

ーヤーとの親和的な (connaturalis) 関わりから湧出する言葉だからともいえる。だからまたこれらの言葉は他者を我有・支配しようとする人間の自同の努力を差異化し人間の意志をそこから超出させる浄化力にあふれるともいえる。こうしてハーヤーは、「神」と「神なき時代」の思索と生をその差異化に密かにまきこみつつ、神とカイロスとわれわれ一人ひとりを新たなドラマとして仕立てあげる可能性を秘めているのではあるまいか。例え現代の技術学的形而上学支配とその言語にとって無意味にみえようと。

最後に神の差異化を熾烈に身に蒙った東洋人としてインドの大聖ヴィヴェカーナンダ (1902歿) の経験を紹介したい。彼は1898年西ヒマラヤの氷の峡谷にある洞窟に巡礼したとき、シヴァ神を見神したという。次に横たわるシヴァ神の体の上に、多くの腕をもち、殊に左には剣と斬った首をもちながら踊るカーリ (黒天女) 女神の出現に会う。彼女の顔は黒く、世界の創造と破壊とを、善と苦悩・死・虚無をつかさどる「恐るべき者」である。

ヴィヴェカーナンダはこの破壊と死の女神を瞑想し一体となった。黒天女は一般に宗教が、その神が与えてくれる恩恵・祝福・安穩ではなく、人間の利己主義の根を徹底的に殺し灰にして燃やし尽くす死なのである。こうして善と悪の差異に出現する女神は、絶対的な真理ブラフマンのエネルギー的化身でもある。とすれば、彼女は死と苦難の意味を問いぬく現代のヨブたちの問いに現われ応えるのであろうか。ハーヤーの差異化はカーリを現代に新しき神として派遣するのであろうか。いばらの冠をつけ血にまみれた顔と共に。

提題

〈神〉なき神の探求

藺 田 坦

I

以下の提題を「〈神〉なき神の探求」と表現した場合、そこには二つの、ないし二重の問題が含まれている (区別される) ように思われる。説明の便宜上、今これをド

イツ語で Gott ohne <Gott> suchen と言ひ表わせば、一つは、ohne <Gott> suchen ということ、つまり <神> なしに、あるいは「神なき」という境位のもとの（もちろん神の）探求、という問題であり、いま一つは、Gott ohne <Gott> の探求、つまり「神なき神」を、もう少し言葉を補えば、神が神として顕わでない（隠されている）、あるいは神という名をもたない、神として知られていない所で、しかもやはり神を探求する、という問題とも考えられる。前者の方が、より現代的な、つまり「神なき時代」とされる現代の問題状況ないし課題に応ずる問いと見られるのに対し、後者の方は、むしろいつの時代でも、例えば中世哲学のいかなる時期でも、あるいは中世以外の時代でも問われ得る（また問われてきた）問いであると思われる。以下では、後期ないし末期スコラ、あるいはむしろスコラ以後とも言うべきいわゆるルネサンス期に定位し、とくに N. クザーヌスの思想を手がかりとして、まず第二の問題を探り、そこから第一の問題へと進み、これを併せて考えることを試みてみたい。

そこでまず、いわゆる後期スコラの、とくにいわゆる唯名論の出現以後の思想的境位についての基本的な理解があらかじめ必要であろうが、今ここでは、ある特定の視点からなされた（実は中世そのものの研究というよりも、むしろそれ以後のルネサンスおよび近世への展開ないし連関を主眼とした）考察を参照しつつ、後期スコラにおける唯名論についての特徴づけをごく要点的に挙げるに留めねばならない¹⁾。

後期スコラにおける唯名論の出現・成立が、いわゆる中世的な思考や世界観のいわば自己解体（崩壊）という形で生じ、しかもそこから前進と革新の新たな地平を、いわゆる modernus (moderna) と呼ばれるような新たな時代の精神を開いていったことは、ごく一般的に知られている。唯名論の論理的ないし認識論的側面については今は触れず、もっぱらその神学的ないし形而上学的側面にのみ目を向けるならば、唯名論は、神と存在についての教説に関して、従来とは異なる一つの新たな見方、あるいは見方の転換をもたらすものと見られる。端的に言って、唯名論はここで、「世界が存在論的な階層として、つまり厳密な必然性において組織された一つの建物として理解されるとすれば、神はいかに考えられねばならないか」を問題にする²⁾。神はここでは、創造の最高点（最上位）であり、しかしその創造を必然的な建築たらしめたという理由でのみそうである、と見られる。だとすれば、神は世界を創造しなげばならなかった、そしてこの世界を創造した、それゆえ神はいわば世界に拘束され、従属するものであると見られることになる。

このような見方はしかし、言うまでもなく、神を世界に対する絶対的優越性において見るキリスト教本来の精神に矛盾する。ここから、このような伝統の神を、つまりもろもろの法則や束縛をはるかに離れ、世界に優越せる神を救うために、modernaと呼ばれる、すなわち唯名論に属する人々は、世界の存在論的な建築という根本思想を放棄し、「神は神であるならば、無限なる全能、神の絶対的な全能を所有するのではなく、それは神をすべての世界の関係に対してまったく自由たらしめる」³⁾と考えることになる。こうして神は、完全に自由なる意志と見られ、一切は神の創造的な恣意にのみその存在の理由を見出すことになる。被造物がまさにそれであるのは、神のこのものを欲した意志以外にいかなる理由もなく、神がそれを欲したということによって初めて正当化されるわけである。

オッカムが、「われは父なる神の全能を信ず」という信仰命題から出発し、まさにそこに神、世界、人間についてのあらゆる理解のための基礎を見ていることは、言うまでもない。そこからの帰結のみを簡略に言えば、要するにオッカムの新たな布石は、神の全能という神学的基礎を目睹した一つの新たな哲学の設立であって、そのことは事実上、それまでの存在論と、それとともに形而上学にもその意義を失わせることになる。ここからまた、いわゆる実体概念（あるいは実体と偶有の区別）についての理解や、さらには因果性の概念に関しても、その原則は放棄されることになる。神はもはや形而上学的なものとして、因果性から推論されることはできず、人は神をただ信ずることができるだけである。こうして「神が全能であることは証明され得ず、ただ信仰によって受け取られるだけである」という、まさにルターにまで至るオッカムの言葉も知られることになる⁴⁾。

II

以上のようなオッカムの唯名論の立場が、後期スコラとそれに続く時代の思想状況の基本的傾向を形成し、特徴づけていると見ることができるとすれば、15世紀の思想家 N.クザーヌスの思想もまた、なおこのような傾向からの影響下に位置づけ、それとの連関のうちで捉えることも許されるであろう。クザーヌスにおいても、何と言ってもなお中世末の、つまり中世的な伝統と問題連関のうちでの思想展開という色合いが強く残っており、そこでの彼の中心的関心は、ある意味では生涯にわたって神の問題、神の探求であるとも見られる。しかしまた彼においては、その神の探求は最初

からすでに、いわゆる中世的な立場に対する懐疑、言いかえれば伝統的な知（とくに神を知る知）そのものの徹底的な吟味・否定ということから出発していると言うことができる。

言うまでもなく、それが彼のいわゆる「無知」、あるいは周知の「知ある無知」ないし「無知の覚知」(docta ignorantia)という立場であり、それは彼の思考全体の根本原理ないし出発点となる事態である。それゆえ「〈神〉なき神」の探求は、ここではその無知を通じての、従って知られざるもの(ignotus)、また隠された神(Deus absconditus)への探求となる。クザーヌスにおいて、この無知の覚知は、あくまでも神への探求と結びつくのである。無知の徹底は、新たな知への要求に基づくものであって、かえってそれは新たな知への出発点となり、新たな知の立場(ないし原理)を生み出し得たのであった。この点を以下、docta ignorantiaの立場と、それに立脚し、またそこに関連する「臆測」(coniectura)という立場について考察し、またそこに見られる一種の発想法の転換とも言える事態とその意味について考えてみよう。

まず、クザーヌスにおける docta ignorantia とは、一口に言って「知は無知である」ということ、あるいはより内容的に言い表わした表現では「精確な真理は把握され得ない」⁹⁾ということが、全面的かつ徹底的に明らかにされる(覚知される)ことである。このことは逆に言えば、人間の知性は究極的・絶対的な真理に対して、本性的に無知であると知られることでもある。従って docta ignorantia の立場とは、真理そのもの(それはとりもなおさず、無限なる真理としての神とみなされるが)の不可到性(inattingibilitas)と、同時にまた逆に人間の知性認識の真理に対する無能力(impotentia)を、徹底的に明らかにすること、あるいは知自身がそのことを自らに自覚し、覚知することであると、さしあたって言うことができる。

しかしながら、docta ignorantia の立場が、そのような徹底的な無知の剔抉や、真理認識の不可能性を全面的に闡明するものであるとすれば、そのことは詮ずるところ全面的な知の断念、あるいは認識の放棄・停止ということになり、それは結果的にはいわば果てしない懐疑論に留まるか、あるいはおよそ真理に関する不可知論に陥るほかないのではないか、という疑問が生ずるかも知れない。これに対して、私はここでとりあえず、クザーヌスの docta ignorantia の立場は決してそうなることはなく、むしろ人間の精神(知性)はそのような否定性を通じて、あるいは通常の知の否定に

もかかわらず、しかもどこまでも真理を探求せんとし、新たな知を見出さんとする立場であると言っておきたい。そこには知における否定から肯定への転換、否定性を通じての肯定性（積極的な探求）への翻りが見られるのである。しかもここで強調しておくべきは、以上のように *docta ignorantia* の立場が覚知されることによって、真理はここで認識されるもの、あるいは到達されるもの (*attingibilis*) になるわけではない、という点である。真理はなおあくまでも、それ自体として把握不可能なのである。このことはどこまでも堅持されねばならない。しかしだからと言って、真理の探求は（不可能だとして）放棄され、断念されるのでもない。そうではなくて、むしろクザーヌスにおいては、真理は把握不可能であるがゆえに、だからこそかえってどこまでも限りなく、無限に探求されねばならないと考えられる。そこにまた、人間精神自体のあくことなき能動性、積極性が強調され、そこからそのための新たな探求の方法ないし立場が追求され、新たな知の可能性を開くための工夫がなされることになる。端的に言って、私はここにクザーヌスの精神ないし思考における、ルネサンス的（あるいは近世的）性格が明瞭に見て取られるように思う。

さて、今言ったような新たな知の可能性、つまり新たな探求の立場としてクザーヌスが見出し、打ち建ててくるのが、先に挙げたいいわゆる「臆測」(*coniectura*) という、彼独自の認識のあり方ないし立場であると考えられる。クザーヌスには、著作『ドクタ・イグノランチア』に続いて書かれたとされる『臆測について』(*De coniecturis*) という著作がある。私はこの「臆測」という思想（書物）は、とりわけ彼の *docta ignorantia* の立場との関連においてきわめて重要であり、ある意味でこれと本質的に結びつき、不可分なものとする必要があると思っている。

一般に臆測と言うと、本当のところは知られず、わからない、だからいわば適当に当て推量したり、思いつきで推し測ってみる、といったことと考えられる。確かに、臆測には本質的にそのような側面が含まれていることは事実であろう。けれどもクザーヌスの言う臆測は、そのような、真理は認識され得ない、だから止むを得ず推測するといった、単に消極的な立場に留まるものではない。むしろ真理は認識され得ず、いまだ到達されていないが、だからこそその真理に向かってどこまでも接近し、肉迫しようとする積極性ないし能動性を示すのが、クザーヌスの臆測という態度である。もちろん繰り返すように、精神（人間知性）はそのようなあくなき臆測によっても、決して究極の真理（無限なる真理）そのものにまで到達できるわけではない。そ

の限り、臆測的認識はどこまでも臆測（知）であって、真理そのものではない。しかしそれは、真理にどこまでも近接し、達せんとして、その臆測を限りなく拡充し、延長していくといった性格の認識なのである。

クザーヌスは、こうした臆測的認識を遂行するためのいわば足場を築き、これをそのための一種の方法論として考える。著作『臆測について』においては、それは「臆測術」(ars coniecturalis) と名づけられているが、それに基づいて臆測が進められていくための一種の術 (ars, Kunst) が考えられる。基本的に言って、このような認識の枠組 (先程は足場と言った) として彼が最も好んで用いるのが、一と他 (unum-alterum), あるいは一性と他性 (unitas-alteritas) という相関的な概念である。言うならば、それは一種の関係的な思考である。一にとっての他は、一ならざるものであり、それはまた必然的に多 (multum, multitudo) でもあるが、この他=多を通じて、一に限りなく近接し、一なるものを推し知る (つまり臆測する) ことが、そこで行われるわけである。こうした事態を踏まえて、クザーヌスはそこで、「それゆえ到達されない真理の一性は、臆測的な他性によって認識され、逆に他性の臆測は、最も純一なる真理の一性のうちで認識される」⁶⁾と語ることになる。以上が、クザーヌスの臆測的認識の基本的な性格づけである。

III

ここでもう一度、この臆測的認識の立場と、その根本にある *docta ignorantia* の立場との関連に話を戻すならば、クザーヌスの臆測の立場は、すでに述べたように、彼の *docta ignorantia* の立場、つまり無限なる真理 (神) に対する無知の覚知に立脚し、その自覚を前提しつつ、しかもどこまでもその真理に向かって探求を続けるという認識のあり方である。譬えて言えば、それはちょうど無限なる真理に向かって、決して届かない (的中しない) 矢をたえず放ち続けるようなものである。臆測の矢は真理に届かないのであるから、真の知 (真理) ではないとして否定されねばならない。それはまさに、無知が知られるということである。次にはもう少し先までより遠くに、つまり真理により近いところに臆測の矢が放たれる。しかしこれもやはり真理にまでは届かないのだから、真の知ではないとして否定されざるを得ない。このように限りなく繰り返されようとも、臆測の矢は決して真理に届くことはなく、従って探求は無限に続けられねばならないのである。

このようにクザーヌスの臆測は、知られているとはいいがたいものを（もちろん、それはまったく知られていないものではない。もしそうであれば臆測すらも行われないうであろう。真理は、いわば知られないものとして知られている。だからこそ臆測がなされ得るのである）どこまでも知ろうとして続けられ、重ねられる。臆測は、どこまでも真理への臆測であるから、真理に向けていわば垂直的に（上に向けて）なされるものである。しかしながら、その臆測は限りなく続けられ、重ねられねばならないのであるから、その全体としての臆測の歩み自体は、（幾何学で言う）その軌跡を辿れば、いわば水平方向に進むということになる、と見ることができる。しかもそれは無限に進められ、つねにより先へと臆測される限り、限りなく真理に近づいていくことになる。とは言えまた、近づくとと言っても、それはいわば漸近線のように、限りなく接近する（無限接近）ということではあっても、決して真理そのものにまで到達することはない。到達され得るものであれば、それはクザーヌスに言わせれば、もはや真理ではないということになる。臆測の知は、（真理そのものに）到達できないと分かっている、到達すべく果てしない努力をしなければならないのである。ここに、クザーヌスにとっての探求（あるいは哲学）というものの性格があり、またそこに彼における、少なくとも正統的な中世の知とは違った、いわば知の近代性ということも現われてきているとも見られるが、その点には今は立ち入らない。

以上のように、クザーヌスの臆測という認識の立場と結びついて、そこに一方では、真理の（神の）探求におけるいわば垂直的方向から水平的方向への転換・変化と言えるものが現われてきていると見ることができるとともに、他方ではその認識そのものに、真理への無限接近と一つに、無限延長ないし無限拡張ということがその根本的な性格として出てくると見られる。第一の点に関して注意しておかねばならないのは、クザーヌスにおける探求は、最初から水平的探求として、いわば横向きに進むのを目指すのではないという点である。探求は、あくまでも無限なる真理としての神を目指し、従って方向としてはどこまでも垂直的な探求であり、しかし結果的に水平に進行ないし拡張されるということである。その点で、いわば最初から水平的な知の無限拡張へと本性づけられている、いわゆる科学的探求とは異なる。それゆえにまた第二の点に関して、そこに成り立つ探求の無限延長ないし無限拡張は、どこまでも神の探求を離れないことにもなる。探求の方向は水平に向かい、しかも果てしなく（無限に）進み、拡張される。しかしそれはただ神を横目に見て、いわば神と横並びに進んでい

るということではない。水平に進むことは、あくまでも垂直に向かうことの実現であり、またその帰結に他ならず、そうでしかあり得ないのである。

そこからまたクザヌスにおいては、その無限なる探求自体が、実はそのまま神の現われだということが最終的に言われてくることにもなる。彼において、この無限なる探求の可能性がどこから考えられ、基礎づけられるかと言えば、一つには精神の無限性、つまり人間のもつ精神的な能力の無限性ということから考えられる。詳細は述べられないが、そこにはなおいわゆる Imago Dei としての人間という考えがその背景にあり、神の無限知性の写しとして、人間の知性には無限の探求能力、ないし無限なる活動性と能動性が与えられているという、いわばキリスト教的信仰に基づいた考えがそれを支えていると見られる。他方また、精神の探求が無限に可能とすれば、それによって探求されるものも無限でなければならないことになり、そこに無限の拡がり、あるいは無限の宇宙（世界）という考えもでてくる。そしてそこから、精神の無限性や宇宙の無限性を、無限なる神の現われと見るとか、あるいは精神や宇宙の無限性から神の無限性を臆測する（ないしはその逆）ということも行われることになる。

IV

最後に、以上述べた二点に関して、いわば補足的注解のようなものを付け加えておきたい。まず第一の点に関して、すなわち探求における垂直から水平へと言うべき発想の転換がそこに現われていることに関連して、まったく唐突ではあるが、わが国における仏教の転換期と言い得る時代に見られる、ある意味でこれに対応するような考えに言及しておきたい。それは鎌倉時代の浄土教思想家親鸞の、いわゆる教相判釈論に見られるものである⁷⁾。教相判釈とは、簡単に言って、仏教の諸流派（宗派）によって説かれるきわめて多様な教説の全体を、批判的に分類・体系化し、そのなかに自らの教説を位置づけつつ、諸他の教説（教派）に対するその特質や意義を闡明することを意図するものであるが、親鸞はここでいわゆる「二雙四重」と呼ばれる分類・体系を構築する。それは、二組の対をなす範疇、すなわち豎と横（たてとよこ）、および超と出（超えると出る）の二組の対概念を組み合わせて（二雙）、そこに四つの分類（四重）を、すなわち豎超、豎出、そして横超、横出の四つの立場を形成し、そのそれぞれに仏教の諸宗派の教説（あるいは探求の形態）を当て嵌めて考える。一々の詳細を述べるいとまはないが、豎は総じて、仏教に言ういわゆる聖道門、あるいは自

力教の立場を示し、横はこれに対していわゆる浄土門ないし他力教の立場を示し、それぞれに属する超と出は、これも仏教で言う頓教と漸教の区別にほぼ当たると見られる。こうして例えば豎超とは、(先のイメージに沿って言えば) いわばたてに、ないし上に向かって上昇し、しかもそこに一挙に、ないし飛躍的に真理(つまり悟り)へと超越する立場であり、他方、豎出はたてに(ないし上に)向かい、しかも段階的に漸進する立場が考えられる。前者には、いわゆる四ヶ大乘とされる華嚴、天台、真言、禪の教説(教派)が属するとされ、後者には法相、三論などの教説が考えられる。

これらに対して、親鸞は自らの立場を横超の立場とみなす。横超とは、いわばよこざまに進み、しかも飛躍的(超越的)に、真理(悟りないし救い)へと向かい、達し得る立場とみなされる。そこには「如来の願力を信じ」、「大願業力の船に乗って」⁸⁾、彼岸に渡り切るというイメージが描かれているであろう。しかもそれは、従来の伝統的な仏教の立場からすれば、いわば正道あるいは正統的な方法ではなく、むしろ特殊な、あるいは例外的な立場と見られるものであり、恐らく親鸞自身にもその意識は多少ともあったものと思われる。(一般的な日本語でも、横という言葉でも、どこか正式でない、正統でないというニュアンスが含まれている。)親鸞の場合、鎌倉時代というわが国における仏教の転換期にあつて(しかもいわゆる末法という時代意識とも結びついて)、伝統的な仏教に代わる新たな道を見出し、確証せんとするために、単にこれまでの伝統的、正統的立場には留まらない、あるいは留められないという、いわば発想の転換・変化が意図的に目指されているように思われる。

このような親鸞の横超の立場は、先に見たクザーヌスにおける垂直的探求から水平的探求への転換という事態と、ある種の類似性と共通した意図を示しているのではないか。ごく大まかに言って、中世の伝統的、正統的キリスト教における探求は、低いところからより高みへといわば階梯を昇っていくという仕方であり、従ってそこでは世界の秩序自体が基本的にヒエラルヒー(位階)をなし、しかも究極的にそれはテロス(つまり神)にまで到達され得るという想定がされているのに対して、クザーヌスの場合、その探求はいわば横向きに(水平に)なったようなところがあり、従来の意味でのテロスに到達するということがないまま、しかしその無限なる探求がそのものとして(つまりある意味ではやはりテロスに向かうこととして)意義づけられることになる。このように見るなら、クザーヌスと親鸞の、その思想的枠組みや立

脚点が全く異なることは改めて言うまでもないが、しかしそこにある種の、いわば構造的な類似性が成り立ち、また両者に通じる、ある意味での「〈神〉なき境位」に直面してなされる発想の転換、しかもその新たな方向性を探るあり方に、ある相通するものが見られるとすることができる。そこにはまた、現代の思想的状況にも何らかの示唆を与えるものが含まれているのではなかろうか。

さらに先の第二の点に関しては、このような発想の転換、そしてそこから行われる探求そのものの新たな方向は、具体的にどのような思想として実現され、またいかなる概念として理解されるかという点から、クザーヌスの晩年の思想の一端に触れておきたい。上述のように、クザーヌスにおける探求の無限延長ないし拡張は、しかしどこまでも神の探求ということを離れるものではなく、それゆえそこからその無限なる探求の全体が、いわばそのまま神の現われと見られることになり、精神や宇宙の無限性が無限なる神の現われ（神を映すもの）と見られることにもなる。端的に言って、ここには前者を後者の *imago* あるいは *similitudo* と捉え、その意味でまた *signum* または *symbolum* と見る見方（従ってまた、後者をその *exemplar*, *exemplum* と見ること）が、いわば基底的な前提となっているとすることができる。大まかにではあるが、ほぼ初期から中期頃までのクザーヌスにおいては、このような思考方式が基本になっていると見ることができる。しかもそれらは、おおむね水平的探求と性格づけられた上述の思考方式から由来し、それに立脚するものと考えられる。

しかしながら、彼の晩年の思想においては、このような理解はさらに展開され、深化されるように見られる。今は詳細はいっさい割愛して、その一例を挙げるに留めざるを得ないが、例えば彼の晩年の独自の神概念（規定）として知られる *non-aliud* は⁹⁾、神をいかなるものにとっても「他ならざるもの」、なにものにも「他でない」として捉えるものである。ここでは神と一切のものとの関係は、もはや *exemplar* と *imago* ないし *similitudo* の関係でもない。 *non-aliud* としての神は、もはやいかなるものに対する関係において見られるものでもなくて、あえて言うならば、あらゆるものの理解の根底をなし、あらゆるものをそのうちに存立せしめる〈場〉のようなものとして考えられる。詳細な、あるいは厳密な規定や特徴づけは、今はまったく触れることはできないが、このような独自の概念のうちに、クザーヌスの晩年の思想の特質が窺われるとともに、先に見たような思考の転換に基づいた新たな神の探求の一つの可能性と、それゆえまた「〈神〉なき神」の探求の、クザーヌスにおける一

つの最終的な帰結ないし成果を、ここに見て取ることができるのではなかろうか。

註

- 1) Rombach, H., *Substanz, System, Struktur*, Bd. I, 1965, I. Kap. 3. S. 78ff.
- 2) *Ibid.*, S. 81.
- 3) *Ibid.*, S. 81.
- 4) Cf. *Ibid.*, S. 86.
- 5) N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I-3 [5].
- 6) N. de Cusa, *De coniecturis*, I-Prologus [2].
- 7) 以下の記述は、普賢大圓『真宗概論』昭和59年、同書第六章「教判論」(265-89頁)による。
- 8) 同上, 268頁参照。
- 9) Cf. N. de Cusa, *De non-aliud*, 1462.

意見

田島 照久

本年度のシンポジウムの副題「〈神〉なき神」の「〈神〉なき」という表記には、現代という時代性を踏まえた一種の神批判というべき立場が前提されていると思われる。三人の提題者の理解を見ると、宮本氏は古代ギリシア・中世で成立した伝統的な「神」名・概念がその意義をすでに失ない、「神の没落」が語られざるをえない時代認識を読み込んでおられる。藺田氏も現代が神なき時代であり、神の見失われた時代であるという状況認識を語られている。以上のお二人とは多少異なり、リーゼンファー氏は「〈神〉なき」という副題を「聖書の権威に拠らず」、すなわち権威や聖書や救済史に依拠することのない立場から、というニュアンスで受けとめられているように思われる。その上で理性に基づく信仰の知解の例としてカンタベリーのアンセルムスを採用上げられ、理性の自己認識と神認識とはその過程においてもその到達点においても不可分であり、理性が自ら限界を洞察することは、同時に最高なるものの現実へと自らを開くことであると語られる。この「最高なるものの現実へと自らを開くこと」が理性の本質行為であるならば、最高なるものの現実がいかなる名を持つと、諸宗教の対話共存は理性において遂行されうる事柄であると考えてよいのであろうか。