

# 神論における無神論

小川 圭 治

現代において神の問題を論じようとするとき、なんらかの形で無神論を考慮に入れないわけにはいかない。むしろ、神論をとりまく現代の精神状況そのものが無神論であり、さらに、このような状況の面から考えると、無神論こそが、現代において神または超越の問題をとり上げる場合の出発点<sup>(1)</sup>ともいわれる。しかし無神論(Atheism)という概念は、有神論(Theism)から派生した否定概念として、有神論以外のすべての思想的立場を包摂する広範な不定概念としても用いうる。さらに、この不定概念の規準となった有神論そのものも、多義的に用いられるのだから、無神論の概念も、漠然とした、非常に多義的なものたらざるをえない。つまり無神論概念の多義性は、神概念の多義性と表裏一体の関係にある。したがって、無神論を論じるためにも、神論と対応する無神論の類型論によって、無神論の内容規定を明確にする必要がある。

また現代の精神状況を現わすものとしての無神論は、神の存在を信じない漠然とした、広範な精神的態度として、ただ有神論を否定するという否定的な役割りを、現代の神論の中で演じるだけなのだ

ろうか。F・ニーチェの「神の死」のテーゼにしても、死にうる神は、「生きている神」でなければならないという積極的な前提を裏面に秘めている。現代における神論が、真の神を神として論じる可能性を追求する過程で、無神論がなんらかの本質的な積極的役割りを演じる可能性はないのだろうか。ネオ・マルクス主義の思想家E・ブロッホは、『キリスト教における無神論——脱出と領国の宗教のために——』(一九六八年)の冒頭に掲げた六つのテーゼの一つとして、「無神論者のみがよきキリスト者であることができ、キリスト者のみがよき無神論者であることができる」という謎のような言葉を記した<sup>(2)</sup>。このテーゼは、のちに論じるように、無神論がたんなる消極概念、あるいは不定概念ではなく、ある積極的な側面をもちうることを暗示している。

本論文では、現代の状況の中で、神を真にリアルな神として論じる神論の構築のための論究の一部または前提として、無神論の持つ積極的な意義と役割について考えてみたいと思う。

## 一 無神論の類型

E・ブロッホも、「無神論者。ネロ帝の宮廷におけるキリスト教の殉教者たちがそう名づけられた」といつている。古代のキリスト教文書においても、無神論者(*atheoi, atheotai*)という言葉がはじめて用いられるのは、二世紀の殉教者ユスティノスらの弁証論者(アポロジスト)の「弁証論」においてである。そこでは、ローマ帝国の官憲や一般市民が、ギリシア・ローマの国家と社会を支える伝統的習俗の神々を信ぜず、その祭儀に参加しない新興宗教としてのキリスト教徒をそう名づけたといっている。いうまでもなく弁証論者たちは、「ソクラテスの弁明」の文書形態をまねて、その命名が不当な誤解であると弁証しているのである。

しかしブロッホが示唆したように、ヨーロッパ思想史の中で無神論という言葉がはじめて用いられたのが、「カイザルかキリストか」(*Aut Caesar aut Christus*)という信仰告白状況(*status confessionis*)に立たされたキリスト者に対してであったというのは、この言葉がたんに否定的な消極概念ではなく、ある積極性を担った弁証法的概念であることを暗示するものといえるであろう。

いずれにしても、ここで問題となっている無神論は、神または神神、あるいはその他の名でよばれる超越的存在の一切を否定する無宗教としての無神論ではない。むしろ一定の集団、社会または国家が、その共同体規制の規準または統合の価値として定めたものを神として認めず、正規の宗教儀式に参加しない態度である。この無神論は、神喪失性(*Gottlosigkeit*)としての無神論ではなく、正統の

神に対して異なる神を積極的に神として立てる無神論なのである。

しかし宗教史に現われる無神論の類型は、このような習俗神の否定という段階にはとどまっていない。G・メンシングによれば、今日めざましい発展をとりつづける民族学、人類学の研究成果によっても、一切の宗教をもたない種族の存在は報告されていないという。しかし、一定の宗教を前提している種族集団においても、超越的存在者についてまったく無知、無関心である者、あるいはその存在を否定する者はいらる。これも無神論の一類型としなければならぬが、この無神論者は、習俗的宗教儀礼には参加しているのであるから、*Atheismus* というほど積極的なものではなく、神喪失状態の無神論といふべきである。このような神についての「無関心主義者」(亀井勝一郎)は、いつの時代、いずれの民族においても多数派を構成する。

これら習俗神をめぐる二つの無神論類型は、ここでいう本来の意味での無神論ではない。無神論である以上、もっと積極的に、自覚的な形で、神または超越者の存在を一切否定するという精神的立場でなくてはならない。

この本来の意味での無神論は、メンシングによれば、宗教現象学の視点から見て、次の三つの類型にまとめられる。まず第一は、人格神としての神の存在を否定する態度である。宗教史において見られるこの類型の無神論の典型的な例は仏教である。仏教にもさまざまな形態があり、とくにヒンズー教との結びつきから、人格神的多神論の性格も見られるが、仏陀の教えの純粹な形、たとえば涅槃の境地においては、「一切の「色」の世界が否定されるのだとすれば、

そこには、歴史上に具体的に姿を現わす人格神が関与する余地はない。この意味で仏教が無神論への傾斜をもつとすれば、道教もこの類型の無神論に入れることができる。しかし仏教と道教を、このような人格神否定の無神論の類型に入れる考え方は、西欧のキリスト教の視点に立つものだともいわれる。しかし、のちに述べるように、禅仏教の立場からも久松真一は、「仏教の仏の根源的な性格としては、無神論的でなければならない」と<sup>(6)</sup>いつている。

第二の類型は、ある特定の宗教が、宗教である以上本来的にもっている絶対性の要求を貫徹し、そのために他の宗教を、真の神を尊崇しない無神論だとする場合である。はじめに述べた習俗神をめぐる二つの無神論の類型の第一の場合、つまり古代ローマ帝国においてキリスト者が無神論者と呼ばれた場合の無神論は、さしあたっては一定の社会集団の共同体規制の規準としての神を認めず、その宗教儀式に参加しない態度のことであるが、その背後には、対立する宗教における神の絶対的超越性の要求がかかわっている。国家の承認する神々への信仰と、それを拒否する無神論という考え方は、すでにプラトンの著作にも見出される。ソクラテスの裁判における「不敬虔の罪」も無神論だといわれる。その意味では自然哲学者アナクサゴラスや、ソフィストのプロタゴラスをはじめ、数学者であるキュレネーのテオドロスや、宗教的性格の強いピタゴラス派とストア派の哲学者も無神論者と呼ばれている。ここに現われてきたのは、政治的レベルにおける絶対性の要求ではあるが、その背後に宗教における絶対性の要求があることを見のがしてはならない。この類型の無神論は、宗教における絶対性の要求、つまり神の絶対的超

越性の裏面に現われる無神論だといえるであろう。

第三の類型は、さらに徹底した型の無神論であり、ここでは、神または超越者の存在の一切が否定される。インド最古の宗教文書であるリグヴェーダの中にも「神はどこにいるか」という問いに対して、「神は存在しない」と答える無神論的懷疑が記されている。<sup>(7)</sup>旧約聖書にも、「愚かな者は心のうちに人神はない」と言う（詩篇一四・一）とあり、無神論の存在が示唆されている。十二世紀に入つてアンセルムスが『モノロギオン』と『プロスロギオン』において神の存在の証明を追求したときにも、キリスト教の神を否認するイスラム教徒だけではなく、キリスト教的西欧にも無神論の存在が想定されている。『プロスロギオン』の付論「愚かな者に代つて」における修道士ガウニロの懷疑がそれを示している。

宗教史的に見れば、無神論をこれら三つの類型にまとめることができる。各類型の内容によっても明らかのように、無神論は、なんらかの形で神の絶対的超越性が確立されると、その対極として成立する。西欧の近代に入ると、その独自のキリスト教的背景の中から無神論が姿をあらわす。これらの徹底した形での近代型の無神論は、キリスト教の独一神信仰の前提の下で、それに対する反動として生まれた。

まず最初に登場するのは、ルネッサンス期の人間の自立的思考にもとづく無神論的傾向である。その背景には、中世末期の十字軍遠征によってイスラム教の現実を知り、キリスト教の絶対性が事実としては成立していないことが西欧キリスト教世界にも明らかになってきたという事情がある。このような気運の中から成立した最初の

無神論は、啓蒙的理性主義に立つ無神論である。しかしこの場合も十六、七世紀の理性主義思想みずからが無神論であることを主張したのではなく、それを批判する正統主義神学の側で書かれた神学の学位論文などに「無神論」という言葉が用いられた。ヨーロッパ思想史の中で、はじめて公然と自己の立場を無神論だと主張したのは、十八世紀の啓蒙思想家P・T・ドルバックの『自然の体系』（一七七〇年）であるといわれる。

このような思潮の中で形成された、近代における、本来の意味での無神論は、その思想的背景から二つに分類される。すなわち唯物論的無神論と観念論的無神論である。まず唯物論は、古代、中世におけるものから今日の史的唯物論に至るまで、物質の存在しか認めないのだから、必然的に無神論とならざるをえない。しかしそれが無神論として自己をとらえ、主張するのは十八世紀に入ってからである。ヘルマン・ライは、大著『啓蒙主義と無神論の歴史』において、「唯物論の歴史は、同時に無神論の歴史である」との視点から、その史的唯物論の立場に立って、西欧の古代、中世からはじまって、近代以降に展開される無神論の歴史を啓蒙主義の形成の問題としてたどっている。つまり唯物論は必然的に無神論たらざるをえず、それが今日のマルクス主義に典型的に現われているという。

他方観念論は、理念または観念の世界の存在を認める立場であるから、理念としての神の存在を承認する。しかしここで承認される理念としての神は、人間の理性または精神に内在化された神である。この理念として内在化された神は、著しく超越性を喪失し、結局のところ人間の知的、精神的能力の範囲内のものになってしまう。

そこに観念論的有神論が、ただちに無神論に転化する可能性が生まれる。I・カントの『宗教論』に収録された論文に対する正統主義教会の文書検閲当局による無神論としての判断や、J・G・フイエテの思想をめぐる無神論論争も、このような観念論的無神論をめぐる問題だといえるであろう。

以上の無神論の類型の概観から明らかになったことは、無神論は、たんなる神喪失状態とは区別されるべきであり、有神論における神の絶対的超越性がなんらかの形で介入するところにはじめて成立するということである。したがって、類型論という点からいえば、無神論の類型も、有神論の類型と表裏相対応するともいえる。

フリッツ・マウトナーの古典的な大著『無神論とその西欧における歴史』は、各宗教の教理の絶対性を認めない宗教史学の立場から西欧における無神論の歴史をたどっているのであるが、彼の「無神論的神秘主義」(eine göttlose Mystik)の立場からでも、その歴史的叙述は実質的には、有神論の諸類型を、いわば裏面からたどることになっている。しかし本論文においては、このようなマウトナーやライの書物のように、無神論の諸類型を歴史的に、かつ包括的にたどることを目ざすのではなく、むしろ無神論が無神論として成立する根本の問題と、神論におけるその意義を考えてみたい。

## 二 絶対的超越性の要求

無神論が決定的な無神論として成立するためには、神の絶対的超越性の要求が明確に定立していなければならないというのが、差当ってわれわれが到達した地点であった。つまり、ここでは真の神を

神とすることが必要なのである。それを神論の側からいえば、この真の神の絶対的超越性の要求をもっとも決定的な仕方で見現するのは、人格的独一神である。このような独一神信仰が確立せず、融通無碍な多神論や汎神論が支配するところでは、決定的無神論は成立しないのである。しかし、それでは、絶対的超越性の要求を具現する人格的独一神信仰がどのようにして決定的無神論に反転するのであるうか。われわれは、しばらく、神論の領域で考えてみなければならない。

すでに別の機会に論じたように、P・ティリッヒは、多神論の類型を検討することによって、多神論といえども、神論である以上、なんらかの形で絶対的超越性の要求、彼の用語でいえば「究極的關心」<sup>(12)</sup>あるいは「究極性の要求」をもたざるをえないことを明らかにした。すなわち「普遍主義的多神論」は、神的な力(マナ)を具現するものを信じる幅の広い多神論であるが、その普遍性の背後にあるマナの「実体的統一性」が多神論を裏切って、一神論への傾斜を示している。「神話的多神論」は、人格神の多数性が多神論を具体的に表明しているのであるが、そこに生じる神々の闘争は、それぞれの神のもつ無制約性の要求に起因しており、それがさらに最高主宰神の設定という形で一神論への傾斜を示している。「二元論的多神論」は、「神話的多神論」の多神性が整理された究極のところに見られるのであるが、二神の一方を善とし、他方を悪とするところに、独一神への傾斜が明確に現われている。このように、神は神である以上、神論は、絶対的超越性への要求を回避することはできない。ヘブライ・キリスト教の思想史が、もっとも典型的に示してい

るように、神の絶対的超越性の要求が人格的独一神を成立せしめるのである。

しかしこのような人格的独一神論は、ステレオ・タイプの一神論としてはじめから存在し、ゆるぎのない確たる存立をつづけて行くのであろうか。神の絶対的超越性の要求が、このようなものとして存立するならば、その裏面に無神論が成立する余地はなかったであろう。ティリッヒはさらに、一神論がかかえるこのような問題性を、一神論の類型の検討によって示している。<sup>(13)</sup>すなわち「独裁的一神論」は、多神論の神々の闘争を克服し、神の絶対的超越性を確立する一神論であるが、その独裁は反逆を呼び起し、天使礼拝、聖人信仰などの形で多神論への逆行が生じる。「神秘主義的一神論」は、否定辞による絶対的超越性の確保によって呪物崇拜や人型<sup>アイズム</sup>論を越える一神論ではあるが、その神秘的体験は、新たな多神性への門戸を開く。「排他的一神論」は、もっとも徹底した独一神論であるが、その排他性のみを強調すると、神概念は具体性を喪失し、その間隙に、かえって体験的多神性が入り込む結果となる。このように、一神論そのものが担っている自己矛盾、あるいは一神論自体が予期しない間隙に、無神論の成立する根拠がひそんでいると考えられる。その点をさらに立入って考察してみたい。

西欧の思想史の流れを見ると、呪物崇拜や人型論などによる神概念の相対化、あるいは絶対的超越性の喪失を克服するのにもう一つ別な方向があった。ギリシアにおける神概念の発展を概観すると、まず最初に古代祭祀に見られる普遍主義的多神論の神顯現が見られる。次の段階では、宇宙生成神話からはじまって、オリュンポスの

神々という人格神の活躍をへて英雄たちの歴史の時代に至る神話的多神論が展開される。<sup>(15)</sup>この経過は、すでにヘシオドスの『神統記』にも記されているとおりであり、また先に述べたティリッヒの多神論の類型とも対応する。しかしギリシアにおける神概念は、そこからただちにティリッヒのいうように、ペルシア宗教的二元論をへて一神論へと展開しない。G・マレイの古典的著作『ギリシア宗教の五段階』でも、その次に来るのは、自然哲学による神概念の抽象概念化の時代である。<sup>(16)</sup>そこでは、始源としての水、無限、大気、数、存在、火などが神の位置をしめる。この抽象概念への超越の動きは、神話的多神論における人型論の相対性を越えて神概念の絶対的超越性を求めるものであった。<sup>(17)</sup>それは、人格的独一神への超越の方向とはまったく違った方向への超越の可能性であった。神を形而上学的抽象概念としてとらえ、神概念の絶対的超越性の要求を明確化しようという考え方は、その後の西欧の思想史においても、あるいはインド思想においても、さまざまな形で現われてきた。今ここで無神論のテーマとの関連で重要なのは、西欧の近代における理性の自律の追求と結合した新しい方向である。

西欧の近代思想の出発点を確立したR・デカルトの場合でも、その近代的意識の先端であるといわれる「私は考える」の明証性の背後に、その明証性を求めて疑う近代的知性認識の不完全性を自覚させる神の完全性、神の誠実を前提している。この循環論証において疑いの介入する余地のない完全性と実在性をそなえた神が、デカルト自身が書いているように、アンセルムスの神の存在論的証明における中世のキリスト教の神であるのか、あるいは、実質的には近代

的意識の最先端に現われる理性の確実性の投影なのかは、ただちに決定しえない二重性をもっている。いずれにしても、近代的知性の明証性、あるいは知的必然性によって、その絶対的超越性が確保された形而上学の神であることはたしかである。<sup>(18)</sup>B・パスカルが当時すでにいったように「哲学者の神」なのである。

デカルト主義者であるB・d・スピノザの「神すなわち自然」といわれる宇宙論的汎神論の神も、近代的知性の明証性を背景とした「唯一の無限な実体」であるかぎり、近代形而上学の神であることにかわりはない。スピノザの背後に、ユダヤ的神秘主義思想があるとしても、内在化された知性の形而上学の神に他ならない。<sup>(19)</sup>

I・カントも、『純粹理性批判』の「先験的弁証論」において、近代科学の学問的厳密性を確保するために、神、自由、不死の三理念の、理論理性による認識可能性を明確に否定した。しかしその場合カントは、これら三理念の思考可能性を全面的に否定したのではなかった。むしろ実践理性の要請として神の存在を本体の世界に確保しようとしている。というよりは、逆に、神の存在を本体界に確保することによって、理神論やD・ヒュームの懐疑論が口ごもって、明瞭に主張しえなかった「神の存在の証明の不可能性について」、はつきりと主張できたのだといえる。この場合も、E・ユンゲルがいうように、「神を思考するという実践的必然性は——道徳的立法者としての神は感覚の諸条件の下には入らないとしても——少くとも『我考える』にともなわれた諸表象への類比において神を考えることなしには実現しない<sup>(20)</sup>。そうだとすれば、カントにおいても、デカルトのコギトの基礎の上に立った道徳形而上学の神が確立され

たというべきであろう。J・G・フィヒテの「生きて働いている道徳的世界秩序」としての神は、まさにこのようなカントの道徳形而上学の神を徹底したものと見える。<sup>(23)</sup>

以上の概観からも明らかのように、近代形而上学の神は、啓蒙主義の樂觀主義的な、直接的無神論に対して、神の絶対的超越性を純粹な理念の世界に確保しようとする思想上の試みなのである。その基本的背景はまったく違っているが、神に関する絶対的超越性の要求を貫徹するという点では、ギリシアの自然哲学の神（アルケ<sup>(24)</sup>）や、神秘主義的一神論の否定辭で表現された神と同じ方向にある。それにもかかわらず、スピノザの汎神論的な理念の神は、無神論だと批判された。<sup>(23)</sup> また、カント、フィヒテの道徳形而上学の神も、無神論論争をひき起した。<sup>(24)</sup> これらの近代形而上学の神が無神論であると判断したのは、当時の保守的な正統主義の神学であったが、はたしていわれない非難であったのだろうか。

G・W・F・ヘーゲルは、イェナ時代初期の重要な論文『信仰と知——あるいは、カント、ヤコービ、フィヒテの哲学としてその形式の完成を見た主観性の反省哲学』（一八〇二年）において、その神論をとり上げている。

ヘーゲルはまず、「文化というものが、近代を高めて、理性と信仰、すなわち哲学と現実の宗教という古い対立を越えるに至らせたので、信仰と知のこの対応関係はまったく異なった意味を獲得し、いまや哲学そのものの領域内に移されてしまった」という。<sup>(25)</sup> つまり近代形而上学における神の内在化によって、啓蒙主義の一方的な無神論をも克服するとともに、理性は信仰を自己の領域内に内在化

し、勝利を収めたというのである。つまり「哲学者の神」、近代形而上学の神の成立である。しかしヘーゲルがこの論文でとり上げようとしたのは、この理性の信仰に対する勝利ではなく、むしろ逆に、この勝利が、近代形而上学、「主観性の反省哲学」が自認したように実現したのかを問うことであった。つまりヘーゲルは、「勝利者である理性が、まさに、……外面的支配の面では優位を占めるが、精神の面では逆に被征服者に屈服するという運命を経験することになったのではないか」と問うのである。

最近、この論文に含まれている「神の死」のテーマをめぐって、ドイツでも日本でも立入った検討が進められている。<sup>(26)</sup> 「神の死」のテーマは、無神論の問題としてよりは、三一神論の枠内で論じられるべきだと考えられるので、ここではこのテーマに関してこの論文の細部を論じることとはできない。しかし、われわれの問題と関係するかぎりでは、その要点をたどっておきたい。

ヘーゲルの立場から考えると、カント、ヤコービ、フィヒテらの反省の哲学は、たしかに宗教を「実定的なあるもの」(etwas Positives)としてとらえているが、十分な意味で「理想主義的に」(idealistisch)はとらえきれない。<sup>(27)</sup> まずカント哲学では、「超感性的なもの、理性によつては認識しえない」。したがって「最高の理念」、たとえば神は、感覚的対象と同じような「実在性を同時にそなえるもの」とはなっていないという。またヤコービの哲学においても、理性は「なにか一般的な主観的なもの、または本能」にすぎず、最高の真理については「無知であるという感情と意識」をもつのみであるという。さらにフィヒテの哲学は、カントの客観的反

省哲学とヤコービの主観的反省哲学を綜合する立場に立つのであるが、ここでもやはり「神は、なにか把握不可能なもの、考えられないものであり、知は自分がなにも知らないことを知るのみで、信仰へと逃避せざるをえない」のだという。すなわち、これらの反省哲学においては、神はただ彼岸にあるものとして否定的にとらえられるにすぎないというのである<sup>(28)</sup>。

ヘーゲルにとっては、結局のところ、これら三つの反省哲学全体を通じていえることは、中世以来的「存在の独断論が思考の独断論に、つまり客観性の形而上学が主観性の形而上学に改造された」にすぎない<sup>(29)</sup>。これらの近代形而上学においては、神あるいは信仰は、あの二元論的な反省哲学の「絶対的な対立構造に制約された理性が、そこからは理性自身が閉め出されてしまう、自分よりもより高いものを認識することになるので……理性にとっては空虚なもの」<sup>(30)</sup>になってしまおうのである。

ここには、当時の保守的な正統主義教会が恐れたのとは違った次元における無神論の可能性が姿を現わしているといえるであらう。ヘーゲル自身は、それを予感しているかのように『信仰と知』の末尾において、これらの反省哲学の非徹底なところを突破するためには、この「絶対的対立構造」において現われる抽象的絶対者としての神そのものの死、つまり「思弁的聖金曜日」が必要だと述べている。その意味は、反省哲学の抽象的な絶対者としての神が、受難と死を経たのちに、はじめて真の理想主義哲学にもとづいた思弁哲学の神が現実的なものとして復活するというのであろう。そこから、人間として受肉した神の死と復活という三一神論のテーマが展開す

るのであるが、無神論を越えた神論の領域に入るので、本論文では立入って論じることができない。

ここでヘーゲルの『信仰と知』における論述との関連で確認しておきたいことは、多神論の類型に見られたような呪物崇拜や神話的人型論による神概念の相対化、絶対的超越性の喪失を克服して、その絶対的超越性の要求を回復するために近代形而上学が提出した神概念は、「理性自身がそこから閉め出されてしまう、理性自身よりも高いもの」(ein Höheres über sich..., aus dem sie (Vernunft) sich ausschließt) という矛盾概念になってしまおうということであった。

ヘーゲルによる、近代形而上学の神概念に関するこの自己矛盾の指摘は、ティリッヒが一神論の類型論によって示した、あの一神論の自己矛盾、一挙に無神論へと反転する予期しえない間隙の提示と軌を一にするものといえるであらう。すなわち、神が神である以上、絶対的超越性の要求を放棄することは許されないが、逆にその要求をただ一方的、一次元的に貫徹すると、この絶対的超越神は、人間を含めた一切の被造物を超出した高みへとひたすら超越することになり、E・ブロッホの言葉でいえば、「そこに人間が立ち現われる余地のない高み」<sup>(31)</sup>へと抽象的に超出する他はないのである。ここでは、超越される対象としての被造物と、超出する神との間の具体的関係が断絶し、消失してしまっているのであるから、絶対的超越性の要求ということ自体が意味を失ってしまう。絶対的超越神は、ここでは一片の抽象概念になってしまっているので、この絶対的超越神の有神論は、一挙に無神論へと反転するのである。F・ニーチェが、ソクラテス以来的近代に至るまでの形而上学の神の運命として「神は

死んだ」といったのは、まさにこのような精神史的状況に直面したからだと考えられる。

### 三 批判原理としての無神論

神概念における絶対的超越性の要求を徹底させることによって、有神論が無神論へと転換する構造をたどってきた。この現代の無神論の状況を、ユンゲルは先にも引用した『世界の秘密としての神』において次のようにとらえている。すなわち「私は考える」というデカルト的な近代知性主義の出発点から立ち出でるかぎり、「神の死」という不明瞭な言葉は、次のような明快な二者択一へと到達せざるをえない」。その「二者択一」とは、「神と信仰はただ過去に帰属するものであり、無神論が精神の運命である」ということになるのか、それとも「神と過去とは、今日まで十分に考えぬかれて認識されておらず、精神の道が、有神論と無神論の——悪しき——二者択一を突破して、神を究極的に、<sup>(32)</sup>ふたたび考えぬく精神の現在へと切り開かれる」のかということである。いいかえれば、有神論をただ直線的に有神論として完徹させようとするならば、現代においては無神論という精神の運命が不可避免的となる。したがって今日のわれわれの課題は、有神論が無神論かという「悪しき二者択一」を突破して、それを越える新しい精神の道を切り開くことにあるというのである。ユンゲルはさらに、この課題は、神学にとっては、次のような形をとるといふ。すなわち「無神論は、有神論の否定として、とくに神概念において妥当性をもつ、キリスト教神学の批判的要素である」<sup>(33)</sup>。本論文の問題意識に引きもどしているならば、あの「悪

しき二者択一」の突破は、新しい超越的有神論を立てることによって実現しえない。むしろ絶対的超越性の要求を徹底させることによって、有神論から反転した決定的無神論の道を最後まで歩み切って、現実的な「神の死」の地点まで到達するのだけなければならない。この場合、この決定的無神論は、既存の精神的立場の硬直化に対して鋭い批判原理として機能することなのである。はじめに言及したE・ブロッホの謎のようなテーゼ、「無神論者のみがよきキリスト者であることができ、キリスト者のみがよき無神論者であることができる」という言葉を、このような有神論と無神論の対立を越えた新しい精神の道を指し示す道しるべだと理解したい。<sup>(34)</sup> その場合、ブロッホ自身は、いうまでもなく、この新しい精神の道を、一切の古い形而上学的思考を否定し、さらにすべての教条主義的硬直化を突破する真に動的弁証法的な新しいマルクス主義、「必然の国から自由の国への媒介的飛躍」としてとらえている。したがってここでは、ヘルマン・ライのように、唯物弁証法的無神論を、啓蒙主義的無神論からの直線の発展としてとらえる静的、体制的マルクス主義も批判の対象となる。むしろ「この静的なものからの脱出、抗議、自由の国の原型」は、<sup>(35)</sup>「反逆を伴った超出、同時に超出を伴った反逆——しかも超越なしの」であるという。ブロッホの第五のテーゼでいえば、「決定的なのは、超越なしに超越すること」なのである。ここである「超越なしの」の「超越」とは、「そこに人間が立ち現われる余地のない高み」である。ヘーゲルの表現では、「理性自身がそこから閉め出されてしまふ、理性自身よりも高いもの」、アンセルムスの言葉でいえば、「それよりより大

きいものが考えられないもの」である。この抽象的形而上学の絶対的超越性が不可避的に決定的無神論へ反転する無神論の道を歩み切って、抽象的な絶対的超越者の自己矛盾を突破した地点で、あらためて真に動的・現実的な絶対的超越性の回復を目ざしているのである。したがってこのプロッホの第五のテーゼは、第一のテーゼとも対応する。「思考とは、越え行くことである。自己の限界を設定して、その限界内での客観的妥当性の上に安住する近代主観主義形而上学の内在的な理性の思考ではない。「越え行くこと」によって、超越へと開かれた理性の思考である。この超越へと開かれた理性の思考のゆえに「無神論の塩がその味を失わないかぎり、マルクス主義に含まれるものも、塩としての味を失わせないメタ（超越、変革）によって把握される」という。このメタ思考が、教条主義的マルクス主義の体制内の硬直化を突破する批判機能を果しうるというのである。それが「静的形而上学の終焉、具体的ユートピア」の開始であるという。

このメタ思考による無神論の批判原理としての機能は、当然歴史上の教会と神学にも向けられる。プロッホの『キリスト教における無神論』の現代プロテスタント神学批判のみをたどっておきたい。彼がここでとり上げるのは、R・ブルトマン、R・オットー、K・バルト、A・シュヴァイツァーである。

まず「ブルトマンの結構な宗教的サロン、〈近代人〉」の節<sup>(36)</sup>において、ブルトマンの非神話化のプログラムが「近代科学の意識とハイデガーの実存主義、すなわち各個人のものという近代的基礎情態性との結合」によって生まれたことを指摘する。つまり非神話化論

が、近代的知性主義の産物であることを確認することから出発する。その結果、ここでは「反逆的、終末論的神話」などは存在しないことになり、その啓示理解は、たんに「自己理解を目ざしめるもの」にすぎなくなる。ここではキルケゴールの「瞬間」のもっていた批判機能は喪失されてしまう。そしてそこに現われるのは、結局のところ近代知性主義に立つ「小市民の神」であるという。批判原理としての無神論から見れば、非神話化論はこのような問題回避の道であり、近代ブルジョア的知性主義のサロンを脱出することはできないという。非神話化論は、真に動的な現実的超越性をどのようにとり扱いうるのであろうか。これが非神話化論に対する批判原理としての無神論からの問いである。

プロッホの無神論は、それと同じ視角から、バルトの神学を「秘密内閣と超越の堅い城」として批判する<sup>(37)</sup>。プロッホによれば、バルトの「絶対的超越」は、オットーの「絶対他者」と同じく、一方的な抽象的超越だという。その結果、バルトにおいては「彼岸Ⅱ此岸Ⅱ相関」が切り裂かれてしまい、「超越の堅い城」へと逃げ込んで、自らは責任をとることなく、ただ批判するだけの影の内閣、「秘密内閣」の閣議にふけるのだという。このプロッホのバルト批判は、とくにバルト神学の「神の彼岸性と啓示の主権性」に対する批判は、オットーの新カント派的アブリオリズム批判と同じパターンの中で進められている。そこで用いられる材料はほとんどバルトの初期の著作であり、バルトの歴史的意義は、その初期のみであるといわなければならない。少くとも後期の「教会教義学」の「和解論」は視野には入っていない。このパターンでは、後期の「神の人間

性」という現実的、具体的、歴史的三一論の神はとり扱えない。ここでプロッホは、歴史的三一論の思考にまで立入ることができないという限界がはっきりと現われている。

シュヴァイツァーの「徹底的終末論」については、それを部分的には評価しつつも、「具体的ユートピア」思考に至りえないブルジョア知性主義の限界を指摘している。

以上の概観からも、プロッホの批判的無神論の立場に立った「超越なしに超越する」運動がなにを目ざしているかが明らかになったと思う。われわれは、この批判原理としての決定的無神論を、有神論と無神論の間の非生産的な二者択一を越えて、その先に開かれる新しい神論への突破口として考えたいのである。ヘーゲルも同じような問題意識から出発して、絶対観念論の完成としての思弁哲学の確立へと道を開く「思弁的聖金曜日」としてそれをとらえた。しかし「神が死ぬ」ためには、「死にうる神」すなわち「人間となつて生きた神」が出現しなければならない。つまりここには、「人間となつて受肉する神」が登場しなければならない。ヘーゲル哲学は、その後の『精神の現象学』から『宗教哲学』に至る歩みの中で、このような道をたどったのであろうか。その思弁哲学は、現実的、具體的な、歴史的三一論の思考に耐えうるものであろうか。

また久松真一の『無神論』も、「人間中心主義」と「神中心主義」の不毛な対立を越えて「無神律的でありつつ、人間否定的な」宗教を求める点で、先のプロッホの批判的無神論の線に立つものといえるであろう。しかしこの「無神論的なる宗教律」つまり「自律的な他律」の宗教の根底にあるものが、「絶対他者」ではなく

「絶対自者」(Ganz-Selbst)<sup>(40)</sup>であるといわれるとき、この「寛の宗教」は、ついに對話のない独語の宗教に終ることが明らかにになる。真に「超越なしに超越する」のには、人間とその歴史に向って到来し、人間に対して語りかける神がなければならないのではない。批判的無神論が問いかけているのは、まさにこのような問いであると考えられる。しかし、そこから先は、「無神論」の枠内ではなく、「神の死」をめぐる「神論」の領域で論じなければならないであろう。

## 注

(1) 筆者はかつてこの問題を次の論文で論じた。

『現代における神の問題』、日本哲学会シンポジウム『現代における宗教』の発題、『哲学』23号、一九七三年四月、六四ページ以下。とくにその「一、状況としての無神論」。

『主体と超越——キルケゴールからバルトへ——』、創文社、一九七五年、第四部二、「今日の神学的状況」四二八ページ以下。

本論文は、これらの論稿においてのこされた課題を、あらためて論じようとするものである。

(2) E. Bloch: *Atheismus im Christentum——Zur Religion des Exodus und des Reichs——*, Gesamtausgabe Bd. 14, Suhrkamp 1968, S. 15; 竹内豊治、高尾利教訳『キリスト教の中の無神論』上、下巻、法政大学出版局、上、一九七五年、下、一九七九年。

- (3) *ibid.* S. 24.
- (4) Justinus Apologia I, cap. 2-4, in: E. J. Goodspeed (herausg.): Die ältesten Apologeten, Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen, 1914, S. 26 ff.
- (5) G. Mensching: Atheismus, I. Religionsgeschichtlich, R. G. G., 3. Aufl., 1957, 670 f.
- (6) 久松真一『無神論』『久松真一著作集』第二巻「絶対主体道」理想社「一九七二年」七八ページ。
- (7) Rigueva, II, 12, 5.
- (8) H.-W. Schütte: Atheismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, Basel/Stuttgart, 1971, 595-599. ハートウィグ・シュテット
- Dissertatio de Fulcris Atheismi sub Praeside Chr. Colbio, Königsberg, 1655.
- Exercitationes contra Atheos de aeterna divinae existentiae et providentiae veritate Studio J. Birchrodii, Hafnia, 1660.
- Th. Spizel: Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum, Augsburg, 1663.
- J. F. Buddens: Theses Theologicae de Atheismo et Superstitione, Jena, 1716f, 1722f.
- Ph. J. Spener: Theologische Bedenken, 3. Theil, 1701, SS. 450-2.
- (9) G. Mensching: *ibid.* 670.
- (10) Hermann Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. I, 1966, II/1, 1970, II/2, 1971, III/1, 1978, III/2, 1980, W/1, 1982, Berlin.
- (11) Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Bde I - IV, 1920-23, Neue Aufl., Hildesheim, 1963.
- (12) P. Tillich: Systematic Theology, Bd. I, 1955 pp. 106ff. 拙論「神概念の転換——E・ユンゲルのバルト解釈を手がかりとして——」『基督教学研究』第六号「一九八三年」三二二ページ以下参照。
- (13) Tillich: *ibid.* pp. 225. ff. 前掲訳註「三十四ページ以下参照」。
- (14) c.f. W. F. Otto: Theophrastus-Der Geist der altgriechischen Religion, Hamburg, 1956, 社説三編『神話と宗教』筑摩書房「一九六六年」。
- (15) c.f. G. S. Kirk: The Nature of Greek Mythos, Penguin Books, 1974, 社説三編『ギリシヤ神話の本質』法政大学出版局「一九八〇年」。
- (16) G. Murray: Five Stages of Greek Religion, Oxford, 1925.
- (17) M. P. Nilsson: Die Geschichte der griechischen Religion, Bde I, II, München, 1941; 1950. besonders Bd. I, SS. 741 ff.
- (18) R. Descartes: Principia Philosophiae, Amsterdam, 1644, in: Oeuvres de Descartes, par C. Adam et P. Tannery, Paris, 1904, Tom. VII, p. 10. 訳註『デカルト選集』三冊以下参照「一〇」。

- (19) B. de Spinoza: *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata*, 1677, Pars I. in: *Spinozas Opera*, ed. C. Gebhardt, Bd. II, S. 64. 前掲拙著『三五一頁ニシテ』。
- (20) I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B. 595-696. E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 1977 S. 172 ff. 前掲拙著『三五一頁ニシテ』。
- (21) Jüngel: *ibid.* S. 179.
- (22) J. G. Fichte: *Über der Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798, 前掲拙著『四二二頁ニシテ』。
- (23) Meuthner: *ibid.* Bd. II, S. 349 ff. Eine Spinoza-legende. Ley: *ibid.* Bd. I, S. 40 f. u. a.
- (24) Jüngel: *ibid.* S. 179 ff.
- (25) G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: *Kritische Journal der Philosophie*, 1802, in: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. Bd. 2, 1970, S. 287.
- (26) 中林肇『ヘーゲル研究』理想社、一九六五年、二五六頁ニシテ。
- 笹沢豊『ヘーゲル哲学形成の過程と論理』、哲書房、一九八三年、第六章「神の死」と和解、一九七ページ以下。岩波哲男『ヘーゲル宗教哲学の研究』、創文社、一九八四年、第三部、第二章「三「神の死」七四一ページ以下。同、『ヘーゲルにおける「神の死」をめぐる』、『早稲田大学文学研究科紀要』第三〇輯、一九八四年、一ページ以下。上妻精『ヘーゲルの言葉「神は死せり」(その一)』、『成蹊大学文学部紀要』一八号、一九八三年、四六ページ以下。
- (27) Hegel: *ibid.* S. 288.
- (28) *ibid.*
- (29) *ibid.* S. 430.
- (30) *ibid.* S. 295.
- (31) Bloch: *ibid.* S. 98.
- (32) Jüngel: *ibid.* S. 274.
- (33) *ibid.* S. 128.
- (34) この小論において、フロイトの謎のような言葉でつづられる詩的哲学を解釈しつくしたとは考えていない。むしろフロイト解釈への試論的出発点にすぎない。なお解釈の過程で、前記の竹内、高尾両氏の解釈から示唆をえた。
- (35) Bloch: *ibid.* S. 98.
- (36) *ibid.* SS. 69 ff.
- (37) *ibid.* SS. 72 ff.
- (38) *ibid.* SS. 81 ff.
- (39) 久松真一、前掲書、五八ページ以下。
- (40) 前掲書、六七ページ。(おがわ・けいじ 筑波大学教授)