

神の問題

——P・テイリッヒと波多野精一——

松村克己

歴史の転換期には、何らかの形で、きまつて「神」が問われる。否定的にせよ肯定的にせよ、少くとも問い直されるのが普通である。現代という時代が「急激に変化する」時代として自覚されるだけではなく、何らかの意味で「危機」として受けとられるならば、そこにはすでに「神」の問題が頭を拾げていると言つてよい。「神の死の神学」とか「革命の神学」という称呼はそのしるしである。この場合「神学」という語はすでに世俗化して用いられている。がその事は同時に、従来の狭い、固有な意味での「神学」への挑戦・批判・否定・変革という意図を示している。今日における神学の中心問題、その重点は、キリスト論から神観に移つたと言つてもよいだろう。もちろん四世紀における過去の歴史に見られるように、われわれにとっては、この両者は切り離して考えられない。がまた今日は、異なる情況・背景のもとに、神観が問い直されているという事情は、はっきりと受けとめられなくてはならない。以下の小文が、この問題を取り上げるに当たつての覚え書きであつて、研究の成果を述べるものでないことについては、予め読

神の問題 (松村)

二九

者の御理解を願っておきたい。

前号にグスタウ・アウレンの老いてなお熾んな労作 *Das Drama und die Symbole.—Die Problematik des heutigen Gottesbildes.* の紹介文を掲げたが、これはなかなか刺戟的な著作である。ここで彼は、キリスト教の固有の神観、従ってまたわれわれにとっての問題は、神の像 (*Gottesbild*) を問うことであって、神の概念 (*Gottesbegriff*) を明らかにすることではない、と言う。そして更に語をついで、前者が後者とすりかえられたところに、神観の歪みと神学思想の逸脱とが生じた、と警告する。私はこの言葉に十分に傾聴し、両者の差違を明確にした上でなお、神の概念を問う仕事もまた忽せにすることはできない、と考える者である。その理由は、歴史的に見てもまた本質的考察からしても、神学と哲学とは密接な連関をもっていて、これを分離することはできないと考えるからであり、今日の情況もまたこの事を要求していると思われるからである。

現代における「神の問題」の緊迫性を、アウレンは前掲書においてスエーデンの代表的文学者三人の著作を紹介しながら興味深く語っているが、芸術家というのは一般に問題を感覚的に受けとめ、いわば肌で感じ、それを表象を通して表現する。が思想家とか哲学者とか呼ばれる人々は、それを意識の面で深め、いわば間接的に概念を通して解こうとする。人間の精神的労作としては二つの道があり、その中の一方だけが本当だとは言えない。しかし、生きた實在感覚に根ざさない認識や思想が力を持ち得ないことだけは確かだし、また表象や像の世界に留まる限り真理のもつ一般性への要求が充されないことも否定されまい。芸術や宗教の象徴性もまた論理的構造を持たなくてはならぬ。それなしには、具体性をもった相対的個と個との連関・交渉・対話もまた失われるからである。

アウレンが前掲書をスエーデンの母国語で出版した年とほぼ同期と思われる一九六六年にもう一つ興味深い書物が出ている。Heinz Zahrt: *Die Sache mit Gott*. というのがそれである。この人はハンブルクで発行されている週刊宗教誌 *Sonntagsblatt* の神学関係の担当編集者であるが、二十世紀のプロテスタント神学の流れをバルトから今日まで概観して、これを神の問題を中軸として動いていると見る。これより少し前には、ヤスパースにこの問題について聞くという形で、ラジオ対談に誘い、その内容を詳しく同誌に報じていた。それは今日の精神的・思想的情况の中で、教会と神学者の負うべき課題を訴え明確にしようとするものであった。ドイツや北欧の社会・教会の情况は日本とは随分違っているが、時代の課題としてわれわれの受けとめるべき根本的な問題は、情況の差異にも拘らず共通している。むしろある意味では、日本の方がより切迫した情況にあるとも言える。問題はこれを受けとめる側の能力の不足と視野の狭さにあるのかも知れない。

「神の問題」は内に向つてと外に向つてと二つの方向に成り立つ。内に向つてというのは神学乃至は教会にとって、ということであり、外に向つてというのは、世俗の社会乃至は他宗教（無神論をも含めて）に対して、ということである。本当の問題はこの両者が一つになること、もう少し厳密に言えば、互いに対話と交わりの関係に立つことにある。これは区別されながら関係づけられなくてはならぬ。この区別の側に「神の像」と「神の概念」との相違を、一つに関係づけられる側に「神観」という語を用いることができるかも知れない。この語は「神の観念」とも解されるが、もつと広く「神をどう観るか」から「どんな神か」にまで至る幅広いスケールをさすと解しておきたい。 *Gottesanschauung* という語がそれに当るかも知れない。パウル・テイリツヒが究極的関心 (the ultimate concern) と呼ぶのは「神」の意味であり説明である。厳密に言えば究極的関心には主体面と客体面とがあり、前者は「信仰」、後者

は「神」という語で呼ばれる。これは実存論的な人間理解に基くのであって、ハイデガーの *Sorge* に連ると見てよいが、その関心の究極性 (ultimacy) という点で、神の存在論的規定が措定される。神を存在そのもの (Being itself = the power of being) 存在の根柢 (the ground of being) と呼ぶのはそれである。人間の実存論的分析は何らかの存在論的規定 (構造) と結びつけられて論理化されるのでなければ、主観性を脱することができない。両者の間には相即・呼応の関係が成り立っている。テイリツヒが神学の方法として *the method of correlation* を主張するのはそのためである。これは、哲学と神学、理性と信仰とが問と答の関係で相関的に関わるという安易な理解ではない。人間存在とその実存的情况との実存論的分析が可能であり、それがまた宗教的教義 (シンボル) の解釈・意味理解に有効性を持ちうるのは、人間と世界の存在論的構造によるのである。ここでは本質と実存との本来的 (原本的) 乃至は究極的一致と現実の状況における分離・対立とが原理的出发点として公理の意味を担っている。「神」は一方からは宗教的シンボルであるとともに、他方からは存在それ自体としてシンボルではなくてそれ自体で成立する存在論的公理である。公理というのは直観的直証の真理だという主張である。とすると、この直観なり直証の内容が問われることになる。

この点を哲学的に掘り下げたのは波多野精一である。テイリツヒが自分の神学を「哲学的神学」の名で呼ぶことを許し、その論旨において哲学的含蓄をどんなに深く蔵していたとしても、自らを神学者として自覚しそれを貫いたのとは対蹠的に、波多野は終始自分の学問の領域を宗教哲学として貫徹した。その個人的信仰や神学的素養において深く広いものを持ちながら、彼は一度も神学者として発言しまた神学の領域に足を踏み入れることをしなかった。この点においてわれわれは両者から実に多くのものを学ぶことができる。両碩学の対話は現実には実現しなかったが、私の貧しい思索の中で、両者の対話は曲りなりにも行われなだらうか、これが私の夢である。

波多野の「宗教哲学」は「飽くまでも宗教的体験の理論的回顧、その反省的自己理解」を目ざす。哲学という一般者への志向を、宗教という体験的地盤を終始離れることなしに遂行しようというのである。体験とは本来、個人的・具体的な現実であって決して一般化することのできないものであり、その意味・含蓄を一般的理解にもたらしことはできるが、その理解は単なる論理や概念の操作でできることではなく、理解しようとする者の側の体験を必須の条件とする。さて生一般の体験の中で宗教的体験と呼ばれるものの特色は何であろうか。生の「体験の」事実をば虚心坦懐に取り上げ、これに耳を傾けてその語る内面的意味を聞きとろうとする時、その特色は極めて鮮かに浮び上ってくる。それは生の諸他の体験と密接な関係をもち、生全体の内面的連関を開示するものとして「生の最高峰」をなす「根源的な体験」と呼ばれるにふさわしい。宗教的体験の優位、その根源性の理由は、この体験を可能にするもの、その存在論的根拠の究極性に他ならない。即ち、「宗教的体験において主体の相手であるもの、即ち『他者』が何であるか、またいかなる意味いかなる点においてそれは他者であるのか、またこのことと関連して主体（自我）のそれに対する態度はいかなるものであるのか」にかかっているからである。この他者は一方に「実在的他者」、他方に「絶対的他者」として二つの契機によって特色づけられる。「神」とはこのような究極的他者を指示するシンボルであり、宗教的体験はこの「他者への生」として、「他者により」「他者との共同」として成り立つ「人格的体験」である。そこからして波多野は原著『宗教哲学』をば「実在する神」より論じ始めて「力」の神、「真」の神、「愛」の神として詳述する。

「実在する神」は哲学的公理や原理として措定されたのではない。既に見たように生の体験の事実からして言わば

実証的に取り出され確認されたのである。もつと正確に体験そのものの語り指示するところに従うならば、それは圧倒的な力をもつて我に迫り、受容・承認を要求する絶対的他者として、高次の主体また実在としてわが存在と主体とを確保する。このような相手に出会うことによって人間の生は自覚的に目醒まされ呼び出されて主体とされるのである。死・亡び・無・創造ということがここから語られることになるが今は触れない。実在とは本当に在ること、真の存在である。実在する他者たる主体に触れて我もまた実在性と主体性とを得る。「人間にとつてあるは生きるであり、生きるは自己主張である」と波多野は語る。この自己主張としての生き方を否定して、真に生きることを与えるものが実在する神である。真に生きるとは他者との交りにおける生、生の共同としての愛のすがたである。だから波多野は前掲の句に続けて「しかもこの生は他者への生であり、他者との交りにおいてのみ成立する」と言う。そこには生の変革・転換がある。これは人間主体の能力や工夫で可能なことではなく、神の恵みとして受けとられる。とすれば、人間存在の解明は存在一般のそれへの通路となり、人間の生の分析は存在の構造を開示する手がかりとなる。これは凡そ哲学的人間学と呼ばれるものの根本的志向であり主張である。人間の生を体験として把え、これに内面的洞察と分析とを加えつつ、生の全体の構造を人間学的に明らかにした点に波多野の没すべからざる功績がある。それは主として『時と永遠』において展開・詳述されてはいるが、『宗教哲学序論』においてすでに、宗教の本質論は一方に哲学的人間学を、他方において宗教の類型論を要求すると述べて、その主要骨格を示している。人間にあつては、生は体験として与えられる、乃至は出会われる、見出される、とは波多野の出発点であつた。精神的存在としての人間の生はすでに、自己理解を隠約しているからこそ、反省によつて理論的に顧られることも可能であるし、その理解が一般性をもつて伝達可能ともなるのである。実在する神は生の体験においては「生ける神」と呼ばれて生の根源また支

配者として理解される。それが預言者たちの神経験の特色であり、「畏るべき者」と呼ばれた。こういう原本的な体験が反省において理論化されるとき、全能者・創造者等々の概念から所謂「一神教」なる原理が生れてくることは周知の通りである。ここにキリスト教の出現以前においてすでにロゴスの概念が、ギリシアにおいてもイスラエルにおいても現われた必然性を考えてみる必要がある。

波多野は宗教の哲学的類型論において、自然宗教、文化宗教、人格宗教の三つを立てるが、これは哲学的人間学における人間の生を構成する三つの段階を特色づける自然・文化(特に思想)・人格(道德乃至愛)のそれぞれに対応する。しかもこの三つの区別と対応とは、宗教本質論の検討から導き出されたものであつて、体系の一貫性は極めて明瞭である。それによれば、宗教に固有な体験の構造、その構成要素に着目すれば、宗教的体験における主体に相手として立ち向う「他者」の特色は、第一に実在的他者、第二に絶対的他者(神聖者)という二契機において見出される。今この後者が「薄弱不明瞭であり、従つて体験がなおすべての生の基礎をなす自然的存在性の衣を脱ぎ得ぬ場合には、自然的存在者そのものが宗教的特質即ち神聖性を担うものとなろう。自然主義の宗教」がそれである。これに反して神聖性によつて要求される自然的存在性の超越及び克服が特に表面に浮び出で他者の実在性(第一の契機)が比較的稀薄になる場合には、我々は「観念主義の宗教」(神秘主義のそれを含めて)を得るであろう。第三の類型である「人格主義の宗教」においてはじめて二つの契機は互い他を阻害することなく相協力して本質の最も完全なる具体化を成し遂げる。」さて自然宗教の特色は、物であれ人であれ、具体的個別的な自然的存在者が神聖を担つて神と呼ばれるにある。ここに成立する多神教においては神は複数であつて相対性・有限性を意に介しない。古代ギリシアにお

いて見られるこの種の宗教は今なお日本のみならず世界の非キリスト教地域に生きている。しかしそこでは自然にまた当然に、思想的反省は一神教の方向に向う。

己が存在をも含めて万物の根源及び生成の問題は、必ずしも哲学を俟って発生したのではなく、ギリシアの古い神話にもすでに現われているし、むしろ神話そのものが、このような理論的要求に応えて出て来たものと言えよう。イオニアのギリシア人の植民地に始まった哲学的思索はミレトス学派の名の下に知られているが、そこではこの問題は歴史的時間的な経過に立つ物語として神話の形をとらず、普遍的永遠的な立場で、万物の本源をなす実体をアルケーと呼んで夫々の洞察を提示した。中でも注目すべきはアナクシマン드로スであり、その影響の下にこの考察に発展と深化とを与えたクセノファネスとヘラクレイトスとに注目したい。何れも宗教と哲学との触れ合う接点を興味深く示しており、波多野は宗教哲学の体系に取りかかる前に『西洋宗教思想史、希臘の巻第一』においてこの間の消息を詳しく探究している。

アナクシマン드로スは万物の根源・原質をト・アペイロンと呼んで、これを無際限なもの、従って凡ゆる規定をこえた実体と解したが、同時にこれを「神 (το θεον)」と呼んでいる。クセノファネスは哲学者というよりも、国民の道徳的頹廢の根を通俗的宗教の擬人観的神観にありと見、これを批判し人々を覚醒させる使命を強く感じた詩人であるが、道徳的完全の観念を軸として多神教への道に神観の变革を遂行した点は、イスラエルにおける預言者と軌を一にする。その残された断片によれば「神々のうち、また人々のうちにおいて最大なるひとりの神あり、姿も思想も人間に似ず」(Diels, F. 23)「神は全身を以て見、全身をもつて考え、全身をもつて聞く」(F. 24)とある。神は「一して一切なるもの」(F. 31)であると言われているところからすると、彼の思想は形式的には一神教には相違ないが、内実に

おいては汎神論であつて、一体をなすものと見做される世界の全体が神であるということになる。これは興味ある思想の型であつて、その背後には宗教的体験の一特色がひかえていると考えられる。総じて後の発展した思想においても、ギリシアにおいては厳密な意味、キリスト教的意味においての一神教は見出されない。

ヘラクレイトスの思想の中心はロゴスであるが(万物流転はミレトス学派以来のもの)、その断片の書き起しはヨハネ福音書の冒頭を思わせる。「このロゴスは永遠に存在す。しかも人は聞かざりし前も聞きたる後も理解なし。一切はこのロゴスに従つて生ず。しかも人はあたかも知らざるものの如し」となっている。ヘラクレイトスにおいてロゴスは法則であり、理性であり、精神であり、智慧であるが、同時に神(Deus, F. 67)とも呼ばれている。法則の概念はすでにアナクシマン드로スにおいてもおぼろげながら現われた。「必然の定めに従い」とか「時の秩序に従い」というような断片の語にこれを見ることが出来る。万物の対立と闘争を貫いて世界を支配するロゴスはヘラクレイトスにおいて明らかに超越性をもっている。そのことは「智慧は万物を離れたるもの」(F. 108)という句にもうかがわれる。ロゴス(神)は一方においては火を物質的方面いわば身体として世界の見える姿において現われ流動の相を示すが、他方では反対者の合一を内容とする法則、隠れたる調和、において己が深き本質を実現する叡智である。超越と内在との関係は彼の興味の外にあつたのであろうが、静と動、一と多、の結合とともに、プロテイノスの深遠な思想の萌芽をここに見ることが出来る。

われわれはここに至る道程においてフィロンに会うのであるが、ヘブライズムとヘレニズムとの出会いとその関連の中に西欧の歴史的発展と今日の場合並びに問題の中核を見うるとするならば、その初期の出会いの姿は示唆するところが少くない。ギリシアの思想的・哲学的発展が、自然宗教の多神教から一神教への道を指向したとしても、そ

の一神教的思弁は汎神論とからみ合つて神秘主義に極まっていることは一つの重要な問題を投げかけている。哲学的一元論としての一神教は神秘主義への道を宿命として負うていとも言える。でなければ宗教的体験における神とは関わりなきものとなる。それは人格主義の宗教における一神教には至り得ない。初期の教会の教父たちの努力は、キリスト教における啓示の神とギリシアの思想的伝統における神との結合をはかること、丁度フィローにおけるユダヤ思想とギリシア思想との結合に倣う道を求めたのであるが、この努力は短絡的で十分な実りを持つことはできず、却つて逸脱と混乱を招く結果をも半面に伴つた。中世における思想の流れはアリストテレスに基くトマス・アクィナスの体系がロマ・カトリック教会内では有力と見えたが、他方新プラトン主義を従承する偽書ディオニシオス・アレオパギータの影響は多くの神秘思想家の源となり、ルネッサンスを経て近世を開く動力となつてゐる。教会内の神学に関して言えば、特に近代において、教条化し組織化される教会と神学とに対して、内から之を崩し批判勢力を養つて是正の役割を果たすものとして、恒に汎神論的発想と思惟とが動いていたことも注目し得る。中世における神秘思想は合理主義と啓蒙思想とを経て新しい形の汎神論を生んだのである。それはスピノザから理神論を経て今日の実存主義の一部にまで及んでゐる。波多野の宗教哲学における起動力・突破口は、プロティノスと徹底的に取り組み、イデアリスムの頂点としての神秘主義を克服して人格主義に至る道を明らかにしたところにある。テイリツヒ神学の強味もまた、汎神論的という批評にも拘らず、存在論という哲学の正道を踏みしめてゐる点にあると考へられる。

なお概念の整理の上から言えば一神教(Monothism)なる語は形式的には多神教(Polytheism)に対する関連語のように見えるが、内容的・実質的に言えば、後者の対概念はむしろTheism(有神論)である。何れも自然宗教という土俵の上に立つものだからである。キリスト教の神観を多神教及び汎神論に対立させて有神論と解したのは特定の時代

(十九世紀)の意識を背景としたものであり、事柄の理解としては誤りだと言わねばならぬ。これをもってまして人格主義の宗教としてのキリスト教を特色づけようとするならば、その人格概念は余りにもカント的偏向を有する歪みを免れがたいであろう。波多野の明らかな指摘の示すように、キリスト教神観における人格主義とは、カントとは逆に、道徳の事実を基礎づけるための要請としての宗教からではなく、宗教的体験(實在体験)において見出される道徳的性情から理解されなくてはならぬ。そこでは義務や自律の意識や概念ではなく、愛と交わり(共同)の経験がその地盤をなしている。一神教と汎神論とは既に述べたように、対概念ではなく類概念であり、何れも哲学を地盤とすること、少くとも宗教の哲学的反省と理論化とを背後とする概念として理解しておきたい。

神の問題は、認識の対象として、つまり哲学の課題として見る場合と、生の体験の立場から実存的に取り上げられる場合とで、様相を異にするが、両者は別々の問題ではなく、一つとならねばならぬところに問題の特性がある。

「知る」は生の一つの働き、重要な働きではあるが、ある意味では生の一局面でしかない。とともに他面から言えば、知ることを抜きにして人間の生は存在せずまた成り立たない。その知り方にもまた存在論的と実存論的との区別と相即とがある。この事は神の問題において最も鮮明に現われて来る。この事を自覚的に生きまた主張するものが神秘思想の特色だと言える。プロティノスの一者(το ειναι)エックハルトの *Abgrund* スピノザの *éternité* などの語は何れも象徴的な概念であるとともに存在論的な規定でもあってテイリツヒの *Being itself, the ground of being* としての神と同列である。それは神について語る道として古来より知られて来た *via eminentiae, via negationis, symbolum* の何れにも触れているのであって、その一つを排他的に主張しているのではない。神の問題が究極的関心の対象とな

り、それについて語ろうとする場合には、この事は避けられぬ必然的事態となる。われわれはこの場合、狭い意味での方法論にとらわれぬ用心が必要である。神の問題に関しては、それが究極的なものであればあるほど、所謂方法論なるものは役に立たない。事態そのものに身を委ねる謙虚さと勇氣と叡知とを必要とするのみである。この事は神学において特に言われなくてはならないであろう。神学は神について語りうる最も有能な、いな唯一の学であると考えることは、根本的には誤りである——だから神学は、プロテスタントの場合では、神そのものを直接に語ることを殆んどしないのである——。ただ歴史的事実としてその事をやって来たということであり、しかもそれを教義(dogma)と信条(symbolum)とに基いてやって来たというにすぎない。「神の死の神学」の主張はこの事への懷疑・批判・否定なのである。神学の世俗化という立場はある意味では従来の神学の否定でありながら、他面では新しい神学の地平の造立を目ざしている。それはキリスト教がキリスト教であることを放棄したり否定したりすることではなくして、今日の情況の中で改めてその本質を理解するために、開かれた場——仮りにこれを人間性 *humanum* とか人間学的という語で呼んでおこう——で、他の宗教や思想的立場との共同の中で探求しようというのであろう。そこには証し *marturia* とか伝道とかいう動機が明確に保持される要があり、それなしには本来の意図は崩れ去るに違いない。

そこでどうしてもはっきりさせておかねばならぬ一つのことは、教義とか信条とか言うものの本来の性格・用法・意図である。その成立の事情を顧れば明らかであるように、それは実践的用法に始まったのである。教育的目的とともに讚美・頌榮という *Doxologie* 的性格をもっていた。それは祈りや証言と通じる出発点をもつ。それらは何れも理論的な言い方ではないから論理的構造に留意してはいない。神学——ことに教義学——はこれらの言表を基としてこれに理論的考察を加えてゆくが、信条を直ちに神学の一般的前提・素材として取り上げてゆくことには一つの危険が

ある。しかもそれは重大な危険でさえある。たとえば使徒信条を取り上げてみても、ここには *Doxologie* 的な性格が強いがここでは神は祈りにおいての汝として呼びかけられているのではなく、客観的・対象的な存在として語られている。けれどもこれらを支えている *credo* には鮮明な実存的意識が動いている。従って信条は礼拝という場・行為をはなれて理論的・形而上学的な考察の出発点となつては変質するおそれがある。信条が *symbolum* と呼ばれたこと自体に深い意味がある。ここでは凡そ象徴というものが担っている二重性格が強く留意される要がある。それは一面から見れば主体の表現・表出でありながら、他面では主体の関わる他者——この場合は神——を指し示す代表・代理という役割を担っている。従って象徴は実在する主体と主体との間の関係の仕方を指示するものであつて、この働きを外にしてそれ自体の存在なり意味を問うことは無意味であるばかりではなく、象徴本来の働きを没却する。その事と関連して注意されることは象徴のもつ多義性、意味の曖昧性ということである。生は流動・変化を特色とし、人間主体と他者との関係もまた固定した静的なものではないとすれば、生の体験の内容として意味もまた変化・発展を免れず、無限の深みと広さを持ちうると思えなくてはならぬ。一般に概念のもつ論理的明澄性・一義性に対して、象徴のもつ曖昧性・多義性はそこから発している。その事は更に進んで、象徴と象徴との間に局面を移し拡げてもまた言われる。象徴は孤立・独在するものではなくして、他の象徴を呼ぶ。象徴の背後にあつてこれを可能にしている主体と主体との間の関係と象徴のもつ主体面・客体面の二重性格は、象徴間に移されては象徴と象徴との間の関係を意味連関という形で要求する。一つの象徴は他の象徴を映し、互に照応して重々無尽に意味の世界の深さを実在の重さとして開示する。この事が信条の場合には「三一の神」、神の *trinitas* ということを要求して来た。プロテスタント神学では通例、*Trinity* と *trinitas* を *economical trinity* を主として *immanent trinity* を回避しようとする傾向をもつ

が、この事は、三一神論を神学の問題として今日、根本的に取り上げることと無縁ではない。神の問題は内に向う方向においてはどうしてもこの局面を改めて問う必要に迫られている。でないに神学は他の面でのよ
うに整備されようとも、所詮キリスト教内部の学問に留まっつて、学問一般の土俵を持ち得ず、他宗教との関わりにお
いて人類の歴史・文化の帰趨・運命を担う任を果し得ないのではないかと考えられる。