

Title	神秘主義再考：ゲオルク・ジンメルと近代神学
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.42, 2008.8 : 89-117
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4019
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

神秘主義再考

——ゲオルク・ジンメルと近代神学

深井智朗

はじめに

ゲオルク・ジンメルの最晩年の作品に「現代文化の葛藤」という大変興味深い小さな書物があります。元来講演として語られたものです。ジンメルの最後の著作はやはり同じ年に出版されました『生の直感』ですが、私はジンメルの著作の中では「現代文化の葛藤」が一番好きですし、また優れたものではないかと思っっているのです。とりわけ私が最近集中して取り組んでおりますヴィルヘルム帝政期からヴァイマル期の社会と神学の研究という点から見ますと、この「現代文化の葛藤」という著作はこの時代の精神的な状況をもっとも適切に読み解いた著作のひとつであると思うのです。そんなこともありましてこの小さな著作は以前から愛読しておりました。私はジンメルの哲学や社会学を専門的視点から読んだこともありませんし、これまでジンメルについて言及したことはありませんが、彼の思想それ自体については書いたことがないにもかかわらず、今日のご依頼を引き受けさせていただきましたのはそのような理由からです。

この書物が出版されたのが、一九一八年ですが、それはジンメルが六〇歳でこの世の生涯を終えた年であると同時に

に、ドイツのいわゆるヴィルヘルム帝政の崩壊の年でもありました。ちなみにジンメルは第一次世界大戦がはじまった一九一四年によくベルリンではなくシュトゥラスブルクで哲学の正教授のポストを得て就職していますが、彼の人生の終わりとひとつの時代の終わりが重なっているのです。ジンメルはこの講演の中で、ピーター・ゲイが『ワイマール文化』で用いた言葉で言うならば、父の時代としてのヴィルヘルム帝政期に対する子の時代としてのヴァイマール時代、あるいはヴァイマールのフロント世代の登場を指摘しています。つまりこの時代が転換期であり、新しい時代精神が古い文化的な形態を破壊し、生まれつつあることを優れた社会的な分析のみならず、柔軟な感覚をもって考察しています。ジンメルはこの時代の精神的な状況を「表現主義的」と説明しています。

この講演の翻訳者であり、またこの講演を高く評価した生松敏三氏は『二十世紀思想渉獵』（靑土社）という大変美しい書物の中で、ジンメルを「あえて『表現主義の哲学』者であると言いたいような気がする」と述べていますし、フリーデマン・フォイクトも「ジンメルこそこの時代精神を表現主義的と名づけ、自ら表現主義者の哲学者であろうとした」と述べていますが、そのような見方はまったく正しいと思っています。しかし私たちがよく知っておりますように、一般には実はジンメルは「表現主義者」ではなく、「印象主義の哲学者」と呼ばれています。それはかつてルカチチがやはり一九一八年にジンメルについて書いた文章の中でジンメルをこの時代のもっとも優れた哲学者と呼び、彼の立場を「印象主義の眞の哲学者」と呼んだことに起因する見方です。ですから、それに対してジンメルを「表現主義者」と呼ぶことは、大胆な発想ということができるかもしれませんが、少なくともジンメルが、この時代を「表現主義的」と呼んだことは正しいと思っています。

わが国では、「表現主義」という言葉は単なる芸術の様式のように理解されていますために、多くの誤解が生じておりますが、ヴィルヘルム帝政期やヴァイマール共和国の歴史や思想の研究者たちの間では「表現主義」という言葉がそのような狭い使われ方ではなく、この時代の精神を読み解くためのより広義な意味で用いられていることは言うまで

もありません。なぜジンメルが表現主義者なのか、ということについては後にジンメルについてお話しさせていただきます。実際に説明しますが、ここでこれまで「表現主義」とか、「表現主義的」という言葉を定義せずに用いていますから、この後で、すぐにその説明をまずしておきたいと思えます。それが今日のお話の一番目のポイントで、このあと1の部分でお話しします。

その上で、本日はジンメルがこの表現主義という視点から行ったヴェルヘルム帝政期の分析の中から、彼のこの時代の宗教、とりわけプロテスタンティズムについての分析を取り上げてみたいと思うのです。結論を少し先取りして申し上げるならば、ジンメルがこの時代の宗教の特徴として見出したのは「神秘主義」という形態の宗教でした。これは実は古代や中世にありましたような、また現代にもあります熱狂主義や静寂主義、あるいは瞑想と特殊な宗教体験を重んじるような宗教のことを意味しておりませんで、むしろ啓蒙主義の影響を強く受けた宗教的な態度を差して、既存のキリスト教会の制度と対置される「現代人の宗教性」のようなものなのです。そういう意味では、これは私の言い方ですが、「神秘主義とは表現主義の宗教」ということにもなるでしょう。これが本日のお話の2の部分です。

そして、このようなジンメルの見方はエルンスト・トレルチの教団類型論の中にあります。「神秘主義」類型を理解するのに役立ちますし、ジンメルのトレルチへの影響を明らかにすることができるとも思います。ですから、ジンメルの次にトレルチの「神秘主義」論をこの線で解明してみたいと思います。これが3の部分です。

さらに同時代のプロテスタント神学者の中でも、もつともラディカルなりベラリストであったカール・バルトの教会論も実はジンメルがいう神秘主義、あるいは表現主義的なものであることも明らかにして見たいと思います。これはかなり従来のバルト解釈とは違っていると思います。これが4の部分です。

これらの考察を経て、つまりジンメルの時代批判に学びながら、最後に現代日本における「スピリチャリティー」の流行についてこの視点から解明してみたいと思います。これが「結びにかえて」というところでのお話します。

1. 表現主義とは何か

ドイツで「表現主義」、あるいは「表現主義的」という概念で呼ばれる芸術運動が登場したのは、一般的には一九二二年四月のベルリン分離派第二回展においてであると言われております。そしてその年の一二月に、パウエル・フェルディナンド・シュミットが『ラインラント』誌に掲載した評論「表現主義者たちについて」がそれ以後のこの用語のドイツでの使用を規定したと言われています。ここでは表現主義は「ポスト印象主義」、あるいはさらにその先の「反印象主義」に見られる芸術的な動向をさしています。これは用語使用としては「狭義の表現主義」と言うべきでしょう。ベルリンの美術史家マックス・デリは表現主義的な絵画の解説者であり、同時代の目撃者であるものありますが、彼は一九二二年六月に『パン』誌に「キュビニズムと表現主義」という評論を書き次のように述べています。「表現主義者は自分自身の体験に基づいてある種の感情を自己のうちに持ち、かつそれを外に押し出そうと（表現しようとする）であり、表現主義者たちはこうした種類のものに対して直感的に選択された表現であるが、輝かしい表現でもある」。

けれども私がここで表現主義という言葉を使う場合には、絵画や音楽における表現主義に限定されるものではなくて、ひとつの社会現象、あるいは精神的な状況を理解するためのより総合的な概念としての表現主義であり、それはいわば「広義の表現主義」と言うべきでしょう。具体的にはヴェイルヘルム帝政期末期に、この時代の政治的、文化的なパラダイムを批判した勢力の総称です。たとえばドイツ文学史でもこの時代、とりわけ一九一〇年から一九二〇年までの一〇年間を「表現主義の一〇年間」と呼び、この時代の政治的文学運動と表現主義とが結び付けられています。M・シュタルクによれば、政治的活動と文学活動を表裏一体と考えていた表現主義者たちとは、一九一〇年代には二〇代後

半から三〇代であり、いわゆるドイツ教養市民層の家庭で養育され、大学教育を受け、「ヴィルヘルム帝政期の既存の価値観を覆し、新しい社会と芸術の発展を目指した一群の世代」ということになります。

ですから、今日のお話で用いられている表現主義は、「広義の表現主義」のことです。それはヴィルヘルム帝政期の既存の社会システムに対して、それを破壊し、その背後にあるいは深層にある人間的・精神的な本質を直接「外に押し出そう」とする立場の総称です。またこの言葉は、今日社会学のコンテクスト用いられている場合には、もつとも広い定義としては、この時代のさまざまな分野における「制度批判」を試みた世代や思想家の動向を意味しています。ですから芸術や文学の領域のように、自らを表現主義者であると規定しない場合でも、この時代の伝統的な価値観を破壊し、新しい社会的なパラダイムを考えていたあらゆる動向を、今日の社会史の研究者たちは「表現主義」、あるいは「表現主義者」と呼んでいるのです。この点で少し話は横にそれますが、メルロ・ポンティが一九五四／五五年のコレージュ・ドゥ・フランスの木曜講義で行った「個人及び公共の歴史におけるinstitution」の中に出てきます。institutionという概念使用はここでいう表現主義的な考え方とほぼ同じことではないかと思つています。それは「制度化」というふうに訳したらよいと思ひます。あるいは科学史家トーマス・クーンが提案したようなパラダイム・シフトという考え方から、それを説明することもできると思ひます。

2. 表現主義者としてのゲオルク・ジンメル？

さてこのように見た場合、ジンメル自身の思想を「表現主義的」と呼べるかどうか、という問題があると思ひますが、既に述べた通り、それは今日の問題ではありません。むしろ今日はジンメルがこの時代の分析にあたって「表現主

義」という言葉を用いたことの意味と、その分析の内容とを検討してみたいと思うのです。

既に述べました通り、ジンメルの最晩年の著作であります『現代文化の葛藤』はこのヴィルヘルム帝政期の終焉という歴史的な状況の中で、この時代を「表現主義的な時代」と分析したのだと私は見ております。ジンメルはこの著作の冒頭で彼のいわば「文化哲学」の構想を手短かに説明しています。それを彼は「生の弁証法」と呼んでいます。ジンメルは次のように述べています。「生がたんになる動物的なものを超えて出て精神の段階に進み、そして精神がこんどは文化の段階にまで進むや否や、精神のなかに一つの内部的対立があらわれ、この対立の展開、和解、またあらたな発生が文化の全過程を形づくることになる。」ジンメルによればこのような生の「創造的運動」の「諸形式」が「文化」であり、それによつて、生は「現実化」されるわけです。ここでいう諸形式というのはジンメルによれば「社会的な制度や芸術作品、宗教や科学的な認識、技術や民法、その他あれこれ」のことです。しかし重要なことはこの後でありまして、これらの「諸形式」は「創造的な生の容器」であつて、それは創造的な生そのものではないために、「生はふたたびこの容器を捨て去る」ということが起こる、と彼が考えていることです。なぜなら生そのものはさまざまな法則性や諸形式とは「無関係に独自の確固たる存在をつづけるという特性」があるからです。ジンメルによれば、生の創造的な運動が文化の諸形式を創造するわけですが、この形態は容器ですから、生それ自体はこの容器に満足できずに、古い容器を捨てて、新しい容器を必要とする時が来るのです。ここから二つの原則をジンメルは引き出します。ひとつは「文化が歴史を持つ」ということです。もうひとつは「生の諸力は緩急さまざまテンポで、いったん成立した文化諸形態を自ら侵食して行く」ということです。ジンメルはヴィルヘルム帝政期の終わりに起こっている時代精神の大転換をこのような文化哲学によつて説明しているのだと思います。

私はこのようなジンメルの文化哲学と申しますか、生の哲学はまさに「表現主義的な時代分析」であると思うのです。表現主義という言葉でなされている時代精神の理解は、要するに本来あるべき生そのものが、この時代の既存の文

化的な諸形態に邪魔されて、本来の存在を表現出来ないで、この既存の文化的な諸形態を破壊する運動ということが出来ます。ジンメルがここで言っていることはまさにそういうことです。生の創造的な運動はこの生の諸力の現実化にあたって、文化の諸形式を生み出すわけですが、生の諸力はこの既存の諸形式の中に納まりきれず、自ら生み出したこの容器を破壊し、新しい容器を求めます。この破壊から新しい形式の獲得という運動がまさにこの時代の表現主義が目ざしたことなのであり、ヴェルヘルム帝政期の末期の精神状況なのです。

さて、ジンメルはこのような文化の諸形式の、すなわち生の容器の入れ替えがこの時代に起こっていると見ているわけです。彼はそれを経済システム、また哲学における古典的な哲学体系への批判としてのプラグマティズムの登場、表現主義芸術の台頭、伝統的な倫理、とりわけ伝統的な家族や結婚制度を破壊する性の倫理、そして既存の宗教制度へのラディカルな批判としての神秘主義の登場という具体的な事例をとりあげて説明しています。

本日は既に申しました通り、この中で宗教の問題を取り上げてみたいと思います。ジンメルは「現代の宗教信仰のなかにあるひとつの調子も、まったくこれと同様の解釈を要求するもののように私には思われる」と述べ、宗教の領域にも同じような表現主義的な問題が生じていることを指摘したうえで、次のように述べています。「私はこれを、精神的に進んだ人びとが彼らの宗教的要求を神秘主義によって満足させているという、ここ十年ないし二十年來認められるようになった事実と結びつける」。

ここでジンメルが指摘している「神秘主義」というのは、実は宗教的な瞑想をする隠遁者の宗教とか、理性を否定して神との熱狂的な一体感を主張するというような宗教的態度、非合理的な宗教性を言っているのではなく、むしろジンメルがいう神秘主義というのは実は啓蒙主義的な宗教態度のことなのです。ジンメルはこのように述べています。神秘主義を主張する人々は「みな既存の教会の表現圏内で育ったのだということ、おそらく大体のところは認められてよいであろう。」そしてこの既存の教会制度の中で育ち、その既存の枠組みに満足できず、さらにはその既存の枠組みを

破壊しなければ宗教の本来の姿を表現することができないと考えた人々がこの時代の神秘主義者たちなのです。彼らは教会という宗教の問題を荷なってきた宗教的容器、形式が、今日ではかえって宗教的なものの本質を人々が表現することをかえって邪魔していると考えたのです。ですから既存の宗教的制度、あるいは「教會的なキリスト教」、「キリスト教会と結びついたキリスト教」を否定して、キリスト教を既存の教会制度から解放して、本来あるべき姿へと回復しようとしたのが神秘主義者です。

ジンメルは次のように述べています。「彼らが神秘主義に向かうという場合、そこには二重の動機付けが明らかにある。一つは、宗教的生を客観的な、内容的に規定された一連の形象に向かわせる諸形式が、まさにこの生をまはや満足せないとということであり、もう一つは、しかもこの生の憧憬がそれによつて死滅させられることなく、別の目標、別の道程を求めて行くことである。」つまり、神秘主義に人々が向かう理由は、ひとつには人々が既存の宗教的な枠組みによつて、宗教そのものを考えることができなくなっているからであり、もうひとつは、一般に言われているように、人々は宗教的ではなくなつたのではなく、宗教というものそれ自体を受け止めている文化的な諸形式に満足できなくなつたので、他の枠組みを必要とするようになつたということなのです。これが既存の制度としての教会システムから自立したキリスト教ということでありましょう。

これはドイツ啓蒙主義の特徴でもあります。彼らは啓蒙主義者ですが、非宗教的ではないのです。彼らは非宗教的ではなく、反教会制度的なのです。ジンメルはそれは表現主義の画家たちが考えたことと同じだと見ています。そして今日の宗教の問題は何かといえ、ば、「宗教的衝動があらゆる『啓蒙主義』にもかかわらず存続している（啓蒙主義は宗教からただその外衣を奪いとるのみで、その生命を奪うことができなから）のに、教会によつて伝承された諸宗教はもはやこれ以上維持できないということ、これは数多くの現代人の抱えているもつとも深刻な内面的難問の一つである。」つまり今日の宗教的な問題は何かと言え、ば、それは人々が宗教の問題に関心を持つていなことではないのです。人々は

より深く宗教的な問題を感じ、また求めているのです。それにもかかわらず、既存の教会制度は人々のこの宗教的な衝動に応えることができないでいるということなのです。神秘主義はこのような既存の宗教制度に対して表現主義的な対応をしたわけです。

3. トレルチの「神秘主義」

ところでこのようなジンメル「神秘主義」の見方はエルンスト・トレルチがとりわけ『社会教説』の中で明らかにし、また彼の諸著作の中で彼が特に重視した「神秘主義」の見方と類似しています。トレルチは一九一四年にシュトラスブルク大学に移ったジンメルとシュトラスブルク駅で再会し、この『社会教説』について議論し、その感想をジンメルは彼の弟子チャールズ・ハウターの述べたことが彼の伝記的な研究の中に記されていますが、両者はベルリンの同僚であっただけではなく、またトレルチがヴェーバーとともにハイデルベルクへのジンメルの就職を後押ししただけではなく、「神秘主義」という言葉の用法についてかなり近い立場にあったと思われる。

トレルチの「神秘主義」というキリスト教の類型論は、「教会タイプ」と「ゼクテタイプ」というよく知られたヴェーバーの理念型にはない、もうひとつのキリスト教のタイプとしてトレルチが主張したものです。もちろんトレルチはヴェーバーと同じような理念型を考えていたわけではありませんから、「神秘主義」という類型をトレルチが主張したとしても何の不思議もありませんが、しばしば誤解されていますように、トレルチにとって近代以後の世界において重要な宗教性というのは、実はゼクテではないのです。そうではなく、むしろトレルチはこの神秘主義を大変重視しているのです。

トレルチが「教会」タイプと考えている宗教団体の社会的特徴は、具体的には国教会システムの教会のことで、ヴィルヘルム時代の宗教としてのドイツ・ルター派、あるいはF・ニーチェやF・オーファーベックに「ビスマルクの宗教」とまで呼ばれた、アンシュタルト化した既存の宗教システムのことです。また「ゼクテ」タイプというのは、歴史的には再洗礼派、メノナイト派、あるいはバプテスト派や千年王国主義者たちなどのことが考えられておりますし、社会システムの観点から見れば、教会と国家の分離の原則が確立されて、自由教会が認められ、アメリカのようなさまざまな教派が信教の自由を得て活動している場合の教会のことを指しています。そうしますと問題は「神秘主義」とは何かということですが、このタイプはしばしば誤解されてきたように思います。既に述べましたように、「神秘主義」という言葉の響きから、多くの場合に、修道院の奥深くで神について瞑想するキリスト教や神秘的・超自然的な体験を重視し、恍惚状態のうちに神との一体を体験するための修行を重ねるキリスト教のことが考えられてしまっておりまして。もちろんトレルチはそのようなタイプのキリスト教が存在していることを否定はしていませんが、彼が常に考えていたのは、むしろ、「社会の分化のプロセスの中でその意義が増大して行き、二〇世紀初頭のドイツ社会においては、注目すべき文化政策的な力となったキリスト教の社会的な形態」としての「神秘主義」のことなのです。

トレルチが「神秘主義」と呼んでいる近代の教会の宗教性とは、啓蒙主義以後のキリスト教の諸形態のひとつのことなのです。それはいわば「教会『なしの』キリスト教」のことであると言ってよいでしょう。

キリスト教は元来、神と人間との間に教会という社会的な集団が媒介する宗教ですが、「神秘主義」という言葉は、広義の用法としては、「教会」という宗教団体を媒介とせず、神と人間との直接性が宗教性の主たる関心になる場合のキリスト教を指す言葉です。啓蒙主義以後、伝統的な教会を社会の抑圧的なシステムと考え、宗教性を教会によって媒介させる道を否定したドイツ啓蒙主義にとって、「神秘主義」はまさに自らの宗教性を表現するものだったのです。ですからトレルチは「神秘主義」の特徴を以下の三点においてとらえておりました。第一に、神秘主義は「近代文化を深

く規定した個人主義」の歴史的な起源であるということです。第二に、神秘主義は「社会的な形態としては、ドイツ・イデアリスムスとドイツ・ロマンテイクの中で、教養宗教的な個人主義的な信仰へと変化し、その中で強く生き続けているもの」であると彼は述べています。第三に、彼は神秘主義として、現代の宗教的な状況の中では、一九世紀後半から二〇世紀にかけてさまざまな形態で現れ出た宗教混合的に改造されたキリスト教のことを考えています。そしてこれがF・W・グラーフが言うように、「ヴイルヘルム帝政期において、政治的にも、社会的にも、そして宗派の問題という点からしても、文化的な総合に核を与えるような宗教性である」とトレルチは考えていました。彼は近代世界の成立におけるゼクテの意義を強調したと考えられますが（もちろんそうしているのですが）、しかし彼自身が尊重し、自らもそれと宗教性を共有していると考えていたのは、まさにこの「神秘主義」タイプでした。つまり、神秘主義とは形態としてはもつとも近代的な宗教の形態、啓蒙主義以後のキリスト教の形態、あるいは「教会的キリスト教」以後の「キリスト教」、あるいは「教会的ではないが、宗教的なキリスト教」のことなのです。

トレルチはこのような神秘主義類型に親近感を感じ、またドイツの文化政策上における神秘主義的なタイプのキリスト教の意義を自らも確認していましたが、これがドイツのキリスト教のあるべき姿だとは考えておりませんでした。もともとトレルチは彼の類型論によってキリスト教を分類しようとしたのではなく、彼の教団類型論は彼のドイツ・ルター派の改造論と結び付いていました。トレルチは宗教団体としてのドイツ・ルター派の性格の問題点に気付いていた神学者のひとりでありました。しかし彼は表現主義者ではありませんでした。その点では彼は次の世代の神学者たち、私が神学的アヴァンギャルドと呼びますカール・バルトのような神学者とは違って徹底的に教会的な神学者でした。神学的アヴァンギャルドたちの考え方は明らかに表現主義的です。しかしトレルチは保守的な神学者として教会制度の破壊を主張することなどできなかったのです。彼はアヴァンギャルドたちの主張も理解でき、その真理性にも気付いていました。たとえばトレルチはキエルケゴールの著作の読者でもありました。しかしその主張にドイツ・ルター派を委ね

ることなど到底できない相談だと思っていたのです。それで彼が考えていたことはドイツ・ルター派の改造でした。彼の教団類型論はそれぞれの類型論の特徴を提示しながら、ドイツ・ルター派の中にそれらの総合を求めたのです。トレルチは教会類型のキリスト教の中に、ゼクテ類型や神秘主義類型の視点をも取り込むことで、ドイツ・ルター派をより現実的に、また既存の制度的なものを保持しながら改造する道を模索していったのです。その点でトレルチは当時の宗教制度の視点からすれば、教会的な神学者でありました。それに対して、次の世代は明らかに反教会制度的、破壊的なキリスト教的表現主義者だったのです。

4. 神秘主義者＝表現主義者としてのバルト？

そのように考えますと初期カール・バルトは明らかに過激な教会制度破壊論者ということになります。彼はその意味でジンメルが指摘していた神秘主義的な宗教態度に適合する神学者です。トレルチは神秘主義ということについてジンメルと同じ分析を社会的な視点において行っておりますが、トレルチ自身は実際にはジンメルが言うような意味での神秘主義者にはなりません。しかしバルトはそのようなことを意識したことはありませんが、バルト自身が書き、実際に行動した内容を分析しますと、彼は明らかにジンメルが言うような意味での神秘主義者であり、その意味で彼は表現主義者です。初期バルトの社会的コンテクスト、あるいは初期バルトの神学的テキストの社会的コンテクストを形成しているのはまさに広義の表現主義なのです。もちろんバルトが自分のことを表現主義者であると言ったことはありません。また彼を表現主義者であると言ったり、彼が神秘主義者であると言うならば、わが国の神学界からはほとんど支持を得ることはできないでしょう。しかしここではそのような見方が可能なかどうか検討してみたいと思うの

です。

なぜそのような解釈が受け入れられないような状況にわが国ではなってしまったのか、ということを検討してみなければならぬわけですが、日本ではトレルチはリベラルな神学者であるという通説が紹介され、バルトは『教会教義学』を書いた教会的な神学者として、受け入れられているわけです。しかしこれはこの時代の政治的な状況をまったく無視した紹介で、こういう見方は神学内部の保守派からも左派からも日本ではなされています。これは彼らの政治的な立場をきちんと考慮しない一般論です。大切なことが見落とされているのですが、この時代のドイツでは神学的なりベラリズムと政治的なりベラリズムとは単純に結びつかないのです。トレルチは制度としてのルター派を守ろうとした保守的で、柔軟な教会改革を望んだ現実主義者でした。彼はこの時代の教会制度を政治的にも、宗教的にも、文化的にも守ろうとしているのです。それに対してバルトは表現主義的な神学者として、またラディカルな社会主義者としてこのような伝統的な制度的教会を破壊して、教会の本質とは何かということを過激な仕方でも主張しているのです。それが彼の『ローマ書』であり『教会教義学』なのです。以下初期バルトに限ってですが、このようなバルトの見方について説明してみたいと思います。

ところでバルトが表現主義について言及しているテキストは皆無ではありません。彼は『ローマ書講解』が出版された一九一九年の九月二二日から二五日まで、ドイツのタンバッハで行われた宗教社会主義者協議会に出席し、そこで「社会におけるキリスト者」という講演を行っています。

この講演は初期バルトの神学的思想の特徴をもつともよく示しているものとして注目すべき内容をもっています。バルト自身「この講演はまったく単純明快なものと言うことができずに、前進するかと思えばまた後退し、あらゆる方向へと動き出してしまう機械のようになってしまい、明確な蝶番や隠れた蝶番も決していないわけでもないような講演」になつてしまった、と述べている通り、決して理解しやすいものではありません。

この講演の中でバルトは従来の宗教社会主義を批判し、さらにはこの時代の労働問題から生じたあらゆる立場の運動や思想に対する批判を展開しています。バルトがここで試みたことは、ヴィルヘルム帝政期のルター派の社会問題との取り組みである、いわゆる「福音主義社会協議会」の線から出てくる左右両派の労働問題との取り組みへの批判です。バルトはキリスト及びキリストの宣べ伝えた神の国の思想を今日の保守陣営ともリベラルな社会思想とも異なるものだと述べ、さらに「神の国はわれわれの抗議行動によつて初めて始まるものではなく、神の国は、あらゆる既存のものに先立つように、あらゆる革命にも先立つ革命である」と述べています。神の国は保守派に対してもまたリベラリズムに対してもまったく新しいものであり、両者に対して常に否定をつきつけるものであるとバルトは言うのです。

バルトによれば、リベラリズムも保守勢力も、結局は「キリストをお好み次第に世俗化すること」、つまり自分の好みや思想を説明したり、補ったりするためにキリストと社会とか、キリストと労働問題というような元来結び付くことがないようなものを結び付けているという点で誤っているというのです。あるいはバルトは次のように述べています。「今日では、社会民主主義、絶対平和主義、ワンドーフオゲル、かつては祖国のために、スイス精神、ドイツ精神、教養ある人たちの自由主義のためにしてきたような世俗化」は避けられねばならない。つまりバルトはイエスの語った神の国というのは、この世の中の何らかの革命や改革と結び付いたり、その世俗化版としてのこの世の何かになり得るようなものではないというのです。イエスと労働者、イエスの社会主義、イエスと社会などという問題、すなわちイエスの教えをあまりにも急激に現世のために通用するように改造し、それを使おうとする考えの全ては神学的に誤った問題設定であると考えたのです。その誤った、無理な設定をしているのがヴィルヘルム帝政期のルター派の社会主義的な思想や社会政策であったと彼は考えたのです。イエスの福音はそれ以前に遡るものであり、むしろこれらの思想や運動が、神の国が持つラディカルな革命的な側面を覆い隠してしまっているものであり、神学はこの覆い隠しを取り除いて、元来の姿を回復しなければならないと考えているのです。

バルトはそのことを説明するために、「表現主義」を持ち出したのです。これが「社会におけるキリスト者」における表現主義の問題です。バルトは「社会の中のキリスト者」において次のように述べています。「われわれは現代の表現主義の芸術が生み出したものに対して、非常に深い嫌悪観をいだいているかもしれない。しかしこのような嫌悪観の中で次のことが明らかになるはずである。これらの人々にとつては、実はラファエロもデューラーもあまり大きな顔をして引き合いに出すことはできないような、いわゆる芸術それ自体とは異なつた何か、つまり内容が、また生の中のひとつのものに対する美の関係が関心事である、ということなのである。」バルトはここで芸術の領域における表現主義の仕事の評価しています。その意味は表現主義に嫌悪観をいだく人々が、結局は芸術が表現しようとしている主題そのものに関心を持つのではなく、むしろ芸術作品が打ち出す他の副次的な効果に関心をもつて、事柄それ自体と取り組んでいないということなのでしょう。表現主義とは、そのようなものを破棄して、事柄それ自体と取り組む手法であるとバルトは説明しているのです。

そして「われわれは表現主義を単純に否定するだけではすまされない」のだと言います。そうではなくて、この考え方にならつて考えるならば、今日の社会の諸問題、とりわけヴィルヘルム帝政期における教会の社会の諸問題との取り組み、あるいは社会主義運動は、運動のための運動、教会のための社会活動になつていて、事柄それ自体との取り組みを回避してしまつている、と批判しているのです。ですからバルトは次のように述べたのです。少し長くなりますが引用します。「もしわれわれが今日、非常にまじめに、『労働、労働こそは、今日のヨーロッパが必要としているものなのだ』という叫びに声を合わせるならば、まさにこの死活問題においてスバルタクス団の人たちが、労働それ自体のくびきの下に再び帰るよりはむしろ死んだほうがいいし、すべてを滅ぼしてしまうほうがまだ、とわれわれに答えたとしても、少なくともわれわれの心の底まで驚いたり、憤慨したりしようとは思わないのである。要するに、われわれは、自分たちの把握によつて、全き参与を示しつつ、教会がわれわれの時代の運動の中で問われているそのところに共にい

るであろう。新しい諸権力がまさに宗教それ自体という門の前でいかに速やかに停止したかということ。まさにこの抽象的なもの、カトリック的な、またプロテスタント的な形をとったこの死の力が、その存在に對するその名に値する根本的な抗議と何らかの仕方では解決しなければならぬことを無視して、いかに簡単に妥当させながら自己を主張することができたかということ。このことはあなたがたにとつても、ドイツ革命において起こつたもつとも驚くべきことではなかつたか。」

このテクストはバルトが芸術の分野における表現主義に共感しているというのではなくて、表現主義者たちがなしたことの本质が何であるかを明らかにし、それがこの時代に必要なものであることを説明しようとしているのだと思えます。すなわちここでは、極左革命党の運動も、そして教会のそれぞれの宗派も結局は、事柄それ自体と對峙することなく、既存の社会形態の中で自己保持に終始して、問題との取り組みを回避しているという主張が繰り返されています。

これは明らかにこの時代の政治的、思想的表現主義者たちと同様の批判原理からの発言です。しかしバルトが同時代の表現主義者たち、すなわちヴェルヘルム帝政期後期の申し子であり、ワイマール共和国初期に活動した過激派としての表現主義者たちと明確に違っている点があるとすれば、それはバルトが他のドイツ表現主義者とは違つて、ドイツ・ナシヨナリズムとの結び付きが希薄であつたということでしょう。彼はスイスからドイツを見ていたのです。しかしその分、バルトの表現主義的な議論は、愛国心やドイツ・ナシヨナリズムとの結び付きがないため、誰の議論よりも過激な制度批判となつたのだと思います。彼はリベラル・ナシヨナリストの教師たちに教育されましたが、彼自身の個人史的な条件が、彼をナシヨナリズムが取り除かれたリベラリズム、すなわちラディカル・リベラリズムへと導いたのであります。それが初期バルトの思想に顕著な「制度としての教会批判」、彼のリベラリストとしての性格が顕著に現れ出る「教会的ではないが、宗教的なキリスト教」の徹底ということなのです。

初期バルトの神学を表現主義という枠組みの中で説明しようと試みてゐるのは、バルトの神学的なテクストの中に、

表現主義についての肯定的な評価を下されているテクストが存在しているからではありません。むしろ初期バルトの神学方法論を、社会的な意味での「表現主義」という枠組みを用いてより明瞭に説明しようとしているのです。ですからもうしばらく、彼が表現主義に直接言及しているテクストの分析ではなく、表現主義という視点からみると初期バルトの主張がより明瞭になるということを示してみたいと思います。

バルトは一九一九年に初版が出版された、すなわちヴィルヘルム帝政期の終焉とともに出版された『ローマ書講解』の中で、それまでの彼の神学的方法論の確立のための努力を集約するような言葉を記しています。それは一九一六年の「聖書における新しい世界」という講演以後、バルトの中で繰り返されてきた主題でもあります。バルトは次のように述べています。「確かに飢え渴きながら義を追い求めたすべての時代にとって、傍観者として冷静に距離をおいてパウロと向かいあつて立つ代わりに、事柄それ自体に関与しつつパウロと並んで立つほうがはるかに自然であった」。ここでバルトが述べていることは、神学的方法論、あるいは聖書解釈学に関する問題です。バルトはここでこれまでの「ローマ書」の研究が、そこでパウロが述べている対象、すなわちパウロ自身が直面した事柄それ自体との取り組みではなく、パウロの書いた文言の字句的な解釈に終始し、パウロの心理学やパウロの思想の比較宗教学的な課題と取り組んできたことを批判しています。それに対してバルトは、パウロの思想についての研究ではなく、パウロが取り組んだ事柄それ自体と読者も取り組む時に、「ローマ書」の解釈は真の意味で成り立つというのです。すなわち読者はパウロの思想と取り組んでいるのではなく、読者はパウロと共に事柄それ自体と取り組むこととなります。前者においてはパウロと読者との歴史的な溝を埋めることが課題になりますが、後者においては読者はパウロと並んで、その時間と場所を超えて、同じように事柄それ自体と取り組むことが課題になります。その時に、さまざまな外的な障害に覆い包まれていた事柄それ自体が語り出すというがバルトの方法論なのです。

つまりバルトの方法論とは、パウロの言語様式、宗教的な背景、文化的な伝統などの研究によって覆い隠されてい

る、パウロの事柄それ自体、すなわち本質との取り組みと、今現代の人々が事柄それ自体、すなわち本質と取り組むことは、同時的であり、同じ行為でなければならぬと考えたのです。その意味ではバルトは、第一にパウロの対象との取り組みを、その時代的なものの制約から取り除き、また歴史的な隔たりから取り除くことが必要だと考えたのです。パウロが取り組んだ対象それ自体を見ることを妨げるものを取り除き、あるいは事柄それ自体と取り組まないで、むしろパウロの宗教史的な考察や、言語学的な分析、あるいは文化史的な解説に終始する研究方法を排除して、事柄それ自体と対峙するのがバルトの方法論ということになります。すなわち表現主義とは、既存の制度や方法が、元来あるべき本質を覆い隠しているので、その覆い隠している既存の制度や方法を排除して、本質そのものを直接引き出すということにその意図があるわけですが、バルトはそのような方法論をここで提示しているのであり、それはこの時代の神学の流行である歴史主義に対して「反歴史主義な革命」を要求しているのであり、その時バルトは広義の表現主義と方法的な同盟関係にあるのです。またジンメルが文化それ自体の要求によって、文化の諸形式の取り換えがおこると言っていることと同じ議論をしているのです。

しかし初期バルトの表現主義的な性格は、このような方法論に現われ出しているというよりは、むしろ彼の教会論と教会批判の中に、その特徴を顕著な形で見出すことができると思います。既に規定した通り広義の表現主義とは、父としてのヴェルヘルム帝政期の制度への批判であり、そのラディカルな克服の道の模索です。その模索を教会という制度の面で展開したのが初期バルトの思想であったのです。つまり繰り返し述べているように、バルトは「教會的ではないが、宗教的なキリスト教」というヴェルヘルム帝政期の神学的リベラリズムの立場を、彼らの思想がその論理と政治的な帰結において不徹底であることを指摘し、自らはそれをラディカルに徹底することで、批判したのです。

『ローマ書講解』の一九一九年の初版における「教會論」は、九章から十一章までの解説として展開されています。第二版では第七章で「自由」という表題のもとに「宗教」の問題を論じるという仕方、既存の教会批判を展開してい

ますが、初版の該当箇所では、教会の問題というよりは、むしろ敬虔主義とロマン主義への批判が展開されています。一九一九年の初版におけるバルトの教会批判を見るには、この九章から十一章までの解説をみるのがよいと思います。そのことは、それらの章にはそれぞれ「危機」、「罪責」、「希望」という表題が付されていますが、これらは第二版になると「教会の危機」、「教会の罪責」、「教会の希望」というように、より明確に「教会」の問題が論じられていることを明らかにしていることから理解できます。

元来この箇所はパウロがイスラエルの問題を論じた場所ですが、バルトはこの「イスラエル」をほとんど躊躇うことなく「教会」と読み替えています。イスラエルの問題とはなぜ「神の選ばれた聖なる民イスラエル」が減んだのか、という問題ですが、バルトはこのパウロの議論を現代の教会の問題性の議論へと読み替えているわけです。

バルトはイスラエルが元来神の民として選ばれ「神の言葉の受け皿」として機能してきたように、教会もまた神の言葉を受領する者たちの共同体として、その光栄ある機能を果たすべきなのだ、と言います。しかしこれもまたイスラエルがそうであったように、教会はこの光栄ある機能を果たしていない姿で、あるいは元来あるべき姿とは違った姿で、それを妨げるような何ものかによって覆われた姿で存在しているのだというのです。これが後に明らかにするようにバルトが見たヴィルヘルム帝政期の教会の姿なのです。すなわち「あるべき姿ではない」姿で存在している教会という見方です。教会は「本来そうでなければならぬ」とはまったく別様の姿で存在している。また「神の決意は歴史の中で、キリストの体において認識可能となるはずだが」、「教会はこの神の決意とは別物になり」、「神の決意から脱落し」、神との関係の「外側に立ち」、「神との関係の外部にある組織」になってしまったというのです。それ故に教会はもはや、元来あるべき姿にはなく、「見せかけだけの」、「仮象の」、「姿のない」、「実態のない」教会になってしまっている、これがバルトの見た現在の教会の姿でした。それ故に現在の教会は、「教会が本来の教会に反対するし」となり、「教会こそがキリストを十字架につけた」のだという逆説的な表現がなされているのです。

教会はたとえばツヴェイングリをせいぜい自由思想家的な牧師の原型にし、カルヴァンを資本主義と近代デモクラシーの聖人にまつりあげるような、教会の自己目的化を繰り返してきたのであり、そこで求められているものは教会に似た何かであるが、教会ではないのである、とバルトは言います。つまり教会が宗教的になろうとしている時に、その宗教的なものがかえって教会の本質を覆い隠してしまっているというのです。教会が敬虔になろうとする時に、その敬虔さがかえって教会の本質を覆い隠してしまっているというのです。

このことは逆に言えば、この「仮象としての教会の姿」から教会が解放されること、その覆いを取り外され、教会の本質に立ち返るときに、本当の教会が現れ出るのだという考え方であり、それが教会の可能性として提示されているのです。この初期バルトの考え方は、表現主義というカテゴリーで説明するときにもっともよく理解され得るものでしょう。そしてそこで浮かび上がってくる初期バルトの教会論の性格は、この時代の神秘主義者たちの神学的な傾向、「教會的ではないが、宗教的なキリスト教」という考えに同調しないまでも、その批判の方法を共有し、用いていることは確かです。

ここで見てとることができる初期バルトの思想の特徴は、彼が本来の教会のあるべき本質と、現存する教会である仮象の教会とを区別している点であり、後者をバルトは「宗教」と呼び、それをあるべき教会の姿と対置している、という構造です。『ローマ書講解』で「宗教」を批判している場合には、実はそこにはキリスト教以外の他宗教という意味はなく、「宗教となつてしまった教会」という見方が提示されているのです。すなわちバルトはアンシュタルト化し、現世の政策論に終始する教会は、イエスの福音とは相容れない、宗教的な組織であると考えているのです。その時バルトはヴィルヘルム帝政期の神学的リベラリズムの用語使用を逆転させていますが、指摘している構造は同じです。というのは神学的リベラリストたちは既存の「教会」という制度が、キリスト教の本来の姿を覆い隠してしまっていると考へ、既存の教会制度ではなく、宗教そのものに立ち返るといふもつともらしい議論を展開したのです。ここでは批判さ

れているのは、教会であり、肯定されているのは純粹な宗教性なのです。

バルトの場合にはこの枠組みをそのまま使つて、既存の教会の姿を「宗教」と呼び批判しているわけです。その場合の「宗教」とはこのヴィルヘルム帝政期の教会制度のことであり、本来あるべき純粹な教会の姿を覆い隠してしまつてゐる勢力と考えたのです。すなわちバルトはヴィルヘルム帝政期のリベリズムの神学者たちから学んだ方法論を使つて、ヴィルヘルム帝政期のリベリズムの神学者自身を批判したのです。そこに彼の神学的な立場であるラディカル・リベリズムの立場が典型的に現れ出ていると思ひます。そしてラディカル・リベリストのバルトが批判しているのは、リベラル・ナシヨナリストたちの「ナシヨナリズム」、すなわち既存の教会という制度の保持を主張し、そのようにして保持された宗教システムによるナシヨナル・アイデンティティーの形成を主張するヴィルヘルム帝政期の神学者たちの「ナシヨナリズム」なのです。

このように考えてみますとここで二つの問題が明らかになつたと思ひます。第一の点は、彼が教会の本質と、現在の組織としての教会を区別し、後者は前者が明らかになることを覆い隠し、妨げているものと考えているということであり、それ故に後者は前者を外に押し出すために取り除かれねばならないと考えていることです。ここに彼の教会批判の特徴があり、これが表現主義という枠組みから説明する時に彼の思想がまさによりよく解明され得ると言つた理由です。

第二に、この図式は、彼がヴィルヘルム帝政期の国民教会の批判を想定しているという点では、既存の教会制度の破壊を彼が考えていたという点で、彼はもつとも過激な形態のリベリストであるということです。彼は教会そのものを否定しないのですが、既存の教会制度を肯定することはできないという意味で、ヴィルヘルム帝政期という父の時代に反抗する子としての表現主義者なのです。そしてそこから明らかにされるバルトの教会批判は、ラディカルな教会破壊者としてのバルトの姿です。初期バルトの神学は既存の教会制度の破壊者としての性格を持つていたのであり、バル

トを単純に後期バルトの発言に基づいて「教会のための神学」、あるいは新正統主義と説明してしまうならば、それはバルトの神学的なテキストを政治的なコンテキストから切り離してしまう、ということが生じることになってしまいます。別の視点から見ると、この時代の社会と教会とが、このようなバルトの過激な思想を受容できたのは、ヴィルヘルム帝政期崩壊前後の一〇年、「表現主義の一〇年」と呼ばれたあの時代だったからだ、ということなのです。そこでは既存の価値観の批判と崩壊とが顕著な仕方で行っていたのです。それはこの時代の宗教性ということからすれば、明らかにジンメルやトレルチが指摘している「神秘主義」というものだと思います。

以上のような視点から初期バルトの神学を考察しようとする場合に問題となるのは、バルトは新しい神学的なパラダイムの創始者であったのか、それとも彼は従来のパラダイムの完成者ないしはラディカルな批判者であったのか、ということです。

これまで初期バルトの思想は、神学的リベラリズム、あるいは文化プロテスタンティズムの批判者、神学的伝統の擁護者、新正統主義の登場というような仕方で行われてきた。また彼の思想も神学史的なレベルで検討されてきました。しかしそれでは既に述べた通り、バルトの思想を正しく理解したことにならないのではないかと思います。既に述べた通り、従来の初期バルト研究の問題は、バルトを新しい神学的パラダイムの創始者と見なしてきたことです。それ故にバルトは彼を育て上げた神学、すなわちヴィルヘルム帝政期の神学的傾向を完全に批判ないしは精算し、新しい神学的なパラダイムを構築した偉大な新しい時代の神学者と見なされてきたのです。そのために、あるいはバルト自身による後付のような自伝的文章のために、バルトの神学におけるコペルニクス的な転換はまことしやかに語られ、信じ込まれてきたのです。そこで見落とされてきたのはジンメルのような社会と思想との関連を見る視点です。

しかしこれまでの考察、すなわち彼の神学的なテキストを表現主義という社会史的なコンテキストから見ると、初期バルトの神学的な営みを、むしろヴィルヘルム帝政期の神学的なパラダイムの中に位置付けることの必要性、とり

わけ神学的リベラリズムの「教会的ではないが、宗教的なキリスト教」というこの時代のもつともラディカルな宗教性の表現としての「神秘主義」との関連で理解することの必要性が浮上してくるわけです。すなわち彼はヴィルヘルム帝政期の神学的なパラダイムの中で、神学的なりベラリズムの命題をもつともラディカルに主張し、既存の制度としての教会を批判した神学だということです。

そして既に述べた通り、彼はスイス人であったので、彼は「リベラル・ナシヨナリスト」にはなり得なかつたのであり、その分彼のリベラリズムはドイツの社会的なコンテクストの中では、誰よりも過激に主張されることになったということです。そしてドイツ国内の「ラディカル・リベラリスト」よりももつと過激な「ラディカル・リベラリスト」になったのです。そのように考えて初めて、彼の神学的実存は解明されるのだと思います。すなわち彼の神学は保守主義でも、神学の伝統的な立場への回帰や宗教改革的な伝統の再発見というのでもなく、ヴィルヘルム帝政期のリベラル・ナシヨナリズムの神学者たちのリベラルな立場のラディカルな徹底だったのです。

この点で改めて再検討されるべきは、T・レントルフとF・W・マルクヴァルトの初期バルトの解釈です。レントルフは「神の徹底的な自律」という論文の中で、バルトの神学を、啓蒙主義的な思想、すなわち近代における人間の神なものからの自律という考えをもつともラディカルに受け止め、それを神学に適応し、人間は神を認識し得ない程に、そのような可能性を一切もたない程に人間から自律したものであると主張しているのだと指摘しています。すなわち啓蒙主義のもつともラディカルな神学への適応が初期バルトの神学だということになります。啓蒙主義者が超越の次元を否定すればするほど、超越の次元と人間との結び付きを否定すればするほどバルトの命題、人間と神との質的差異、あるいは人間の神認識の不可能性についての命題は妥当性を持つことになるというわけです。

このレントルフの見方は一方でバルトの神学が、啓蒙主義の批判や影響のもとに営まれねばならなかつたヴィルヘルム帝政期の神学的なパラダイムの中で営まれていたことを明らかにし、さらには彼の神学がそのようなパラダイムに

よつて規定されていたことを明らかにしています。そして他方でバルトはそのパラダイムの批判者であるよりも、完成者であり、それ故に不徹底な従来の議論を批判したのだ、という逆説的な側面を明らかにしています。

マルクヴァルトは『神学と社会主義 カール・バルトの場合』の中で、初期バルトの神学の成立のコンテクストを、従来言われてきたように「説教の危急という問題だけではなく、したがつて神の言葉、神に関するわれわれの教説という主題だけではなく、むしろ彼が教会という社会的に理解されたアンシュタルト化した宗教団体に所属していることの問題性」という問題との取り組みであつたことを明らかにしようとしています。その中でバルトと社会主義との関係进行分析し、バルトが既存の教会の問題との取り組みのための社会主義を用いようとしていたと主張し、未刊の遺稿の中から、『ローマ書講義』初版以前のバルトがいかにラディカルな社会主義者であつたのか、その理論の、『ローマ書講義』への影響を明らかにしようとしています。

そこから、彼は初期バルトの神学について次のような大胆な命題を提示しました。それは第一に、バルトのザーフィンヴェルでの牧師としての経験、とりわけ労働者をめぐる問題としての社会主義の問題との彼の取り組みが、彼の思想形成に大きな影響を与えているとするならば、彼は「神学を啓示ではなく、啓示に代えて経験を土台として基礎付けており、その時彼は『バルト以前』の神学的なりベラリズムの遺産に属している」ということになる、という命題です。つまりバルトはいわゆるヴィルヘルム帝政期の神学的リベラリズムの神学的な系譜に属している、そのパラダイムの中にある、ということですから。そしてマルクヴァルトによればバルトはこの神学的リベラリズムという彼がマールブルクで身につけた神学的なパラダイムの中で考えながら、「既に内容的にはまったく異質なことをはじめた」のである、というのです。

確かにレントルフやマルクヴァルトの見方は従来のバルト研究に欠けていた、より広い思想的なパースペクティヴを切り開いたということができるとありましよう。しかしこれらの指摘だけでは初期バルトの神学的なコンテクストの

解明ということにはなり得ないでしょう。重要なことは、これまで見てきた通り、初期バルトのラディカルな制度としての教会批判という側面の解明です。従来の研究がバルトの神学が新しいパラダイムを切り開いたという場合にそのパラダイムとは何であつたのでしょうか。この点でレントルフとマルクヴァルトの指摘は正しかつたのではないのでしょうか。すなわち彼は新しいパラダイムの開始者ではなく、彼はヴィルヘルム帝政期のパラダイムの中でお神学を営んでいたのです。確かにバルトは神学に新しい言葉を持ち込んだのですが、その言葉によつて批判されているのは、ヴィルヘルム帝政期の神学と教会システムなのであり、それはバルトの『ローマ書講解』の教会批判に顕著に現われ出ています。つまり彼は自らがその教師から教えられた方法や神学を用いて、逆接的なことですが、その不徹底を指摘するというので、批判し、自らは神学的リベラリズムの命題を徹底してみせたのです。

しかしそれでは初期バルトはそのようにして批判した神学や教会システムに対して、何か対置すべき新しい教会論を提示したのかと言えば、そうではなかつたのです。初期バルトの神学や教会批判は、既存のヴィルヘルム体制のための宗教システムとしての教会を前提として成り立っているのです。すなわちそれがあるからこそ、バルトの神学と批判的な思索は成立しているのです。彼は新しいものを生み出し、提示したのではなく、既存のシステムを批判する中にその神学的な営みを確立したのです。この点、すなわち彼は新しい神学的パラダイムの創始者ではなく、むしろ既存のパラダイムの完成者、ないしはその完成者であるが故にもつともラディカルな批判者なのです。その意味で初期バルトはヴィルヘルム帝政期後期の表現主義者なのです。そしてそれがまさにジンメルやトレルチが主張した「神秘主義」というキリスト教の形態なのです。

表現主義者は、あるいは神学的アヴァンギャルド、ヴァイマルのフロント世代は、すなわち「神秘主義」という近代の宗教性は、形成ではなく、既存のシステムの破壊者であつたのです。この性格はそのまま初期バルトの神学の性格の中に現れ出ているのです。

そう考えるならば、従来のように、初期バルトの神学を生み出したのは、一九一四年の第一次世界大戦勃発によって明らかになった「リベラリズムの神学」への批判と「宗教社会主義」への批判、そしてこの問題領域からの自立であったという見方は、必ずしも正しく事態を認識しているとは言えないでしょう。確かにバルト自身は次のように述べています。「ひとつの転換をもたらしたのは、まさに世界大戦の勃発であった。これは私にとつては具体的には二重の困惑であった。ひとつはドイツにおける私の神学上の恩師たちの教えについての困惑である。この恩師たちはみな、戦争イデオロギーに対する許容をもつて、信じがたい妥協をしたと私には見えたのである。もうひとつは、社会主義についての困惑である。社会主義に対しては、あのような戦争イデオロギーに陥ることはないであろうと、実はキリスト教に対してよりもずっと大きな期待を寄せていたのである。しかし驚いたことに、社会主義はどの国においてもそのような期待とはまったく正反対のを行ったのである。」それによつて、バルト自身は「自由主義神学的な問題領域と宗教社会主義的な問題領域とを乗り越える」自らの神学の構築を試みたのであり、それが『ローマ書講解』における彼の出發点であつたと、一九二七年になつてミュンスター大学神学部の教授としてその時代を回顧しています。しかしこの回顧はよく読むならば、偉大なバルトの神学的な決断であつたり、神学的なパラダイムの始まりであると、いうふうには読むことはできません。なぜなら、もしバルトが本当にそのように考えていたとするなら、彼はドイツ神学の政治性について、またドイツにおけるルター派的なもの社会的な機能について、あるいはこの時代の宗教社会主義や、キリスト教的な社会民主主義の性格について何も知らなかつた、ということになります。それはほとんど考えられないことであり、この文章は、おそらく『ローマ書講解』によつて神学界の注目を集めるようになったバルトが自らの立場を自らの神学的な図式にあつた仕方でも説明するために作り出した、自由主義神学と社会主義に対するラベリングであります。バルトはF・W・グラーフが言うように、「(第一次)世界大戦によつて転換と新しい出發を経験したのではない。戦前から彼の新しい考えは既にはじまつていたのであり、対戦によつて急進化したのである。そして自らの反ブルジョア的な考

え方はこの戦争の勃発によって正しさを証明されたのであり、戦争の危機感が構想力を刺激したのである」。

また他方で、この自伝的な回顧は、バルトの神学が、少なくとも自由主義神学と宗教社会主義を克服する仕方、彼らを取り扱った問題領域を乗り越えて行こうとするものであったことを示していますが、それは彼の神学を生み出したのが、まさに神学的リベラリズムであり宗教社会主義の問題設定であったことを逆に明確に示しているのです。バルトはこれまで見てきましたように、この問題設定を彼自身もつともラディカルに「教会的ではないが、宗教的であるキリスト教」を提示することで克服しようとしたのですが、すなわち彼は提示するための前段階としての批判は明確に行ったのですが、代替案はヴィルヘルム帝政期という枠組みを想定した問題領域に残されたままになったのです。

この点から、その後のバルトの思想形成が「教会」という枠組みの中で論じられるようになったことは理解されるべきでしょう。しかしその「教会」とは何であったのでしょうか。バルトの「教会論」は実はその後も伝統的なサクラムの非サクラム化や教会のドグマのラディカルな刷新など、実は教会的であるということの意味は、伝統的ということではなく、むしろバルトは制度としての教会論を破壊し続けたのです。その意味で彼はまさに「表現主義者」であり、「神秘主義者」であり続けたのです。その破壊は、後期バルトにおいては、『教会教義学』という形成物によって破壊や批判の次の段階である具体的な形成へと向かったのです。しかしこの思想形成の意味は初期バルトにおけるこのような社会的なコンテクストを踏まえた彼の批判や破壊を理解した上でこそ、あるいは彼もまた「教会的ではないが、宗教的なキリスト教」を模索したりリベラリズムの神学者である、ということを確認する時に、正しく理解されることになるのです。初期バルトの神学とは、まさにヴィルヘルム帝政期のリベラリズムのもつともラディカルな形態としてのラディカル・リベラリズムのもつとも典型的なモデルであったのです。そしてその意味でまさに初期バルトはまさにジンメルが分析した神秘主義者であったと言つてよいでしょう。

結び——最近のスピリチュアル・ブームについて

さて比較的丁寧なジンメルと神秘主義論、あるいは表現主義論を現代神学の側で受け止める作業をしましたが、最後にこのジンメルの神秘主義論は今日の日本の宗教的な状況においてどのような意味を持つのか、ということについて私なりの見方を提示して、本日の私の話しを終えたいと思います。

近代に起こりました神秘主義的な宗教性は、制度としての宗教、あるいは制度としての教会というものを否定して、直接的な宗教性を主張するものです。これは最近のスピリチャリティーの流行にも現われ出ています。今日のスピリチャリティーという言葉時代は大変曖昧なものであり、従来の言語使用や概念使用から自立してしまっています。ですからそれは占いやカウンセリングにおける言語にできない精神性の領域の問題、そして公共性や、科学と宗教との対話などの世界、さらには宗教や宗派を超えるような共通の宗教性の主張にまでも用いられるわけです。しかしそこで意図されていることの共通分母は、要するに自分たちの主張は、既存の、あるいは伝統的な、制度的な宗教とは違う、ということなのです。硬直化し、現代のニーズに答えられなくなった制度教会を敵に仕立てて、自らの確信する宗教性、あるいは宗教的なもののリアリティーを信じるということなのです。あるいは、制度としての宗教の立場をかくすために使われています。これは明らかにヴィルヘルム帝政期における「神秘主義」の主張です。その意味では今日の日本における宗教的な状況を説明するためにも、この時代の「神秘主義」を再考する時期にきていると思うのです。その点でジンメルとトレルチ、そしてバルトの問題は日本の宗教的状況を考えるためによりサンプルになると思います。最後の部分はもう少し説明できれば良いのですが、もう予定の時間を超えていますので、また別の機会に私の見解を説明させて

いただければと思っております。ご清聴ありがとうございました。

(これは二〇〇七年九月二日に法政大学を会場に行われた第二四回哲学懇話会での発題講演の原稿である。当日は「ジンメルと現代神学」という題で講演した。また、講演原稿であるために、注などは全て省略した。掲載にあたって、ハイデガーについて扱った部分を省略した。)