



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	近代神学への転換をいかに理解するべきか：カール・バルトに即して
Author(s)	宇都宮，輝夫；UTSUNOMIYA, Teruo
Citation	哲学, 54, 45-73
Issue Date	2020-09-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95663
Type	departmental bulletin paper
File Information	54_t3.pdf



《特別寄稿》

近代神学への転換をいかに理解するべきか

——カール・バルトに即して

宇都宮 輝夫

はじめに

カール・バルトの著作に『一九世紀プロテスタント神学史』^①という著作がある。この著作は長い間筆者の心に引っかけた。「心に引っかけた」というのは、彼の歴史理解、そして近代プロテスタント神学史の理解が、筆者が宗教社会学的な視点から考えていたことと密接に重なり合っていたからである。

この著作は第一義的には神学の著作であるが、同時に純粹に歴史学的研究でもある。歴史研究の対象とされるのは、第一には神学の歴史であるが、しかし神学は社会の中で孤立して営まれたのではなく、西洋思想一般との関わりの中で展開され、西洋思想一般も社会の基礎的な諸要因の変動との関連で展開されたので、神学史は西洋思想一般の歴史、さらには広く一般西洋史との連関の中で論じられる。私見では、神学史を見る際には、基礎的な順序で言えば、社会(学)

的变化、一般思想史の変化、神学史の変化という順序で相互作用の平面を分けて考えることができる。この視点からすれば、神学史と近代西洋思想史の社会的な基礎と起源が垣間見えてくるはずである。

バルトのこの著作では、歴史が五つの平面に区分され、それらが同時に動いていったと見られている(p.11, 一六頁)。第一の平面は、一般的な世界史である。それで意味されているのは、政治・経済・科学技術といった、いわゆる現実生活を構成する一連の出来事である。第二の平面として、文化史、芸術史、文学史が並列的に挙げられるが、おそらく文化史という包括史の下位に、あとの二者が位置づけられているのだと思われる。第三が一般的教会史で、第四と第五の平面に著名な神学者とその主要な著作が配置される。これらがいかなる規定関係に立つのかは示されていないが、著作の記述全体から推測するなら、各平面上の各出来事が一つ動くたびに他の平面に作用すると考えられているようである。どこかで一つが動けば、同じ平面で、そして他の平面でもいくつかがいわば玉突き状態で動き、それらがさらに他の平面に無数の影響を及ぼし、歴史が全体として動いていくという見方である。しかし一つの基本的な歴史理解が横たわっているように思われる。それは、歴史の動きの基本は、究極的には第一平面から順次第五の平面に影響が及ぶという見方である⁽²⁾。

この見方に立つと、近代神学史に関してある見通しが見えてくる。二千年のキリスト教史の中には、いくつかの巨大な変化・変質・転換があった。一つはキリスト教がローマ帝国の国家宗教となったことであり、今ひとつが近代プロテスタンティズムの成立である。常識に従い、これに宗教改革を加えてもよい。近代プロテスタンティズムの成立に先行する近代西洋思想も、それ以前の思想とは大きな断絶を伴った変化である。これは、どのようにして近代性という人類史上の大変化が生じたのかという問いに深く関係するが、この大問題自体は無論ここでは扱わない。バルトの所論を追う形で、近代社会の特徴、近代思想の誕生、そして近代神学史の転換というこの三つの関わりないし絡

み合いに關して、何らかの展望を得たい。それが本稿の課題と目的である。なお、以下では、主として前半部でバルトの所論の要約的紹介が大きな比重を占めるが、それはバルトの所論自体がほとんど知られておらず、既知のものとして前提できないためであり、その検討はほぼ後半部にのみ集中する。

一 歴史の見方

近代神學に關するバルトの議論を取り上げる前に、歴史認識、そして時代を区分するという行為についての彼の考えを簡単に取り上げておきたい。

バルトにとって、歴史の認識とは、認識主体が歴史の出来事と実践的に向き合い関わる時にのみ可能であつて、歴史の純粹に客觀的な觀察と確定など元來あり得ない（p.1-3頁以下）。その意味でバルトは、歴史はすべて歴史家自身の現代史だというクローチエの歴史觀と軌を一にしている。となれば當然、時代区分も歴史家の解釈でしかないということになる。たとえば近代という時代区分を論ずる時、ヨーロッパ史を古代・中世・近代に分ける区分が客觀的に存在するわけではない。それは、一八世紀の啓蒙主義者たちが言い出した近代の所産である。歴史を見る見方は、歴史家が自分の生きている時代をどう評價しているかに關わり、それによつて規定されるのである。

したがつて、バルトが近代プロテスタント神學、彼の表現で言えば、「シュライエルマッハー以降のプロテスタント神學」と言う時、それには、その時期が一つの時代を構成しているということ、すなわち特定の仕方で歴史の出来事がひとまとまりの意味をなす全体を構成しているという主張が含まれている。しかし歴史が歴史家の構成である以上、「時代区分は常に一つの仮説の提言」(p.12, 一六頁)にとどまるのである。

さらにここには彼の歴史理解にとつて重要なもうひとつの考えが含まれている。時代区分が歴史家の解釈として相対的には可能であるとはいえ、別言すれば、ひとつの意味的にまとまりのある時代として見ることはできるとはいえ、時代区分の前後にある要素を見れば、前のものは後代に痕跡を残し、あとのものは前の時代に先駆を見出す。こうして区分は相互浸透していて、明確な一線はどこにも引けない。「まったく完結した、もはや生起しつつあることをやめた歴史の部分というものは決して存在しない」(p.47頁)のである。

その意味では時代はいつでも異質な要素を混在させている。バルト自身が言及している事例は後述することにするが、意味的に時代がまとまりをなすと言つても、あくまでもそれは大きな時代の流れを言っているのであつて、ひとつの時代が意味的に論理的整合性・一貫性を持つなどと言っているわけではない。神学史に限つて言つても、いわゆる合理主義に向かう全体の流れは否定できないとはいえ、一八世紀後半にはハーマンが出て、一九世紀半ばにキルケゴールが、さらに二〇世紀前半にバルトが出てくる。逆に神学史用語としての「合理主義神学」がはじまるはるか前に、エラスムスはキリスト教を理性に受け容れられる形に縮減する「最小限の神学」とか啓蒙期の自然的宗教という考えを先取りしている。合理的な科学を抑圧したことになっているカトリック教会を見ても、ルターがコペルニクスを非難した際にもカトリック教会は何ら同調せず、反応しなかったし、ガリレオが『天文対話』の出版許可申請をした時にも、教会はそれを許可していた。むしろ中世教会からして、それが蛇蝎のごとく忌み嫌つたのは、カバラでありヘルメス主義であり、占星術や黒魔術といったオカルトであつた。合理主義神学の傾向は一九世紀にひとつの頂点に達したとはいえ、一九世紀末までも（それどころか今なお）ブラヴァツキは広く影響力を持ち、前世紀末からはニューエイジの世界的流行さえ生じた。いつの時代理解も一筋縄ではいかないのであつて、時代を単線的に捉えるのは間違つており、後を見ても先を見ても、時代は決して一枚岩などではない。

ここからバルトの近代神学理解を取り上げて論ずることにするが、その前に関わりの深い二つの議論に簡単に触れておく。

ブルトマンの危機意識とキリスト教延命策

バルトの同時代人、ルードルフ・ブルトマンによれば、科学的世界像を持った現代人にとって、聖書の神話的世界像はもはや信じていくことができないので、聖書の内容をその表現形態から解放しなければならぬ⁽³⁾。それが新約聖書の非神話化の企てである。込み入った議論がなされているものの、畢竟それは、聖書の内容をハイデガー流の実存哲学として受け取り直す企てであり、イエスの宣教は決断による自己選択を迫るものだったという。

彼の思考を図式化すると、次のようになる。まず、近代では科学的世界像が社会に浸透したため、それと矛盾する世界像を基礎としている従来のキリスト教信仰は、もはや維持できなくなった。そこで実存哲学による再解釈でキリスト教を新たに受け取り直さなければならない。

ここには近代キリスト教を見るひとつの歴史観が現れている。近代におけるキリスト教の危機、世俗化と呼ぶべき危機は、現代の科学技術に集約されているような理論的合理性がその原因だという理解である。バルトによる近代神学史理解は、これと真つ向から対立する。

トルストイの問い

第二に取り上げるのは、歴史理解に関するトルストイの問題提起である。近代性の成立を考える時、産業・経済・技術といったモノに関わる側面と、社会制度・社会構造の側面と、政治的・道徳的・宗教的観念という、大きく分け

て三つの側面とを同時に念頭に置くべきで、これらが相互に連関し全体として動くと考えられる。社会の中にあるもので、単独で孤立しているものはない。これは筆者には自明であると思われるが、なかには宗教的観念などの思想こそが歴史を動かす究極原因、極言すれば第一原因であると考え人もいる。この意見は漫画に等しいが、現在のイスラームがらみで起こっている暴力を伴う事件は宗教が第一原因となると、多くの人が考えていないであろうか。もしそうなら、必ずしも嗤っていられる見方ではなからう。

この見方に対する反論ないし問題提起として心に刻むべきは、『戦争と平和』のエピローグに記されたトルストイの歴史観である。

「ルイ一四世はきわめて傲慢な、うぬぼれの強い人物だった。彼は某々の愛妾と某々の大臣を擁し、フランスの政治をけがした。ルイの後継者たちも同じく弱体ぞろいで、同様にフランスに悪政をしいた。彼らにも、これこれの寵臣と愛妾がいた。その上、ある人々が当時、書物を著した。一八世紀の末に二〇人ほどの人がパリに集まり、万人は自由平等であるということを言い出した。この結果、フランス全土にわたって人々は互いに殺し合い、滅ぼし合うようになった」⁽¹⁾。

ここでトルストイは、ふたつの歴史観を批判している。ひとつは、歴史は特定の個人の活動によって動いていくという見方、言うなれば個人主導史観であり、いまひとつは、すぐれた文筆家とか思想家が特定の書を著し、人々がその思想のすばらしさに共感して歴史は動くという見方である。「それがいい、それが合理的だ、とみんなが思ったので、歴史はその方向に動いた」というわけで、これを理念主導史観と呼んでおく。

特定の人々が特定の観念を表明したことによって歴史の動きを説明しようとするのを、トルストイは説明として認めない。彼によれば、それならば人間平等の思想からフランス革命の残虐な殺戮が生まれ、友愛の説教から凶悪な戦

争や死刑が生まれたという矛盾に陥るからである。観念の力を認めるにしても、そのあとには観念と大衆との関係が説明を要するようになるのが落ちであって、『社会契約論』という一冊の書がいかにしてフランス国民をして相互に殺し合いをなさしめたのが次の問いとなると、トルストイは言う。一八世紀の末に一群の人が人間の平等とか自由とか一般意志に基づく国家とかいった一連の理想を説きはじめた。すると人々は説かれた理想の合理的妥当性に納得し、それを信奉するようになって歴史の大きなうねりが生まれた。こうした理念主導史観を、彼は「答えにもならない答え」、説明にならない説明だとして一蹴する。彼はむしろ、観念と歴史との間に関わりを認めるにしても、同様の関わりを商工業、園芸その他すべてと歴史との間に認めるべきではないのかと主張する。この見方は、バルトそして以下に示す筆者の見方と一致する。

二 バルトの近代理解

近代神学は、当然、西洋近代という時代の特徴を刻印されているからこそ、その名で呼ばれる。しかしながら、近代をそれ以前から区別する特質は、さまざまにあり得る。メンタリティに着目すれば、楽天的な進歩思想、発展論などが近代の心性とされるし、社会的・政治的には、ゲマインシャフトの解体、民主主義の拡大、個人主義と人権思想の進展、国民国家と官僚制の確立、国家による暴力の独占管理、帝国主義・植民地主義などが第一に挙げられたり、経済では科学技術と一体になった産業化や分業の発達などが挙げられてきた。そして宗教的には、世俗化の過程が近代の特徴として着目されてきた。

近代理解のこの多様性を眼前に置くと、その中のどのひとつを挙げるにしても、それは近代の一部分しか捉えてい

ないことになる。挙げられる諸特性にあえて共通性を指摘するなら、（抽象的なものにならざるを得ないが）伝統と訣別し、絶えず未来を指向せねばならないという危機感を持ち、等質的伝統社会から複雑さを増す多元的社会へというダイナミズム、それが近代と言えるのではなからうか。

さて、ここからいよいよバルトの議論自体を取り上げていく。近代史、近代哲学史、近代神学史に関わるじつに多くの卓見が示されているのであるが、限られた紙幅の中で最も注目すべきもののみを取り上げたい。

絶対主義の人間

バルトは、一八世紀以降の西洋史の顕著な特徴として、絶対主義の人間という現象に注目する（p.19, 二七頁）。これは人間能力の全能という信仰とそれに基づく活動を指す。それは、人間が何によっても制約されずにすべてを形成せんとする努力という意味であり、自然と社会とのうちにある一切を、人間に属し、したがって人間が同化し得るものとして取り扱う企てである。存在する一切を内在的なもの、すなわち人間が取り扱うものと見ることもある。近代で新たに生じはじめたさまざまな現象は、この一現象に収斂するとバルトは見ている。

具体例で言えば、自然を人間の改変作用の対象と見るような自然への関わり方、一切を探索する学問研究、すべてを経済的利用の対象とする態度、同時に美的に享受すべきであり、形式を整えられ理想化された自然（噴水、小川、池、作り物である森・藪・野原、花園、刈り込まれた庭木などからなる造園）である。この世紀の人間は、過去全体に対して自分たちが根本的にまさり、認知的にも道德的にも自分たち自身を尺度にして過去を裁定することができるようになるようになった。「自分以外のいかなる法廷にも依拠しない思考」(p.22, 三一頁) が支配的となり、外界に対する自己の優越についての素朴な確信が一八世紀の人間の共通特性であった。ロビンソン・クルーソーすなわち自分しか頼

るものがなくても無敵な者が時代の文学的愛好の対象となったのには十分な理由がある。世界は人間の行為の対象となり舞台となったのである。

社会關係に目を転ずれば (pp.43f. 五九頁以下)、かつては血縁・婚姻による自然的共同体、職能団体などの身分的共同体、村・都市・国土といった地理的政治的共同体など、不可避的な強制共同体しか存在しなかったが、これらが衰退しはじめ、人々は新しい共同体を自発的に作らねばならないし、作ることができる、と思いはじめた。この変化は、生き方を自動的に規定していて、伝統となっていた静的共同体から、自由な選択に基づいて、自ら設定した目的のために集う、自由な人間の盟約という共同体形成へという移行である。バルトは、黄金十字団、フリーメーソン、学術団体、敬虔主義とくに普遍的で共通の人類愛においてキリスト者であろうとするヘルンフト兄弟団といった多くの例を挙げ解説している。

このように、一八世紀は人間と社会のあり方に関して、きわめて独特な革新があったわけであるが、これは一六世紀ルネサンスの發展的発現であったとも言える (pp.56f. 七五頁以下)。ルネサンスの本質は、ヒューマニズム、理性的世界での理性的人間の自足という生活理想と見ることができからである。この理想は、古代世界のなかではストア派とエピクロス派の中に見いだされた。古代末期のキケロやセネカ、エピクロス、プルタルコスたちこそ、一八世紀の人間のモデルであった。とはいえ、一八世紀のヒューマニズムを最も純粹に示す典型は、バルトによればライプニッツであり、彼はこの時代の理想を示した。ライプニッツの考えでは、人間を是認し保証する神は、世界を最良のものとして創造した者であり、そうである限り人間と世界とは一致し調和する。

バルトはさらに、経済、科学、技術といった領域での数限りない新事象について論じている。それを逐一取り上げはしないが、一八世紀に生じはじめていた一切の現象は、互いに関連しているだけでなく、本質において一つであ

ると彼は考えており、そして神学の変遷もこれと連動しているとしている。

神学で起ったこと

彼が描く神学の変遷を次に要約して示す。まず彼は、一八世紀キリスト教の特性を二つ挙げる (pp.62f. 八四頁)。

(一) 社会のうちにある教会は、当然時代の文化と関連しており、その色を帯びる。一八世紀の絶対主義の人間は、人間の全能への信仰をもってキリスト教にも向かっていった。換言すると、キリスト教の本質を人間の能力の範囲内にあることとして認識し経験できると考えていた。

(二) とはいえ、キリスト教の直接的な否定や露骨な無神論は問題となり得なかった。これらはいつの時代でも極端なケースであり、一八世紀も他の時代と同様に敬虔であつたからである。

この二つの特性をもつ一八世紀神学は、キリスト教を斥けるのではなく、一定の方向に変えることになった。すなわち、キリスト教を時代精神に適合する形に変形することとなった。これは、キリスト教を自分の望む姿に変えていくということの意味する。

キリスト教のこの変形は、「人間化」と呼ぶうる。人間化とは、神を廃棄することではなく、人間に到達可能な現実の範囲内に神を包み込むことであり、これを以下の四つに区分することができる (p.65, 八七頁)。(一) 国家化、(二) 市民化ないし道德化、(三) 科学化ないし哲学化、(四) 個人化ないし内面化。

このうち、一八世紀の一般思想史と神学史との関係を考える際に重要となる (二) と (三) についてのみ取り上げる (前者は pp.71-79, 九四-一〇四頁、後者は pp.80-92, 一〇四-一二〇頁)。ちなみに、バルトは、後者は前者と密接に結びついており、その副次形態である見ている。

(二) 市民化とは、キリスト教を内在的道德に還元する傾向を指し、「大衆化・平板化」のニュアンスを含む。商工業に従事する一般市民の実際生活上の欲求・関心・理想によつて規定された人生活解や道德に適合する方向でキリスト教を捉え直すこと、と言つてよい。この方向においてキリスト教は理解可能・経験可能な事柄に縮減され、理解可能な教説は強い反感をもつて斥けられる。端的に言えば、キリスト教は人間生活をいかに整えるかという生活形成の問題に関わる中産階級のイデオロギーとなるのである。それゆえ、「人間の義務に関して健全な理性がいだく諸觀念に反するもの、たとえば合法的所有の安全保障を攻撃したり、正当防衛権を否定したりするような聖書解釈は、決して真実でも正当でもあり得ない」(p.134, 一七六頁以下)。

この現象には、キリスト教が生活実践ではなく教説として理解されていたという事態が先行してあつた。心に響かぬ、したがつて生に関わりのない術学的神学理論の不毛性を前にして、キリスト教とは何よりも生活であつて教説ではないという考えが広く共有されていた。ここで留意するべきは、先行するキリスト教の信条・教説に対する理論的攻撃が企図されていたのではなく、生活形成こそがキリスト教の本質をなすというその実践的性格の確立こそが企図されていたということである。キリスト教は、人々の生活を規範的理想に即した形に導かなければならない。これは見方によればキリスト教の世俗化であり、キリスト教を骨抜きにすることにも見える。しかし、一八世紀の人間は、そのようなキリスト教を主観的には必然的かつ最善なるキリスト教と考えたのであり、キリスト教を眞の姿において実践していると思つていたのである。

生活形成を第一義的なものと位置づける際に、彼らを導いていたのは、ストア的自然法であつた。人間は、新しい、よりよい生活を実現してゆく可能性と能力をもとよりもつていると考えられた。この点でこの世紀の人間は、まさしく先に言つた絶対主義の人間であり、真にこの時代の子、近代的市民であつた。形成すべきものは道德であるが、そ

れはより幸福な生活のことであつて、キリスト教は時代に即した要求や希望に応じなければならないということが自明の前提になつていた。

(三) 一八世紀キリスト教について、必ずと言ってよいほど一般に言及されるのは、一八世紀は理性的批判の時代であり、キリスト教の教理が哲学的・歴史学的・自然科学的理性に基づいて懐疑にさらされ、批判されたということである。しかしながら、理性的批判の結果としてキリスト教が自然的宗教や倫理という接近可能な内在に還元された、すなわち市民化・道徳化されたのではない。それは因果関係の取り違いである。一八世紀のキリスト教徒たちは、まず第一に近代社会の市民であり、近代社会の要求と希望とに即して道徳的であらうとしたのであり、その次に、その結果として、哲学者、歴史学者、懐疑家、批判家だったのである。第二の側面、すなわち理性的批判にもとづく哲学や歴史学を通じて前時代の排除すべき遺物を払いのけることは、清められたキリスト教を創出するための手段にすぎなかった。加えて言えば、自らが望むキリスト教を創出するだけではなく、さらにそれを正当化し、基礎づけること、すなわちその真理性を保証するという目的のためにこそ、哲学的・科学的思考が求められたのであった。論理的一貫性を求める哲学的・科学的思考の固有のパトスがキリスト教に向かつていったのではなく、旧来のキリスト教が実践面では行き詰まつており、それを打開することが哲学的合理的神学のパトスの真の源泉であつた。ということは、生活実践の立て直しにパトスが向けられていたのであるから、キリスト教教義学の排斥や否定には元來は関心が向けられてはいなかったわけである。

この点は端的に次のように表現できる。「あまた強調された世界像の変化の意義や、数学的・自然科学的思考の出現の意義をあまり高く評価しすぎてはならない」(p.81, 一〇六頁)。ライブニッツにしても、哲学と科学で近代的教養の頂点に立つてはいたものの、そのこと自体からはキリスト教に対する攻撃に打つて出なければならない必然性は生

しない。その必然性は、論理的不整合とか理論的矛盾などから生ずるのではない。近代の人々は「キリスト教そのものをいかなることがあっても放棄したいとは思わなかったが、自分の道徳的原理を放棄したいとはなおのこと思わなかった。そして、これら両者が両立しえないことが明らかになった時、彼らは、キリスト教をあゝの原理と一致させることを可能にする修正や削除をキリスト教の伝統的理解に対して施す決心をしたのである」(p.84, 一一〇頁)。刷新された近代の生活原理がキリスト教の真の実現として理解され、それが自然的キリスト教、あるいは理性的キリスト教という標語で表現されたのである。人はキリスト教会を捨て去りたいとは思わず、同時に、キリスト教の中に自分にとって重要だと思われるものを認めた。重要だと思われるものを堅く保持しつつ、他方では、これに反し、当惑や嫌悪を覚えざるを得ない諸要素の削除・修正をせざるを得なくなった。この時にはじめて人は、信条の批判へと踏み込む必要に迫られたのである。キリスト教批判のパスは、ここにこそ由来する。キリスト教が近代的市民のキリスト教であるためにこそ、自然的・理性的なものを基準にしての批判が起こるのである。

教義の中で受容しがたいものでも、その除去は公然とは表明されない。「教義は尊敬されるべきである。しかし、神学者をもはや拘束しない学説と見なされ扱われる」(p.129, 一六九頁)。教義は捨てられはしないが、実質的には棚上げされるのである。そうしていた神学者たち自身には、そうしている自覚はなかったし、啓示などの基本概念の理解に関しても以前とは根本的に異なる立場にあったにもかかわらず、その自覚もなかった。「眠って気がつかないうちに、皆、近代的になった」(p.126, 一六五頁)わけである。このことを理解するのも、さほど困難ではない。彼らにとつては、キリスト教の基本条項は、明白で一般的で単純で少数である。その限り、不寛容の可能性はキリスト教にはそもそももなく、人々に兄弟の交わりを提供しているのであって、第二義的な意見の相違によってそれが拒まれてはならないのである。

キリスト教は道徳体系として受けとめられ、それゆえ批判の対象となったものは、そこに含まれる異物と見なされたものの、すなわち近代人の欲する道徳にそぐわないという点で自然ではなく合理的ではないと思われたものであった。したがって、たとえば三位一体論やキリスト両性論が論難されるのは、それが道徳生活の向上に関係がないからであり、また、キリストの代償的贖罪や神から与えられる義認の教説は、道徳と無関係であるというより、近代人の道徳的生活形成を否定するがゆえに、論難されるだけではまず、断固排斥すべきなのである。このほか、聖書、特に旧約聖書の中には近代人にとっては明白な道徳的躓きや暗い中世を想起させる多くのものがあつた。このようにして人々は、聖書の一部を高く評価しつつも、したがってキリスト教をかなぐり捨てようなどとはつゆ思わずも、旧来のキリスト教を非市民的・非近代的であると感じ、それゆえにキリスト教の伝統的な理解を疑いはじめ、ついには公然と攻撃しはじめたのである。

この攻撃を遂行するためにこそ、はじめて「新しい世界像や、数学的・自然科学的思考や、人間中心的・自律的哲学が重要になってくる。今こそはじめて史実的信憑性が、それとともに厳密な意味での奇跡の否定が重要になってくる。それらすべては、あの批判の根源や原因ではなく、道具なのであり、口実であると言つてよい」(p.87, 一一四頁)。近代世界の人間は、伝統的なキリスト教を信じたくなかつたので、それを近代的な世界観的・認識論的前提を使って斥けたのである。この線上で、たとえば人々は、三位一体論に関しては、あたかもそれまで誰も考えつかなかつたことであるかのように、三は一ではなく、一は三ではあり得ないと非難しはじめ、数多の奇跡物語も自然法則に背くものとして非難された。

多くの並行事例からわかるのは、近代的な世界像・認識論的前提はキリスト教批判の第一義的な根拠ではなく、副次的補助的に持ち出された手段であつて、それを楯にして人は古い教理を矛盾に満ちたものの、不可能なものとして斥

け、代わりに自らの望む新しい教理を打ち立てるのである。神は道德律の賦与者となり、神の支配は個人を導き裁く道德的真理となる。キリストは神人ではもはやなく、知恵と徳の教師にして模範となる。実践的要求が先行し支配し、その理論的表現がそれに従っていたのである。

孤立するか変質するか

一八世紀の神学は、時代の新しい事態に直面していた。それは「新しい関心・努力目標・態度であり、心情・思考方法・好みの明らかな変化であり、また新しい信念と教えとである。一八世紀の神学は、自分自身が、そして職務上自らが主張せねばならない事柄が、この新しい事態に面して孤立していると感じたし、この孤立の中で脅かされていると感じた」(p.115, 一四九頁)。

時代の新しい変化は、一八世紀神学とは関わりなく成立してきた。一八世紀神学は、時代の感覚と方向に従い、そのあとを追って動いていた。神学が敬虔主義の中にいたとき、外ではすでにヴォルフの哲学が登場しており、神学がヴォルフ哲学を吸収して啓示と理性を調和的關係に置こうとしていたときには、つまりネオロギーが現れたときには、本来の合理主義が登場しようとしていた。そして神学が合理主義に傾いたときには、外では以前からレッシング、シュトゥルム・ウント・ドラングが、そしてゲーテたちが登場していた。神学がロマン主義に転向すると、一九世紀半ばの外の世界では経験主義的実証主義がすでに登場して、そのあとをリッチュルが追って出てきたときには、そのずっと以前からニーチェがそうした神学を破壊しはじめていた (pp.115f. 一五〇頁以下)。

神学は一見変り身が早いかのように見えて、その動因を自らのうちに持っているわけではない。それは神学の外側にある時代の基準であって、神学はいつでもあとからそれと一致しようと努めているのである。それゆえ神学はいつ

でも時代遅れとならざるを得ず、しかもハンドルを握っているのは時代なのである。決定的な変化は、いつも神学とは別のところから起こる。神学者は、時代に即し、時流にかなうよう絶えず外部に目をやり、世界の動きを横目で見ながら神学を調整する。これが一八世紀以来、プロテスタント神学の慣例となってしまった。

キリスト教的伝統の中でまず拒否されたのは、人間性の価値を損ない、倫理的向上の努力を妨げるように見える教義、とりわけ原罪の教義であった。人間性に対する悲観主義、逆に言えば、人間の自己陶冶に対する楽観的信念の点で、「当時のすべての魂は一致していた」。繰り返すが、近代神学は近代の理性的・数学的・自然科学的思惟に立つがゆえに先行するキリスト教に「反対したのではない。それを生み出したものは、人間とその偉大な道徳に感動し、この道徳をキリスト教的な信仰と生活の基礎原理とした新時代の市民たちの情熱である。近代神学は、近代社会の道徳観念とキリスト教とを情熱的に同一視した。この流れの中の神学者たちは、まさしく時代の流れに棹さず、時代の子であった。長く詳細なバルトの議論を乱暴なほどに要約して言えば、以上のようになる。筆者自身はこうしたバルトの所論に對してほぼ全面的に共感を持っている。それは、彼のように神学史的な見方によってではなく、宗教社会学的なパースペクティブから共感するところが大きいからである。筆者自身の見解を以下で順次展開する。

三 近代的理性・科学と宗教

宗教は事實的知識によつてくずれはしない

キリスト教と科学の関係について、従来多様な立場が並存してきた。ロバート・マートンやリン・ホワイトなどとは異なつて、最初期には、キリスト教と自然科学の間の関係は「闘争」とみなされ、その代表的な例としては、ジョ

ン・ドレイパーの『宗教と科学の闘争史』(一八七四年)やアンドリュ・ホワイトの『科学と宗教の闘争』(一八九四年)が挙げられる^③。宗教の言説を *assertives* として、つまり話者が命題を事実的に真であることを主張する言語行為として見なしさえしなければ、近代西洋で論議の対象となった宗教と科学との関係など、本来なら大きな問題にならなかったはずである。実際、仏教圏でブッダの奇跡譚や前世物語の史実性を問題にした人など、現代にいたるまで聞いたことがない。ヒンドウの聖典類が、その客観的事実性を問われたなどという話も、いまだかつて聞いたことがない。

宗教は、言語やその他の象徴表現を通して世界を意味づけ秩序づけ、人々の生き方に一定の方向性を示す。この語られる言説と、人々が実際に生活を営んでいる現実世界との間に対応がある限りは、言説は説得力を持つ。詳しく言えば、人々が生活を営んでいる日常世界が現実にと一つの価値信念共同体として統合されていて、人々の間に実際の連帯があるならば、それをひとつの意味あるコスモスとして象徴的に表現する宗教的言説は、集合的同意の対象となり、人々にとって説得力のあるものとして受けとめられる。逆に言えば、確固たる価値信念共同体の成員として人々が日常の生活を営んでいるならば、その共同体を価値のないもの、あるいは反価値的なものとして表象する言説は、けしからぬ・流聖的なものとして排斥の対象となる。価値表象というものは、科学的な世界像や因果関係理解に照らして妥当性が判断されるのではないし、それに基づいて受容されたり排斥されたりするのではない。

現代でも自らの国家・社会・民族・政党・政治指導者などを神格化・神聖化する種々の神話・奇跡譚が作られてきたし、今も作られているが、外側にいる者にしてみればバカバカしく思うものの、当事者たちにとっては、それらを信じるのはじつに自然である。アーリア人種の優越性神話とか、五族協和の世界観、政治的指導者の奇跡譚といったものがかつてあり、あとになってみれば、それらを信じた自分たちの愚かさをいぶかたり悔いたりするものの、決して生

理的に洗脳されていたわけではなく、それぞれの時代に生きた国民にとって、それらは大いに信憑性のあるものであった。イデオロギーとは、そういうものである。宗教も意味ある生活世界のイデオロギーだと考えることができる。イデオロギーにとつて、科学や合理性との衝突など大きな問題ではない。こうした事柄は、周知のように、ロラン・バルトが「神話作用」という概念で語ったことである。神話は、客観的事態を客観的に記述するのではなく、語る内容を人々に当たり前のこと、自然なことと感じさせ、腑に落ちたと感じさせるものである。内容と根拠の検証などされることなく通用しているものの見方、それが神話であり、宗教はこの種の神話である。

なぜ知性が目覚めたのか

人間が考える葦であるというのは限られた状況でのみ言えることであつて、通常は人間は思考しない。人は社会化されることによつて人間になるが、社会化とは伝統を無反省的にたたき込むことである。そして伝統とは、無批判的従順という人間の生得的特性の上に成り立つ。生活状況が変化して伝統的行為様式では対処しきれなくなつた場合にのみ、人間は知性を行使する。人間は考えざるを得ない立場に追い込まれてはじめて考えるようになるということである。近代という歴史のある一時点で大脳皮質の増大などといった人間の生物学的性質が変わり、突然変異的に知性が目覚めたわけではない。

人間が何かを権威として受け容れている時には、それが判断の基準になるのであつて、権威が権威でなくならない限り、権威に対して批判的考察が向けられることはない。批判的省察とか知的精査などというものは、それまで無反省に行爲を導くことのできた自明の伝統的觀念や行爲準則がその効力を失つてしまつた時に、はじめてなされるようになる。人間を自動的に導いていたものが見失われつつある時、その空白状態を埋めるために反省が起ころるのであつ

て、反省がいわば真空の中から生じて伝統を掘り崩すわけではない。行為と思考が伝統的慣習として固定している限りでは、新たな生き方は必要とされないが、既成の慣習が動揺しはじめて、人々の生活をもはや自動的には導き得なくなる、それに応じて知的反省が目覚めてくる。知性は、社会の同質性が崩れはじめ、伝統がもはや集合的同意の対象ではなくなり、従来通りの社会的な権威と通用性をもたなくなった時、伝統に対して、伝統に代わって、権利を主張するようになる。行為や判断の仕方・基準が集合的同意によって裏打ちされている限り、人々はそれに異議を唱えることも疑問を呈することもないし、そもそも誰かがそれを論議と検証の対象とすることさえも許されない。なぜなら、社会全体によって共有されている観念は、まさに集合的同意そのものから権威と自明性とを備えるにいたるからである。したがって、伝統に対して異論を唱えるとか、知的批判的検討を加えるとか、社会が異論に寛容になるといった事態の背景には、伝統がもはや社会の完全な同意の対象ではなくなり、新たな生き方の挑戦を受けて脆弱なものになってしまっているという事情がなければならない。

自明な伝統が権威を失えば、人々は、それに代わって行為と思考を導きうるものを探し求めなければならない。その探究の手段となりうるものは、知性をおいて他にない。人間はいかに振る舞うべきか、社会はどうあるべきか、こうした事柄に関する旧来の知識が揺らげば、理性によって探求を進め、今後のありようを定めるしなくなる。その結果として複数の意見が並存すれば、それらを裁定するものは理性以外にない。人間、人間の生きる社会、社会が置かれている自然といった領域で知性による批判的反省が目覚めていったのは、決して偶然ではなく、元来は同じ原因から生まれてきたと考えるべきである。伝統が人間を規定し支配している限り、それで事足りるのであって、人がそれに疑問を覚える原因も動機もない。もちろん、社会がいかに均質であろうとも、逸脱的な個人は存在しうるし、そうした人間が伝統となっている観念に批判を向け、それに代わるものを提唱することもある。しかしその主張はけ

しからぬものとして抑圧されるか、常軌を逸したものと一笑に付されるのが落ちである。

伝統がまだ活力を失っていない間は、その攻撃には効果がないし、そもそも攻撃が行われることがない。知的な証明によって信仰を覆すことはできないのであり、信仰が知的攻撃に屈するようになるのは、すでにその信仰が別の原因によって動揺をきたしている場合に限られるのであって、そのような時には、逆に強権的に信仰を擁護したところで、徒勞に終わる。さまざまに割れた意見のなかから信仰を再建しようとするなら、正邪の判定を下しうるのは、知性だけとなる。デカルトがこのことを的確に指摘している。「信仰を持つ者にとっては、靈魂不滅と神の存在を信仰によつて信じれば足りるが、信仰を持たぬ者には、その二つが自然的理性によつて証明されない限り、納得され得ない」⁽⁶⁾。

人間の行動と思考を支配してきた伝統が集合的同意によつてもはや支えられていない時、人々はその正当性を認めず、その強制から逃れ出るようになる。社会は諸個人に自由に考え行動することを許容するようになり、個人は自己の運命の支配者となる。社会学的に見て、これが自律という価値観念への道であつて、知性がわけもなく目覚めて自律性が唱導されるようになったわけではない。個人が社会に包摂されているならば、個人は社会の拘束を拘束とすることすらなく服従するが、社会から切り離される程度に应じて、個人は自己の判断に優越性を認めるようになるのである。

ところで、この批判的知性の自由、伝統を吟味する自由は、じつは自由であるどこかむしろ社会的な規制であり義務である。自由とは、それを阻止するものが力づくで抑制される限りに於いて存在しうるからである。社会が必要とするものを、社会は強制的に実在させる。政治・道徳・宗教などの領域で伝統に盲目的に服従し、かつ服従するよう促されることが、伝統に代わる新しい形態を模索すべく自由に検討し、検討するよう促されることは、どちらも社

会的規制の下にあるという点で変わりがない。絶えざる知的批判と吟味に近代が駆り立てられるのには、社会学的な根拠が存在するのである。

近代的合理精神がキリスト教との認知的不協和に耐えられなかったのか

合理的な科学（そして合理的倫理）が不合理な宗教との認知的不協和に耐えきれずに、それを除去しようとしたという歴史理解は、事実誤認を犯している。

コペルニクス、ケプラー、ガリレオ、ニュートンといった人々は、信仰の立場との対決を目指しておらず、その自然観は神学的であった。反対に、天動説を唱えた二世紀のプトレマイオスの宇宙論のほうがよほど自然的である。地動説を採らない理由として彼が考えていたのは、地球が自転しているなら、強い東風が絶えず吹いているはずであり、真上に投げた物体は西側の離れた地点に落ちるはずだということであった。慣性の法則が知られていなかった時点では、この根拠はきわめて合理的であり、プトレマイオスのこの根拠を、千数百年後のコペルニクスは科学的にまったく反論できずにいた⁽⁷⁾。

そもそも事実としては、例外的個別事例があつたにせよ、大勢としては科学がキリスト教を攻撃したのではなく、むしろキリスト教が自然科学を攻撃したのであり、科学史家に従えば、聖職者たちが社会における知識人階層という特権を維持するために科学者を攻撃した。先に紹介したバルトの発言にあるように、科学自体には宗教を攻撃せねばならない動機は存在しない。それは現在の科学者もそうであつて、彼らは、創価学会が唱題の功德を説こうが、カトリック信者がルルドの水の効験を信じようが、世界救世教が手かざしの靈験を吹聴しようが、目くじらを立ててそれらを論難することなどおそでない。また、現在のイスラーム社会にも自然科学者・数学者は無数にいるが、彼らはイ

スラームを攻撃したりはしない。^⑧

近代以前の非科学的な人が伝統的キリスト教を信じ、理性的近代人がそれを拒否したというのは、前近代人を小馬鹿にした話で、バルトが言うように、近代以前の人は三と一の区別がつかなかったなどということはあり得ない。それならそもそも三とか一の觀念自体が存在し得ない。死者が生き返るとか、処女が子を産むとか、人間が水上歩行するとか、数多の奇跡物語が聖書に語られているが、聖書自体がそれらすべてに關して本来あり得ないことという判断を下している。奇跡は、「そこでは神の業が問題となっている」というマーカーの役割を果たしているのであって、人々が神という權威を信奉・受容している限り、奇跡譚に異を唱える理由はないのである。

伝統的キリスト教を攻撃したのは、それを合理化・内在化して近代キリスト教へ転換させねばならないと感じていたキリスト教神学者であり、その背後で分厚い層をなしていたキリスト教的近代市民たちであった。

デカルト、ガリレオ、ニュートンらと（啓蒙主義者および）現代科学者との間には、聖俗革命の不連続があり、それを經過してはじめて現代科学は生まれたというのは、村上陽一郎の主張である。^⑨これは事実としてある程度は確認できるのだが、彼の議論では肝心の点が等閑にふされている。すなわち聖俗革命を引き起こしたものは何なのかについて、説明がないのである。もし仮に科学と理性が信仰を打破したのだとすると、一七世紀と現代の科学者との違いは単なる程度問題になり、両者の間に不連続があると言うのは誇張の感がある。しかもこれでは、世俗的な原因が世俗化という結果をもたらしたという一種の循環論法になる。それゆえこの説明では、ではその世俗的な原因はどこから出現したのかという問いが生じ、問いは振り出しに戻ってしまう。

聖俗革命の因果關係をその全容にわたって子細に解明するのは不可能である。できることは、あるはずのない因果關係を斥け、あり得る因果關係を絞り込んでいくことだけである。

さらにもう一点、最後に指摘しておかねばなることがある。合理的な科学精神や理性的倫理が、もし自らとの認知的不協和から闘わねばならないと感じていた相手がいたとするなら、それは伝統的キリスト教とはもつと別の相手であつたはずである。

先に述べておいたように、いかなる時代も単一の文化潮流・思想潮流から構成されていることはない。啓蒙主義という概念も、一八世紀を特徴づける一つの概念にすぎない。この世紀は、一面において理性の光を闇である中世の精神と対立させつつも、他面においてはそれを欲しかつ是認もしていた。たとえばフリーメーソンは啓蒙主義をきわめて特徴的に表す組織であつたが、密儀宗教の入会形態をとっていたほか、いたるところで密儀の知と願望とが現れていた。これと並行する黄金十字団に目をやると、その傾向は、まず一つには科学的・哲学的な啓蒙思想運動であり、いま一つは、錬金術的なオカルティズムであつて、実践的魔術師と思弁的神秘主義とが流れ込んでいた。このほかにも、この世紀には多くの神秘主義者、靈感者、敬虔主義者、錬金術、偽医者、スウェーデンボリといった人物を輩出していた。また、啓蒙君主フリードリヒ大王が欲していた啓蒙主義は、近代的感觉における自由とはほとんど関係がなく、彼の念頭には報道の自由などはまるでなかった。要するに、一八世紀以降、合理主義、科学精神、産業主義、人権平等主義のほか、白人至上主義、ボードレールらのデカダンス、サドに見られる人為的規範を越えた生き方への熱情、植民地主義、奴隷の売買と所有などが渾然となつて共存していた。科学精神や合理的倫理は、自由・平等・友愛といった当時の倫理的理性に即しているとはとても考えがたい自由と人権の抑圧、さらに植民地主義や奴隷貿易に非難と攻撃を加えることなく（無論そうした人々もいた）、それらと社会的に共存していた。これは、間違えようもない第一の大敵を見過ごし、どうしても非合理的な迷信を喧伝するキリスト教と闘うという、これ以上ない不合理を犯していることになるであらう。

キリスト教の放棄はしない

近代キリスト教は、バルトの言うとおり、倫理化していくのであるが、とりわけ重要な役割を果たすのがカントである。のちの一九世紀のいわゆる自由主義神学者たち、リッチュル、ハルナック、ヴェルンレなどは、彼の強い影響下にある。しかし他方では、フォイエルバッハ、マルクス、あるいは相互に盟友であつたバーゼルのニーチェとオーファーベックのような、キリスト教の破壊ないし放棄へと進んだ者は、例外にとどまる。なぜ近代神学は、決してキリスト教を放棄しようとしなかったのか。実存哲学としてキリスト教を再解釈したブルトマンでさえ、その全面放棄などはまったく望んでいなかった。なぜかくも論理的に煮え切らない中途半端にとどまっていたのか。

マルクスが『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』で興味深いことを述べている。「人間は自分自身の歴史を作るが、しかし、自発的に、自分で選んだ状況の下で歴史を作るのではなく、すぐ目の前にある、与えられた、過去から受け渡された状況の下でそうする。すべての死せる世代の伝統が、生きている者の思考に悪夢のようにのしかかっている。そして、生きている者たちは、自分自身と事態を根本的に変革し、今までになかったものを創造する仕事に携わっているように見えるちようどその時、まさにそのような革命的危機の時期に、不安そうに過去の亡霊を呼び出して自分たちの役に立てようとし、その名前、関の声、衣装を借用して、これらの由緒ある衣装に身を包み、借り物の言葉で、新しい世界史の場面を演じようとするのである」^⑩。伝統を捨てて、それとまったく異なる判断様式・思考様式・行動様式へと乗り換えることは、どうして難しいのか。簡潔に言えば、ひとつには伝統は、通常はそれをもとにして人間が個々の具体的な事柄の適否を判断する基礎であり、それ自体は妥当性の検証対象とはならず、自明の非選択的な存在だからである。また、伝統は無数の制度から成り立っているが、それぞれが相互に緊密に結びついていけば他を押さえ合っており、全体が動かせないようになっていからである。この性質は、ウイトゲンシュタイン

が言う、世界像命題の機能上の役割、そして世界像命題が相互に押さえ合っていて動かせないという事態と類比的に考えるとわかりやすくなる。

出生以来、人間は家庭・学校・社会を通じて社会化され、そのようにして形成されてきた人格として日々の生活を送る。社会化の全作用も、生活の全体も、価値整合的・意味整合的になるよう体系化されているのであって、したがってそれまで送ってきた生活の影響が短期間に魔法のように消え失せ、人間が一日にして生まれ変わって別人になれるわけではない。それゆえ、近代キリスト教の神学者たちにとって、キリスト教の放棄は、アイデンティティ放棄に等しかったのである。

そこで、自己の内部で激烈な分裂と対立が生じないように、緩和策が施される。教義の中でもはや受容しがたくなったものでも、その除去は差し当たり公然とは表明されない。先に述べたように、教義は捨てられはしないが、棚上げされる。そしてその後は誰もそれを真剣に問題にすることをせず、放置しておくのである。こうして神学は脇に置かれ、イエスは道徳の教師以上のもものではなくなり、キリスト教は道徳的な戒めの体系となる。棚上げとは、結局等閑にふすことであり、無視しておくことである。前面に置かれるのは、新解釈を施されて倫理体系となった教説である。

結び

宗教の弱さ 時代適合への淘汰圧

最後に、なにゆえにキリスト教は近代になって大きくその性質、というよりむしろ本質を変えていったのか。この問いに答えて、結びとしたい。

社会生活が持続的に存在する時には、必ずやそれは一定の形態を取り、組織化され制度化される。経済も政治も社会関係も家族なども、すべてその点で変わりはない。宗教はこの時、身を置く歴史的社会的諸関係によって条件づけられ、規定されており、それらが変化することによって不可避免的に次の二つの可能性の前に立たされる。すなわち、時代の変化に即応しつつ、時代とともに進んでゆき、自分の従来のあり方を否定して変えてしまうか、それとも時代のあとに残って従来のあり方にあくまで固執し、そのため不可避免的に古くさく時代遅れとなって化石化し、誰にも顧みられなくなるかのいずれかである。この選択に際しては、いわば進化的な淘汰圧が働く。伝統的なあり方に固執すれば、いつしか社会的支持を失い、極小集団の中でのみ生き残るか、消滅するしかない。反対に近代キリスト教は、時代と共に生きる人々によって時代の精神に即するように進化させられていったわけである。無論その程度に応じて、自己同一を失わざるを得なかった。

機が熟す

社会の中にあるものはすべて、この淘汰圧にさらされる、換言すれば、自然選択ならぬ、この社会選択のふるいにかけられる。思想もその例に漏れない。思想は、時代精神との関係で言えば、遅すぎても早すぎても社会の潮流にはなり得ないということである。

象徴的な例を挙げておく。パリ大学のモンテーギュ学寮に、西洋史のその後の流れを決める代表的人物がだいたい同時期にいた。近代主義のキリスト教徒エラスムス、宗教改革者カルヴァン、対抗宗教改革者イグナティウス・デ・ロヨラ、近代的世俗主義者ラブレールである。

近代神学から見れば、キリスト教の基本条項は、明白で単純で少数である。その限り、誰でも同意できるのである。

から不寛容の可能性はキリスト教にはそもそもなく、些末で第二義的な意見の相違によって社会の和合が拒まれてはならない。近代神学に特有のこの思想を簡潔に表現したのが、ルソーの「市民宗教」であるが、遡ればエラスムスの「最小限のキリスト教」というアイデアにたどり着く。しかしこれは時代を先取りしすぎた思想で、同時代には顧みられることがなかった。付言すれば、この考えは、思想自体としてはすでに四世紀のヒラリウスにも見られるが、むしろ歴史に埋没した。

ラブレールの描くガルガンチュアやパンタグリユエルは、いずれもバルトの言うような絶対主義の人間として描かれており、ラブレール自身ものちの百科全書的人間と見ることができる。言うまでもなくラブレールはエラスムス以上に時代を先取りしており、彼の著作は禁書とされた。

思想が思潮となり社会倫理になるには機が熟さねばならない。置かれている時代状況全体がそれを必要とするのではない限り、単発の異様な意見として顧みられることがない。モンテーギュ学寮は、数世紀早い人物を生み出したと言える。

身近な例で言えば、離婚制度は、先んじて存在していた慣行を、公に承認するために法的に制定されたにすぎない。もしも世人の意識が夫婦関係の解消を流聖と見なしていたなら、離婚の可能性はない。それを不可とすることには根拠がないと世人が次第に考えるようになってはじめて、立法者も離婚の法的正当性を定めようと考えはじめる。同様の例であるが、自然的世界の探求と教育を唱道する思想家は、ルネサンス期からいた。しかし社会の教育制度はまったく動かず、相変わらず古典文学・古典言語の教育が主流であって、実学教育が制度化されはじめるのは、ようやく産業の重要性に対する意識が萌しはじめた一七世紀半ば以降であった。

プロテスタンティズムにおいても、全信徒祭司主義や聖書解釈の自由（＝自己決定権）といった制度は、社会の均

質性が崩れて多様化していく社会的現実を前提している。潜在的な、あるいはなかば顕在化した社会の分裂が先行してあって、その上で旧来の勢力に対して自己をイデオロギー的に正当化する必然性が生じてはじめて、新しく全信徒祭司主義や聖書解釈の自由が打ち出されたのである。宗教的制度は、社会的制度一般がそうであるように、確かに自覚的な意識によって成立するのであるが、自覚的な意識は、意識に上らない現実生活上の欲求や傾向によって先行的になされていた決心をさらに固めさせる役割を持っている。そしてひとたび自覚され、公共的に制度化されるならば、先行的に存在していた欲求や傾向はいよいよ確固たるものになっていく。

歴史の各レベルでひとつの変化が生ずるなら、それは当該平面の他の要素に広く作用するだけではなく、他の平面へも波紋のごとくその影響を及ぼしていく。その影響関係、因果関係を確定することなど到底不可能ではあるものの、バルトが描く近代プロテスタント神学史は、先行する一般思想史、さらにそれに先行する社会生活を忠実に映し出すものとして克明に記述されている。限られた紙幅の中でそれを紹介し、かつ社会的にその妥当性を十全に検討することは困難ではあるが、その一端だけはこの小論でもなしえたのではないかと思料する。

註

- (1) Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Theologischer Verlag Zurich, 1947.『十九世紀のプロテスタント神学上』新教出版社、一九七一年(『カール・バルト著作集 一一』)。本書の典拠箇所を示す時には、読みやすさを考慮して脚注とせず、本文中にまず原書の頁数を算用数字で、訳書の頁数を漢数字で示す。なお、訳文には適宜私訳を施した。
- (2) こうした作用関係・規定関係の理解は、土台と上部構造というマルクスの考えと並行する。バーガーがこれを修正しており、筆者の考えはこれと一致する。『マルクスにおける下部構造を経済的『土台』と見なすのでなく、praxis全般と見なすべきである。バーガーの言うpraxisが何を意味するか、明確ではない。蘭田稔は慣習と解釈するが、バーガー社会学全体を念頭にあれば、一定の形を取った生活実践と考えるべきであろう。Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday, 1969, p. 192. 蘭田稔訳『聖なる天蓋』新曜社、一九七九年、六一頁。
- (3) Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (1941), in *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hrsg. v. Hans-Werner Bartsch, 4. Auflage, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1960.『新約聖書と神話論』新教出版社、一九八〇年。
- (4) トルストイ『戦争と平和』(『世界文学大系 三九』筑摩書房、一九五九年) 四三三頁。
- (5) John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, D. Appleton, 1874.『宗教と科学の闘争史』社会思想社、一九六八年。Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, D. Appleton, 1896.『科学と宗教の闘争』岩波書店、一九六八年。
- (6) René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, J. Vrin, 1983 (Œuvres de Descartes 7), p. 1f.『省察』筑摩書房、二〇一七年、一三頁。デカルトの文はそのままでは読みづらいので、「」内に趣旨を要約した。この部分の解釈に関しては、坂井昭宏に教示を受けた。
- (7) 村上陽一郎『科学史からキリスト教をみる』創文社、二〇〇三年、一五・一九頁。
- (8) このことは、宗教を攻撃する科学者はいないということを意味しない。そうした者は無論存在する。しかしそのような科学者が宗教攻撃をする動機は科学自体にあるのではない。
- (9) 村上陽一郎『近代科学と聖俗革命』新曜社、一九七六年および前掲書。
- (10) Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Verlag für Literatur und Politik, c1927, S. 21.『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』平凡社、二〇〇八年。一六頁以下。