

も神聖なる神の代理人さえ、それによりたのみ、教会と共にそれにすがっている。愚かなドイツ国民は、この怪物のために、血をむやみに浪費されており、(詩篇において)彼らについてこう歌われているように、支配権は教会以外にはない。すなわち、キリストは王位についても、嘲笑されている」(WA V 649, 37)

(f) 試練がみ言葉に注目することを教えるように、それはすぐれて神学においてみ言葉に注目することを教える。バルトの神学は接近している嵐の前に眠れる者を目覚めさせ、間違っている者を啓発し、散らされた者を集めた。墮落した時代に、それは教会を助けて、正しい信仰告白をなしうるようにした。

(g) こうして本ものとして実証されたものは、神と人に感謝をしないべきでなからう。もしわれわれがそれと一致できないところでは、批判的に判定をくださるべきではない。

(高野進訳)

III シュライエルマッハーとバルト

中川秀恭と申します。今日は司会をすることになっていきますので、宜しく願います。御案内の通り、高森昭氏、高野進氏、山本和氏に発題をしていただきますが、高野氏がまだお見えになっておりません。もつとも、発題の順序は高森氏、高野氏、山本氏の順になっております。間もなく高野氏もお見えになりましょうから、はじめることにします。

司会者のことば

中川 秀 恭

司会者として、はじめに序論的なことを話したいと思います。それは、第一に、今日のシンポジウムのねらいがどこにあるかということ、第二に、わが国におけるシュライエルマッハー研究とバルト研究の初期の状況を簡単に紹介すること、この二つであります。

この研究所では、これまでに「アウグスティヌスとルター」、「ルターとバルト」という二つのシンポジウムを行いました。これらの人々が中世、近世、現代において、それぞれ神学の形成、教会の形成に決定的な役割を果たしたことは今更申し上げるまでもありません。今日これから行われる第三回目のシンポジウムに「シュライエルマッハーとバルト」をとりあげましたのも、この線に沿ったものであります。わが国におきましては、シュライエ

ルマツハ―は影がうすいように見受けられますが、しかし神学思想の底流をさぐりますと、案外彼の影響に大きなものがあることが分ります。他方、バルトはどうかと申しますと、一見わが国の神学界に決定的な影響を与えているかのような印象をうけます。例えば、一方にバルト、他方にブルトマンにおいて、その中間にティリッヒをおき、両者を媒介する役割をそこに見出そうとする試みがあるように思います。しかし、おそらくバルト自身にとりましては、ブルトマンは第三者を介して自分と調停できるような相手ではないでありましょう。彼によれば、ブルトマンはシュライエルマツハ―の立場に立っているものであり、自分をとるかブルトマンをとるかの違いだけであります。バルトにとって、自分の立場と異なるものはすべてシュライエルマツハ―的、すなわち人間の宗教的体験を重んじ、そこから出発しておるといふことになるようであります。本日のシンポジウムでこのような立場をとるバルトとシュライエルマツハ―とをとりあげるとき、その成り行きがどうなるか、まことに興味のあるところでもあります。

そこです、わが国におけるシュライエルマツハ―研究の初期の状況を概観することにしましょう。わが国でシュライエルマツハ―の研究がはじまったのは、第一次世界大戦が勃発した大正三年（一九一四）の頃ではなかったかと思えます。そして、その先鞭をつけたのが石原謙博士でありました。すなわち、博士は波多野精一博士のすすめもあつて、シュライエルマツハ―の『宗教講演』(Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799) を訳すこととし、大正二年（一九一三）春からその準備をはじめ、翌大正三年一月、『シュライエルマツヘル宗教論』と題して内田老鶴圃から出版したのであります。博士はディルタイの『シュライエルマツヘル伝』(Leben Schleiermachers) その他の文献を調べてシュライエルマツハ―の生涯と思想とを

序説において述べ、本文に翻訳をかかげ、末尾に約六〇頁にわたって内容解説をしています。博士にとって、シュライエルマツハ―のこの書は、宗教の本質への問いを提起したものであります。それだけに、この訳業に対する博士の意気ごみにはすさまじいものがありました。この書は、時を同じくして出版された和辻哲郎『ニーチェ研究』と共に、大きな反響を呼びました。博士はその後、この書の改訳を出そうとの考えを抱きつづけ、大正一〇年（一九二二）ドイツへ留学した時には、ハイデルベルク大学においてウォッバーミンによるシュライエルマツハ―の演習に出席したりして、シュライエルマツハ―への理解を深めました。事実、博士私蔵の訳書にはいたるところに書き入れがあり、改訳の準備をしていたことがうかがわれます。

シュライエルマツハ―は、石原博士の宗教の真理の理解にとって本質的な役割を演じているように思います。「宗教の真理は……知的作用によってではなく、シュライエルマツハ―の教えているように個人的な『感情』において……体験される。宗教は総じて理論的ではなく、歴史的・精神的に個人の生ける内的経験の理解によって、従って哲学的によりも、宗教史的に研究すべきである。」(『石原謙著作集』Ⅷ・七頁)。もっとも、博士がこのような着想を得たのは、『シュライエルマツヘル宗教論』につづいて、岩波書店の哲学叢書の一冊として『宗教哲学』(大正五年、一九一六)を書くために悪戦苦闘した後のことでもあります。博士はこの着想をハイデルベルク大学のハンス・フォン・シューベルト教授の許で研究したときにたしかめたらしく、かくして博士におけるキリスト教史学の方法が確立するにいたったものと思われまします。博士のシュライエルマツハ―への傾倒は終生変ることなく、最晩年にこう述懐しています。「シュライエルマツハ―から受けた影響というものは、やはり終生忘れることができないし、今でもそれを有り難いと思っていますね。……私自身の宝としてシュライエル

マッハーを誇っております。」(『大学キリスト者』、五二号、一九七三年七月)。

石原博士が『シュライエルマッハー宗教論』を公けにしたのは、波多野博士のすすめによるものであったと申しました。これは波多野博士自身がシュライエルマッハーを評価していたからでありましょう。博士は終戦前後(昭和二〇年三月〜二二年六月)岩手県の千厩町に疎開していました。たしか終戦の翌年であったと記憶しますが、東北大学の講師(非常勤)をしていた私は、哲学の三宅剛一教授(後に京都大学教授)のお伴をして一日波多野博士を訪ねました。そのときの談話の中で、博士はE・ブルナーの *Das Gebot und die Ordnungen*. 1932 をはめていましたが、シュライエルマッハーにもふれて、彼の立場を支持し、特に *Der christliche Glaube*, 1821/22 を高く評価していました。博士は『宗教哲学序論』(昭和一五年、一九四〇)の中で、「宗教哲学は宗教的体験の理論的回顧その反省的自己理解でなければならぬとは著者のかねての持論である……。」(『全集』、第三卷二四五頁)と述べていますが、この立場は後の『時と永遠』においても変ることなく、我々はそこに博士の立場がシュライエルマッハーのそれに通じているのを見ることができましょう。『宗教哲学序論』第二章「誤まれる宗教哲学」において、博士はバルトとブルナーをとりあげて批判しています。ブルナーの自然神学はやや積極的に評価していますが、バルトについては手きびしく批判しています。博士によれば、バルトは哲学的概念を哲学体系とは関係なしにあらゆるから拾ってきて、自分の神学の展開に使っている、というのであります。バルトが「神学者の服膺すべき実践的規則として述べている所は、いかなる哲学的概念哲学的教説にも予め囚われることなく必要に応じて自由に取捨選択すべしというに存する。これは哲学及び哲学的理解を全く臨機応変の処理に任すべき又任せ得る事柄となすものであって、皮相の観察にはいかにも屈託をも知らぬ自由豁達の心構

へと映ずるのであろうが、実は無能と怠慢との隠れたる正体を思わず知らず見透かせる都合主義方便主義に外ならぬ。」(第三卷、三二〇—二二頁)。つづいて、第四章「歴史的瞥見」においてシュライエルマッハーをとりあげ、特に『宗教講演』第二講にふれて次のように述べています。「宗教の哲学的理解において最も重要な一切を支配する中心的任務が宗教の本質を観るにあるとするならば、この問題を明瞭なる自覚をもってはじめて提出したシュライエルマッハーは正しき宗教哲学の揺がぬ礎を置いたといふべきである。」(第三卷、三六〇頁)。

石原博士が『シュライエルマッヘル宗教論』を出した大正三年、木場了本氏——故人、元大谷大学教授——が、シュライエルマッハーの『モノローゲン』(*Monologen*, 1800)を「シュライエルマッヘル独語録」と題してその年の五月から二月まで雑誌『精神界』に分載、翌四年東亜堂書房から単行本として出版しました。木場氏は訳文に不満を感じ、改訂を志しましたが、それを果たさず絶版のままになっていました。それを令息の木場深定東北大学教授(現在名誉教授)が改訳、昭和一八年(一九四三)に『シュライエルマッハー独語録』と題して岩波文庫の一冊として公けにしました。戦時中であつたにもかかわらず、一五〇〇部刊行されたということですから、ずい分広く読まれたものです。

これよりさき、三枝義夫氏が *Der christliche Glaube* の序説 (*Einführung*) を訳し、『シュライエルマッヘル信仰論序説』と題して、昭和一六年(一九四一)長崎書店から出版しました。氏はこの書のはじめに『信仰論序説』について」として、著者の生涯と諸著作について述べ、つづいて『信仰論』の内容を解説しています。氏はその中で、カントとシュライエルマッハーが夫々哲学と宗教哲学の領域でなしとげた業績の意義を比較して次のように述べています。「カントが哲学の領域に『コペルニクスの転換』を齎し、一切の客観的自然を主観的能力

の産物として理解したことを、シュライエルマッヘルは宗教哲学の領域において完遂した……。宗教特に基督教の容観的教義学的方法による理解を転換せしめて、これを主観的宗教意識の探究によって理解しようとしたことが夫である。そして宗教を内的事実として理解しようというかか方法が、少くとも宗教理解の為の正しい方法であることは疑い得ないであろう。」(同書六頁)。ヨーロッパでは、すでにE・ブルンナーが大正一三年(一九二四)に出版されたDie Mystik und das Wort において、シュライエルマッハーの主観主義、体験主義を批判しています。その影響はここにはまだ見られません。

わが国におけるシュライエルマッハーの研究史において見落すことができないのは、佐野勝也九大教授(宗教学、故人)と石井次郎氏(九大名誉教授)であります。佐野博士の研究につきましては、残念ながら手元に資料がないために詳らかにし得ませんが、石井次郎氏と共訳で『シュライエルマッヘル宗教論』を岩波文庫で出しています(昭和二四年、一九四九)。これは石井氏が、かねて石原博士が改訳を試みて書き入れたものを博士からもらい、すでに第二次大戦の頃から翻訳の準備にとりかかっていたということでもあります。それと平行して石井氏は、『信仰論』や『説教集』を研究し、昭和二三年(一九四八)『シュライエルマッヘル研究』を新教出版社から出しました。この書はわが国のシュライエルマッハー研究において大きな意味をもつものと思われれます。石井氏は本書において、主として『信仰論』を第一資料として用いて、K・バルト、特にE・ブルンナーの批判(B. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924)にたいしてシュライエルマッハーの正しい理解を展開すべく試みています。批判はシュライエルマッハーの宗教の本質理解における主観主義、体験主義に向けられており、その要旨は「信仰は本来その対象によって生きるものなるにかかわらず、シュライエルマッハーはかかる対象の側面を無

視してかえりみなかった。かくして、信仰は、単に人間の或る心理状態、心的所与と見放されるに至った。これはゆゆしき信仰の主観化である」(同書一四八頁)ということでもあります。これにたいして、石井氏は次のように反論しています。シュライエルマッハーは「宗教の本質を神人遭遇の体験的事実として捉え、これを『人間的、歴史・心理的に確立し得る宗教体験と解した』……。彼が宗教心の本質として規定した絶対依存の感情というのは、宗教経験における他者、超越者の面を無視した単なる主観的理解ではなかった。……問題は絶対的依存感情における他者の契機ということである。」(一五二頁)。

以上、わたくしは手元にある僅かな文献をたよりとしてわが国におけるシュライエルマッハー研究の初期から、第二次大戦後にいたる三十数年間のあとをたどりました。もとよりそれはシュライエルマッハー研究史などと言うものではなく、今日のシンポジウムの司会者の言葉ということで御海容願います。

ところで、わが国にはシュライエルマッハーに依拠するもう一つの学問の流れがあります。解釈学の伝統がこれです。それはアリストテレスにはじまり、シュライエルマッハー、デイルタイを経て、ハイデッガーにいたり、更にブルトマン、ガダマー、リクル等にも及んでいます。わが国における解釈学は、哲学者達によるデイルタイ研究、ハイデッガー研究に端を発しているように思います。その後しばらくして、神学分野において高森昭氏、熊沢義宣氏等によって解釈学についての基礎的研究が行われ、更に所謂実存論的神学の樹立を試みる人々によって、解釈学が方法論として展開されるにいたしました。野呂芳男氏の『実存論的神学』(昭和三九年、一九六四)、小田垣雅也氏の『解釈学的神学』(昭和五〇年、一九七五)は、この方面における注目すべき業績であります。小田垣氏は、その後自著に対する批判にこたえて「解釈学的神学と批判的聖書学」(『基督教論集』、第三号、

昭和四年、一九七九」という論文を発表しましたが、これはすぐれた論考であると思います。拙著『ヘブル書研究』（昭和三年、一九五七）は、解釈学的方法によるヘブル書におけるキリスト論解明のささやかな試みであります。

私見によれば、解釈学的方法を用いずしては聖書の釈義は成立いたしません。実際、アリストテレスにはじまってシュライエルマッハー、ディルタイを経て今日にいたっている解釈学は、聖書釈義の方法としても、神学の方法としても、正当な「市民権」をもっていると思います。もとより、解釈学にもいろいろな立場がありますから、そのどれをとるかにより、或いは自分で如何なる解釈学を展開するかによって、聖書本文に接近する仕方、神学体系展開の方向が違って参りましょう。ところで、もし一概に、解釈学的方法はシュライエルマッハー的・ブルトマン的であり、人間中心的存在として却けようとしませぬならば、それは学問における方法論を拒否することになりはしないかとおそれます。畏友山本和氏はわたくしの立場をブルトマン的・人間中心的存在として、ことあるごとに批判し、バルトを宣揚します。わたくしは氏の批判を甘受しますが、その反面、バルトの『教義学』の各所で行われている聖書の釈義は如何なる方法によって行われているのか、疑問に思っています。バルトの聖書釈義の方法を徹底的に洗い出して見たいというのが、わたくしの取りくみたい課題の一つであります。

次に、わが国におけるバルトの研究の初期について簡単に紹介することにします。バルトが研究されはじめたのは、大正末から昭和のはじめにかけてのことと思います。当時は、ブルンナーやバルトのはじめた神学運動が危機神学と呼ばれ、はじめはブルンナーが主としてとりあげられたようであります。東京を中心とする関東で最

初期にどのような研究が行われていたか、手許に資料がないために残念ながらお話しできません。関西では、同志社大学神学部の人々によって、弁証法的神学——ブルンナー、バルト——の活潑な研究、紹介がはじめられました。

大塚節治氏は大正一三年（一九二四）九月から翌一四年（一九二五）四月にかけてヨーロッパで研究しましたが、帰国後の同氏の説教・講演等には「危機神学」に関するものが少くありません。「危機の神学とエミル・ブルネル」（『基督教研究』第五巻第一号、昭和二年、一九二七、一月）は、大塚氏が昭和二年九月、同志社大学神学科読書会で行った研究報告「危機神学について」をまとめたものであります。氏は危機神学の理解について、バルトよりはむしろブルンナーによっておりますが、いずれにしても第一次世界大戦後ヨーロッパではじまった新しい神学運動に注目、いち早くそれをわが国に紹介したのであります。もっとも、大塚氏自身は危機神学に対して留保をっていました。「大塚は、文明の根底に存在する危機が十字架にかかった神の前に立つときに戦慄するばかりに明らかになるという危機神学の主張に共鳴しながらも、人間の体験と歴史とを否定するとき、宗教は空中楼阁に終わるのではないかという疑問を危機神学に投げかけている」（竹中正夫著『倉敷の文化とキリスト教』五一八頁）。同じく同志社の魚木忠一教授は大正一一年（一九二二）北米に留学して研鑽、大正一五年（一九二六）ドイツへ渡り、マールブルクで研究、昭和二年（一九二七）帰国しました。氏は帰国早々「近世新教神学思想発展の一考察」（『基督教研究』第五巻第一号、昭和二年、一九二七、一月）を発表しましたが、その中でシュライエルマッハー以降のプロテスタント神学の発展を述べ、弁証法的神学の成立過程を論述しています。すなわち、氏は近世プロテスタント神学は基督教ではなくて、啓蒙主義の宗教だと断じ、宗教改革の基督教、聖書の基督教に帰ら

ねばならぬとする運動が起ったのはもっともであり、その急先鋒が対論的神学弁証法的神学であると指摘しています。つづいて発表した『神の言』に関するカール・バルトの思想」(『基督教研究』第五卷第三号、昭和三年、一九二八、七月)において、魚木氏はバルトの Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (一九二二年一月、ドイツのチューリンゲン州エルガースブルクで開かれた Freunde der christlichen Welt の集会においてバルトが行った講演。後に Das Wort Gottes und die Theologie, 1924 に収録)及び『キリスト教教義学』(Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1927)をとりあげ、「神の言」の理解について論じています。

大塚氏と魚木氏はその後次第にバルトからはなれましたが、同志社の芦田慶治氏はバルト研究に精魂をかたむけました。氏はバルトの著作にふれて、従来の自由主義的・理想主義の立場から啓示中心の立場に転向しました。それは昭和五年(一九三〇)頃であったと言われています。芦田氏は同志社でバルト『ローマ書』(Der Römerbrief, 1 Aufl. 1918)について講義し、聴講者に深い感銘を与えました。氏は昭和七年(一九三二)頃から、バルトの承諾を得て、数名の若い研究者達と『ロマ書』の翻訳に着手、つづいて翌八年(一九三三)には、バルトの講演集『神の言と神学』(Das Wort Gottes und die Theologie, 1924)の翻訳を東京、京都在住の若い研究者達と共にはじめました。訳業は芦田氏が昭和十一年(一九三六)八月に、また昭和十三年(一九三八)二月には翻訳担当者一人松尾相氏が逝去されるなど幾多の迂余曲折を経ましたが、八年後の昭和十六年(一九四一)六月にいたって長崎書店から刊行されました。この書は芦田慶治(同氏逝去後は土居真俊氏が引きついで担当)、赤岩栄、松谷義範、山本和、橋本鑑、後藤安雄、原田信夫、吉村善夫(松尾氏逝去後、氏に代って訳業担当)の諸氏によるものでありますが、わが国のバルト研究の初期における記念すべき業績であります(以上のバルト研究の紹介は専ら

竹中正夫『倉敷の文化とキリスト教』、五一七頁以下による)。この書の出版と前後して、長崎書店からバルトの著作が幾篇か翻訳、出版されました。例えば、松尾相訳『義認と聖化』、『福音主義的教会の危急』、宮本武之助・山崎昇訳『キリスト教生活』、山本和訳『教会と諸教派』、紅松保雄訳『教会の概念』、松谷義範訳『神の恩寵の選び』、松谷義範・秋山憲兄訳『ルカ伝第一章に関する四つの聖書研究』、松尾相・久保田豊武編『バルト説教選集』、小山誠太郎訳『神を求めよ、さらば生くべし』等。

バルト神学、或いはむしろ弁証法的神学の体系的な叙述の最初のもものは、熊野義孝氏『弁証法的神学』(昭和七年・一九三二)と桑田秀延氏『弁証法的神学』(昭和八年、一九三三)ではないかと思えます。

熊野氏は『弁証法的神学』刊行の翌年、昭和八年に『終末論と歴史哲学』を公けにしました。氏はこの書の中で次のように述べていますが、我々はそこに氏の神学の立場を見ることができましょう。「近代的な世界観こそはまことに汎神論的観想の寵児であったのである。従ってこのような世界観の支配的である場所において、信仰もまたおのずから感興的享受的芸術的なものに転化せざるを得ない。我々はこの好的な例をかかぬシュライエルマッハーに於て見出すことができる。……信仰はもとより斯の如き観想ではない。キリスト教の信仰はその根柢に於てブルンナー達の云うごとく、一種の猛烈な行為 *actus activissimus* である。……キリスト教信仰にとって根本的な要件は、神は単に認識され、観想される対象ではなく、我々の行為の背後に在る生命、人間に対する主体的な事実であるということであった。対象的にでなく、神を主体的に把握するということが、これがキリスト教信仰の特質であり、従ってまたバルトの云うごとく、神が絶対の主語である場所にキリスト教神学は成立するのである。」(同書第四版、一七一―一八頁)。なお氏は昭和十一年(一九三六)に『現代の神学』を公けにしています

が、その第三巻で弁証法的神学の発生、特質、経過、この神学における神と人間、この神学の諸問題と発展について、主としてバルトとブルンナーとを対比させながら論述しています。

『終末論と歴史哲学』が公けにされた昭和八年、九州大学の滝沢克己氏がドイツに留学しました。ドイツへの出発を前にして、氏は西田幾太郎博士を鎌倉に訪ね、カール・バルトの名をはじめて心にとどめたということです。ドイツへ渡った氏はベルリン大学に籍をおきましたが、或る日書店の店頭にかざられた「Theologische Existenz heute」の第一冊を見てバルトの名を想起し、早速彼の『ローマ書』を買って求め、下宿で読み、バルトの指し示す「イエス・キリスト」の一点が動かすべからざる明白な事実であることを覚り、当時まだバルトの居たボンに移って彼の講義を聴くこととした、とのことでもあります。バルトは間もなく時の政府によって追放され、スイスに移住しましたが、滝沢氏はドイツにとどまってバルト神学の研究をつづけ、次々に論文を書き、帰国後それをまとめて『カール・バルト研究』（イエス・キリストのペルソナの問題）と題して、昭和一六年（一九四二）刀江書院から刊行しました。氏はその中で、バルトを高く評価しつつもきびしく批判して、次のように述べています。「カール・バルトはイエスが『聖霊によって孕まれ、処女マリアより生れた』という教会の信条を、イエスにおけるインマヌエル〔神われらと偕に在す〕の事実から解釈しようとした。その意図は確かに正当であった。唯惜しむらくはこの場合……『処女受胎』の解釈の根柢となった『インマヌエル』の事実に関する彼の理解そのものの中に、なお一抹の不純なものが残っていた。成程彼は、『言が肉体となった』と云うヨハネの言葉の解釈に際して、常にただインマヌエルの事実にも忠実であろうと努めた。……しかし彼は、神の子がそのように『肉体を取った』と云うことを、全く文字通りに、我々の赤児が、我々の妻からおぎやあと生れるのと全く同じ

ように生れたのだとは、解釈しようとしなかった。そうではなくて、……インマヌエルの事実そのものがその時その処に始めて発生したのだと考えた。言いかえれば彼は、……インマヌエルの事実そのものがあの時あの処に始めて完成した、生成することによって始めて存在したのだと考えた。……だがインマヌエルの事実そのものの生成とは、いったい如何なる生成であるか——バルトはそれについて……一言も答えることができない。」（三五〇—三五二頁）。滝沢氏によれば、インマヌエルの事実の背後には何物もなく、この事実こそ凡て理由とか原因とかいうことがそれに基づいて始めて正当に語られ得る根柢である故に、この事実についてその「何処から何処へ」、その「何故に」、その「如何にして」を問うことは全く無意味であり、その問いに答えることは全く不可能なのであります（二五—二五二頁参照）。しかるに、バルトはイエスの肉体においてインマヌエルの事実が始めて生成したのだという錯覚に囚われてしまいました。かくして、この錯覚を土台として、これを義しいものと他人にも自分にも納得させるための、尤もらしい神学的・形而上学的な思弁の道がはじまり、泥沼への広い道が開かれたのであります（二五六—二五七頁参照）。滝沢氏自身は、イエスのペルソナそのものにおいてザッへとツァイヒェンとを厳密に区別することによって、バルトの誤まりが正されるとしています（三六五頁参照）。

ところで、桑田秀延氏はさきにふれた『弁証法的神学』（昭和八年、『全集』第二巻所収）の中で、弁証法神学の特徴を、神中心主義、神と人間との質的相違、キリストにおける啓示と和解、キリスト教信仰の表現方法としての弁証法としてあげ、バルト、ゴーガルテン、ブルトマン、ブルンナーの神学思想を対比しながら論述しており、当時熊野氏の同名著書と共に高く評価されたことは御承知の通りであります。

もう一人、バルト神学の研究者としての菅岡吉氏を無視することはできません。昭和七年（一九三二）オランダ

で開かれた「世界学生キリスト者連盟」(World Student Christian Federation)に出席した菅氏は、「日本におけるキリスト教の事情」並びに「社会的キリスト教」と題する講演をしましたが、この会においてヨーロッパの若い弁証法神学者達に社会的関心が強いということをききました。氏はかねて社会的キリスト教には新しい神学がなくてはならぬと主張していましたが、その樹立はなかなか困難でありました。その折も折、弁証法神学が自分の求めているものを満たしてくれることが分り、氏の弁証法神学研究の熱が急速度で上昇した、ということがあります(『カール・バルト研究』所収「バルトと私」参照。昭和三年、一九六八、教文館)。かくして、氏はブルンナー、特にバルトの研究に沈潜、昭和一四年(一九三九)論文集『バルト神学』(弘文堂)を刊行、つづいて昭和一六年(一九四一)『転換期の基督教』(敵傍書房)を公けにしました。この書の中で、菅氏は次のように述べています。「今や近世文明が亡んで、新しき中世紀が出現せんとしつつある時に当り、其の新しき中世紀の魂となるべき新しき宗教、新しき基督教の方向を示している人は、弁証法神学の代表者達、その中でも特に大立物のカール・バルトだと云ってよいと思う。……弁証法神学の思想とはこれを簡単に云えば、今迄の自由主義的・個人主義的・文化主義的基督教に鋭く反対して、基督教の本来の姿に帰えれと呼ぶ極めて独創的な主張だと云って差支ないと私は考える。……こういう意味に於て、私は現在の転換期に於る基督教の姿として弁証法神学の基督教観とも云うようなものを此処で述べて見度く思う。」(同書一三頁)。

以上、きわめて不完全ではありますが、わが国におけるシュライエルマッハーとバルトに関する研究の初期の状況を紹介しました。一九世紀のはじめと二〇世紀のはじめにおいて画期的な役割を演じた二人の神学者が、我

私のすぐれた先輩達によって研究されはじめてから、それぞれ七十年、六十年に近い年月が経過しましたが、今日のわが国の神学界におきましても、大きな流れとしては依然としてシュライエルマッハー的な考え方とバルト的な考え方が対立・平行しているように思います。このような神学的状況下にあつて、我々は己れ自身の立場を明確にしつつ、わが国における神学的思惟の進むべき道をさぐつて行かねばならない、というのが今日のシンポジウムのねらいであると老えます。

司会者の序言という事で少々時間をとりましたが、先ず高森さんに御発題をお願いします。

一 バルトにおけるシュライエルマッハー解釈の形成

バルトがそのシュライエルマッハー解釈を形成して行く経過を明らかにするために、こんにち我々はバルト自身を書きのこした二種のドキュメントに目を通すことが出来る。すなわち「バルト・トゥルナイゼン往復書簡」(第一卷一九七三年、第二卷一九七四年)および「シュライエルマッハー選集へのあと書き」(一九六八年)がそれである。⁽¹⁾前者はバルトが第一次世界大戦直前から初期弁証法神学の時期にかけてトゥルナイゼンとの間にかわした書簡であり、後者はバルトがその最晩年に神学的自伝の形でシュライエルマッハーとの関係をまとめた文章である。したがって、これらをもとに我々はバルトにおけるシュライエルマッハー解釈を概観してみたいと思う。

バルトは学生生活をおえてのち一九〇九年にスイスのジュネーヴに移り、さらに一九一一年からザーフェンヴィルにおいて牧会にあたっていた。したがって第一次世界大戦中の時期に彼はザーフェンヴィルの牧師としてすごしている。さてこれらの時期を通して、バルトはシュライエルマッハーをどの様に受けとめていたであろうか。

我々はこれを上記の「シュライエルマッハー選集へのあと書き」に、バルト自身が回顧するところに従って見て行きたいと思う。先ずバルトは神学をまなび始めた時期に哲学におけるカントを尊敬していたのと同じく、「神学においてはまさしく、他の誰よりもこのダニエル・エルンスト・フリートリヒ・シュライエルマッハーという男に敬服していた」⁽²⁾と述べている。バルトはシュライエルマッハーの著作を大切に書架に置いており、それはザーフェンヴィルに移っても変りはなかった。しかしながら次第に、「シュライエルマッハーに対するわたしの関係に影響するような、さまざまな変化が起るようになった」とバルトは語るようになるのである。⁽³⁾ここにいう変化とは云うまでもなく、彼自身がその中に育ってきた一九世紀の神学全体が、きびしい現実のまえに無力化しているだけでなく、教会の直面する深刻な状況に答え得ない事実の認識によるものである。第一次世界大戦の勃発にあたって戦争に賛意を表明した九三名の知識人の宣言は、バルトに極めて大きな衝撃をあたえた。彼はなお尊敬してやまぬシュライエルマッハーがいたならば、あのような宣言に署名はしなかったであろうと記している。しかし同時にこの様にして「仮面をはがされた神学全体が、決定的にシュライエルマッハーによって基礎づけられ、規定され、影響されていたものである」ことを自覚するに至ったことが明瞭である。⁽⁴⁾

かくして第一次世界大戦中に、バルトは自身の手でそれまでとは別の神学的基礎づけを求め始めるのである。それ故この時期にバルトのシュライエルマッハー解釈が、決定的な場所に到達していることを我々は認めるものである。すなわち(その時期は「シュライエルマッハー選集へのあと書き」によると一九一五年頃と考えられるが)、バルトは「わたしが考え、語り、書いてきたことのすべてにおいて、わたしは単純にシュライエルマッハーをぬきにしてことをなしてきた……、わたしがローマ書の講解をなしていた時には、シュライエルマッハーの

眼鏡をかけてはいなかった……」と述べているのである。⁽⁶⁾ 事実、バルトはその「ローマ書」(一九一九年初版)においても、シュライエルマッハーの初期の思想を、ロマン主義とのつながりを理由にきびしく批判しているのである。⁽⁶⁾

さて次に我々は弁証法神学の運動を開始した時期における、バルトのシュライエルマッハー解釈の展開を考えたみたい。この時期は我々の主題にとって、必ずや興味ある内容のものになると思われる。その際にさきに言及した「バルト・トウルナイゼン往復書簡」から始めることが、もつとも適切であると思われる。それは両者の間にそれまで続けられてきた文通のなかで、始めてシュライエルマッハーに対する批判が明らかにされるのが、まさにこの時期、具体的には一九二一年のことだからである。すなわちバルトは一九二一年五月一八日付のトウルナイゼン宛の書簡のなかで、この問題に正面からふれている。時はちょうどバルトがゲッチンゲン大学神学部の新設された改革派神学のための教授に選ばれた直後であった。バルトは彼の仕事を、「この教父にして宗教的名人であるシュライエルマッハーに対する宣戦布告をもって始めなければならぬであろう」と記しているのである。⁽⁷⁾

バルトのシュライエルマッハー解釈は、一九二四年に弁証法神学の僚友ブルンナーが「神秘主義と言葉」(第一版)を刊行したことによって、新しい刺激を受けることになった。バルトがブルンナーの鮮明なシュライエルマッハー批判の論述に敬意を払いたい、評価をしたことは云うまでもない。しかしそれと共にバルトにとって、幾つもの「不都合に思えてならなかった」点があることが明らかとなったのである。⁽⁸⁾ バルトはこれらをブルンナーの書物に対する書評の形で公けにするに至っている。⁽⁹⁾ この書評においてバルトがブルンナーのシュライエルマッハー論を批判する論拠は、次の三点に要約することが出来る。先ず第一にブルンナーがシュライエルマッハーの

神学を神秘主義として性格づけをした点である。バルトはシュライエルマッハーの神学を、神秘主義の一言をもつて片づけるには、はるかに複雑であり豊富な内容のものと見なしているからである。すなわちバルトによるとシュライエルマッハー神学の主要問題は文化宗教のそれであり、基本的にはシュライエルマッハーは神秘主義者ではなく、倫理学者であったとする判断に立つのである。つぎに第二にはブルンナーがシュライエルマッハー神学と対決するために、聖書の宗教改革者の思惟をあげて論ずる点に関する問題があげられる。バルトによるとこれに関するブルンナーの論述が、必ずしもシュライエルマッハー批判として適中したものではないと云う。こうした指摘のなかに例えば神の言葉の概念をめぐって、バルトとブルンナーとの間にやがて生じてくる確執の一端が見られるのは興味ぶかいものがある。そして第三の最も重要な批判として、バルトはブルンナーがキリスト教信仰か近代的宗教理解かの二者択一の形で、シュライエルマッハー神学を批判した点をとりあげる。バルトは端的にこのような発想の仕方では、シュライエルマッハー神学を深く鋭く把握することが出来ないと考えるのである。バルトによればシュライエルマッハーは、最近二百年の神学潮流を破滅へと導いたナイヤガラの如き存在である。それゆえシュライエルマッハーの問題はもう終つていってしまうというように軽々しく考えることが、バルトには到底できなかったのである。⁽¹⁰⁾

ブルンナーのシュライエルマッハー批判は、これまで指摘した幾つかの点でバルトに少なからぬ不満を感じさせはしたものの、バルト自身のシュライエルマッハー解釈を刺激し、より徹底したシュライエルマッハー研究への取りくみを準備するきっかけとなっている。我々はバルトのそうした足跡を、先ず彼が一九二三年より二四年にわたる冬学期にゲッチンゲン大学神学部でなした講義「シュライエルマッハーの神学」に見出すことが出来るの

である。⁽¹¹⁾この講義はシュライエルマッハーの後期の説教に力点をおく立場から論述がなされている点に特色をもっている。バルトは講義を準備する段階ですでにブルンナーの書物を原稿で読んで知っており、上記の書評においてもブルンナーがシュライエルマッハーの説教や「降誕祭」を重視していないことに、批判的な意見を述べていることを、併せて記憶する必要があるであろう。このように説教より始めて、「降誕祭」、「神学通論」、「信仰論」、「宗教論」の順でバルトの講義が行われている。時間の関係で「解釈学」は若干ふれたにとどまり、「弁証法」を始めとする哲学的著作は取り扱われていない。ともあれバルトが晩年に、「わたしの知る限り、わたしの先にもあとにも、シュライエルマッハーをその説教によって解釈するという試みをした者は、ひとりもいなかった」と回顧しているように、この講義はバルトのシュライエルマッハー解釈の姿を端的に示す好例であると云える。⁽¹²⁾教会の説教壇をもって、シュライエルマッハーの神学的活動における本来の場所と見なす解釈が、バルト自身の神学的立場と重なり合っていることは明らかであろう。バルト自身がこの解釈を主張するにあたって、当時シュライエルマッハーの伝記として最も有力であった、ディルタイのそれを援用し、ディルタイの見解に賛意を示しているのは少からぬ重要な意味をもつと思われる。⁽¹³⁾我々はすでにバルトのシュライエルマッハー解釈が形成されて行く中で、バルト自身が神学者としてのシュライエルマッハーの活動に大きな敬意をはらいつつ、その神学に対して如何ともしがたい強い批判を持つに至っているのを見てきた。そしてバルト自身が当時のシュライエルマッハー研究の潮流のなかにわけ入り、自らの視点にもとづいてシュライエルマッハー解釈の仕事をさらに進めようとしているのである。

こうしたバルトの試みが、ゲッチンゲン大学における講義のあと数年のあいだに具体化されて行くことになる。

すなわち、「降誕祭」(一九二五年)、「シュライエルマッハー」(講義、一九二六年)、「シュライエルマッハーよりリッチュルに至る神学における言について」(講演、一九二七年)などがそれである。⁽¹⁴⁾これらの論述をへてバルトが後に刊行する「一九世紀におけるプロテスタント神学」(一九四六年初版)につながる歩を進めていることを、我々は見出し得るのである。⁽¹⁵⁾

二 バルトにおけるシュライエルマッハー解釈の到達点

バルトはその最晩年にあらわした「シュライエルマッハー選集へのあと書き」(一九六八年)において、みずからシュライエルマッハー解釈をまとめている。それは前節に概観したようなシュライエルマッハー解釈の形成を經過したのちに、バルト自身が到達し得た結論を総括したものと云うことが出来る。したがってその内容は我々の主題にとって、まことに興味あるものである。以下にそれらの要点を述べることにしたい。

バルトは先ず、これらの言葉が「シュライエルマッハーと根本的に一致し得ない人間の彼に対する賛美である」と云っている。⁽¹⁶⁾ではどの様な点にバルトのシュライエルマッハーに対する賛歌が捧げられているのであろうか。バルトがシュライエルマッハーとの間に神学的には基本的とも云うべき対立を意識し、そのためにきびしい批判の論議を彼が重ねてきたことを我々はすでに見てきた。そしてそうした視点からバルトは、ブルトマンによって代表される最近の神学潮流を、「ひとつの、新しい、重々しい、シュライエルマッハー・ルネッサンス」と形容することをなしている。⁽¹⁷⁾にも拘らずバルトがそれらの批判的発言と併せて、シュライエルマッハーに対する賛歌を忘れていないのは何故であろうか。

これらの四つの問いのそれぞれについて、バルトが「それとも」で区切られる前者の立場に傾斜しつつ、シュライエルマッハーを解釈していることは明らかであろう。そしてバルトは更に今ひとつ最後の問い一対を提出することを敢てするのである。それは、これらの問い全体が正しいのであろうか、それとも偽りなのであろうかということである。⁽²²⁾

この第五の問いはそれまでのものと異なり、問う者自身が問いのまえに立たされ答えを求められているという性格をもっている。換言すればシュライエルマッハー・バルトの両名がともに明らかにすることを念願しつつも、なお解き得なかったものがあり、それが将来の神学への課題として残されていることを示唆しているのである。バルトによればそれは、終末における栄光の国に先行する千年王国において、シュライエルマッハーとの間に継続されるに違いない性質のものである。そしてそれこそ、使徒信条の第三項、聖霊の神学の可能性に外ならない。なぜならば「被造物に対する神のわざの全体、人間のための、人間の中での、人間と共になされる神のわざの全体は、聖霊の神学、いっさいの偶然性を排除する神学において明らかにされるであらう」からである。⁽²³⁾

このような聖霊の神学を建設する課題を、バルトはシュライエルマッハーと互いに競い合うことのみならず、将来の神学への課題としたのである。バルトは彼自身が語るとおり、それを「時おりわたしが夢みること」として楽しんで来た。ただし「こうした将来をもたらしたり、その仕事に着手したりすることが出来ないであらう」とことを充分にわきまえ知る者として、バルトは聖霊の神学の可能性を確信をもって望み見るのである。⁽²⁴⁾

三 バルトのシュライエルマッハー解釈における問題点

これまで我々はバルトにおけるシュライエルマッハー解釈の形成と、その到達点について概観をしてきた。バルトのシュライエルマッハー解釈が、それ自身きわめて個性的かつ独創的なものであることを、我々もまた率直に認めるべきであろう。今世紀のシュライエルマッハー研究が、バルトの解釈によって刺激と影響を受けていることは、こんにち何人の眼にも明らかな事実には違いない。

それと共に我々は、ここでバルトのシュライエルマッハー解釈に見出される問題点を指摘してみたいと思う。バルトの独自のシュライエルマッハー解釈がすぐれたものであるとしても、そこにはなお十分に深くは取り扱われずに終わった問題が残っているのではなからうか。それは今日のシュライエルマッハー研究において、如何なる究明の課題と結びつき得るであらうか。こうした点について我々はしばらく考察を進めてみたいと考えるのである。

端的に云って我々は、バルトのシュライエルマッハー解釈に、ひとつの欠けている関心事を見出すものである。それは或る意味では真に己むを得ざる神学上の立場が前面に出されたために、以下に指摘するような課題の遂行に手をつけることが無理であったのを認めたい。すなわちバルトの場合には、シュライエルマッハーの神学にはこの上ない関心をほらい続けたが、その哲学的倫理学的著作との批判的折衝は、決して突込んだ形で行われてはいないのである。この傾向はすでにバルトの初期に明瞭にあらわれている。すなわちすでに見た如く、「シュライエルマッハーの神学」(一九三二―一九三四年)においては、後期の説教を通してシュライエルマッハーを解釈し、神学的著作が順次に取り上げられている反面、哲学的倫理学的著作は取り扱われずに終わっているのである。このような姿勢は其後のバルトのシュライエルマッハーに関する論議を通して、変化なく貫かれ

ているものである。我々はバルトの「一九世紀におけるプロテスタント神学」(一九四六年)から「シュライエルマツハー選集へのあと書き」(一九六八年)に及ぶ論述のなかに、これを確認し得るものである。⁽²⁵⁾

しかしながら、このような消極的姿勢は、弁証法神学の基本的な関心事にもとづくものであり、已むを得なかった一面性として片付け得るであらうか。もしバルトがじっくりと検討を重ねていたならば、当然、見出したであろう事実が、シュライエルマツハーの哲学的倫理学的著作のうち秘められているのではなかったらうか。こゝにちのシュライエルマツハー研究が到達し得たところにてらして、バルトのシュライエルマツハー解釈には欠けている側面があることを我々は指摘したいと思う。

茲で結論を先取りして云うならば、シュライエルマツハーのキリスト教社会倫理には、今日あらためて彼に対する再評価を求められるべき内実がある点を、強く指摘せねばならないのである。⁽²⁶⁾バルトがこの点に注目し得なかったことに我々はまことに残念な気持を禁じ得ない。その理由の或る面はバルトと同時代のシュライエルマツハー研究に、そのキリスト教社会倫理学がもつ今日的意義を明らかにする準備がととのわなかったことによるのかも知れない。しかしながら一九世紀キリスト教の克服を生涯の課題としたバルトが、一九世紀始めに生きたシュライエルマツハーが抱きつづけた近代市民社会の構想、教会を軸とする哲学のおよび神学的倫理学の展開に、深い興味と関心を示すと共に、徹底した折衝を行わずにはおられなかった筈ではないか。この点を考慮するならば、バルトがシュライエルマツハーにおける近代市民社会の構想がもつ意義を、彼なりに評価することは不可能ではなかったと思われる。にも拘らずバルトがシュライエルマツハーのキリスト教社会倫理学に対して、消極的な姿勢を示しつづけたことに我々は無視できない問題を感じるものである。

我々はシュライエルマツハーがその生涯を通じて、倫理の問題にふかい関心を持ち続けたことを、あらためて確認する必要がある。倫理学に関連する著作は注目すべき数に達しているのである。⁽²⁷⁾この事実を我々はこゝにちシュライエルマツハーを論ずるにあたって軽視してはならない。シュライエルマツハーが近代市民社会の構想を成熟させて行く状況は、一八〇六年のプロイセン敗戦に始まり一八一〇年のベルリン大学開設をへて、一八一二年から一八一六年の時期にあたることも忘れてはならない。⁽²⁸⁾すなわちプロイセンの直面した動乱と「上からの近代化」の状況下に近代市民社会の構想が問われ、シュライエルマツハーのなかにキリスト教倫理学が形成されて行くのである。バルトもまた二度の世界大戦という動乱のなかに神学の形成をなした神学者であり、みずからドイツ教会闘争の嵐のなかにあったことを、我々は忘れるべきではないと思う。この意味でシュライエルマツハーとバルトの両者は、思いのほか深い関連のもとにあると考えざるを得ないのである。

四 残された課題をめぐって

バルトがシュライエルマツハーに対する「白鳥の歌」をうたって世を去ってから、一〇年あまりが経過した。いまここに残された課題として心に覚える事柄をしるして、まともに代えたいと思う。

シュライエルマツハーが死去してのち約一五〇年間の研究史において、最も論議が分れて今日なお解決していかねない主題がある。それは神学と哲学との関係にかんするものである。研究史はシュライエルマツハーにおける神学と哲学との関係について、三種の異なった見解の対立と互いの批判を示している。すなわち、両者の折衷調和がなされているとする立場、神学の哲学への依存がなされていると見なす立場、および両者は相互に

独立していると考える立場である。⁽²⁹⁾ 私見によるならば、これらの見解もまたそれぞれに制約をもっており、全体としてみるならば研究史はこれらの諸見解を示し得たにとどまると云わざるを得ない。それらのすべてを通して、シュライエルマッハーの神学および哲学の全著作を総覧する研究が行われてこなかったことは、重要な反省点と見なされる必要がある。

この指摘は過去の研究が克服し得なかった限界を、非難がましく述べたてる趣旨のものではない。むしろこれまでですぐれた研究の数々も、一九世紀思想史の学際的アプローチによる研究が、未だに行われなかった時期になされたものであることを、我々としては充分に理解すべきであろう。それと共にシュライエルマッハーの全集刊行が、今世紀には最近に至るまで手がつけられずといったという事情もまた、そうしたことの原因の一端をなしたに違いない。ともあれシュライエルマッハーとバルトの関連をさぐる課題は、必ずや今後のシュライエルマッハー研究のなかで覚えられ続けることであろう。

注

- (一) Karl Barth-Eduard Thurneysen, Briefwechsel. Bd. 1 1913—1921, Bd. 2 1921—1930, Zürich, 1973—1974. Schleiermacher-Auswahl mit einem Nachwort von Karl Barth, hrsg. von H. Boffi, München/Hamburg, 1968, S. 290—312. なお後者については、J. フォンクマイヤー、神学者カーン・ムンター、日本基督教団出版局、一九七一年、八三—一四三頁に収録された「シュライエルマッハーとわたし」(藤(上田) 訳より引用することとする)。
- (2) シュライエルマッハーとわたし、前掲書、八六頁より引用。(3) 前掲書、九〇頁参照。(4) 前掲書、九四頁を参照された。
- (5) 前掲書、九九頁より引用。
- (6) K. Barth, Der Römerbrief, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage von 1919, Zürich, 1963, S. 195—204, bes.

S. 200 参照。

- (7) K. Barth-E. Thurneysen, Briefwechsel Bd. 1, Zürich, 1973, S. 489 を参照された。なおこれに関連して、前掲書 S. 525 では、パウルナイゼンが一九二一年一月六日付のシュライエルマッハー宛書簡に「おかげで、かつて教会にいらしたロイトヴェルで始めて、シュライエルマッハーはもはや信用できなくなりました」と話した夜を回顧している。併せて参照していただきたい。
- (8) シュライエルマッハーとわたし、前掲書、一〇〇頁を参照された。
- (9) K. Barth, Brunners Schleiermacherbuch, Zwischen den Zeiten 2 (1924), Heft 8, 49—64 参照。なお拙稿「弁証法神学と弁証法神学」(神学研究第 22 号、一九七四年、一〇八—一三三頁)を参照して頂きたい。
- (10) 詳細については(6)に言及した拙稿「一〇—一七頁の叙述を参照された」。
- (11) K. Barth, Die Theologie Schleiermachers, Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hrsg. von O. Ritschl, Zürich, 1978 参照。
- (12) シュライエルマッハーとわたし、前掲書、一〇二頁より引用。併せて K. Barth, Die Theologie Schleiermachers 前掲書、S. 461—463 に見られる講義の結び、および K. Barth-E. Thurneysen, Briefwechsel Bd. 2, S. 207 f. に於ける構想を比較して頂きたい。
- (13) これについて最も明瞭な発言は K. Barth, Schleiermacher, in: Theologie und Kirche, München, 1928, S. 136—189 の冒頭に見られる。ちなみにこれは一九二六年に「シュライエルマッハー」(シュライエルマッハー)の講義の一部を収録したものである。
- (14) K. Barth, Schleiermachers "Weihnachtsfeier", Zwischen den Zeiten 3 (1925) S. 38—61, in: Theologie und Kirche 総論 S. 106—135. Schleiermacher 第(3) 参照。Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, in: Theologie und Kirche 総論 S. 136—189 に収録された。
- (15) K. Barth, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich, (1946) 1952, S. 379—424 参照。
- (16) シュライエルマッハーとわたし、前掲書、一三三—一三四頁より引用。(17) 前掲書、一一〇頁参照。
- (18) 前掲書、一一九—一二〇頁より引用。(19) 前掲書、一二二頁より引用。(20) 前掲書、一二三頁参照。
- (21) 前掲書、一二六—一二七頁参照。(22) 前掲書、一三二—一三三頁を参照された。(23) 前掲書、一三五頁より引用。(24) 前掲書、一三七頁より引用。

- (25) バルトの「一九世紀におけるプロテスタント神学」については、注(15)を参照されたい。また「シュライエルマッハー選集へのあと書き」については、シュライエルマッハーとわたし、前掲書、一二三頁参照。
- (26) これに関する詳細は、拙稿、シュライエルマッハーにおける「神学と哲学」(註)、神学研究第二八号、一九八〇年、八三—一四頁、とくに八七—九四頁の叙述を参照して頂きたい。
- (27) 拙稿、前掲書、一〇五—一〇七頁、注9を参照されたい。
- (28) 拙稿、前掲書、九三—九四頁参照。なお本文には割愛したが、シュライエルマッハーが近代市民社会の構想をいざしく際して、英国のアダム・スミスからの影響がうかがえることは興味ふかい問題である。
- (29) これに関しては H.-J. Birkner, *Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation*, München, 1974 参照。ただ本書はシュライエルマッハーにおける神学と哲学との関係が最も重要さを正しく認識しておりながら、その神学的著作について検討が行われているにすぎない。この致命的ともいえる欠点を補う試みとして、拙稿、シュライエルマッハーにおける「神学と哲学」、(一)神学研究第二四号、一九七六年、六四—八四頁、(二)神学研究第二六号、一九七八年、一一三—二頁、(三)神学研究第二八号、一九八〇年八三—一四頁を参照していただきたい。

シュライエルマッハーとバルト

高野 進

はじめに

キリスト教思想の歴史において、一九世紀のはじめには、シュライエルマッハーが立っており、二〇世紀のはじめには、カール・バルトが立っている。この二人の神学的巨匠は、世紀の変り目にあられて、新しい時代を画したのである。カール・バルトはシュライエルマッハーと対決して独自の神学を確立した人であるが、この二人の神学者の生涯には、多くの類似点がある。二人ともに改革派教会に属し、それぞれの父親がともに合理主義・自由主義的神学を否定的なものとみなしている積極的神学の影響下にあった。このような環境に育った二人は、自由な合理主義的な世界に憧れ、それぞれ父親の反対にもかかわらず、シュライエルマッハーは啓蒙思想的学問の中心地の一つハレ大学に移り、バルトは自由主義的マールブルク大学に移っている。

また二人はともに説教者として生涯その使命を果すことに喜びを見出している。二人の時代のへだたりは百年余あるが、二人はそれぞれ危機的な時代に生きている。シュライエルマッハーはナポレオンの侵略に遭遇し、教

授職を奪われた。だがフィヒテと共に、ドイツの再建のために彼は教会の講壇から青年の心を激励してやまなかった。またベルリン大学建設のために貢献した。バルトはヒットラーによってドイツにおける教授職を追われ、スイスに帰り、そこから周囲の国民を激励し、戦った。また戦後は、ドイツ国民の理解者たろうとした。二人ともに音楽を愛する人々であった、さらに二人ともにウィットとユーモアのある人々で、生きることを喜ぶ人々たちであった。彼らは福音によって自由とされた人々たちであったのである。

「宗教論」と「ローマ書」

一九世紀のはじめには、シュライエルマッハーの『宗教論』が、また二〇世紀のはじめには、バルトの『ローマ書』がそびえている。これらは新しい神学的潮流の出発点となった。後にはシュライエルマッハーは、より組織的な神学体系として『信仰論』を完成し、バルトは『教会教義学』を著わしている。いずれも教義学史上重要な位置を占めている。シュライエルマッハーの『信仰論』は、カルヴァンの『キリスト教綱要』に比較され、プロテスタント主義教会のいける信仰を教義学の対象となし、これまでの神学概念と組織を根本的に書きかえている。彼は正統主義神学と啓蒙主義神学のあいだの不毛な論争を批判し、両者を積極的に克服しようとした。このため彼は歴史的出来事としての信仰に目を向ける。バルトの『教義学』は、トマスの『神学大全』に比較され、神の言のうえに立ってキリスト論的構造の神学を展開した。いずれも画時代的なものであった。

『宗教論』が発表されたのは、一七九九年である。この時代は宗教的、社会的に衝突の時代であった。プロテスタントイイズムはもとカトリシズムの正統主義的形式主義に反抗して成立した。しかしその後の歴史的経過を見ると、プロテスタントイイズム自体も、固定化していったのである。すでに一五五五年の宗教和議によって、領邦教会制度が確立され、教理における正統主義が台頭している。一八世紀ドイツ・プロテスタントイイズムは宗教改革のなかにもともとあった二つの傾向の明確な亀裂を露呈した。それらは合理主義と敬虔主義である。イギリスの理神論と自由思想は、教理を合理的探究に屈服させている。またこの自由な精神は、ヴォルテールの場合のように伝統的キリスト教への攻撃にいたっている。

カントもまた伝統的神学の批判を行なっている。カントの『純粹理性批判』(一七八一年)は、形而上学的思弁を廃棄したが、『実理性批判』において、「神・自由・不死」が合理的に証明できるものとしてでなく、道德的世界に必要な道德的要請として措定された。こうして人間学的合理神学が編成されたのである。またキリスト教の内部でも、啓蒙主義の立場に立ってキリスト教の再解釈を企てたネオロギーがあらわれた。またこの時代には、ロマン主義が起り、人間の感情生活、宗教的感覚や情操を回復しようとした。世界本質の認識は思惟によらず、直感や感情によるとされた。ロマン主義においては空想・個性・自然・象徴・情緒が重んじられた。

敬虔主義は一七世紀の後半において、正統主義に対する批判としてあらわれた。正統主義は一般の人々の宗教生活を統制する悪弊をもっていたからである。この運動はフリッブ・ヤコブ・シュペーナーによって始められ、アウグスト・ヘルマン・フランケの指導のもとにハレで発展した。モラヴィア兄弟団の再興者ツィンツェンドルフはハレの聖書的神秘的敬虔を継承したのである。シュライエルマッハーは、ウェスレーと同じくこのモラヴィア派から宗教的なものを学んでいる。

シュライエルマッハーの『宗教論』は、正式には『宗教について、宗教蔑視者の中の教養ある人々に寄せる講

演」となっている。この題名自体が歴史的状況を暗示している。「特に今日に至っては、教養のある人々の生活は、僅かに宗教に似ているものからすら遠ざかっている。……諸君が趣味深くしつらえた住居のなかにあるものは、ほかでもない哲人の秀句、詩人の名歌と云う家庭の神なのだ。人類と祖国、芸術と学問——諸君の信ずるところによれば、これこそ一切を残りに包摂し、諸君の心情はこれによって完全に満たされるに至った」⁽¹⁾。啓蒙主義の影響を受けた教養ある人々が、いまや宗教に何の関心ももっていないのである。確固たる理性的根拠を示さない偏狭、独断的教義を主張する教会は、近代人をひきよめることはできないのである。このような状況が、若い説教者ジュライエルマッハーをして宗教の真理の弁明にかりたてたのである。

ジュライエルマッハーは、宗教を哲学もしくは道徳によってでなく、宗教自体によって基礎づけようとした。宗教が語られ、理解される唯一の場所は、現実の宗教体験のなかにあるとした。このようにして彼は、宗教の独自の領域を確立しようと努めた。また個体としての歴史的な宗教を評価し、宗教共同体としての教会の存在意義を認め、仲保者キリストに注目した。この点で彼はバルトへの道を開いていないだろうか。

バルトの『ロマ書』が出現した時代には、ヨーロッパ主要国が工業生産力を増し、それにともない、原料の供給と市場の拡大を国外に求めて、全世界に進出していた。これらの国々のあいだの関係が悪化し、第一次大戦が勃発したのである。一九一四年八月四日、ドイツ帝國議會は戦争予算を可決した。そのとき反戦と平和をこれまで主張してきたドイツ社会民主党もそれに賛成したのである。この年には、エルンスト・トレルチがついに神学部から哲学部に移るといふ事件が起こっている。またこの年には、九三人のドイツの学者や、芸術家が、皇帝ヴィルヘルム二世の戦争政策を支持するいわゆる「知識人宣言」(Manifest der Intellektuellen)を発表した。こ

の署名者の中には、ハルナック、ヴィルヘルム・ヘルマン、アドルフ・ダイスマン、フリドリヒ・ナウマン、ラインホルト・ゼーベルク、アドルフ・シュラッターがいた。また哲学者には、ヴィルヘルム・ヴィンデルバント、ルードルフ・オイケン、ヴィルヘルム・ウントなどが入っていた。バルトはこの「知識人宣言」について次のように述べている。「私が怖れたことは、私がそれまで大いに尊敬していた私の神学教師のほとんどすべてが、この知識人たちの仲間に入っているのを発見したことである。私はその時代のしるしについて、これが示しているものに絶望し、もはや彼らの倫理学と教義学、聖書と歴史の理解について行くことはできないと、突然気がついた。少なくとも自分にとって、一九世紀神学はもはや未来をもたなかった」⁽²⁾。この宣言は一九世紀の市民的理想主義的思想と神学の崩壊を意味した。ドイツの神学が戦争の神学になってしまい、文学・神学の輝かしい代弁者たちによって、神がドイツの戦争機械につながってしまったと言われている。

このような状況の中で、バルトはスイスの田舎のザーフェンビルで、自分は牧師として教会に対して何をなすべきかを問い、そして全く新しく聖書の言葉に注目しはじめた。こうしてバルトは説教者としての課題から神学的方向転換をはじめたのである。

もともとバルトの『ロマ書』は、形式的には聖書の説明であるが、内実は、当時の政治、社会、人間について、自分の問題意識をもって聖書と対話したのである。彼は、新約聖書のローマ人への手紙を人間をさばく言葉として読んでいく。バルトの神学が危機神学と名づけられるが、『ロマ書』において「危機」という表現はほとんど各ページに見られる。神の啓示は世界の危機であるというように、絶対他者が世界の彼方から世界の中に突入してくる。人間は神の審きの下に立つ。この審きは人間と人間の世界にとって、無、終局、死を意味する。

これは近代キリスト教の終りをも意味したのである。『ローマ書』は次のように言う。「キリストたるイエスは、我々の知らない平面であつて、これは我々の知っている平面を上から垂直に交切する。……復活において聖い靈の新しい世界が肉の古い世界と接触する。けれども前者は、丁度切線が円に接触する時のように、後者と接触しないで接触する。また接触しないからこそ、前者は後者の限界として、即ち新しい世界としてこれと接触する⁽³⁾」。

第一次大戦中のドイツが破局に向かいつつあるあいだに、バルトは『ローマ書』を書き続けていた。そして終戦の年にあらわれたのである。近代プロテスタンティズムの特徴は、歴史・社会とキリスト教、国家と宗教が一つの全体的なものとしてとらえられていたが、いまやそれらは別々のものである。これは近代キリスト教の終りを告げるものであった。

説教者としてのシュライエルマツハーとバルト

シュライエルマツハーは一八世紀から一九世紀のvari目(4)に、説教の危機を強く感じ、心は「説教職への熱情」*Enthusiasmus für die Kanzel* といふ(4)ばいであつた。バルトは次の世紀のvari目(4)に、説教の危機を感じ、説教者としての使命を自覚している。シュライエルマツハーが第一に牧師、第二に神学者、第三に哲学者であつた、とバルトは指摘する。この順序の使命意識は、バルト自身にもあてはまるのである。

シュライエルマツハーの父は改革派教会の軍隊付説教者であつた。父はヘルンフト兄弟団の伝道者に接して、敬虔主義の信仰に動かされ、子供たちを兄弟団所屬の学校に送っている。シュライエルマツハーはそこに学び、その後、啓蒙主義の自由な思想にあこがれ、ハレ大学に移った。だが若い時期に敬虔主義の教育を受けたことは、

彼の生涯と思想に深い影響を残した。彼は後に自分の立場を「高次のヘルンフト派」(*Herrnhuter höherer Ordnung*)、兄弟団の外に立つ兄弟と称している。

一七八九年に大学を終えて、シュライエルマツハーは東プロイセンのドーナー伯家の家庭教師として三年間滞在している。この時期にドーナー家の礼拝堂ではじめて説教している。説教者としての使命をその頃自覚したのである。一七九四年、ランズベルクの老説教者シューマンの下で補助説教者の地位を得て二年間そこにとどまつた。ここで彼は説教職への内的準備をしている。

一七九六年の秋から、彼はベルリン郊外の慈善病院の説教者となつた。日曜日にこの礼拝堂に集まる人々は、病院の関係者ばかりでなく、近隣の人々も多かつた。これらの人々はこれまで彼が交わつた人々とは異なる種類の人々であつた。彼らは貧しく、無知で、みじめな人々であつた。ここでは、彼は単純率直に人々の素朴な心に訴えねばならなかつた。またこの時期に、彼はベルリンの著名な医師マルクス・ヘルツのサロンに出入りし、シューレーゲルと親しくなり、ロマン主義機関誌『アテネウム』に寄稿している。しかし、彼は慈善病院の忠実な説教者であり続け、その使命を認めている。この時代に、彼は『宗教論』を書いたのである。これは全く確固たる使命感の実践的―宣教的仕事であつたと言われる。後にシュライエルマツハーはシュトルプの空席だつた宮廷説教者となつた。シュトルプは学問も、芸術もない一寒村であつた。そこでは彼は青少年の宗教教育に熱心に従事した。一八〇四年にハレ大学の神学部教授に招かれたが、同時に彼は大学の説教者でもあつた。この頃、ブレイメン市は、彼を由緒ある教会の説教者に招聘しようとしたことがある。一八〇六年一〇月ナポレオンがハレに侵入し、大学はナポレオンの命令により閉鎖された。その時には彼は教会における説教者の任務に力を集中して

いる。彼は国家的危機の状況の中の説教者として国民の良心をめざめさせ、腐敗と崩壊のあとから健やかな新しい生命が再び生まれることを力説し、人々を激励した。こうして彼はプロイセンの精神的再生のために積極的に貢献したのである。彼は一八〇八年にはベルリンの三一教会の説教者に任命され、以来二五年間、死に至るまで、このベルリンの中心的教会で説教している。彼は民衆を愛し、感動を与えた、精神的なすぐれた指導者であった。ディルタイによれば、シュライエルマツハーはドイツ国民が生んだルター以来の最大の説教者であった。また彼は愛国的説教者であったと言われるが、預言者の使命を自覚した説教者であった。彼は教会の自律と個人の良心の自由のために確固たる主張を行なっている。宗教改革三百年記念としてすすめられた一八一七年のプロイセンのルター派と改革派の教会合同計画について、彼は国王ヴィルヘルム三世を支持し、クラウス・ハルムスの分派的ルター主義に反対した。シュライエルマツハーは『信仰論』（一八二二年）をこの福音主義教会の合同の神学として書いたのである。しかしフィヒテとは違って、国家が教会の自律性を侵し、強制政策をとることは頑固に反対している。

国王ヴィルヘルム三世は聖礼典式の私案をいく度か発表している。これについても、シュライエルマツハーは反対を表明している。そのようなものは教会の機構を無視しており、礼拝の生きた活動を規則によって固定化してしまうことになるからである。彼はこのような勇敢な主張をしたために、政府当局によって家宅搜索や、喚問を受けている。また著書が検閲されている。一八二四年には、彼は『プロテスタントを奉ずる諸侯の礼典に関する権利について』を書いて、教義と聖礼典については、教会は独立の権限をもち、教会の手に委ねられるべきものであるという主張をくりかえしている。⁽⁵⁾ ドイツ諸侯が教会の外からそのような規定を強制することは、歴史的

根拠がなく、また教会の生命を奪うものであると訴えた。シュライエルマツハーはこのような反動時代にも、全く平静に学問研究に熱中し、また説教者としての牧会の任務に全力を尽した。⁽⁶⁾

シュライエルマツハーの死に際して、哲学者シュテフェンスは弔辞の中でこう述べたという。「彼は声が出なくなるまで、教え、説教した⁽⁷⁾」。

バルトは、バーゼルの神学者の家系に生れた。父フリッツ・バルトはバーゼルとベルンで新約学と古代教会史を講じた、敬虔な、堅実にして有能な神学者、牧師であった。父は息子に保守的積極的神学のハレ大学に学ぶことを求めたが、バルトは自由主義神学者に学ぶことを求めた。そこで妥協案として、彼はベルリンで学ぶことになった。彼はベルリンではハルナックに学び、マールブルクではヴィルヘルム・ヘルマンに学んだ。彼はヘルマンを通してシュライエルマツハーを学んだのである。大学を終えて、一九〇九年に、ハイデルベルクのM・ラーデの助手として雑誌『キリスト教世界』の編集にたずさわった。当時のバルトの立場は、カントと若いシュライエルマツハーの間あたりだったと自分で述べている。一九〇九年から一九一一年までジュネーブの教会の牧師補として働いた。すでにバルトは説教に大きな力を注いでいる。そこにはカルヴァンが講義をした部屋もあり、また同じ説教壇から説教しているのである。一九一一年近代産業の影響の強い田舎町ザーフェンヴィルに赴任している。ここで改革派説教者としての自覚を新たにしている。彼は社会的・経済的・政治的問題にかかわり、労働組合の代弁者として再三再四経営者たちと交渉している。彼は「赤い牧師」とさえ呼ばれている。一九一五年に彼は社会民主党に入党している。ここで彼は労働者のために牧師として本来いかなる責任をもっているかを問うている。エドゥアルト・トゥルナイゼンと対話を続け、宗教社会主義者ヘルマン・クッターの刺激を受け、ま

たクリストフ・ブルームハルトの説教に心をひかれている。この頃に最初の説教集『神を求めよ、さらば生くべし』をトゥルナイゼンと共著であらわしている。続いて『ローマ書』が発表されたのである。彼に根本的な神学の再検討をさせ、このような著作をさせた出発点は、説教の問題であった。委ねられた神の言をいかにして語るのかに彼は苦しんだ。第一次世界大戦は自由主義的神学の使信の終焉を露呈した。バルトは答えを追求して、聖書を真剣に学び始めたのである。当時の状況をバルトはこう書いている。

「あなたがたがどなたもお分かりになるように、一方では人間生活の問題性と、他方では聖書内容の間に正しい取り組みをしようと努力したのである。実は私は牧師として、人間に対して、その聞いたこともないような人生の矛盾のただ中に向かって語らなければならなかった」⁽⁸⁾。

一九二一年、バルトは改革派神学のために定められた員外教授職に招かれたが、一九二五年には有名な説教者であるヘルマン・クッターの後任としてチューリッヒ・ノイミュンスター教会に行くかどうかが話題になっていくほどに、バルトは説教者としての使命を自覚している。その後、バルトはゲッティンゲン、ミュンスター、ボン、バーゼルで神学を講じた。彼はいつも説教者の諸問題から出発したことを自覚し、若い人々を宣教の奉仕に備えしめるという意識をもって研究と教育に従事した。

一九三〇年頃に、国家主義的キリスト教が抬頭した。バルトはこれに反対して告白教会のためにバルメン宣言を起草している。その第一命題は次のようなものである。

「聖書においてわれわれに証しされているイエス・キリストは、われわれが聞くべき、生きるにも、死ぬるにも信頼し、従うべき唯一の神の言葉である。教会が自己の宣教の源泉として、この唯一の神の言葉以外に、これ

と並んで更になお他の出来事や、権力、人物、諸真理を、神の啓示と承認しうるとか、承認しなければならぬという虚偽の教えを、われわれは排斥する」。

バルトは、イエス・キリストを自分たちの目的に仕えさせる教会、神が人間に吸収されてしまう流れに対して戦った。その年にバルトはヒットラーに無条件の忠誠を誓うことを拒んだために停職を命ぜられ、ナチス・ドイツから追放された。しかし彼はスイスからドイツ告白教会を支援し、ナチスへの戦いに加わっている。バルトは二つの大戦のあいだとその後も旅行や書簡によって慰め、警告、指導をしてきた。彼はうちのめされた諸国民のために牧会者としての働きをなし、キリスト教界の良心でもあったのである⁽⁹⁾。

バルトの教義学の根本性格は、教会の説教のための神学であると言われる。神学は教会の説教の養いと訂正のために仕えるのである。バルトは、正式に説教壇の義務を持たなくなっただけから、バーゼルの刑務所で服役中の者に説教を続けた。

一九六八年の身体が衰えた最後の時期に、教会の礼拝に出席できなかったが、彼は毎日曜日にカトリックと改革派のラジオ説教を聞いていた。彼の遺稿『最後の証言』は、バルトもまたシュライエルマッハーと同じく「彼は声が出なくなるまで、教え、説教した」ことを示している。

ディルタイがシュライエルマッハーの生涯と思想の深い結びつきに関心をもったように、カール・バルトの場合も生涯と神学は切り離せない。バルトの教義学は机上の理論ではなく、生涯の苦闘と追究において獲得した発見であり、解明であった⁽¹⁰⁾。

シュライエルマッハーは『信仰論』の冒頭にアンセルムスのことを掲げ、全体の題辭とした。「わたしは信じるために知解を求めたのではなく、知解するために、わたしは信じるのである。というのは、信じない者は経験しない、また経験しない者は知解しないから。」(『プロスロギオン』)

シュライエルマッハーによれば、神学思惟の課題は信仰経験の反省と解明である。しかも神学は、信仰経験の反省としての訓練された批判的思惟である。それゆえ、そのような思惟が教会の生活と必要から離れてしまえば、その思惟はもはや神学と呼ばれなくなり、他の学科に属するものとなる。⁽¹¹⁾彼は現実の教會的関心と学的精神とがひとつになっていなければならないと考える。⁽¹²⁾神学はそれ自体の主題の現実と緊急性にもとづき存在するのである。彼の神学は経験論的実定的である。神学の素材は、神学者ばかりでなく、福音を聞いて信じるだれにも接しうるものである。神学の対象はキリスト教的自己意識である。それゆえ「キリスト教信仰命題は言説において表現されたキリスト教的敬虔な心情状態の理解である」⁽¹³⁾。

シュライエルマッハーの組織神学の著作、『信仰論』の正式の名称は、『キリスト教信仰——福音主義教會の基本命題にしたがって組織的に叙述された』である。シュライエルマッハーによれば、組織神学はまず神学者個人の意識の表現ではなく、教會の意識の表現である。それゆえ、神学的論述はキリスト教會全体の生の要素である。それは学的側面をもつが、その意義は教會においてみ霊が創造する経験に動かされた者のみに把握されるのである。また『信仰論』という表現によって、生命がない教権主義・正統主義が批判されている。バルトによれば、

神学は宗教経験の学ではなく、神の啓示にかかわる。シュライエルマッハー自身も決して主観的信仰を強調して伝統的教理の真理内容を空洞化したのではない。むしろ信仰者の現存在とそれを照らす啓示の光をあらたに把握しなおす企てであったことを理解すべきである。この点、シュライエルマッハーとバルトは敬虔主義の真理契機を継承している。神学の教會性の強調については、バルトとシュライエルマッハーは完全に一致する。これは彼らが共に積極的キリスト教を支持する人々の中からあらわれたことから理解できよう。

生きた時代を異にする二人の神学者がアンセルムスに注目しているのは、意義深い。あの題辭の前半をバルトは取りあげる。彼の『知解を求める信仰』は、彼の神学的認識論の基本的な型になった。信仰は本来知性的であり、認識まで呼びだすものである。アンセルムスの研究によって、バルトは自己の神学になお残っている人間学的なもの清算しキリスト論の視点から神学を理解しようとした。こうしてキリスト論的集中による「信仰の類比」(analogia fidei)の方法論を確立した。この方法論に立って『教會教義学』が展開されたのである。バルトによれば、信仰と信仰の認識の根源と対象は、人になったみ子における、聖書が証言している三一の神の啓示である。「聖書が神について語るとき、聖書はわれわれの視線と思考を唯一の点に、そしてこの点において認識されるものに集中させる。……聖書は徹頭徹尾イエス・キリストという名前へ導く」⁽¹⁴⁾。このように、バルトの神学はこれまでの教会史・教義史に見られないほどに徹底して、「キリスト論的集中」を行なっている。⁽¹⁵⁾これはシュライエルマッハーのキリスト中心の思想をさらに凌駕していると言えよう。

シュライエルマッハーはキリスト教を定義して、次のように記した。「キリスト教は目的論的方向の敬虔に属する唯一神教的な信仰のしかたであり、そこではいっさいがナザレのイエスによって成就された救済に関連づけ

られることによつて、本質的に他の信仰のしかたから区別される⁽¹⁶⁾。ここでは歴史的ナザレのイエスがキリスト教の不可欠な契機である。これは啓蒙主義的合理主義には見られない思想であり、イエスの歴史性がキリスト教の本質にとつて重大な意味をもっている。

バルトと違って、シュライエルマッハーは啓示を裁きと救いとして理解していない。それは人間の直接的自己意識のある状態であり、発展する精神である。それゆえ信仰において神と人間の無限の質的相違はない。キリストと人間の関係も人キリスト同形論的 (Christomorphic) と言えよう。⁽¹⁷⁾つまり神と世界は連続的で、非終末論的である。それに対して、バルトは終末論を再発見したのである。⁽¹⁸⁾バルトはこの終末論的立場からシュライエルマッハーの神学に抗議し、それを訂正し、もう一度宗教改革の根本精神に戻り、聖書の福音をあらたに発見し、この福音の上に神学を再建しようとしたのである。

注

- (1) Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, 1799, S. 2. 佐野勝也・石井次郎訳 九、一〇頁。
- (2) Kari Barth, *Evangelische Theologie im 19 Jahrhundert*, S. 6. ET. p. 14
- (3) Karl Barth, *Der Römerbrief*, 吉村善夫訳 上巻 六四頁。
- (4) Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers*, Gesamtausgabe II, S. 10.
- (5) 石井次郎 *シュライエルマッハー研究* 九二、九三頁。
- (6) 石原謙 著作集 第七巻 三四一頁。
- (7) Karl Barth, *ibid.*, S. 14
- (8) カール・バルト『キリスト教宣教の危急と約束』(カール・バルト著作集一) 一三九頁。
- (9) K. Gloege, *Karl Barth*, RGG, 3 Aufl. I. S. 894 f.

- (10) Eberhard Bush, *Karl Barth His Life from Letters and Autobiographical Texts*, p. xiii.
- (11) F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* 7 Aufl. 1960, § 6. (21) *Ibid.*, § 12. (21) *Ibid.*, § 15.
- (14) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik II*, 1. 5. Aufl. 1974, S. 56.
- (15) H. v. Balthasar, *Karl Barth Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 4 Aufl. 1976, S. 46
- (16) Schleiermacher, *ibid.*, § 11.
- (17) Richard Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion*, 1964, p. 210 ff.
- (18) 山本和 弁証法神学の倫理想 一九六一年 一四八頁。

お二人の発題でもう十分言い尽されたようです。シンポジウムというと、片やシュライエルマッハーの立場、片やバルトの立場で、双方相容れないで、ちょうど両横綱が土俵で取っ組み合う相撲にならないうと、シンポジウムらしくないと思います、みんな始めから一致してしまっていたのでは。いままでの御発表に対して——高森さんのシュライエルマッハー選集へのバルトの「あとがき」について、わたしなど少しニュアンスの違いを取り方をしています——そこで多少部分的な批評はいたすでしょうが、大局においては *Contra* (反) にはなれないんです。いま高野さんのお話しになったこともよい響きに聞こえて来ました。とくに社会的次元、国家との関係、などについて時代の動向をよく見通してやられたのは、大変よかったです、問題の設立も適当だったと思います。そう言うことによってご二人の発題を評価しながら、わたしはわたしにできるようなことを言いたいと思って参りました。

最初に、司会者の中川秀恭氏から日本におけるシュライエルマッハー研究史についての概観を伺いましたが、

それと重なる面もあるかも知れませんが、わたしは緊く強くわたしの胸に叩き込まれている点だけを申します。石原謙著作集全十一巻(岩波書店)が完成しました。彼はついに「キリスト教史」を生涯の研究テーマに選ぶようになりましたが、その前に『宗教哲学』という本も書いています、しかも彼は考える所あってこれを絶版にした。なぜならハイデルベルクに留学して、教会史のフォン・シューベルト教授に触れて生涯の研究テーマをつかんだからです、ところが石原謙博士が宗教哲学をもキリスト教史をもまだ生涯の研究テーマとして選ぶ以前に、大学を出て先ず最初にやったアカデミックな仕事は何かというと、シュライエルマッハーの『宗教論』(Reden über die Religion, 1799)の「訳および解説」(内田老鶴圃・大正三年一月刊)だったのです。その序および内容解説は、石原謙著作集第一巻のIIにはいつております。そして石原先生はわたしに確言された、自分の長い学的生涯において、最初の業績でもある処女作・シュライエルマッハー『宗教論』の訳および解説、これだけは著作集に残して下さってもよいと仰いました。いかにシュライエルマッハーが宗教哲学をもキリスト教史をも含み入れるほどの全包括的な傑作『宗教論』、この天才的業績を遺したか、——いまは学問が分化してあの立場、この立場、あの領域、この領域がたくさんあるかに見えても、もっと言えば「哲学」も、「神学」も、何もそんなに別な家に住んでいるわけではないんです——その大元において在る『宗教の本質』の究明、シュライエルマッハー『宗教論』の蔽密訳(全訳)と各講別の全思想の解説——勿論、いまは佐野勝也と石井次郎訳『宗教論』(岩波文庫)になっていますが、元々石原謙先生が訳権をお持ちだったのを譲られたんですね——それほどまでにシュライエルマッハーの Reden über die Religion に没頭されたということは、われわれ後輩の学問にとっても何事かを意味するのではないのでしょうか。これは一つのことです。

第二に、大正啓蒙期の時期に——わたしはこの時期を「大正啓蒙期」と呼んでおりますが——日本がはじめて明治以降の国家主義を脱却して、国際的に、世界的になる、その半面として個人が自己自身になる、自我の自覚と言いますか、自然的理性を重んじて神と世界と自己とを考える啓蒙の時期がありました。その大正三年に石原先生はシュライエルマッハーを研究された。その機には石原先生だけでなく、キリスト教の研究、宗教研究、神学研究ということは、みなシュライエルマッハーを研究することだった。たとえば、どなたもご存知ないでしょうが、わが恩師・信濃町教会の創立者・高倉徳太郎先生の事例です。この方の東京神学社における卒業論文は「シュライエルマッヘル『宗教論』について」だったのです。

当時だけれどもが研究する、ということとは、シュライエルマッハーを研究することだった。大正二、三年から昭和四、五年にかけて、約二十年間、キリスト教神学を研究するとは、シュライエルマッハーを研究するということだった。有賀鉄太郎先生は亡くなられましたが、いま著作集全五巻が創文社から出ようとしています。有賀先生は歴史も出来て組織もやれる神学者ですが、この方ほどシュライエルマッハーに没頭された方は他にそう居ないと言つてよいほどです。有賀先生が或る時、当時わたしが日本基督教学会の専務理事をしていた時期ですが、九州での学術大会のため西下中、列車の中でコーヒーをご馳走になりながらお話し合をした時、先生の仰有ったのは、シュライエルマッハーの Darlegung zum theol. Studien (加藤常昭の訳した『神学通論』、訳もいいです)を讚めて、「わたくしはあの本を十数回も読みました。自分の神学の土台になっていきます」と仰有ったことがあります。また菅岡吉先生からはそういう事を殆んど聴きませんでした。菅岡吉先生はバルトに従つてアンチ・シュライエルマッハーだったかも知れませんが、波多野精一、石原謙、小原国芳、山谷省吾——山谷先生は

R・オットーの『聖なるもの』の名訳といつていい達意の訳を遺されたのですが——、それはバルトのシュライエルマッハー評価後のことではありましたが、あの本を「バルト派」のわたしに向かつてニコニコして喜んで推薦されました。もちろんわたしも賛成だった。山谷省吾先生は『パウロ神学』から出発してあとで原始キリスト教の研究(『キリスト教の起源』)を著されたのですが、根本の御立場は終始シュライエルマッハーだった。なぜなら、御大である波多野精一先生がシュライエルマッハー宗教論への沈潜から宗教哲学が批判的に反省すべき《宗教体験》を掬み取って自己の学を開拓されたからです。だから波多野先生は、シュライエルマッハーに黒点を打つバルトが癪にさわつて「誤れる宗教哲学」となるのは至当のことでした。だからシュライエルマッハーは、日本のキリスト教史において私たちの学の先達に、並々ならぬ影響を及ぼしている。シュライエルマッハーは、およそ神学する者、およそ宗教の本質を真剣に問う者にとって《根柢》、ROOTS.だったということ、まず覚えておいて下さい。

その根柢が何故にかくも早く枯れ、花が凋んだのか、いま先つき高野さんが仰有ったようにシュライエルマッハーにとつては、実践神学は、神学全体の Krone (花冠) だった、そのような「花冠」が暫く開花した後に、何故かくも速やかに枯れ凋んでしまったのか? と言つと、そこに弁証法神学の登場があります。大体一九三〇(昭和五)年頃からどつと流れ込んで来たのがバルト、ブルンナーの神学だった。この弁証法神学の抬頭以来、シュライエルマッハーはだんだん影が薄れて来た。そこでのバルトの鋭い否定的語調が誤解を産んだのだと思います。あとでバルト自身自説を修正しておりますからね、バルトもあの時ちょっと行き過ぎていたようです。彼は第一次大戦勃発後、神学をシュライエルマッハーの批判から始めたわけです。しかし、先つきから縷々ご説明が

あったように、シュライエルマッハー批判ということには、ちょっと力点の微妙な差がありまして——「シュライエルマッハーで始めるか?」「いや、シュライエルマッハーはもう古い!」というバルト・トゥルナイゼン間の対話がありまして、バルトは、〈ohne ihn〉彼なしに始める、と言ったのだが(選集「あとがき」の「シュライエルマッハーとわたし」の上田光正訳では「彼を別にして」とかなっています)、その中には gegen ihn 〈彼に反対して〉が含まれていた。明らかに『ローマ書』(1922)ではシュライエルマッハーに反対する意向があった。バルト自身がシュライエルマッハーへの反対という意図であれを書いたと言っている。そこで石原謙先生をはじめその先輩でもあった波多野精一先生、その後輩だった山谷省吾先生その他、あの時期になかなか苦境に立たされたわけです。山谷省吾先生も、自分が永らくやって来たのとは別な事がいまや始まった。自分らはよほど大きな配置転換か、自己を改造することを試みなければ追いつけない。昔やったものは宗教史学派、トレルチから歴史批評学・様式史的方法に到るまで、みな一九世紀神学、それを先導するシュライエルマッハーが生きているわけですから、陰に陽に、意識するとしなにかかわらず、古い世代でプロテスタント神学がやっていた事は宗教哲学、神学から原始キリスト教研究まで、いつでも、どこでもシュライエルマッハーが聞こえていたわけです。それほど諸流派がみなシュライエルマッハーに依っていたのではなかったか。(もし間違っていたら御訂正いただきたい!)

そして僕らを中心とした若い世代は、シュライエルマッハーなしに、否、シュライエルマッハーを全然知らないで、卒業もしないどころか入学も、通過もしないで、バルトの『ローマ書』から神学を始めていったわけです。バルトの諸著作を順次、つぎつぎに読み上げて行く仕方です。そこにギャップがある、シュライエルマッハー

神学と初期バルトの諸著との間には物凄いギャップ——初期バルトはキルケゴールに倚っていますから——があり、深淵が開かれている。シュライエルマッハーはよく解らずに、食わず嫌いで「宗教体験」だの「神秘なもの」だのを軽蔑して、一応外見上、神学史上の位置をつかんだつもりで、本当のシュライエルマッハーをよく知りもしないで、それを片付ける、「清算する」(Abrechnung)というような珍妙な畸形の神学的出発点を持ったのではなかったか、といま反省するのであります。

それから一九四七年、第二次世界大戦以後になって、カール・バルトが『十九世紀のプロテスタント神学』その前史とその歴史』(一九四七年)の「序文」で、えらいことを書いてあるわけです。これはバルトが「わたしの忠告を間違えて若もの達がもうシュライエルマッハーを読まなくなったのは、遺憾だ。われわれは、シュライエルマッハーをもっと愛することを学ばねばならぬ」と言っています。ですから先つき高森さんが「連続と共に非連続」として強調された、シュライエルマッハーに対する「反抗」は跡片なく消えて、まるでバルトがシュライエルマッハーの全面肯定に転向したかのように、シュライエルマッハーにバルトが近づいて来た。その間に、一九四二年から四五年まで、かれこれ三年間余、バルトの教会教義学の進展、とくに創造論(K. D. III/1.2.3.4)の探求成果、創造論の釈義学的基礎づけ、被造物(人間学)の展開、創造者と被造物の関連を問う撰理論の構成、創造者の戒め「被造物の倫理学が三千六百余頁にわたって構成的に出来上った。白雲岩の堆積された紙の山が挟しはさまれる。そこでは、人間が見られ、人間の創造者のわざと言葉が語られ、創造の内的根拠としての契約が、契約の外的根拠としての創造が実に胸のすくような明快さで説かれ、被造物人間のたましいとからだ、男と女の共同関係、そしてそれらの凡てが現存在の不可欠な実存形式としての時の相の下で解かれるのを聴くと、このよ

うに人間を広く深く、始めと終わりから見たら、シュライエルマッハーをもっと大事にあつかい、彼の『宗教の本質』にはその場所があるという結論になって来たのではないかと思ひます。

それでバルトは先程高森さんがお話しになった『シュライエルマッハー選集』の Nachwort (『あとがき』邦訳フランクマイヤー『神学者カール・バルト』の付録『シュライエルマッハーとわたし』)で、「わたしは五十年間シュライエルマッハーと格闘して来た」と言っております。その中で、高森さんは「ユーモアに満ちて」と片付けられましたが、バルトは in voller Ernst (大真面目に)、ブルトマンがあらわれて来て、実存論的解釈学、そのプログラムの遂行としての「非神話化する神学」を始めたのは、シュライエルマッハーの復興以外の何ものでもない、と。(これは中川さんにも挑戦しなければならぬことだが、さっき中川さんから挑戦されたからそれに対するお返しになる。)人間学的ないし人間学化する神学、あるいは「神学の人間学化」——これはバルトのブルトマン評価なんですね——ということは、十九世紀の初頭シュライエルマッハーが先ず始めたんですね。それを継続させ発展させて自らを復興させようというのではなくて、あの文脈をよく読んでみると、シュライエルマッハー神学の流れが、ブルトマンにおいて、なるほど実存論的に尖鋭化しているだけで、実存なんだからやはり人間であることには変りがない、ただ尖っただけです。しかしシュライエルマッハー自身なのですね。それが実存論的神学の解釈学として(勿論、ブルトマンの解釈学自身が、ではなくて)、そこにある System-Systematiker (組織学的思想家)としてのブルトマンは、シュライエルマッハーの復興をやっているのだ。シュライエルマッハーがちっとも超えられておらず——実存論神学がシュライエルマッハーを超えているのではなく——ただそれを、あの体験主義を、深めたただけだ。だから同じ平面の上で、傾斜があつてよいようなものだが、ただ

深められただけで、根本動機は同じなのだ。これは、シュライエルマッハーがいかに偉大であるかということを実証する以外の何ものでもない、と。そうバルトはあそこに書いています。ニュアンスの違いなどでなく、「反撥と同情との間の揺れ」なんかではなく、十九世紀神学の全部がブルトマンまで凡てシュライエルマッハーなんです。いわゆるブルトマン学派、高森さんが師事されたエーベリングからフックスに至るまで錚々たるブルトマン学派の人々が全部シュライエルマッハーをつらつらに理解できるが、しかしバルトの言わんとするところは解からない。実存論的神学派まで含めてね。ブルトマンが「シュライエルマッハー復興」だという意味はそういうところにあつたのではなからうか。とわたしは解釈します。まあ年長者でね、少々口幅ったいことを言いましたが——この設定の仕方も拙くてね——お気にさわつたらどうぞお許し下さいよ。

バルトはシュライエルマッハー復興が一九一〇年頃に一度あつた。友人のハインリッヒ・ショルツ (Heinrich Scholz: Caritas 1931)の著者『宗教哲学』も書いている男(、この人を通じて一九一〇年頃に Schleiermacher = Renaissance が一ぺんあつて、そして消えた。それからそれに丁度対応して、石原謙を先頭とする日本におけるシュライエルマッハー復興が華咲いた。まず御大の波多野精一、それを受けて石原謙、山谷省吾、小原国芳、また独立に佐野勝也、帆足理一、さらに賀川豊彦まで宇宙や宗教体験、敬虔な自意識、神意識、等を考えている。——それは、バルトによれば、カール・ホルによりルター・ルネサンスの中に解消してしまつた。一九一七年、宗教改革四〇〇年祭の記念の年がそれであつた。その間に、あるいはそれに引き続いてキルケゴール復興、カント復興やヘーゲル復興などがありました。《ドイツ教会闘争》という先つき報告のあつた教会史的事件を潜り抜けて、第二次世界大戦を越えてこんどは、シュライエルマッハーを批判したはずのカール・バルトが声の音

ここには四階段ないし、四階梯があつて、まず第一に「説教」が来る。それも晩年の説教から始めて段々より若い時の説教へと溯行してその説教内容を要約して行く逆行的方法によります。シュライエルマッハーの畢生の事業は説教者でありつづけることだった、とデイルタイを引用します。御存知のように Dithy の *Leben Schleiermachers* (シュライエルマッハーの生涯) は非常に有名な書でシュライエルマッハーを論ずるのには問題にしなればならぬ、哲学的にも解釈学的にも。ただ第一巻、上巻が出ただけです。そのデイルタイが「シュライエルマッハーの生涯の事業は説教者であり、かつそれに留まることであつた」を指導命題として引用する。

次に第二に「神学」が来る、神学はその個々の説教の内容を要約し、それぞれの由来と帰趨を究めつつ、個々の説教間の構造的関連、相互関係を解説する仕事である。

そしてその次に第三に「哲学」が来る。哲学は説教と神学の秘義をこの世の一般文化に橋かける仕事を担う、哲学の中に宗教哲学をはじめ倫理学、道徳論、Dialektik, enzyklopädie (諸科解題) 的な入門書、通論などみな含まれる。

そして最後に第四に「宗教論」(Die Reden über die Religion) が来る。そしてこれは以上三階梯の秘義の堂宇の入口まで案内する入門書なのだ。この『シュライエルマッハーの神学』という書の全体構造がそうになっている。だからちっとも矛盾はなく組織的に構造が出来上っている。しかも道は一般のシュライエルマッハー論とは全く逆に、最期から始めてだんだんより若い時代のものへ遡って行く溯行的方法によって記述されている。

バルトとシュライエルマッハーの共通点は、ふたりとも生涯、説教者であつたことですが、シュライエルマッハー自身、まず一生涯、説教者として説教の場所を求めた、つまり説教者で在りかつ留まつた。これはこの本から学ぶべき最重要点ですね。しかもそれら命題を口に出しただけでなく、実際に説教の内容を凝縮的に引用し、縦横の引用によって相互関連を明らかにして行く、最後にやつた説教、晩年の説教から漸次より若い時代の説教へと溯行しつつ、シュライエルマッハーの説教にあらわれた信仰の本質は何であつたかを究明して行く。二、三頁から教員にわたるシュライエルマッハー説教集からの凝縮引用を辿ると、シュライエルマッハー、信仰ないし宗教思想が解かるといった印象です。第一章が非常に長いですね。

それからこんどはカール・バルト自身が *Der Römerbrief*, 1918 の初版を書くわけです。そこにはまだシュライエルマッハーの零断気がまだ半分残っていたと思うのですが、この第一版には。しかし全部石の上に石が残らぬまでに書き更えられ第二版には、それはすっかり無くなって、先にも言ったように "ohne ihn" (彼なしに)、あるいは "gegen ihn" (彼に逆らつて) に書かれた。《否》の契機、黒点がそこに含まれていた。われわれは昭和初期、シュライエルマッハーなんかもうとうに卒業してバルトへ移つたのかと思つていた。それもだれかがでなくて、世界の神学動向が移行した、その方向へ転換したのだと思つていた。われわれは人の言うシュライエルマッハー、教義史的、キリスト教的近代思想史の発展の中に位置するシュライエルマッハーに満足し、近代神学史の記述上かれに触ればそれで済んだ、と思つていた。ところがそうではなくて、シュライエルマッハーがどんなに偉いかということは、或る人の或る手紙の中で「シュライエルマッハーは十九世紀の教会神父になつた」という言葉を見れば分る。一九世紀神学発展のどの段階、どの転機をとつてみても、そこにシュライエルマッハーが聴こえる。彼は十九世紀神学に主題、歌を与えた。その主題歌は、*Religion* 《宗教》ということだった。われわれは自分ももうバルト派になつたからそれとは違ふと思つているが、豈はからんや、オーソドクシーの堅

いドグマの殻の中でも、自由な積極主義が、積極的な自由主義の中でも、いつでもどこでもシュライエルマッハーの宗教主義が鳴っている。

こんど出たシュライエルマッハー選集の後書き(邦訳「シュライエルマッハーとわたし」)によれば、バルトはシュライエルマッハーへの関心を一生涯失わなかった。母方の祖父である牧師の遺産としてシュライエルマッハー著作集を海賊然とかっ払って来て自分の書架の最上段においた。友人のトゥルナイゼンがやって来て、それを眺めて「ふん」といったような軽蔑の目を見た、と書いている。つまりバルトはシュライエルマッハーに対して先程の高森さんの判定「同情と反撥との間の揺れ」といった関係に立ったのではなくて、バルトは若い日からシュライエルマッハーを本当に愛した、本当に好きだったのですね。カール・バルトの死後出版の全集に一九一三年と一九一四年の一年間の説教全部を日付順に収録した『説教一九一四年』と『説教一九一三年』とが出ましたが、一三年の52の説教はもとより、一九一四年の説教54を読んでいると、第一次世界大戦が七月末始まって以来変調がありますが、全部シュライエルマッハーの文体、思考法で書かれておりますね。まるでシュライエルマッハーを聴くかのような感じですよ。しかもよく掴んでどの説教も一神学論文のような構造を持っている。シュライエルマッハー的地色が圧倒的であるけれども、その中にバルトの『ローマ書』二版(一九二二年)になって行くような終末論的契機(要因)が無くはない。バルトは若い日からシュライエルマッハーを愛して、後になって彼について「古き愛は錆びず」と言っているのですね。僕はそれをもじって赤岩や北森に対して「古き愛は錆びず」と用いましたがね。バルトはそれをシュライエルマッハーに対して用いている。最初にお祖父さんの書齋からシュライエルマッハー著作集を掻っ払って来た時から彼を愛した。たしかに途中で否定のような事を言ったり、

批判したり、転換脱却を試みはしたけれども、そこでは白よりも黒が強かった(黒は Nein、白は Ja です)。こんど変れば白がより優勢になって来る、シュライエルマッハーを全面的に評価するようになる。

バルトはこの本(『シュライエルマッハーの神学』)でまず方法的問いを出している。すなわち Genetisch (発生的的方法) でいくべきか、つまり成立史的方法でシュライエルマッハーを読むべきか、それとも影響史、結果論的に見るべきかと自らに問うて、後者を選んでいる。すなわちシュライエルマッハーの生涯を記述するのに、ヘルンフト兄弟団から出て、敬虔派に養われて有名な『宗教論』を書いて……といく。われわれは歴史上の人物を論ずるのに、発生的ないし成立史的な方法しかないと思いますが、バルトはこの Die Theologie Schleiermachers で全然順序を逆転させて、しかもその根拠、理由をはっきり示して、最晩年から見えてゆくわけです。円熟の境とも言うべき、最後の説教の内容から見てだんだんより若い時へと遡行していく。ついに最後にあの有名な天才的処女作 Die Reden über die Religion (『宗教論』)を取り扱うという方式ですよ。

何故バルトがそうするかというと、その理由がここには書いてある。Genetisch 発生的的方法は白ならよい、つまり対象を全面的に肯定するならよい。例えば、バルトはゲッティンゲン大学で一九二二年にカルヴァンとツヴィングリの神学を講ずると予告している。カルヴァンとツヴィングリの神学なら、その対象に対して「白」すなわち全面的肯定だから、Genetisch 発生的的方法でよい。しかし「わたしのようにならぬシュライエルマッハーに対して mitBrauch になる場合、反対したり一部の疑義を持つ、心から信頼がおけない場合には、ちょうどいままの方法を逆転させた方法、溯行的方法をもって《終わりから》見ていかなければならない。彼が十九世紀全体にどんなに大きな影響を及ぼしたか、その影響はバルトまで達している。彼の中に十九世紀神学の主題《宗教》の

あらゆる問題が入っている。そういう影響史というか効果、作用から見ると、終わりに始めて漸次遡って行った方がよい。バルトはこの講義で、シュライエルマッハー現象なる特異な現象の歴史的影響の諸事実に注目し、それらの相互関連の結果から読む方法、いわば逆転的に、ないし溯行的に読む方法を一貫して用います。なぜなら自分は白だけでなく、ちょっと黒をも打っているから、この別な方法に依らざるを得ない。この講義は実によく出来ていて、僕は感動させられました。バルトとシュライエルマッハーの関連について報ずるのなら、こゝを言わねばならぬ、と思つて多少の反復をも恐れず、申し上げた次第です。

それから哲学・倫理学・道徳論・心理学・学問的エンチクロペディーや *Dialektik* が並列される平面ないし第三段階が来る。先ず、説教、次に神学的諸著作、その次に三番目に哲学を置くわけです。これは説教、その内容と関連を説明する神学、この両者の秘義をそれに与かりなき世界に橋架けるものというか、この世の文化から生じる諸問題を解くために、哲学的・倫理的・心理学的諸学を置く。これは学問、諸学問の関連なのですね。但し、シュライエルマッハーにとっては、神学や哲学、それらの関連に対してもいわば二次的関心しかなかった。第一義的に大事なのは《説教》だった、説教が重要な中心事項で、その内容や関連を説明する神学は省いてもよい。みなさまは神学の本をたくさん読んで神学すればよいと思つていらつしやるかも知れませんが、説教が中心なのです。神の言が。そして神学は第二次的な生の場なんだと神学のことを考へている。シュライエルマッハーは実はいやいやながら神学をしたんだ。シュライエルマッハーは神学者でその代表作は *Glaubenslehre* 『信仰論』なんだなんて教えられて来ましたが、それとは全然違つて説教が中心点であり、その次に神学と神学的諸学科のエンチクロペディーがあり、そしてこちら側に第三に哲学があり、そのわきに先つき言われた *Dialektik* が並ん

であり、そしてそれから最後にそして第四に宗教論が来る、宗教論はそれら三段階をなす秘義に導きこむ入門的案内書だ。『宗教論』は彼の有名な処女作で影響するところ大きいわけですが、それへ行くとバルトは一部のスキもないほどその内容をコンデンスして解説している。バルトはこれを何回読んだことでしょうか、噛んでふくめるように、宗教とは何か、宇宙への直観と感情——宇宙とは何か、直観とは何か、感情とは何か、両項に分かれない以前の、未分の《直接無媒介性》 *Unmittelbarkeit* を説き、宇宙との関連で主体の自己が客体との間にどんなに宇宙が成立つかを説き、それから神について、聖文書について、啓示について、奇蹟について、キリスト教道徳について、何もかもちゃんと解かるように説いている。わたしは分かっていたと思うよりも、これではダメだなと悟つてもう一べん勉強し直そうと思つております。

そしてそれから先にも言いましたように人を生立ちから描いていく *genetisch* な方法ではなくて、逆に最後の円熟期からだんだん遡って行く溯行的方法をもって全生涯と業績を扱い、一番最後に『宗教論』を扱かつておられます。十九世紀の教会教父で、天才しかも宗教的天才と言われるシュライエルマッハーを、バルトは次の語で浮かび上げます。

「何故かれがそこで教会教父となつたかと言うと、この人においてのみ一七五〇年から一八三〇年迄の八〇年間に於けるドイツ精神の *Wendung* (転換) とキリスト教との対決が起こっているからである。われわれはいまもなおその光と影の中に立っているような或る仕方、シュライエルマッハーの問題の中にまだ居る。彼の同時代人のなかでこの対決をシュライエルマッハーがやったようにやった人は一人もいない。当時の神学において起るべきはずの事がことごとく、彼シュライエルマッハーにおいて起こつたのである」と。そうバルトは言つて

おります。彼のようにこの大いなる精神的な方向転換とキリスト教との対決を遂行した人は他に一人もいない、と言うのです。われわれの中にプロテスタント神学が共に語っているとすれば、それはシュライエルマッハーその人が共に語っているのだ。あるいは原始キリスト教研究、パウロ研究、宗教改革研究といつても、——山谷省吾先生、石原謙先生の畢生の御仕事のようにやったとしても——それらは皆シュライエルマッハーの眼で見えており、シュライエルマッハーの思考軌道上で考えており、シュライエルマッハーがキリスト教教義と歴史の研究の上に制覇しているということです。十九世紀から二十世紀にかけてのキリスト教の研究の中で、シュライエルマッハーの最初の天才的傑作『宗教論』の中で解明されている『宗教』、『宇宙への直観と感情』、『敬虔』、『敬虔な自意識』、歴史的にも組織的にもこれを中心に関わっているということです、十九世紀の七〇年代にアルブレヒト・リッチュルという神学者が出て、シュライエルマッハーを否定するというか拒否する諸論著を書くのですけれど、そしてその弟子達——いわゆるリッチュル学派——の一翼に Wilhelm Herrmann のような人が現れ、他の翼に Ernst Troeltsch のような人が現れても、彼らの言うところを、シュライエルマッハーなしによりも、リッチュルなしに、よりよく理解される、とバルトは言っております。ヘルマン、トレルチ、カフタン、グンケル……等宗教史学派の錚々たる連中まで、リッチュルなしでも考えられるけれど、シュライエルマッハーなしには考えられない、リッチュルはシュライエルマッハーを拒否しようとしたけれど、そうしない方がよい、それはそのままにしてやはり凡てはシュライエルマッハーに帰ってゆく。だからシュライエルマッハーは十九世紀の教会教父の中で宗教的、教会的＝神学的領域で Genie (天才) Virtuose (達人) と言われるべきものである。価値判断としてではなく、存在判断としてわたくしはこれは拒み得ぬと思います。この十九世紀の天才を学び知るといことは、実は

わたし自身を学び知るといことなのだ。だからこの講義に一つの全冬学期をかけてやるのだというわけです。

シュライエルマッハーを合言葉や符牒図式的に片付けたり、一度も通過しないで卒業することはやめましょう。みなさまは、どれくらいシュライエルマッハー『宗教論』(岩波文庫・佐野・石井訳)をお読みになりましたか、わたくしもこの『宗教論』を特に第二章を十回くらい読みましたね、波多野精一を理解するために！ できればあの書全体を熟読してかからないと、二十世紀に神学なんてできないのではないかと。

それから Oppositions = theologie というのがあるのですね、そこで Vorreden でまた語っております。そのような『反抗神学』に J. T. Beck とか Kierkegaard などを挙げております。シュライエルマッハーに反対する神学も大いにありうる。この神学的な天才は、この卓越した教養 = 中心 Bildungs = zentrum を彼において見出しています。彼シュライエルマッハーの中に、宗教改革 Orthodoxie (正統主義) - Pietismus (敬虔主義) - Aufklärung (啓蒙主義) の四〇〇年の歴史が合流しているのを見る。そして彼から光が発して放射線状に、キリスト教会と教会性、体験的敬虔性 Historismus、心理主義と倫理主義の公認の諸関係、諸傾向をその光が照らし出し、かつ光を放つものになっている。シュライエルマッハーが中心であったことは争われない。そこでシュライエルマッハーはまず説教者として何であったか、次に神学者として何であったか、それから哲学者としていかにしたか、を説明し、最後に Die Reden über die Religion (宗教論) の内容を示す、という構造になっている。シュライエルマッハーが説教者に留まったことが彼の神学の中心ですね、神学も哲学も文化も宗教論も全部その説教の中心性から明らかになってくる——まあ高野君がもう少し説教の内容にふれてくれれば……と願ひ、補う意味で、以上申し上げます。