

## リチュルの價值判斷の問題性(完)

森田雄三郎

### 四 罪論と價值判斷

リチュルによれば、罪は人間に對する神の直接的作用ではない。したがつて罪は直接的な宗教的價值ではない。しかし、キリスト教的認識の「綜合判斷」においては、罪人に對して「義認」という述語が與えられる。それ故、罪は直接的價值でなくとも、間接的價值として認識されなければならない。リチュルは、罪の認識もまた「和解教會の觀點」から遂行されなければならないと考へる。罪論におけるリチュルの主張は、「和解教會の觀點」からの「罪の無價值」の「間接的」認識にある。したがつてキリスト教的價值判斷の遂行において、罪は直接的重要性を持たないといふのがリチュルの洞察であると考えられる。このことはリチュルの「罪の國」において一層明らかになる。リチュルは原罪論を「罪の國」に變える。歴史的に云へば、「罪の國」とは、シュライエルマツヘルの「共通の罪」を心理學的社會學的に仕上げたものである。惡の傾向性と習慣は、個人の惡い意志と行爲から生ずる。この個人的傾向性と習慣は、他者に影響を與へることによつて共通の惡い習慣と惡い組織を生ずる。これらの惡のすべてから、罪は抵抗しがたい力を持つようになつた。そしてあらゆる世代にわたつて罪は罪を生じた。この進行する相互的全體的な罪の作用を、リチュルは「罪の國」と考へた。つまりリチュルは罪の *Naturalismus* を罪の歴史におきかえようとする。彼にとつて罪は實體ではなく、意志であり、行爲であつた。即ち「神の國」という「最高善」に對して、人間の意志目的

が離反することであつた。罪は全く意志的である。したがつてリチュルにとつて、「神の國」に屬する者即ち「和解」された者はもはや罪人ではない。「和解教會の觀點」から理解しようとするリチュルの態度は正しいが、しかしそこでは深淵から眼をあげて神の救いを待ち望む罪人は全然問題にされない。罪論は「和解」された人間の間接的自己反省である。主題は「罪」や「罪のゆるし」になく、すでに和解されていることにある。「罪の國」とは、カントの宗教論と同じく、「神の國」に對立する。「神の國」は「神の主權」を意味するのに對し、「罪の國」には主權者がいない。傳統的天使論やサタンは、古代人の幼稚な神話的表象として消去される。「罪の國」を形成するものは、個人的意志である。したがつて「神の國」の對立者として「罪の國」があるのではない。「罪の國」は、人間の意志變更によつて消滅するものである。結局罪論におけるリチュルの人間觀は、近代啓蒙主義のそれとほとんど變らない。リチュルは罪の事實を前提し、「罪人であるにもかかわらず」という價值判斷の綜合性を意圖的に強調する。しかし具體的認識遂行においては、その罪論を救済された人間性に變ずる結果に終つている。罪論において「罪」が問題とされないとも換言できる。リチュルにとり、人間とはすでに「罪のゆるし」を受け、義とせられ、「和解」された人間である。即ちすでに「神の國」に屬している人間である。神に對する對等の人格として、愛の「交わり」の中にすでに立つている人間である。リチュルはたしかに人間が罪人であり、「神の國」の到來によつて「義認と和解」を受けることを洞察している。しかし「和解」において罪を忘れる。「罪人であるにもかかわらず」とは云うが、しかし「和解」においても神は神であり、人間は人間であるということを見失う。ここでは神が相對化されるか、それとも人間が絶對化されるかという何れかが結果する。リチュルの具體的認識遂行において、われわれは彼の罪論が神論と同様な結果を招いていることを見出す。「和解教會」から罪を認識するというリチュルの洞察は確かに正しい。「和解」された「新しい人」から「古い人」を理解しようとするところに、キリスト教的人間學の可能性が、ひいてはキリスト教的自然神學の可能性があることは正しい。しかし具體的認識遂行において、リチュルはその洞察と意圖の正

しさにもかかわらず、罪を忘れていと云うことができる。

## 五 キリスト論と價值判斷

リチュルによれば、「キリストがわれわれにとつて何であるかは、われわれに對する彼の價值の變化に對應する」(R. u. V. Bd. III, S. 394)。具體的には、キリスト論の對象であるキリストは、何よりも先ず「歴史的イエス」である。そして「交わり」に基く價值判斷によつてはじめてキリストの永遠の神性もまた認容される、とりチュルは考へる。

「新約聖書からキリストの神性に關する明確な教理が釋義的に主張されなければならない」ということは、誤つた前提である。嚴密に云うならば、新約聖書諸卷は一般に教理ではない。キリストの説話中には、彼の神性に關する教理は全然發見されない。このような教理はそこで期待されてはならない。何故ならば、その思想は教會がその創始者に捧げる認容と價值判定との表現にすぎぬからである」(R. u. V. Bd. III, S. 378)。このようなリチュルの態度が三一神論や神人兩性論等の傳統的教義と衝突することは、云うまでもない。第一に、リチュルでは價值判斷されるが故に神性を持つのである。それ故、神が人間になることも、人間が神になることも、單なる思辨として徹底的に斥けられる。何故ならばこのような思辨は、リチュルにとつて、たとい可能的認識であつても、何らの現實性も即ち「人間にとつて」何らの價值もないと考へられたからである。アウグスチヌスの創造、墮罪、救贖、救濟の順序によるキリスト教理解、アンセルムスの代償贖罪もまた單なる可能性への問として、全く斥けられる。第二は、新約釋義についてのリチュルの見解である。リチュルによれば、新約聖書においてイエスの神性は二つの表象であらわされている。一はイエスに對する「主」という尊稱である。舊約聖書では、「主」とは神自身を指す。これに對して、使徒の云う「主」とは神の右にあげられたキリストを意味している。即ち後者は「造られたすべてのものより先にあり」、今なお教會に生きて働くキリストを指す。今一つは、ヨハネのロゴス・キリストである。即ち、創造の初めに神とともにあり、創造に

關與したロゴスの託身である。以上二つの神性の表現に對し、リチュルは、かかる表現がただその歴史像を價值判斷してはじめて理解されると主張する。即ちイエスは主なりという告白も、神の言の託身も、「イエスの現象的行爲と彼の宗教的確信及び倫理的動機との關聯において示されなければならない」(R. u. V. Bd. III, S. 389)。即ち「歴史的イエス」との「交わり」を越えることを、リチュルは嚴重にいましめる。もしこれを越えると、グノーシスの領域にふみ入るからである。グノーシスは人間の經驗を超絶するから人間にとつて不可能である、とりチュルは考へる。したがつて、三一神論も、ケノーシス説も、人間にとつて認識不可能なグノーシスに入れられる。ロゴス・キリスト論もまた、「交わり」に基いて認識されたイエスの價值によつて、イエスの歴史的存在を再構成したものにすぎないと考へられる。一言にいえば、キリスト論におけるリチュルの意圖は、神の獨一的「恩寵」にもとづく「歴史的イエス」との「交わり」を越えないことにある。次にわれわれはキリスト論におけるリチュルの具體的認識遂行を検討してみよう。

リチュルは新約聖書からイエスの人格を「力の根源」「原型」として理解する。この「力の根源」「原型」は二つの面から理解される。即ちイエスの預言者的價值と祭司的價值とである。

第一の預言者的價值とは、「神の完全な啓示者」としてのイエスに關わる。イエスの自己目的は神の國の召命にあつた。イエスの全生涯にわたる言語、行爲、活動は、すべてこの自己目的の表現である。イエスの自己目的の表現は、ただ十字架の受難に局限されない。受難の意味は、受難を通して見られるイエスの自己目的、召命への從順、從順によつて實現された世界支配にある。受難そのものは、イエスの自己目的の貫徹をばむ障害の最高頂の事件にすぎない。さらにまた、イエスの自己目的は神の自己目的でもあつた。そして他方、世界の究極目的としての「最高善」でもあつた。したがつて、イエスの目的の宣敎とともに、彼の人格を中心として宗教的倫理的愛の共同體が構成された。この共同體は、神の國を目的として目指すキリスト教會になる。かくしてイエスの全生涯にわたつて神の國が啓

示された。そして神の國に對するイエスの恒常的從順によつて、人間の精神的な世界支配が可能にされ、實現された。こうした意味でイエスは神の啓示の仲保者、「神の完全な啓示者」である。さらに神の國に對するイエスの恒常的從順によつて、イエスが神の愛の永遠の對象であり、神の子キリストとして神性をもつとキリスト教會によつて價值判斷されるというようにリチュルは考へる。

第二に、祭司的價值とは、「精神的支配の明示された範型」としてのイエスにかかわる。即ちこれは、イエスがその全生涯を通して「神との比類のない交わり」の「例證」であつたことを意味する。十字架の受難において、神との交わりの無比性は最も顯示される。この「例證された最高の可能的な交わり」のために、イエスは教會の第一人者として即ち「教會の頭」として認容されるとリチュルは考へる。以上がリチュルのキリスト論の要點である(R. H. V. Bd. III, S. 364-455)。

以上のキリスト論は、リチュル神學の根本的特色と缺陷とを最も明らかに示すものである。彼の綜合的價值判斷は、神の獨一的恩寵に基く「歴史的イエス」との「交わり」を前提する。そしてこの「交わり」から超脱するものはすべて斥けられる。リチュルによれば、「歴史的イエス」の救濟論的價值認識だけが、唯一の現實的認識になつてゐる。イエスにおける神の恩寵もイエスの神性も、ただ救濟論的にのみ考察される。ここにイエスの啓示内容と啓示者イエスとの二點について、リチュルの導出した結果を検討してみよう。

第一にイエスの啓示内容である「神の國」は、すでに神論に關して述べたように、「神の主權」であると同時に「最高善」としての人間理想でもある。この二義的な「神の國」において、イエスの自己目的と神の自己目的とが單純に結合されている。もし「神の國」の強調點が最高善にあつたという解釋を徹底するならば、啓示とはイエスにおいて人間理想の歴史的实现が見出されたことを意味するであろう。このように解せられるならば、イエスの啓示内容である「神の國」はまさに *als ob* である。しかしながら、何故リチュルは他方において「神の國」を「神の主權」

と解したのであらうか。彼によれば、「神の國」は神の獨一的恩寵によつて認容される「神の主權」である。神は恩寵により自己自身から、イエスを通して、人間との「交わり」を確立する。この「交わり」において、「神の國」は「神の主權」として啓示されるのである。したがつて、リチュルのいう「神の國」は一概に人間理想とは云えない。「神の國」はいわばリチュルの價值判断における限界概念であつた。この限界概念が人間の認識的自律のために人間自身によつて投射された限界概念でないことは、彼のカント批判からも容易に理解される。たしかにこのように「神の國」は神の獨一的恩寵によつて確立されるが、しかもこの恩寵はリチュルの認識遂行の前提的意味しか持たない。一たび具體的認識が遂行されるや否や、恩寵の意味は中途半端で棄て置かれ、甚だしくは人間の自律的理念に變ずる傾向すら見られる。リチュルは倫理的宗教史的要請と超自然的權威とをイエスにおいて單純に結合することによりキリスト教の絶對性を辯證しようとする、というトルルチの批判もこの點では正しい（E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 3 Aufl. 1929, S. 37-41）。リチュル自身、この結合は「あらゆる探究を超越しているから神學的探究の主題にならない」と云つて沈黙し、價值判断を制限する（R. H. V. Bd. III, S. 426）。云いかえると、具體的認識遂行においては神の自己目的が内在的理想と考えられるにとどまり、これだけに制限されるのである。

第二は啓示者イエスについてである。イエスの人格と生涯が神の自己目的を宣敎した點で、イエスを啓示の仲保者として證明しようというのがリチュルの意圖である。しかし具體的認識遂行においては、啓示内容である「神の國」が内在的理想に制限されたという結果と關聯して、イエスにおける啓示或いはイエスの仲保の意味は、ただイエスの自己理想の實現以上に出していない。そこではイエスの預言者的價值において、啓示者や仲保者の意味が失われて來る。十字架の受難は、自己目的遂行のためにはあえて生命を惜しまないという人間イエスの英雄的事件にすぎなくなる。或いはまた、イエスが神の啓示の仲保者である點を重要視しても、イエスの人格は神の自己目的の單なる手段にすぎ

なくなる。「仲保根據」としてのイエスの人格はもはや「根據」ではなくなり、單なる手段となる。イエスのペルソナは全く無意味になる。そこでは彼の強調した歴史的イエスが無意味になる。

さて、イエスにおける啓示内容とイエスの人格との二點についての上の批判からすれば、イエスにおける啓示の決定的意味は啓示内容にあり、イエスの人格にあるのではない。イエスがキリストであること、即ちイエスの神性は、イエスが神の意志を完全に啓示したということによつて、彼に歸せられる尊稱である。イエスの神性は彼のペルソナと直接的關係を持たない。十字架の死もそれ自體としては無意味である。決定的なものは、啓示内容である。しかもその啓示内容は、内在的理想としての神の自己目的である。それ故もし具體的認識遂行の結果から見れば、リチュルのキリスト論は、バルトの云う *Doketismus* に當るであらう。

さらにこのことを裏づけるのは、リチュルがイエスの祭司的價値として導出した結果である。ここではヘブル書に見られるような大祭司キリストが全く誤解されているばかりか、イエスの贖罪についてはほとんど何も語られていない。イエスは「最高に可能的な神との交わり」を持つた「例證」であるにすぎない。「神の本質の像である御子」のパトスは、人間イエスの精神的アパテイアに變じている。イエスの血或いは供犠的象徴は全く見失われている。論理的に云えば、「例證」とは普遍的類に屬する一つの種である。具體的には、「例證」とは「神との交わり」を示す個々の具體的事實のうちの一つという意味である。したがつて、その「交わり」が「最高に可能的な神との交わり」と云われても、イエスの價値の決定的證明にはならない。さらにイエスは啓示の仲保者であつても贖罪の仲保者ではなく、またイエスの神性は預者的價値として認容されるのであつて祭司的價値として認容されるのではないと云うに至つて、リチュルはイエスの贖罪の意味を全く無視する。祭司的イエスとは人間的模範にすぎない。この祭司的價値に見られるように、地上における具體的なイエスのペルソナは彼の神性と直接的關係を持たない。結局啓示内容とイエスの人格の兩者からイエスの神性が論じられず、キリスト論の中心問題はただ啓示内容だけにあつたと云える。

ところで、以上に述べたような結果を來たしつつも、リチュルはなお「神の愛は啓示の實在的根據である」或いは「人間の側においてこれに對應する自立的能動性の余地はない」と主張し、神の獨一的恩寵を強調することを止めない (R. u. V. Bd. III, S. 30, 368)。しかしたとい神の獨一的恩寵を保とうとする努力が見られるにせよ、具體的認識遂行ではイエスもまた人間イエスとして見られるだけである。リチュルがさらにもう一步進んで、彼の企圖したように、神の獨一的恩寵にかえつて内在的「歴史的イエス」の意味を洞察したならば、當然三一神論、神人兩性論、ケノーシス論、ロゴス・キリスト論、代贖論等は、無益な形而上學的思辨として捨てられなかつたであろう。<sup>(2)</sup> またキリスト教信仰にとつて、イエスの十字架の死と並んで最も重要な「キリストのよみがえり」も、單に信仰者の中に追憶としてよみがえつて來るイエスとして、心理學的解釋に終りはしなかつたであろう。キリスト教的認識を「歴史的イエス」の一點に集中したことは、當時の歴史的狀況から見れば、たしかにリチュルの功績である。しかし具體的認識遂行の結果だけから見れば、リチュルのキリスト論はバルトの云う *Doketismus* <sup>(3)</sup> になる。それにもかかわらず、イエスの人格こそ唯一の認識論的事實であり、歴史の中心點であるトリチュルは主張する。それはイエス・キリストの神的權威への素朴な信仰であつたというのほかはない。逆に云えば、この信仰によればこそ神とイエスとの人格的關係を愛の對等的關係として考えることもできたのであろう。リチュルがイエスの神性を教會の價值判斷の結果としての告白にとどめず、かく告白すること、或いはむしろかく告白させられることの可能性へと認識の歩を進めたならば、「歴史的イエス」の強調は異つた結果をもたらしたことであろう。そしてあえて新カント學派の哲學を方法論として採用し、價值判斷によつてキリスト教的認識を救済論、キリスト教的人間學の方向に徹底したことも、問題論的には一層有意義になつたことであらう。最後に、われわれはこの問題性を「義認と和解の必然性と結果」について考察してみよう。

(1) バルトは *Doketismus* を次のように類型的に辨する。即ちナゼレのイエスを何らかの既知の普遍的眞理の *Personifizie-*

リチュルの價值判斷の問題性(完)



rungr. Theophanie, Mythologisierungと見なす立場である。そこでは地上における具體的人間としてのイエス、或いはイエスの歴史的現實性は無視される。つまりナザレのイエスにおいて既知の眞理の象徴を見出し、その故にナザレのイエスを主とか、神の子とか、神とか呼びあがめる立錫である。偉大な人間の Apotheose を主張する Ebionismus がキリストの神性を in die Übergeschichte hineinragender Gipfel der Geschichte へと導出し、ナザレのイエスに對して Doketismus はキリストの神性を in die Geschichte sich hineinsekender Wurzelschoss der Übergeschichte から導出しようとする。以上がバルトの云う Dokerismus の意味である。リチュエルは Dokerismus と批判するのはこのようなバルトの類型的意味におこつてある (K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 1, 7 Afl. 1955, S. 422 f. S. 443; I, 2, 4 Afl. 1948, S. 18 f.)。

(2) この點に關し、バルトの批判は正しい。即ち教會教父たちが神の Natur を語るとき、神が神である限りの神的存在を *ἐκ φύσεως, natura divina* と呼んだ。また人間の Natur を語るとき、人間が人間である限りの人間存在を *ἐκ φύσεως, natura humana* と呼んだ。しかるにリチュエルは Natur を單なる現象的自然を意味するものと誤解した。以上がバルトの批判である。アルトハウスムも同様な批判を加えてゐる (K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 2, 4 Afl. 1948, S. 149 f.; P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 3 Afl. 1952, S. 446)。

(3) 註(一)参照

## 六 「義認と和解の必然性と結果」と價值判斷

リチュエルによれば、「神との交わり」は「義認と和解」を「本質的制約」とする。ところで、このような「神との交わり」が「永遠の生命」をもたらすことを聖書は約束する。リチュエルによれば、「永遠の生命」とは彼岸のものでなく、「われわれの現在の經驗」にかかわる。ロマ書五・一七、コリント前書四・八、コロサイ書三・三——四、ヤコブ書二・五、ヘブル書七・二八によれば、「永遠の生命」とは「王的主權の行使」を意味する。即ち、「永遠の生命」とは現在に關わる不變的「精神的自己決定」であり、「精神的世界支配」である。信仰者は神によつて啓示された「神の國」即ち神の自己目的と世界の究極目的とを自覺し、自己の意志方向を決定することによつて、これに屬する。信仰者は「神の國」に屬すること、即ち「神の子となる權を與えられること」によつて、イエスが「例證」した

「精神的世界支配」を保證される。だが人間は合目的に「神の國」の一員であつても、同時に世界に屬し、世界の一部分である。「永遠の生命」の約束とは、世界に屬しつつ世界を精神的恒常的合目的に超越することを意味する。信仰の合目的性は、神と世界との究極目的への意志方向づけによつて、「祝福」の感情を得る。この「祝福」の感情は、愛より發する「善行」の動機である。「神との交わり」或いは「罪のゆるし」と「義認」に基く信仰は、合目的性を媒介することによつて「善行」を結果する。信仰の合目的性によつて「罪のゆるし」と「義認」は、倫理的完全性としての「和解」を結果する。倫理的完全性としての「和解」、「永遠の生命」の保證、「和解」における「キリスト者の自由」と「善行」は、「罪のゆるし」と「義認」から因果的に結果しない。この合目的性の根據について最後にリチュルは云う、「それはただわれわれの信ずる神が神の國における人間の統一を究極目的として持つという理由によるだけである」(R. u. V. Bd. III, S. 491)。即ち、神の愛と獨一的恩寵によつてのみ、「永遠の生命」は保證される。「神の愛が實在的根據である」。このような合目的性の認識は「聖靈」の働きである。ロマ書八・一四—一七、コリント前書二・一一、一二、コリント後書三・一七、ガラテヤ書四・六、ヤコブ書六・六によれば、「聖靈」とは「キリストによつて人間に自らの愛を啓示する父なる神の認識」であり、「われわれの主なる神の子の認識」である。さらに「聖靈」は人間をして「アバ、父よ」と呼ばせる神の力であると同時に、神の國に屬するキリスト者の倫理的「共通力」である。したがつて「聖靈」は「認識根據」であると。以上が「義認と和解の必然性と結果」に關するリチュルの論述の要點である(R. u. V. Bd. III, S. 456-634)。

この論述においてリチュルは、内容的に云えば、一切のキリスト教的價値を「神の愛」に歸した。また形式的にも、キリスト教的價値判斷の根據は「アバ、父よ」と呼ばせる神の力、即ち「聖靈」である。「聖靈」とは一方キリスト者の倫理的「共通力」でもある。價値判斷の遂行において、「聖靈」とはキリスト者の倫理的決斷力であり、人間に内在する力である。しかも究極的にはこの倫理的「共通力」もまた神の力とされている。云いかえると、リチュ

ルは救済の必然性の根據を神の獨一的恩寵にもどそうと努力している。結局、リチュルの意圖は神の獨一的恩寵から出發し、神の獨一的恩寵に歸る點にあつたのであろう。彼の二焦點的キリスト教理解の主張は、明らかにこの意圖を示している。「神はすべてにおけるすべてである」との彼の洞察は決して誤つていない。しかし具體的認識遂行において、彼は神の獨一的恩寵をただ綜合的判斷に制限する。リチュルは獨一的恩寵を唯一の根據としながら、他方「罪人であるにもかかわらず」を價值判斷の妥當性の限界とする。彼は分析的恩寵を「綜合的」恩寵として救済論的に理解しようとする。しかも彼は「綜合的」にのみ、認識を遂行し、究極的には再び分析的恩寵を究極的根據として告白する。しかし彼が最後に告白せざるを得なかつた獨一神の恩寵について語ることを、無益なグノーススとして極力斥けるのである。われわれはここに十九世紀の自由主義神學の限界を見ることが出来る。それはリチュルが具體的認識遂行において使用した新カント學派の方法論の限界であるだけではない。近代自由主義神學が一般に自明のものとして使用した認識方法そのものの限界であると云えよう。先述の「人格」概念だけではなく、リチュルが自明のものとして使用した精神と自然、目的と手段、世界と個人、合目的性等の諸概念そのものが、人間の思惟のあり方と限界を示している。精神は自然に對する精神であり、自然は精神なくして自然ではない。目的は手段に對する目的であり、手段は目的なくして手段ではない。世界と個人に關しても同様である。合目的性も、存在が概念に對する存在であり、概念が存在なくしては概念でないところに、合目的性として成立する。これらの諸概念は根源的に人間思惟の有限性を示している。或いはまた實存の不安を内に含んでいる。リチュルは自らの價值判斷を「實踐的」とも特色づけているが、この「實踐的」ということも、ティリヒ(P. Tillich, 1886-)の云うように、本來は人間實存をあらわす概念である(P. Tillich, *The Protestant Era*, 1951, p. 87f.)。したがって、リチュルは神の獨一的恩寵を前提しつつ、しかも具體的認識遂行において「和解」のみを論じた感さえ興えるにもかかわらず、なお「罪人であるにもかかわらず」という神の隔絶性を常に意識しなければならなかつた原因の一つもここにある。△キリスト教的完全性 *Die christliche*

Vollkommenheit, 1874》において、リチュルは不明瞭ながらも眞摯な態度をもつて信仰の實存を解明しようと試みて  
 いる。「信じます。不信仰なわたしを、お助けください」(マルコ傳九・二四)というその主題聖句そのものが示すよう  
 に、リチュルの理解する「キリスト教的完全性」は常に不完全性を内に含んでいる。「神の國」の實現は常に教會の  
 課題である。しかも「神の國」は「あなたがたの中にある」。即ち恩寵によつて内在している。リチュルによれば、  
 恩寵は常に神からの行爲であり、しかも常に内在的である。それ故、信仰そのものは完全ではないが、不信仰である  
 にもかかわらず信仰するという信仰は、完全な信仰である。キリスト者は倫理的完全性そのものではないが、その不  
 完全性にもかかわらず完全性を意志することにおいて倫理的に完全な人間である。以上がこの小著におけるリチュル  
 の考察である。しかし彼はこのキリスト教的完全性そのものを、今一度神の獨一的恩寵にかえて考察しようとしな  
 い。リチュルはキリスト教的完全性をただ教會的課題として考えるだけである。課題とは解決すべきものとして人間  
 の可能性の中に委ねられていることを意味する。したがつて恩寵もまた内在的に理解されるにとどまる。恩寵とキリ  
 スト者の信仰の完全性を並置しつつ、リチュルはアウグスチヌスとペラギウスの間を絶えず動搖する。それ故、永遠  
 は直ちに時間であり、時間は直ちに永遠であることが結果される。リチュルにとっては毎日が聖日である。ここに  
 いてバルトが批判するように、リチュルの終末論はキリスト教的な世界観になつたと云うことができる (K. Barth, Die  
 kirchliche Dogmatik, III, 1, 2 Afh. 1947, S. 255, III, 3 1 Afh. 1950, S. 19)。

- (1) バルトはリチュルの「聖靈」を人間的「經驗」と解し、神の主體性を失つた「聖靈」であると批判する。これに對しバルト  
 ハウスマはリチュルの「聖靈」を subjektives Bewusstsein と解釋するだけでなく、transsubjektive Wirklichkeit とも解  
 釋する (K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, I, 2, 4 Afh. 1948, S. 597; P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 3 Afh.  
 1952, S. 473)。リチュルの價值判斷の具體的認識遂行の結果から見れば、バルトの批判は正當である。またリチュルの洞察と  
 意圖から見れば、バルトハウスマの解釋は正當である。

## 七 結 語

われわれは第一にリチユルの價值判斷の前提が「交わり」であることを指摘した。この「交わり」の對象は「歴史的イエス」であり、その主體は信仰者もしくはキリスト教會であつた。リチユルはこの「交わり」を理解するために、新カント學派の宗教哲學を方法論として援用しようとした。第二にこの「交わり」の「本質的制約」である「義認と和解」の定義が求められた。「義認と和解」は根源的に神の恩寵に基く綜合的價值判斷であつた。この「受動的」にして「能動的」な「交わり」は、第三に神論の考察において、愛の人格的關係として示された。しかし具體的認識遂行の結果を見るべきとき、前提された神の獨一的恩寵はただ内在的のみに認識された。その洞察と具體的認識遂行の結果との間と同様な態度は、第四に罪論においても指摘された。ここではリチユルの人間論がただ肯定的人間論としてのみ展開されていた。同様に第五にキリスト論においても、イエスの啓示はバルトの云う *Doketismus* の結果をひきおこした。しかし、實は「歴史的イエス」の強調の下にはキリストの神的權威に對する素朴な信仰が前提されていることが指摘された。第六に「義認と和解の必然性と結果」を考察することによつて、リチユルの和解論は不完全性を含むキリスト者の完全性にあることが指摘された。リチユルはキリスト教的價值判斷の認識根據を恩寵的「聖靈」の働きにあることを洞察しながらも、具體的認識遂行においては「聖靈」をキリスト者に内在する倫理的「共通力」としてのみ理解した。しかも以上の事柄の一切を通じて、究極的には具體的認識遂行の結果を神の愛に歸さざるをえなかつた。しかし認識のすべてが歸るべき神の愛そのものについて語ることを、リチユルは禁じたのである。彼は *Deus absconditus* から *Deus revelatus* への方向を前提しつつ、*Deus revelatus* の認識遂行を中途半端にとどめ、*Deus absconditus* を認識の範圍外に下けるとともに、*Deus revelatus* の眞の意味をも見失つてしまつた。彼の意圖と洞察の正しさにもかかわらず、具體的認識遂行においてこのような結果をひきおこした原因の一つは、彼が方法論として

援用した新カント學派の哲學そのもののアポリアに彼も遭遇したことにあつたと云える。他方、當時の聖書神學の未發展も一つの原因であろう。しかしさらに今一つの原因がある。それはリチュルの神學的理解の立場の狭さである。プロテスタント正統主義に反對するの余り、リチュルは三一神論をも形而上學的思辨として捨て去つた。彼は、獨一の神が恩寵によつて自己自身から自らを啓示して人間との「交わり」を確立することにより、「義認と和解」の信仰と認識が成立することを洞察した。そして最後には、この信仰と認識もまた神の力としての「聖靈」の働きであることを告白している。しかし具體的認識遂行における「歴史的イエス」とはただ人間イエスであり、三一神論は神と聖靈の二一神論、むしろ愛なる神のみの一神論に變じている。もしリチュルが教會的價值判斷の結果としてのイエスの神性を告白した後に、今一度神の恩寵という前提に立ち歸り、神によつて告白させられた神性告白として理解するまで歩を進めていたならば、恐らく結論的にでも、三一神論を明確に自覺したことであろう。そしてまた「歴史をもつて歴史を、哲學をもつて哲學を克服する」という批判を受けなかつたかも知れない。

シュライエルマツヘルの死後およそ半世紀を経た十九世紀後半にあつて、ドイツ神學の主流はなお保守的なプロテスタント正統主義であつた。しかし近代の世俗主義の滲透は著しく、特に平信徒の多くはキリスト教を政治的社會的に必要と考へたり利用したりすることがあつても、内面的にはキリスト教に無關心になつて來ていた。他方チュービンゲン學派を中心とする歴史學的研究が着實に歩を進めつつあり、その成果は必ずしも現實の教會の利害と一致するとは云えなかつた。このような歴史的狀況にあつて、リチュルはキリスト教の權威と信仰、神學の學問性、近代自由主義精神等のすべてを肯定的に綜合しようとした。トレルチもまた次のように回顧している。「リチュル學派の中で教育されていたとき、わたしは二つの要素〔傳統的教理と近代的知性〕がこの元氣な大學者〔リチュル〕の感銘ぶかい教説の中に統一されていることを、非常に早く學んだ」(E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen

und Gruppen, 1 Afl. 1911, Vorwort)。またこうしたりテュルスの企圖が當時の神學界に大きな波紋を投げかけたことは、云うまでもない。ヘルマン (W. Hermann, 1846-1922) は、リテュルにより従來のドイツ神學はその出發點まで動搖して福音理解の道を見失い、従來の信仰崩壊とともに多くの苦難を受けなければならなかつた、とその影響について語っている (W. Hermann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 6 Afl. 1908, Einleitung)。こうした歴史的影響は、或る意味では、現代とも關連のある問題である。たとえば、その歴史的神學的意義に相異があるにせよ、リテュルとブルトマン (R. Bultmann, 1884-) との學問的態度と歴史的狀況は非常に類似した面をもっている。リテュルは正統主義に對し新カント學派の哲學を援用して、救濟論的キリスト教理解を企圖する。ブルトマンは新正統主義に對しハイデッガーの哲學を援用して、救濟論的キリスト教理解を企圖する。兩者は共に神の恩寵に即してキリスト教的人間論を理解しようとする。また兩者は認識遂行の結果について、救濟論を人間學に制限することにより神の本質を内在化し信仰の超越を果さないとな非難される點でも、類似性をもっている。ブルトマンもまた、ブルトマンの質存論的理解は直接的にはヘルマン、さかのほつてはリテュル、シュライエルマッヘルの遺産であると解している (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III, 2, 1 Afl. 1948, S. 535)。

またリテュルとブルトマンはメラニコトン (Ph. Melancthon, 1497-1560) の《*Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere*》について全く反對の解釋を加える。リテュルはキリストの *beneficia* を「人間に對する價值」と考え、これを救濟論的のみ解釋しようとする (R. u. V. Bd. III, S. 374)。これに對してブルトマンはキリストの *beneficia* を恩寵と考え、神の主體性に方向づけてのみ解釋する (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* II, 1, 3 Afl. 1948, S. 290f.; *Dogmatik im Grundriss*, 1947, S. 81f.)。超越神論と救濟論はキリスト教理解の二つの焦點であるが、リテュルとブルトマンやブルトマンのように一方にのみ偏するとき、決して充全な真理の認識とは云えないであろう。

さらにまた、歴史神學におけるリテュルスの位置づけも、こうした觀點の相異によつて非常に異なる。英米神學にお

いてリチュルの思想が強く根を下した原因は、シュライエルマツヘルよりもリチュルが早く紹介され、かつまた彼の思想がその社會的状況や國民性に適合したという皮相的原因だけではない。根本的原因は、彼の體系内容にあつたというよりも、救濟論的人間學に對するリチュルの意圖と洞察の正しさにあつたと考えられる。他方ドイツでは、二十世紀初頭には神學的關心はリチュルよりむしろシュライエルマツヘルに移つてゐる。その上、神中心主義の新しい出發以來、リチュルはシュライエルマツヘルと共に全く古典化されてしまつた。それだけではなくバルトにおいては、リチュルを含めて十九世紀の神學が追求した問題性そのものすら全く捨てさつて顧みない傾向さえ見られる。現在、このような神學的態度に對して自然神學の問題が再燃してゐることは、十九世紀神學の問題性の再解釋であるとも考えられる。

(完)

(筆者 京都大學文學部「基督教學」大學院學生)



## The Problem of Ritschlian Value-judgement.

By Yūzaburō Morita

“Christianity, so to speak, resembles not a circle described from a single centre, but an ellipse which is determined by two foci”: the doctrine of One God on the one hand and the doctrine of salvation through Jesus Christ on the other hand. These two foci condition each other. A. Ritschl intended to understand both of them and constructs on the basis of such an understanding a systematic theology using a theological-critical method, which he had learned from Neo-Kantian philosophy. From the historical point of view, Ritschl’s intention was to find a path somewhere between Protestant Orthodoxy, which emphasized the objectivity of theological knowledge, and Schleiermacher, who insisted upon its subjectivity.

But such an intention was not fully developed in the *Rechtfertigung und Versöhnung*. His theory of value-judgement presupposes the divine grace, i. e., the revelation of the love of God through Jesus Christ, which has established the communication between God and man. Under—and notwithstanding—this presupposition, he confined the sphere of theological knowledge only to the doctrine of redemption, so that his two-foci-theory has proved to be one-sided. It seemed to Ritschl that to go beyond this limitation was a fruitless metaphysical gnosis. However his presupposition of divine grace remained after all a mere presupposition, as we find it throughout his works.

If Ritschl had reexamined the result of his act of theological cognition in the light of his own presupposition, he would have attained the realization of his original insight. As a matter of fact, it may be said, in view of the result reached by himself, that his own presupposition has been lost in an anthropocentric system. But with regard to his original intention, we may say that his insight has its significance not only historically to the period in which he lived, but even to our present day.

For example, this insight into theological-anthropological understanding of Christianity has been inherited by R. Bultmann through the Ritschlian W. Herrmann.

## On Christian Wolff's Philosophical Terms.

—A Study of Wolff, No. 1—

By Tadasu Hosokawa

It is said that Wolff first completed and used in his lectures German philosophical technical terms. No philosopher to this day, however, has yet made the true meaning of Wolff's use of his own language clear. For example, Wuttke explained it only in reference to his national consciousness, apart from the philosophical contents of those terms. So I have tried to show the logical necessity of their use from the fundamental stand-point of his philosophy.

For this purpose, on the one hand, I examined the *Prolegomena*, since it especially contains his important opinions on philosophical terms used in his main work *Ontologia*, where, he, dividing *Ontologia* into *Ontologia naturalis* and *Ontologia artificialis*, asserts that in the sphere of *Ontologia naturalis* philosophical terms should not be given other meanings than the meanings attached to them in common usage (10, *Prolegomena*). Here we can find the reason why philosophical terms should be German for the Germans, but he further asserts that in the sphere of *Ontologia naturalis* clear and distinct philosophical terms, satisfying the demands for adequate elements of new scientific philosophy, should be created in his own mother tongue by the combination of its common terms. Here precisely we can find the logical ground of his use of it.

In his *Metaphysik*, one of his German works, we can find clear examples of how he had put his theory into practice (see especially in the Register).