つものとして、彼らの精神的組織とその定めるところに従いながら——われわれの解釋によれば——神の人格的目的の内容をなす目的線上に立つことを意味する。したがつて、神の國において理解される愛の人間の行爲は、それぞれ神の人格的目的の相關者として、神は愛であるという眞理の完全な啓示を構成する」(R. u. V. Bd. III S. 276)。ここにリチュルは、最高善としての神の國がイエス・キリストの仲保による神の御業によつて實在すること

を明言している。神の國は「神の主權」であることにより、最高善でもある。神の獨一的恩寵によつて、神の國は教會の倫理的課題として實在するに至つたとリチュルは云うのである。しかしさらにリチュルは、神の獨一的恩寵によつて成立した「最高善」としての倫理的共同體が逆に神の主權をも意味すると考へている。そこでは「最高善」が「神の主權」の單なる同義語として考へられている。ここにリチュルは「神の愛」を二義的に使用している。一は獨一的恩寵としての「神の愛」であり、他は「最高善」の相關者としての「神の愛」である。神の愛は獨一的恩寵であるとともに、人間理想と直結する。これに關して、上からの道が下からの道を可能にする點では、確かにリチュルは正しい。しかしこのようにして可能にされた下からの道もまた實は上からの道であることまで、リチュルは徹底して洞察していない。「神の主權」が「最高善」を基礎づける點で、確かにリチュルは正しい。しかし「神の主權」に基礎づけられた教會的課題である「最高善」に向かつて努力する人間の倫理的能動性もまた、實は「神の主權」をも意味することをリチュルは洞察しない。「神の國」が獨一的恩寵により成立することをリチュルは洞察しながらも、具體的認識遂行においては、單純に「最高善」と相關關係に置き、「神の國」を内在化、相對化させるだけで、さらにこれを恩寵に歸つて反省を徹底しなかつたと云うことができる。

さて、以上神と人間との人格的關係としての愛と、神の自己目的としての神の國とを考察した結果は、全く同一である。リチュルの具體的認識においては、全く一元化されるに至る。神はただ内在化されるだけで獨一性を失い、リチュルの意圖した二焦點的キリスト教理解は一焦點化する。神と人間は連続的となり、「罪人であるにもかかわらず」という價值判斷の綜合的性格が失われてくることも豫期できるであらう。それ故われわれは次に、神と人間との一元化をゆるさぬように思われる聖書的神の屬性、特に神の「聖」「義」「怒り」について、リチュルの見解を検討して見よう。

神の「聖」とは、リチュルによれば、神の啓示と反對に、神の近すぎがたさを表現する舊約的表象である。舊約的

「聖」は新約的な神の愛、神のいづくしみに對するつまりまづきの石である」と (R. u. V. Bd. II S. 89-102)。

神の「義」とは、リチュルによれば、神が首尾一貫して人間を救済に導くことを意味する。この意味において、神の「義」は神の恩寵、神の愛と同一表象である。この神の「義」は舊約で證示され、新約で明示されるにいたつたと (Unterricht in der christlichen Religion 1875, § 16)。

最後に神の「怒り」とは、リチュルによれば、イスラエルの敵と、契約にそむいたイスラエルとを亡ぼそうとする神の意志である。義しい人は神の「怒り」を受けず、むしろ神のあわれみを受けている。神の「怒り」という舊約的表象は、神の「聖」と共に、新約聖書では一般に神の「恩寵」と「愛」の表象の背後に退いている。それはただ終末觀的に理解された神の究極的決斷であり、神話化された表象であるにすぎない。「神を自分の神として呼び求める者は神から遠ざかつていないし、神もまた彼から遠ざかつていない。このような人はこの瞬間神の怒りの下に立たなく」と (R. u. V. Bd. II S. 119-156)。

以上のリチュルの見解から明らかなように、神の「聖」「義」「怒り」はいずれも舊約的表象であり、終末觀的表象と解されている。終末觀的とは、リチュルにとつて、直ちに捨て去られるべき神話的表象である。或いはまた新約的に意味内容を變えらるべき表象である。神の「聖」と「怒り」のように、神と人間との隔絶を意味する表象は徹底的に斥けられる。「罪のゆるし」と「義認」を受けた人間は、神の「怒り」と無關係である。「愛」の神は、リチュルによれば、もはや「聖」なる神ではない。しかし人間がどのように罪をゆるされ、神の「愛」の對象であるにせよ、神はあくまでも神であり、人間はあくまでも人間でなければならぬ。神と人間は本質的に異なる。けれどもリチュルの神の「ゆるし」の愛は、人間にとつて自明な神の愛に變じている。さらにまた、神の「義」と神の「愛」とを同一視することは、たしかに當時のプロテスタント正統主義より一步進んだ洞察である、しかしリチュルは、神の「義」が神の「愛」と同一であると同時に、神の「義」があくまでも神の「義」であることを洞察しない。彼は神の

「義」をただ神の「愛」の中に解消させるだけにとどめる。だが、舊約的神表象はリチュルのように輕視されてはならない。神の「聖」「義」「怒り」は、單に「愛」と「恩寵」の下に服従せしめられたり、或いは解消せしめられるだけではなく、「愛」においてこそ「聖」「義」「怒り」であると云われなければならない。^(註)これらの諸表象は、リチュルの考えるように、單に幼稚な終末觀、擬人的表象、法廷概念ではない。それらは獨一的神の自己性の象徴的表現である。神は超越的であると共に内在的であるが、この内在においても神は依然として神であることに變りはない。しかしリチュルでは、神の愛があらゆる他の神表象をおおいつくすことによつて、神は單に内在化される結果に終つてゐる。確かにリチュルは、眞の自己性としての神が恩寵的に神自身によつて自らを客體化することを正しく洞察している。何故ならば神の自己客體化、恩寵的交わりの確立なしには、人間は神を認識できないからである。しかもこの洞察にもかかわらず、具體的認識遂行において、リチュルは神の認識を内在に制限する。「神の主權」は「最高善」に制限される。それ故、神の國は「キリスト教會の課題」である。倫理的「課題」とは超越的善であるにもかかわらず、リチュルでは解決すべきものとして人間の可能性の限界内に委託されていることしか意味しない。恩寵によつて人間を自己との交わりの中に入れる神は、單に人間と對等的人格をもつ愛の神となる。神の自己性も恩寵も相對化するだけにとどまる。極言すれば、神と神の自己目的とが、人間理想として人間の自律によつて定立されることになる。このような具體的認識遂行の誤つた結果は、一つには確かに聖書神學の未發展に原因している。しかし他方リチュルが、彼のいわゆる二焦點的キリスト教理解の方法として、ロツツエの宗教哲學を援用し、いわばキリスト教的神學的批判主義のプロリアに遭遇したことにも原因している。

第一の問題點は、トレルチの云うリチュルの「不可知論」である (E. Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft 1908, 3)。即ち一切の形而上學的思辨を排除し、理論理性の使用を感性界に制限することにより、實踐的宗教的認識を確保することである。この點でリチュルはカント、シュライエルマツヘルと

同一線上に立つ。そして彼はその方法論的根拠を、カント哲學に求めた。そして批判主義哲學の「綜合的方法」をキリスト教的理解に結合する。その結果、彼の意圖した二焦點的理解は、ただ救濟論的價值に制限されてしまつた。キリスト教的神認識はただ神の狹義のオイコノミアに制限され、創造論も終末論もほとんど無視されてしまつたのである。

第二の問題點としては、批判主義的方法は何らかの經驗の事實から出發する。リチュルはこの宗教的經驗の事實を、イエス・キリストの啓示による神との「交わり」に見出した。そしてこの「交わり」の對象を「歴史的イエス」に制限した。それ故、神の認識をイエスの啓示によつてあらわになつた神に制限する。この制限は批判主義の方法に従えば、確かに當然の學的限界であつたと云える。これはまた、リチュル自身神學の「學的認識」として強調した特色でもある。けれども、「交わり」が神の獨一的恩寵によることを正しく洞察したにもかかわらず、リチュルは具體的認識遂行において神認識をあらわになつた神だけに制限する。それだけではなく、あらわになつた神だけを唯一の神とする。Deus absconditus について語ることを無益なグノーシスとして、リチュルは徹底的に放棄したのである。⁽¹⁾

以上に考察したように、リチュルの認識遂行の結果は、その洞察と企圖とはなほだしく異つたものとなつた。或いはまた、リチュルの正しい企圖は、その具體的認識遂行の途中で中斷放棄され、そのままに残されたと云える。「神は愛である」との洞察は、當時の神學的状况に比すれば非常にすぐれた洞察である。しかし結果的に見れば、彼の主張する「愛」が近代自由主義の常識から一步も出なかつたことも事實である。この點でリチュルの神學的批判主義方法そのものが、實は多くの問題を含んでいることを見落してはならない。この一例として、リチュルの云う神の「人格性」について考察して見よう。

近代キリスト教神學における人格概念の混亂は、啓蒙時代以後の正統主義神學とヘーゲル神學に著しい。そこでは理論的、實踐的、美的理念、理性そのもの、理念の理念、絶對者、絶對精神などが、直ちにキリスト教的神理念と同

視されるに至つた。しかしこの同一視された神が人格神と呼ばれうるかどうかは、神學上の一つの問題であつた。先づ反對者の一例としてシュートラウス(D. F. Strauss, 1808-74)は次のように批判する。人格とは精神的個人、個體化された精神である。したがつて人格概念を無限の神に適用することは不當であると(D. F. Strauss, Die christliche Glaubenslehre Bd. I 1840, S. 504f.)。このシュートラウスの批判に見られるように、人格概念の適用に反對する人々は、人格概念を個體化と見なした。スピノザの *Determinatio est negatio* にしたがつて、彼らは個人を *negatio* として考へたのである。これに對して人格概念の適用を辯護する人々は、人格を「自然に對する精神の優位」、「自然を支配する精神の價値」と考へた。そして聖書の神を精神の總體として理解し、これによつて神の人格性を辯護しようとした。リチュルもまたこの辯護者の一員であつた。彼にとつて、神の人格とは「宗教が人間の生命に對して主張するところの價値」を意味した(R. u. V. Bd. III S. 173)。ところでこの神の「人格性」の反對と辯護において、いずれの主張にも見られる共通點がある。それは人格概念を人間性から考へ、これを神に適用できるかどうかを論及する態度である。このような態度は、根本的には聖書の神と人間の理念或いは人間理想との直接的同一視に原因している。この直接的同一視は、十九世紀のキリスト教的神學とキリスト教の影響下にある哲學とが前提して來たことがらであつた。したがつてリチュル神學の内容そのものも、リチュル神學の方法論である批判主義的方法も、この例にもれない。リチュルは神との「交わり」を恩寵の御業とすることにより、神の獨一的恩寵を價値判斷の前提とした。しかしリチュルは啓示における神の自己性を直ちに不明瞭な人格性として理解し、人間の理念、人間の價値と同一視するままに終つた。したがつてこの人格神の愛もまた、神の自己性と恩寵に關してきわめて不明瞭な愛となつたことは、先述の通りである。聖書的人格神は獨一性、自己性の神である。聖書的人格神は、自己自身によつて自らを對象化する。神は自らを對象化することにおいて、神自身である。このような聖書的人格神が恩寵によつて語りかけ、人間はこの神の語りかけに應答する。この人間の應答もまた、すでに神の語りかけそのものの中に含まれているのである。自己性とし

ての神が自らを對象化し、人間に語りかけ、また人間がこれに應答する點においては、彼の洞察は正しい。しかし彼がこの人間の應答をさらに聖書的人格神にかへつて反省しなかつた點においては、その認識は中斷されてしまつたと云える。結果的に見れば、リチュルの人格神は、このような聖書的人格神を認識遂行において見失つたのである。リチュルの意圖が正しかつたにせよ、具體的認識遂行の結果については、バルトがこれを自然神學と見なすことも當つてゐる (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 1, 3 Af. 1948, S. 196, 258)。先に述べたように、リチュル神學の最大の問題點の一つは批判主義哲學との關係であると思われるが、リチュルの神學的方法論も十九世紀的制約を免れず、リチュルの意圖を遂行すると共にこれと阻害したことも見逃さないであらう。(未完)

(1) アルトハウス (P. Althaus, 1888-) もまた「リチュルの愛が愛する者と愛される者との關係の不明瞭な「交わり」である」と批判してゐる (*Die christliche Wahrheit*, 3 Af. 1952, S. 278)。

(2) バルトはリチュルが神の「愛」と「愛」とを同一視したことを彼の功績としているが、しかし單に同一視するだけに終つた點で、「愛」の意味「ひいては「愛」の意味をも失つたと批判している。また神の「理」と「怒り」は、リチュルのように「交わり」にすぎぬを興える神の屬性ではなく、「聖と恩寵」「義とめぐしみ」の「秘蹟」或いは「しるし」として、神の主權性と解せられるべきであると批判する (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 2, 4 Af. 1948, S. 332, II, 1, 3 Af. 1948, S. 131 ff. 196 f. 258, 303, 327 f.)。アルトハウスもまたリチュルの神の「愛」と「愛」との同一視を賞讃してゐるが、この點なる同一視は「良心の測驗」と一致しないと批判してゐる (P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 3 Af. 1952, S. 285, 288)。

(3) バルトは、十九世紀以後のキリスト教神學がカントに對し三つの立場を取つて來たと解釋する。即ち第一はカントの認識論的前提を吟味なしに受容し、カントと異つた結果を出そうとする立場である。リチュルはこの立場に屬する。第二もまたカントの認識論的前提を吟味なしに受容すると共に、理論理性及び實踐理性のほかには「おぼは理性概念を擴張して」*a priori* の能力を發見する立場である。シユライエールマツヘルはこの立場に屬する。第三は、カントの認識論的前提そのものを吟味し「單なる理性の限界内における宗教」そのものを批判しようとする立場である。そしてバルト自身第三の立場に屬することを自任している。そして近代精神史の主流は、カント及びシユライエールマツヘルにおいて啓蒙主義的合理主義に對する反對から生じたのであるが、リチュル自身はカント及びシユライエールマツヘルから出發して啓蒙主義的合理主義にかへつた、それ故リチュルか

らヘーマンに至る流れ、即ちいわゆるリチュル學派は近代神學史における迂回反動であつて、調期的神學とは云えないと批判して、(K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 2 Aufl. 1952, S. 272 ff, 274, 598)。正統主義として、この批判は當然のことであらう。しかし教濟論的立場或いは自然神學の問題論から見れば、リチュル及びリチュル學派と批判主義哲學との關係、また神學史における位置づけは、バルトとは異つた風に見られる。このことに關しては、精譜を参照。(4) アルトハウスもまた、リチュルの「交わり」が次の點を見落していることを指摘している。「われわれに對する神とは、神がわれわれを自分のために欲するということを意味する。邂逅の意味は人間中心ではなく、神中心である。それ故、單にわれわれに對する神の價值が問題であるだけでなく、われわれによつて認識され崇拜されることを欲する神が問題であり、したがつてその神性における神自身が問題である」(P. Althaus, Die christliche Wahrheit 3 Aufl. 1952, S. 240)。このアルトハウスの批判は正しい。

(筆者 京都大學文學部「基督教學」大學院學生)

次號論文預告

惡の問題と心身關係……………島 芳夫

リチュルの
價值判斷の問題性(完)……………森田雅三郎

クリスチヤン・ゾオルフの……………細川 董

——ゾオルフの研究、其の一——