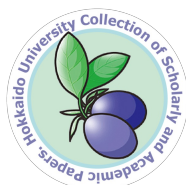




Title	カール・バルトの神学の連続性と発展
Author(s)	宇都宮, 輝夫
Citation	北海道大學文學部紀要, 29(2), 1-160
Issue Date	1981-03-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33448
Type	departmental bulletin paper
File Information	29-48_PR1-160.pdf



カール・バルトの神学の連続性と発展

宇都宮 輝 夫

カール・バルトの神学の連続性と発展

宇都宮 輝 夫

第一章 課題と方法

第二章 弁証法と類比——その存在論

第一節 弁証法

- (一) 「無限の質的差異」の否定的・肯定的意味
- (二) 啓示の弁証法
- (三) 人間存在の背理的状況
- (四) まとめ

第二節 類比

- (一) 否定的契機を伴う神人の積極的關係
- (二) 人間存在の背理的状況
- (三) まとめ

第三章 類比と弁証法——その認識論

第一節 類比

- (一) 神の隠れ

(一) 直接的認識

(二) 絶対的認識不可能性

(四) 二つの立場の意義と限界

(四) 観照

(六) 神学のあり方

第二節 弁証法

(一) 教義学の道

(二) 批判の道

(三) 二つの道の意義と限界

(四) 弁証法の道

第四章 連続性と発展

第一節 弁証法ー類比ーキリスト論

(一) 弁証法とキリスト論

(二) 類比とキリスト論

(三) 弁証法と類比の一致の射程

第二節 連続性と変化——時代状況との関連

(一) 実践的応用

(二) 否から然りへ

(三) 時代状況による変化とそれに見出される連続性

第三節 時代認識の位置づけ

(一) 時代状況の特定と理解

(二) 発言の究極的必然性

- (三) 連続性のよりよき解明としての状況理解
- 第四節 連続性の変化——内的必然性との関連
- (一) 神学の基盤と対象
- (二) 旅人の神学
- (三) 生ける現実の優位
- (四) 同一現実の多面性
- 結 び

第一章 課題と方法

カール・バルトの神学活動の端初をどの時期に置くかということとは、それ自体一つの問題であるが、差し当り一九一九年の『ローマ書』初版を開始点としても、彼の神学活動の期間は一九六八年に没するまでの約五〇年の長きにわたっている。一人の人間の精神的活動がこれだけの長期にわたるならば、そこには、思想の主題の変化、概念や表現形式の変化、立場や方法における転向、認識射程の拡大および認識の深まり、さらには、たとえ思想内容が変わっていないとしても、どのような点が強調されるようになったか、あるいはされなくなったかという力点・アクセントの移行といった多種多様な変化が、当然予想される。事実バルトの場合にも、『教会教義学』の各巻の主題が異なっているように、思想の主題はそれぞれの著作ごとに違っていると思われるし、用語・概念にしても、あるものは使用されなくなり、またあるものは全く別の内容を付与され、さらにあるものは新たに形成されるなど、見まごうべくもな

い変化が生じている。立場や方法に関しても、『キリスト教教義学試論』においてバルトがいわゆる「修正」ないし「傍注」としての神学からスコラの神学へと戻ったと見なされたこと、『知解を求める信仰』における神の対象性という思考法への転向（ヨズッティス）⁽¹⁾、『教会教義学』第一巻第一分冊でなされた実存主義的立場の清算、『教会教義学』第三巻第二分冊における人間に対する肯定的見方の展開（ブルンナー）⁽²⁾などが、従来変化と考えられて来た。認識の拡大と深まりについても、多くの著作が書き続けられ、特に『教会教義学』という龐大な著作が書かれたという外面的事実が、既にそのことを物語っているように思われる。また、倫理学や政治・社会問題に積極的に論及するようになったことも、この種の変化として考慮されてよいであろう。その他、教会や文化などに対する見方・評価に典型的に見られるように、否定的側面よりも肯定的側面をより一層強く見て行くという強調点の移行も見受けられる。このように、彼の神学活動全体を概観すれば、そこにはいくつかの重要な変化が横たわっている。

そうであるならば、バルト神学全体を統一的に理解しようするような何らかの連続性が存在するの否かということが、一つの重要な問題となつて来る。というのは、もしそこに決定的な断絶があるならば、ある特定の事柄についてのバルトの神学的見解（例えば彼の歴史理解とか教会論など）に関する研究は、バルトの個々の発言がどの時期になされたものであるかを絶えず顧慮しながら、常に変化の諸相において動的にしかなされえないからである。したがってまた、断絶の以前と以後との区別を無視して研究がなされる場合には、たとえどれほど文献的裏付けがなされていても、それらは偶然的・外面的なものにすぎず、そのため研究の妥当性自体が疑わしくなるからである。

ところで、この問題に関する従来の研究を瞥見して直ちに気がつくのは、バルト神学の連続性が主張される根拠、ないしバルト神学の定数的要素として提示されるものが、研究者によりまちまちであるという点である。すなわち、

ある場合にはバルト神学の特定の思想内容に定数的要素が求められ、ある場合にはバルトの基本的関心事に、またある場合には立場の一貫性や対象の同一性にそれが求められるのである。とすれば、この問題を具体的に取り扱いに際しては、思想の連続性・自己同一性とは、どのような観点から主張されうるのかという一般的考察が、まず第一に要求されるのではなからうか。従来の研究をいくつか参考にしながら、この考察を進めてみたい。

そこでまず、思想の連続性を主張しうる論拠を逐一検討してみる。差し当り考えられるのは、概念や表現形態における一致であるが、その点における変化や不一致から直ちに思想の不連続性が帰結されえないのと同様、これが連続性の指標になりえないことは明らかであろう。次に、G・ヴィングレン⁽³⁾に見られるように、ある特定の思想内容がバルト神学の中に一貫して存在するということをもって、連続性を主張する場合がある。ヴィングレンによれば、バルト神学には否定的側面から肯定的側面への強調点の移行や、初期の誤謬が後期において訂正されるという変化があるにもかかわらず、それらをも含めて、あらゆる推移と変化は、ある固定した枠の内部で起きている。そして彼は、この固定した枠を神と人間、絶対と相対との存在論的対立として、換言すれば、神と人間との間の相違・隔絶・距離という図式として説明しており、これこそがバルト神学の終始一貫した不変の本質であると論じている。しかしこうした立場に対しては、直ちに異議が唱えられねばならない。バルトの豊かな思想内容のうち、なぜある特定のものだけが連続性の指標として選ばれるのか、その根拠は何なのであるうか。そしてヴィングレンがそれに関して何ら明確に述べていない以上、彼の議論は結局恣意的なものであると言わざるをえない。また、思想の対象が同一であるという点に、連続性の根拠を求めるのも、一つの考え方ではあろう。確かに、バルトの場合にはこれは有効な考え方ではあるが、それはバルト神学の特殊な事情に依存しているのであり、一般的に言えば、同一の対象に関して異なる思想内

容を語ることがありうる限り、対象の同一性をもって思想の連続性の根拠とするわけには行かない。思想内容における差異の方が、論述対象の形式的な一致よりも重要なものは、当然だからである。⁽⁴⁾ K・ローゼンタールは、何を連続性の指標とすべきかに関して、かなり明確な主張を展開している。彼は、連続性問題に対する答えは、何をバルトの決定的な基本的関心事と見なすかに応じて、極めて違ったものになると述べている。それゆえ彼にとって、指標はバルトの基本的関心事なのである。逆に言えば、基本的関心事の変動は、即バルト神学の全くの断絶を意味する。バルタザールもローゼンタールと同じ方向でバルト神学の連続性を考えているように思われる。それは彼の次の言葉からもうかがえる。「『教会教義学』から『ローマ書』を振り返れば、われわれは、この最初の時期の真の本来の関心事が、あらゆる相反的外観にもかかわらず、成熟した『教会教義学』の関心事と同じであることを、驚きをもって確認するであろう」。⁽⁶⁾ そしてバルタザールにとって、関心事は主題 (Motive) と同義である。「バルト『神学』の展開においては、初期の著作には存在しなかった本質的主題の付加を考慮に入れねばならず、その結果、初期の著作は決定的な意味で乗り越えられたものと見なされなければならないのだろうか。それとも主題はことごとく——多分まだ不明瞭に、しかしそれだけ一層凝縮されて——初期の作品の中にあつたのだろうか」。⁽⁷⁾ しかし、それにしても問題なのは、ローゼンタールもバルタザールも、バルト神学の基本的関心事・主題を見定める標識・基準については、何ら触れていないことである。とすれば結局、ここでも、ヴィングレンに対して言われえたのと同様のことが、あてはまるのではないだろうか。つまり、何の権利によつて、一つの事柄が主題としてその他の事柄から選出されるのであるのか。例えば、バルタザールは、類比についての教説が、『教会教義学』の巻を追うに従い、明瞭に展開され、創造論・人間論・和解論では本来的な主要テーマにまで高められている、⁽⁸⁾ と言う。しかしこの発言は、どれほど客観的妥当

性を有し、したがって一般的同意を得られるであらうか。むしろこの発言こそ、バルタザールの関心事であり、主題なのではなからうか。

連続性の議論にまつわるこのような問題点を、小川圭治が最も的確に指摘している。「転向または変化の背後に、統一性を見出しうるのか否か。こういった問題は、研究者の一定の解釈学的視点が設定されてはじめていえることであつて、それと同時に、その研究がバルト神学の本質をどのようにとらえたか、あるいはとらえそこなつたかが問われるのである」⁽⁹⁾。この主張には、連続性問題の取り扱い方に関して決定的な指針となる重要な含蓄が二点ある。一つは、連続性とは、変化の背後に、バルト神学の本質という形で問題になるということであり、二点目は——一点目を別の角度から言い換えたものであるが——本質の把握が研究者の主体的視点と密接不可分であるということである。これら二つの点を以下で順次に論ずる。

まず、「変化の背後に」という事柄が説明されねばならない。厳密に言えば、歴史は決して繰り返さず、過去は再生されえない。たとえ特定の事柄を同じ表現で反復しても、二つの発言は決して同一ではない。人間の発言が常に特定の状況の中でなされる限り、状況の推移は、同一表現でなされた二つの発言の意味を異なるものにする。つまり、歴史の領域においては不変的なものなどそもそも存在しないのであり、連続性是不変性という意味では考えられえず、変化の只中においてのみありうる。では連続性とは、どのような意味で考えられるのであろうか。「本質という形で」がその答えである。連続性とは、一つの事象と、時間的にその後にくく別の事象とを、両者の間に横たわる変化にもかかわらず結びつける弁証法概念である。つまりそれは、変化の過程の中に、そしてそこにおける相反的諸要素にもかかわらず、ある特定の傾向が保持されていると見なされる場合にのみありうる。歴史一般がそうであるよ

うに、バルト神学も、こうした変化と連続性との緊張においてのみ考えられねばならない。ここで注意されるべきは、小論では連続性の対立概念は不連続性であつて、変化ではないということである。不連続性は、関連が全くないことを意味する。それに対して、変化という語は、連続をも不連続をも意味しない中立的概念として用いる。⁽¹⁰⁾

さて、連続性が、変化の中に保持されていると見なしうる特定の傾向に本質であるならば、そのことは、問題の解決からの決定的な後退であろう。本質の確定は、研究者の主観と離れてはありえず、連続性は研究者の決断なしには主張も反論もされえないからである。連続性は、程度の差こそあれ単に相対的な確からしさをもつて、その存在の可能性が示されうるにすぎないのである。「ある歴史的現象の本質についての判断は、価値判断・信仰判断であり、その際本質ということと考えられているのは、その現象のうちもつばら『関心をひくもの』あるいは恒久的に『価値のあるもの』である」⁽¹¹⁾。周知のように、これはM・ウェーバーの『宗教社会学論文集』中の言葉であるが、彼は別の箇所で、歴史的現象の場合はすべて、観点を異にすれば、別のものが本質的特徴となつて来るとも言っている。⁽¹²⁾ ウェーバーの考え方をここでの問題に適用するならば、たとえ初期と後期のバルトに共通の本質的特徴を見出したとしても、それは研究者の価値判断を反映した特定の一観点からのものにすぎず、観点を異にすれば、各々の時期に別の異なる本質的特徴が見出される可能性が依然として残る、ということになる。

この事態を打開するためには、ある特定の局面に課題を限定するのが賢明であろう。具体的に言えば、バルト神学全体の連続性を論証するのは差し当り断念して、神学方法論・認識論における一貫性のみを問題とするのである。⁽¹³⁾ この限定は、もちろん恣意的ではない。主題が一貫しており、それに関して語られる内容にも一貫性が認められるとしても、方法論が変移しているなら、その一貫性は外面的・偶然的にすぎず、バルト神学全体の連続性の主張は不可能

である。しかし方法論が同一であるならば、それは内容の一貫性を、少なくともその可能性を保証してくれるからである。ところで、初期バルトの神学方法論を特徴づける概念が弁証法であり、後期のそれがキリスト論的思惟ないしはそれと密接な連関のある類比であることは否定できない。「弁証法と類比」は、現象的に見ればもちろん「弁証法から類比へ」という移行である。そしてこの現象的移行は、この問題を最初に指摘したバルタザールの真意に反して、一部の人々の間では立場・方法上の移行であるかのように受け取られ、傍注・修正の神学を壮大な教義学的体系に変ぜしめた当のものと考えられたし、考えられてもいるのである。そこで小論では、弁証法と類比が同一であることを論証し、それによって初期と後期の間には何らの立場上・方法上の断絶も存しないことを指摘したい。

ところでバルトにおいては、認識論・方法論は、認識内容そのものの、神学内容そのものから無関係に独立しているのではない。キルケゴールにとって、逆説が認識論的事柄であるとともに、実存在し認識する精神と永遠の真理との間の関係を表現する存在論的规定でもあるように、バルトにおいては、弁証法も類比も単に神認識についての議論であるばかりでなく、認識の基盤ないし背景たる神および人間の存在論的教説でもある。そこで、弁証法と類比——それらは実際には極めて多義的な概念であり、両者が完全に重なり合うことはないが、それらでバルトが言おうとした主要な点においては一致していると言える——の一致点を、まず存在論的な局面から(第二章)、次に認識論的な局面から(第三章)見て行きたい。⁽¹⁵⁾

第二章 弁証法と類比——その存在論

第一節 弁 証 法

『ローマ書』第二版を中心とする初期バルト神学が神と人間との質的断絶を基調としており、弁証法概念がそれに対する一種の標語であると理解された場合には、『ローマ書』第二版への序文中の、いわゆるキルケゴールの質的弁証法に言及した箇所が、そのことを典型的に例証するものとして、しばしば挙げられて来た。そこでわれわれも、まず、バルトのこの言葉から出発することにする。「もし私に一つの『体系』(『方式』)があるとすれば、キルケゴールが時間と永遠との『無限の質的差異』と呼んだものの否定的意味および肯定的意味から、可能な限り固く目を離さないでいるということである」(R XIII)。体系という語が引用符で囲まれていることから推測されるように、この発言は、ある外的・偶然的事情からなされた⁽¹⁾。しかし、だからといって、この発言は『ローマ書』の内容、ひいては初期バルト神学と必然的連関を持つておらず、それゆえ軽視してもよいことにはならない。むしろ、「神と人間との無限の質的差異」は、弁証法概念、そして『ローマ書』、さらには初期バルト神学と決定的な仕方で緊密に結びついており、したがってわれわれは、バルト自身がこれを自分の体系と呼んでいる事実から、可能な限り固く目を離さないでいるべきである。

(一) 「無限の質的差異」の否定的・肯定的意味

そこでも、*「神と人間との無限の質的差異」*の否定的意味を確定することから始めよう。この概念は、差し当り、次のような意味で用いられる。*「神は……無限の質的差異において人間およびあらゆる人間的なものに対立する」*(R315)。このように、差異概念が神人の対立契機的主張である限り、*「神は常に人間にとって彼岸的で、新しく、遠く、無縁で、優越しており、決して人間の領域やその所有のうちに属さない」*(R36)とか、*「神の裁きの彼岸にあるものは、此岸に残っているものと、単に相対的ではなく、絶対的に相違し分離されている」*(R51)などという発言も、同じことを指している。とすれば、*「絶対他者」*という概念も同じ機能を果たしていることは、自ずと理解されよう。*「神は、此岸と並ぶ彼岸であろうとはしない……神は他のものと並ぶ何ものであるとはせず、絶対他者、あらゆる単なる他者性の総括であろうとする」*(BFEA63)。バルタゲールは、*「無限の質的差異」*のこのような特性に注目し、それは神の自存性 (*Aseität*) を極立たせるためのものであると主張するが、これはある意味では肯定されてよい。なぜなら、バルトにとって、神的なものが人間的なもの・この世のものに対して新しく、異質であるのは、それがそれ自体一つの全体として、自己完結的 (*in sich Geschlossen*) だからである (CG6)。以上の点から、差異概念は、神の超越性、他者性、高所における自己完結性を指し示すと言えよう。他方それは、人間に関しては対照的な内容を表わしている。すなわち、*「世界は神の前に消えうせ」*(R90)、*「時間は永遠に比せば無であり、すべての事物はその根源と終極に比せば仮象である」*(R18) という、いわゆる神「元論的色彩を帯びた思想が展開されるのである。そして神的なものの自己完結性と平行して、人間的なもののそれについても語られる。人間的な

のは、「内部的には脆いところがあるけれども、外部に対しては自己のうちに完結している全体 (in sich geschlossenes Ganzes) そのものであり——天国に向かつての窓を持っていない。……お前は地であり、繰り返し地にならねばならぬ、これこそ人類に関する判決であり……われわれは今日、この隔離性 (Abgeschlossenheit) のもとで苦しんでいる」(CG 6f.)。以上の点から、差異概念は、人間に向けられる場合には、その「被制約性、有限性、被造性、神よりの分離」(WGAT 201)、「低所における自己完結性を指し示すと言えよう。このように無限の質的差異によって隔てられた神と人間との間には、「何の連続性も連関も道も橋も通じていない」(R 208, vide 341)」。それにもかかわらず、同時にバルトは、永遠が時間となり、神が人間となり、聖霊の世界が肉の世界と接触するという新しい出来事についても語っている。しかしその際にも、彼は、人間がそれを受けとめる器官を持っていないこと、聖霊の世界は、ちょうど切線が円に接触する時のように、肉の世界に接触せずに接触することを付記するのを忘れない (R 6: WGAT 206)。こうした一連の主張は、彼の初期の神学をグノーシス的三元論とする非難を、少なくとも外見的には、故なしとしないであろう。

外見的にと言ったのは、このような非難がバルトの主張の一面しか見ていないからである。われわれが出発点としたあの言葉には、無限の質的差異の否定的意味および肯定的意味を固守することが語られており、そしてその直後に、相互に断絶した神と人間との関係 (関わり) が聖書の主題であると述べられている。これが事柄のもう一方の側面である。神人間のこの積極的關係は、神の義、赦罪、恵み、新しい創造、霊によって動かされることなどさまざまに言い換えられているが (R 68, 211, 261, 279) その内容は、時間と永遠、此岸と彼岸、被造者と創造者が二分せず一体となり、神が自己を人間の原像 (Urbiid) と認め、人間を自己の似像 (Ebenbiid) と見なすことである (R 51,

2604)。その際、この関係を生起せしめる主体が見誤られてはならない。神は、「われわれを自己のものとするために、われわれをわがものと呼ぶ。……神が敵であるわれわれをわが友と見なす」(R 68)。「恵みとは、神が人間と関係することである」(R 211)。端的に言えば、彼岸が此岸に關与し、此岸が彼岸に關与せしめられるのである (R 204)。この関係に基づいて、人間とキリストとが同一視される。「私が自分自身を『神の子』と呼ぶ時、その意味は私がキリストをそう呼ぶ時とすべての点で全く同じである」(R 279, vide 160)——「キリストは新しい主体であり、来たるべき世界の私である」—— (186)。そして神の子たることの内幕として、神の存在と生への参与が挙げられている (R 296, vide 97)。したがって、バルトによれば、人間は神人間の懸隔を承認しえず、神的なものを自己の生に直接結びつけるという敢為をもちや放棄しえない (R 204; CG 12)。しかし、一方において神人間の断絶を語り、他方両者の一致を語るとすれば、事態は逆説的であると言わざるをえない。それゆえバルトは、この事態を啓示の奇跡と呼び、「にもかかわらず」(Dennoch, Trotzdem) という語でこれの特徴づけている。

(二) 啓示の弁証法

弁証法概念は、この「にもかかわらず」に關係しており、われわれは、ペネンベルクにならって、弁証法を啓示の弁証法と呼んでおく⁽³⁾。ペネンベルクによれば、バルトにおいて啓示は、本質上相互に排除し合う二つのものを、その対立を除去せずに、対立するものとして不可視的に結合するがゆえに、弁証法的性格を持つ。この指摘は正しいように思われる。実際バルトは、「時間と永遠、人間の義と神の義、此岸と彼岸は、イエスにおいて明確に引き離される

ことにより……同じように明確に合一させられてもいる」(R 88)と語っているからである。啓示＝イエス・キリストがあくまで逆説的事実であること、否、絶対的逆説であることは、到る所で明言されている(R 69, 72, 80, 137 et al.)。「この否は然りである。この裁きは恵みである。この有罪判決は赦しである。この死は生である。この地獄は天である。この恐るべき神こそ、失われた息子を自分の胸にいだく愛の父である。十字架につけられた方が甦った方である」(NV 17) などという発言に見られる対句的用語法は、結局、イエス・キリストの人格における神と人間という逆説的事実に由来するのである。逆説という語と並んで、否定の否定(Negation der Negation)という句も頻繁に用いられる。例えば、「人間は、否定——すなわち墮罪というアダムの不可視的な罪——の否定によって生きる」(R 180)とか、「キリストの受難の中にある否定の否定は、われわれを肯定するものであり、われわれの艱難の符号を変える」(R 133)などと言われている。⁽⁴⁾このように、啓示＝イエス・キリストには、逆説、否定の否定という弁証法に特徴的な用語が附されるにもかかわらず、それ自身が弁証法とは呼ばれていないという点には注意が払われるべきであろう。⁽⁵⁾

確かに、イエス・キリストの死、神の義は、否定の否定である。しかしそれは、罪の人間に対して強力な否定として作用するのである。つまり、元来は、絶対者と相対者、彼岸と此岸の対立は存せず、人間は神と一体であった(R 229)。しかるに、神の否定(Verneinung)⁽⁶⁾を意味する人間の墮罪が介在したために、神の義は否定の否定という性格を帯びるに至ったのである(R 124)。とすれば、啓示そのものが弁証法的構造を持つとする解釈は、極めて疑わしいことになる。正確に言うならば、弁証法とは、人間の現実と啓示における神との関係なのである。つまり、啓示それ自体は弁証法的ではなく、非弁証法的であり、「神は一つの非弁証法的な言葉を語る」(CD 60)のである。したが

って、バルタザールが「人間の形姿における神の語りは、それ自体としては矛盾ではない」と言い、F・シュミットが「神の言葉それ自体は非弁証法的である」⁽⁸⁾と言う時、われわれは彼らに同意してよい。これは次のように説明されよう。初期バルトにおいて、弁証法を弁証法たらしめているのは、無数の対句的表現、例えば「然りと否」、「肯定と否定」、「彼岸と此岸」、「超越と内在」、「永遠と時間」、「神と人間」などにおける「と」である。ところがバルトによれば、啓示Ⅱイエス・キリストにおいては、この「と」という二元性・二重性は破却されており、キリストは「と」で結ばれる両項の総合という一元性の中に立っている。「神においては『と』がなく、一元性がなく」(R 342)、ただ肯定性による否定性の破却のみが存在する。イエス・キリストにおいては、神と人間とが断絶も対立もしておらず、所与的・存在論的事実として両者の直接的一致がある。言い換えれば、彼は定立でも反定立でもなく、総合なのである。しかしこのことは、人間一般には妥当しない。だから次のような発言がなされる。「神は一なる者である……けれどもわれわれは、自分が神を二元性の中でしか把握できないこと、すなわち、二が真に一となるためには一が二とならなければならない弁証法的二元性の中でしか把握できないことを把握することができる」(R 342)。「われわれがかろうじて……然りと否を口ごもることしかできない時、神は然りアーメンと言う」(R 211)。ここでわれわれは、弁証法について一つの定式を提示しておく。弁証法とは、人間存在との関係における啓示のあり方である。この意味において、弁証法は啓示の弁証法と呼ばれてよい。しかしこの定式は、逆の方向から言い直すことができる。弁証法とは、啓示との関係における人間存在のあり方である。この意味において、弁証法は「実存の弁証法」(CD 188)と呼ばれる。そしてその内実は、人間の背理的存在状況である。

(三) 人間存在の背理的状況

バルトにおける人間存在の弁証法を叙述するにあたっては、まず止揚 (aufheben) という語が注目されるべきである。「人間は神によって止揚された……けれどもまさにそれゆえに神のもとに止揚された」(R 69)。「肉はキリストにおいて止揚された。すなわち、肉はその他者性を奪われ、それによって創造者なる神に立ち帰らされた」(R 264)。即自的人間は否定されるべきものであるが、神による止揚によって肯定的となる。ここに人間存在の背理性は起因する。神との全き断絶にありながら一致へともたらされた限り、人間はその実存全体において弁証法的であり、自己のうちにいるものとして同時に自己の外側にいることになる。⁽⁹⁾バルトが、人間は自己でないものとなり、自己の知らないことを知り、自己のなしえぬことをすると語り、さらに、キルケゴールを引用しつつ、使徒職は背理的事実であり、人間の人格的自己同一の外側にあると言う時 (R 129, 3)、彼はこの事態を指示しているのである。彼が一方において人間を囚人、盲人、死者と呼び、他方自由な者、見うる者、生ける者と捉える時も同様である (R 220)。その際、注意されねばならない点がある。それは、人格的自己同一の内側にある自己と外側にある自己は、それぞれ回心前と回心後の人間存在に、換言すれば、自然的人間と信仰的実存に対応するのではなく、同時に妥当する人間の現実と見なされていることである。そこで次に、なぜ両者が同時に現実と言われうるのか、そして人間存在のこの弁証法的状況が何に起因するのかをさらに深く探ってみたい。

バルトによれば、神の存在への参与、神との一致は、決して硬化して直接的所与とはならない。「あの最初に与えられたものは、決して一つの所与ではない。あの終極的前提は、措定された諸事物中の一事物では決してない」(BH

EA 53f.)。したがって、一致が「存在する」と主張することすら、既に行き過ぎである。アブラハムといえども、神との一致そのものへと踏み込んではいない。彼のすべての歩みは、そこへ踏み込むことを目標とし、そこから由来してはいる。しかし彼は、そこへ踏み込むこと自体はしていない。「神の国は地上に『始まった』のではなく、……告知されたのである。『来た』のではなく、……近づいたのである」(R 77)。「われわれに對するあの無罪判決は、ようやく宣告されたにすぎず、時間の中において何らかの物件的・所与的な救済状態がその判決に対応しているようなことはありえない」(R 159)。むしろ次のような発言から、事態は未来に関わることがわかる。『彼らは義である』ではなく、『彼らは義と宣せられた』ですらなく、『彼らは義と宣せられるであろう』である。このように言うのは、人間が義を所有するかのような外見、さらにはこの義が所与的・物件的であるかのような外見を最終的に消滅させるためである」(R 39)。神と人間との間の交わりを指示する、後期バルトに特徴的な契約概念も使用されており、神と人間との間の契約の履行が「今なおなされず、……今なお待望されるべき」(R 105)であると主張されている。そしてこのこととの連関で、「ペテロの第二の手紙」三・一二——「わたしたちは、新しい天と新しい地とを待ち望んでいるのです」——と「コロサイ人への手紙」三・三——「あなたたちの生命は、キリストとともに神のうちに隠されているのです」——が引用される(R 77)。こうした一連の発言の内容は、つまるところ、人間の現在は神のうちにある彼らの未来ではまだない(それを成就させていない)という命題に収斂させることができる(R 89)。しかしこの未来は、通常の意味での未来を指すのではない。もしそうなら、再び、あの人格的自己同一の内側にある自己と外側にある自己は、時間上の何らかの一点を境に分岐し、後者の現実性は時間上のその分岐点以降にしか存在せず、したがって人間の存在状況は何ら弁証法的ではないことになるからである(R 205)。バルトにおいてこの未来は、永遠

の未来 (Futurum aeternum) あるいは復活の未来 (Futurum resurrectionis) と呼ばれ、時間性の内部において、ある意味では現実に妥当するものとして主張される。そして現在に対してこの未来を現実に妥当せしめる点、現在とこの未来のいわば結合点に位置しているのが、恵み、信仰、希望という一連の概念である。

さきにわれわれは、イエス・キリストにおいては神と人間とが断絶も対立もしておらず、所与的・存在論的事実として両者の直接的な一致があると指摘した。同時に、人間一般においては、神との一致が所与的事実としては存在しないという点も確認された。それにもかかわらず、イエス・キリストの存在は、「単なる一個人や一人格や一個別者」ではなく、むしろ「個人そのもの、人格そのもの、個別者そのもの(一般)」を解明する(R160)。もちろん、イエス・キリストは未来の新しい人間と人間存在一般とは、無媒介的に同一ではない。恵みが、両者間の同一性を措定し(R180)、人間存在の不可視的未来、永遠の未来を出現せしめるのである(R170)。ここに弁証法が成立する。それゆえ弁証法は、「恵みによってのみ」のモチーフと一致する。さらに、こうした事柄は、バルトにおいては、信仰概念をめぐってより詳細に展開されている。「信仰は、全く不可視的なものの中へ踏み込む永遠の歩み」であり、また「旧い人間から新しい人間へ、旧い世界から新しい世界への境界を踏み越える比類なき……歩み」であり、神にある人間の存在という非所与的なものをあえて所与と確認する(R110, 181)。信仰によってのみ、罪人たる人間と新しい人間とが一致し、イエスの復活の生が人間一般の生であると知られる(R139, 185)。信仰によってのみ、「われわれは既に和解した」という言葉が妥当し、成立する。つまり、「全く未来的・彼岸的・永遠なものを先取りしうるのは、信仰のほかにない」(R130)のである。それゆえ、「信仰という器が……永遠の生命という内容を容れていることもある」(R37)と言われる。そしてここにおいて、「信仰のみ」のモチーフは、「恵みのみ」のそれと一致し、

さらに弁証法とも連なっている。「私は……信仰によってのみ、恵みに基づいて、この新しい人間である」(R188)が、私と新しい人間との「同一視は……あくまで弁証法的なものでなければならぬ」(R126)。換言すれば、『われわれは——新しい人間である』という陳述は、あくまで常に弁証法的であり、非直接的であって、信仰によってのみ確証されるのである」(R141)。

バルトは、これと同じことを希望 (Hoffnung)・約束 (Verheißung)・期待 (Hinsicht)・待望 (Erwartung) という同一内容の諸概念によっても語っている。さきに述べたように、神との肯定的関係は、永遠の未来、復活の未来の事柄であった。ということは、消極的な言い方をすれば、神に対する肯定的な関係を成就され現在するものとして所有するには、希望による以外にはなしえないのである (R161, 297)。しかし積極的な言い方をすれば、「われわれは希望において既に神のものである」(R127)と言える。「世界、そこでは時間的な現象の中にも永遠の内容が輝き……人間存在の上にも神の光輝が輝く。……この場合にも、このように言うのはすべて、神にある究極の一致、究極の清澄と平安を希望してのことであるが、この場合にもそれを希望する限り、それは既に喜ばしい現在の事実でもある」(R157)。そしてバルトは、ベンゲルを引用しつつ、端的に次のように語っている。「これを希望することは、これを獲得することである」(R141)。かくして、希望による未来の現在化によって、弁証法が生起する。さて、以下に挙げるバルトの言表は、以上のことと同じ内容を述べているが、特別な注意を必要とする。それによって、具体的に問題となっているものが、鮮明に浮かび上がって来るからである。「救贖 (Erlösung) は、不可視的で到達しがたい不可能なものであって、希望としてのみわれわれに出会う」(R298 傍点筆者)。「われわれの……旧い人間存在の否定性は、希望において復活の秘かな積極性に満ちている」(R177)。

救贖も復活も、ともに終末論的概念である。とすれば、人間存在の現在がいまだ成就させていない未来とは、終末を意味することがわかる。そして成就の内容は、具体的には、普遍的な死人の復活を指す。例えば、永遠の未来はからだの復活と同一視され (R 274) 復活の未来の内容および表現として、「コリント人への第一の手紙」一五・五三、五四がしばしば引用される (R 76, 203)。さらに復活は、神のうちに基礎づけられた人間の永遠の存在 (R 182)、永遠の生 (R 242)、神に対するわれわれの裂かれえない関わり (R 271)、子たること、キリストと私との間の同一性の遂行 (以上 R 296)、救済、此岸と彼岸の一致、神の現実の中に生きる生、神人の一致、神の本性に参与すること、神と等しくなること (以上 R 129f.) 等々、実に多様に言い換えられている。ここで重要な点は、このような最後の事柄、*letzten* が総合と呼ばれていることである (CG 35)。つまり、終末においては、神と人間とが直接的に一致し、その一致が事実として成就しているものであり、したがってそこではもはや定立と反定立の間の運動としての弁証法は廃棄されうるのである。それゆえ弁証法は、中間時における人間の状況とのみ関わりを持ち、そこに起因する⁽¹⁹⁾。ここに至って、弁証法はその本来の姿を現わすと言える。中間時の状況は二義的である。一方において、神に対する人間の積極的關係は、成就していない、したがって所与・事実としては存在していない。けれども他方それは、恵み、信仰、希望において既に現実である。この二つのことが人間に同時に妥当する。だから人間は、この世の中に、「聖なるものによってとらえられて、しかし完全にとらえられてではなく、俗なるものによって押し戻されて、しかし完全に押し戻されてではなく」 (CG 19) 立っている。生は、確かに一方において内在的諸法則を通して規定されるが、同時に、約束に満ちたもう一つの要素によっても規定されているのである (CG 3)。「キリストはわれわれのうちに存在するの。……われわれはためらう」。なぜなら、われわれは中間時におり、成就は未来のことだから。「だ

が、それを否定する権利を、われわれはどこから持つて来るのか」(CG4)。なぜなら、それは中間時においても既に現実だから。バルトはこの弁証法を、アクセントの位置をずらすことによって、巧みに表現している。「人間は敷居の上に立っている」「中にはまだ入っていない」。……けれども人間は敷居の上に立っているのである」(R159)。「新しい人間としての私は、私ならざる者であるばかりでなく、また私ならざる者である」(R204)。永遠を孕んだ時間という表象は、もっと好んで用いられる。「時間は、永遠の未来をまだ産み出してはいないが生き生きと胎内に宿している」(R290, vide 265, 296)。しかし最も頻繁に用いられる表現は、「危急(Not)と希望」という対句表現である。「時間の中にあるすべてのものは、自分の永遠の存在を永遠の未来として未生のままに孕んでおり、それを産み出そうと思いつつも、時間の中では決して産み出すことがない。われわれは、この希望に満ちた危急とこの危急に満ちた希望とがすべてのものにとって普遍的で、共通することを知っている」(R294, vide 270, 289; CG9, 10)⁽¹⁷⁾。

さてわれわれは、バルトの多彩な言表の中から一つを選んで、この中間時の弁証法を要約的に叙述する。「人間は、この不義の世界において、来世の義を相続する権利を得た」(R39)。ここからわれわれは、肯定的神関係における人間の規定が、権利上の事柄であることを知る。de jure (権利の上で)に、人間は神と一致する。しかし de facto (事実の上で)には、「世界は世界であることをやめず、人間は依然として人間である。……人間は依然として罪の重荷と死の呪いをことごとく担わねばならない。われわれの存在や属性の实情について、何らの自己欺瞞も許されない」(R13)とすることが妥当する。もちろんこうした現実とは、回心の以前と以後とを通ずる人間の存在の現実である(R253)。人間はこの二義性の中にいるのであって、ほかのどこかにいるのではない⁽¹⁸⁾ (R266)。別の言い方をすれば、人間は、人間の不義から神の義へ、死から生へ、古い世界から新しい世界への転回点に位置しているのだ

ある。バルトによれば、人間は、こうした両方の要素の間の運動や緊張を、何らかの形で解消したり、休止させたりしてはならない。「われわれは……狭い岩角に押し出され、厳しく然りと否、生と死、天と地の間の浮遊状態の中に押し込められる」(BEEA 54) というバルトの言葉は、この連関で理解されねばならない。¹³⁾

四 ま と め

以上の議論で、存在論的局面における弁証法の内実が明らかになったと思われる。それをいくつかの点にまとめて整理してみる。

(7) 神人の直接的連続性は否定される——同一性の否定

弁証法の定立として、神人の一致は主張されてよい。しかし、神を人間にとって接近可能で、自由に処理しうるものと考え、神と人間とを直接的に同一視することは許されない。神人の一致は、確かに現実ではあるが、所与の事実として既に成就しているわけではないからである。そこで弁証法は、断絶を知らぬこのような同一視に対しては、差し当り、否定的な弁証法として現われ、絶対的な距離の思想をあくことなく告知する。なるほど、定立として同一視はなされてよい。しかし「この同一視は、あくまで弁証法的なもの、すなわち人間は神ではないという思想によって破れたものでなければならない」(R 126)。バルトがこのように言う時、彼の直接の論敵、すなわち神と人間との非弁証法的・直接的連続性を主張する陣営は、新プロテスタント主義とローマ・カトリック主義である。われわれは、断絶を知らぬこの非弁証法的態度を、バルタザールにならって、「同一性」(Identität)¹⁴⁾ 論と呼んでおく。

そもそも最初から断絶を知らぬ同一性論と同様に、断絶が既に乗り越えられたと考える態度も非弁証法的である。この態度は、熱狂主義と呼ばれる。確かに、「不可視的な現実」において、有限者は無限者に対立しない。……「しかしそれは」不可視的な現実においてである。……われわれのからだの復活に関する言表は……復活の未来においてしかなされえない。『彼は生かし給うであろう！』それゆえあらゆる熱狂主義を……できるだけこの言表から遠ざけておかねばならない」(R 272)。弁証法が神人の一致を主張するとしても、それは、「此岸と彼岸の一致を先取りするような熱狂主義的・黙示録的幻想」(R 140f.)とは全く無関係なのである。

(1) 単なる神性・単なる人間性は否定される——隔離の否定

さきにわれわれは、神と人間とがそれぞれに完結性・隔離性の中に存在すると述べた。これは、定立である同一性論(およびその一形態としての熱狂主義)に対立する反定立である。なるほど、反定立として隔離性は主張されてよい。しかしそのみを強調するのは正しくない。

同一性論が否定されねばならないとしても、現実を二元論的に分割したのでは、同一性論に対する単なる反動作用を行なっているにすぎず、このような見方も廃棄されねばならない。弁証法にとって問題なのは、「神が人間となつた」という啓示の出来事だからである。「聖なるものを俗なるものから隔離(Absonderung)することで、片がつくはずがない。それで片がつくようなら、神は神でない」(CG 12)。神の超越は、同時に神の内在を意味し、「神の裁きと義は、まさにその真正な超越性において、神の最も真正な内在性をわれわれに保証する」(R 91)。したがって、「人間の単なる人間性も、神の単なる神性も廃棄されてしまった」(R 280)のである。われわれは、神と人間とを絶対的断絶においてのみ捉えんとする試みのうち、神をひたすら超越へと押しやらんとする態度を高所への隔離論と名

づけ、人間をひたすら内在へと押し込めんとする態度を低所への隔離論と呼んでおく。

(ウ) 内在肯定と内在否定の相対的是認

弁証法は、同一性論と隔離論を単に否定するだけではない。それは、双方に含まれているそれぞれの真理契機を拾い上げることによって、二つの立場を止揚し、両者の間を行くのである。弁証法は、人間としての人間と神としての神との本来の關係規定であり、したがって神と人間との直接的同一視以下のものであるが、神と人間との隔離以上のものである。このことをバルトは、既に類比概念を用いて、次のように語っている。「この世におけるわれわれの行動は、神の行動と類比の關係に立っているが、連続 (Kontinuität) の關係には立っていない」(CG28)。

ここから、内在肯定と内在否定とが、相対的に是認されることになる。(単独にという意味で) 即自的・絶對的になされる内在肯定や内在否定は、問題外である。それらは、究極的には、それぞれ同一性論、隔離論の立場に立っているからである。総合という観点に立つ時、別言すれば、神による絶對的否定を通じて、内在肯定も内在否定も、相対的な可能性と正当性を認められるのである。

(エ) 総合は神のうちにのみある

弁証法にあつては、定立も反定立も自己目的ではなく、総合という観点からのみ相対的な意義と権利を獲得する。確かに、表面的に見るならば、定立を直接的に否定するものは反定立であり、反定立に直接対置されているのは定立である。しかしそのようなことがなされるのは、弁証法が常に総合に目を向けているからであり、それゆえ定立を否定するのも、反定立を乗り越えるのも、究極的には総合なのである。「定立を自らのうちに包含し、止揚し、したがって……価値や意義の点でそれを凌駕している総合から反定立も生ずる」(CG28)。かくして、弁証法は総合を目指す

すと言える。しかし総合それ自体は、中間時にいる人間が、(たとえ弁証法によろうとも) 自由に処理し、接近できる所与ではない。それは、バルトにおいて総合が何を意味するかを考慮すれば、直ちに明らかとなろう。こうした点をシュミットは正しく指摘している。「定立と反定立は、われわれに約束されてはいるが直接には近づきえない究極的综合に基づいて理解される」¹⁶。弁証法は、普通考えられているように、神と人間との対立を止揚するのでは決しない。それは弁証法のなしうることではない。むしろ弁証法は、神人の断絶と一致とを止揚するのである。定立と反定立の間の緊張と運動の休息、弁証法の成就、すなわち「総合は、神においてのみ存在し、神においてのみわれわれにとって見出しうる」(CG 34, vide 28)。他方、総合は中間時の人間にとっても、恵み・信仰・希望において現実である限り、「しかし神においてそれは見出されうるのである」(CG 34)とも言われねばならない。

(4) 弁証法は隠れと畏れにおける神人の肯定的関係である

弁証法は、「直接的」あるいは「直接性」の対立概念である。恵み・信仰・希望等についても同じことが言える。しかし、神と人間との一致の非直接性・間接性を表現するその他の重要な概念として、隠れ (*verborgen, Verborgenheit, Verhüllung*) と畏れ (*Furcht*) が挙げられなければならない。例えば、「恵みは、此岸においては、あくまで否定的、不可視的であり、隠れている」(R 77)と言われ、恵みの間接性が表明される。恵みによって神と人間との一致が現実となるとしても、恵みが直接的であるならば、一致も直接的とならざるをえないからである。畏れという概念も、人間の神関係の非直接性を表現する。すなわち畏れとは、神との距離を正しく認識することであるが、しかし同時に、まさに畏れから神への愛が始まるのである (R 127)。このように、隠れと畏れは、神と人間との肯定的関係が否定的要素を伴い、それによって限界づけられていることを言い表わしている。これらの両概念は、類比論

においても同じ概念内容を保持しつつ、頻繁に用いられ、(特に隠れは) 中心的位置を占めているので、特別な注目を要する。

(㊦) 弁証法は出来事である

バルト神学の特質として、Aktualismus という点が従来指摘されて来た。初期バルトにおいてしばしば見出される「飛行中の鳥」(Vogel im Fluge) という表現は、それに対する比喩となっている (R 163, 178; CG 10, cf. CG 11)。この特質は、第一義的には、啓示の Aktualismus として現われる。啓示は、「神が人間となった」という神からの運動である。「問題は神であり、神からの運動であり、「しかし同時に」神によってわれわれが動かされることである」(CG 11)。ここにおいて、啓示の Aktualismus は、実存のそれとしても叙述されることになる。バルトによれば、われわれが動かされることは、キリストの復活の意義と力への参与である (CG 12)。もちろんそれは、信仰によってのみ現実となる。だから実際バルトは、人間が神によって動かされることを信仰と言い換えている (R 99)。とすれば、信仰それ自体も当然運動であり、出来事としてのみ考えられうる。そして信仰においてのみ弁証法的状況も生起する限り、弁証法についても同じことが妥当する。このような連関から、「信仰は決して完了的・所与的でなく、決して確保されない」(R 73) という発言がなされる。信仰は、人間が神のうちに存在し、神の子となる可能性であるが、それはいかなる瞬間にも既に実現されたものとしてあるのではなく、あらゆる瞬間に新しく実現されるべき可能性である (R 316)。換言すれば、「旧い人間と新しい人間との同定は、時間的な瞬間ごとに改めて遂行されねばならない」(R 159) のである。

バルトがこのように信仰の活動的性格を強調するのには、もちろん歴史的な根拠もある。バルトにとっても、信仰

は、人間の業である限り、事象・状態という側面も持っている。けれども新プロテスタント主義に見られる心理主義や敬虔主義におけるように、信仰が人間の内面的業として捉えられた場合には、結局再び無限の質的差異は忘却され、神人の一致は人間にとって接近可能で自由に処理しうるものとならざるをえない。それゆえ、信仰の *Aktualismus* の強調は、信仰が神に基づいてのみ可能であるという点を闡明せんがためであり、その意味で信仰によってのみ恵みによってのみという宗教改革的原理の復興・固守なのである。

(*) 弁証法は肯定的要素と否定的要素の止揚である

(a) しかし二元の調停ではない

弁証法は、断絶・一致の両契機の止揚であり、バルトにおいても総合という動的要因は顧慮されている。しかしそれは、バルタザールの言うように、ヘーゲルと観念論によって準備されたものでは決してない。⁽¹⁶⁾ キルケゴールにとって、総合とは歴史のうちに生じた神と一人の人間との具体的結合であって、永遠の相のもとにおける思弁的・空想的総合ではなかった。もしそうならば、結局一切は、「ズボンに足がはいるように、直接的になってしまふ」のである。⁽¹⁷⁾ バルトにおいても事態は同じである。彼にとって、ヘーゲル流の弁証法は、神と人間との間に割って入り、その両者を見おろす優越的な立場から理性によって思弁的に総合をなす。その場合、問題となっているのは、つまるところ単なる相対的な対立にすぎない。とすれば、止揚とは、畢竟、対立する二つの要素の調停でしかない。バルトの弁証法は、総合を造り出さない。それはそうする可能性も許可も必要も有していない。むしろ定立・反定立間の矛盾は、抽象的・合理的にではなく、神においてのみ解決されえ、また既に解決しているのである (*vide CG27*)。

確かに、ヘーゲルが名指しで非難されているわけではない。それにもかかわらず、彼の弁証法との対決において、

バルトが自らの弁証法を明確にせんとする志向が、随所に暗示的に散見されう。まず、総合はそれ以前のものと根本的に断絶しており、新しい異質なものであると主張される(CG 35: BFEA 73; R 86⁽¹⁸⁾)。さらに総合は、無からの創造であり、神のうちにのみ根拠を有し、神からのみ理解されうる(R 76, 99, 170)。総合は、それ以前のものの継続・結果ではなく、高揚・発展(Entwicklung)・移行(Übergang)でもないからである(CG 35: BFEA 73; R 117)。これらの用語が既に、バルトがヘーゲル弁証法を念頭に置き、それと対決しようとしている姿勢を十分うかがわせる。定立・反定立と総合との間に何らかの因果的・論理的連関を考えるならば、そのような考え方は、例えば創造と罪と恵みとを次のように位置づけざるをえないであろう。すなわち、罪は創造から必然的に継起し、さらにそれが結果として必然的に恵みを招来する、と。しかしバルトは、このような考え方を似非弁証法と呼んで拒絶している(R 168f.)。

(b) また二元の並立でもない

バルトの弁証法は、従来しばしば、静的・二元論的なものとして理解されて来た。例えばパネンベルクによれば、弁証法的神学においては、神と人間との対立は、固定的な内実の相互排除として静的にのみ捉えられており、ヘーゲルの場合のように、弁証法の過程において一致するものの対立として動的には捉えられていない⁽¹⁹⁾。バルタザールも、バルトの弁証法は、キルケゴールの静的・二元論的スタイルの弁証法として現われ、その後ヘーゲルの動的・三段階的弁証法が続くと考えている⁽²⁰⁾。これに対してシュミットは、パネンベルクに対し無条件には同意できないと言い、バルタザールに対しても同じ態度を取っている⁽²¹⁾。しかしわれわれは、パネンベルクに対しても、バルタザールに対しても無条件に同意できない。なぜなら、(a)で述べたように、バルトにおいては「初めに総合があった」のであり、そ

こから初めて定立と反定立も生ずるからである。⁽²²⁾ しかも、(中)の(a)で指摘したごとく、動的弁証法といえども、明らかにヘーゲルのものとは異質である。⁽²³⁾

(c) むしろ不可逆的二元論である

弁証法そのものは、総合に到達しえず、総合を造り出さない。その意味で弁証法は、確かに、依然として二元論的である。しかし総合は、神においてなされ、神によつてのみなされう。そして弁証法は、この総合を目指す。その限りで弁証法は動的と特徴づけられうる。

バルトにおいて、アダムとキリスト、旧い世界と新しい世界等の二元論は、弁証法的関係にある (R155, 167)。しかしバルトによれば、ここで左右に均衡を保ち、随意に逆転しうる二元を想像するならば、この状況の全体を誤解することになる。「一方には、内的な人間の霊があり、これは神の律法を喜ぶ。(私がこの霊と同一であろうか。……誰があえてそのようなことを主張しえようか。他方、私の肢体の自然がある。……(私は罪に支配されたこの自然と同一であろうか。誰があえてそのようなことを主張しえようか。……だから私はその両者である、とお前は答えたのである。すなわち霊にして自然であるとか、霊的自然あるいは自然的霊である、と。……「しかし」一つ、なるうとするものは、単に並立・融合・結合されるのでは決してない」(R21)。つまり、否定的なものと肯定的なものとの動的な統一は、二つの状態の平衡ではなく、均衡による合一でもなく、永遠の循環ですらない。「むしろこの統一は、第二のものに味方して、第一のものに敵対し、第一のもののから第二のものへの旋回と転向、第一のもののに対する第二のものの勝利という形で起る」(R143, vide 155, 267f.)。統一が逆転しえない最終的移行という形でなされる限り、われわれはバルトの弁証法を「運動の二元論」(R155)、あるいは不可逆的二元論としての弁証法と呼ぶう

る (vide R 167, 187)。しかし、否定的契機が肯定的契機の成就と明瞭化のためにのみ存在せねばならない (CG12) という点に着目すれば、この弁証法は目的論的であるとも言える。

第二節 類 比

後期バルトにおける信仰の類比 (analogia fidei) という概念は、前述の弁証法と同じことを語っていると思われる。そこで前節と同様に、存在論的局面における信仰の類比の内実を検討することにする。ところがわれわれは、この最初のところで最大の難問に突き当たる。すなわち、バルトにおける類比概念の存在論的内容を問うこと自体が、そもそも誤りではないのかという問題である。パネンベルクに典型的に見られるように、バルトの類比概念は、一般的には、その存在論的性格を否定されて来たからである。それに対して E・ユンゲルは、なるほど類比概念の存在論的性格を強調してはいるが、やはり、被造者が神の存在に参与するという形での類比は強く否定している。もしそうでなければ、それは存在の類比 (analogia entis) になってしまうであろう、と言うのである。⁽²⁵⁾

この問題の難問たる所以は、信仰の類比を、被造者が神の存在に参与するという形での類比として考えようとも、それを否定しようとも、どちらの立場にも強力な反証が存在するという点にある。確かに、そのような形で信仰の類比を考える場合には、それは一見存在の類比になってしまうように思われる。

だが他方、逆の立場にも欠陥がある。認識の秩序は、存在の秩序に準ずる。この命題は、すべての時期を通じてのバルト神学の大原則である。人間の神への存在参与がなく、したがって神と人間とが相互に絶対的断絶の関係にある

ならば、人間の神認識もありえない。しかるに他方、バルトは、神認識の可能性と現実性について積極的に語っている。これは明らかに矛盾であり、また存在の秩序（断絶した関係）と認識の秩序（連続した関係）とが相反してしまい、さきの大原則にも反する。

バルトにおいては、存在上の一致（Einheit）がある場合にのみ、認識は可能となる。「われわれが把握しうるものとわれわれは、起源的・本来的に一つである。いうまでもなく、把握するとは、同化して自分のものとするところである。しかし同化するものとされるものとの間の起源的・本来的一致なしには、いかなる同化もない。世界とそこにあるものを何らかの仕方では握するわれわれの能力の秘密は、この一致に基づいている。……客体としての世界と主体としての人間は、その内在的対立がどれほど大きくかろうと、神の被造物として、起源的・本来的に一つである。……それこそ、人間の把握をここで可能にし、働かせるものである」（II/1, 216）。言葉を変えれば、「われわれは、自分が把握しうるものと等しい。われわれは、世界とそこにあるすべてのものと等しい。世界がわれわれとともに、われわれが世界とともに、神によって創造された限り、われわれは世界と等しい。それゆえわれわれは、世界とそこにあるものについて、直観と概念を形成しうるのである。しかし、われわれは神とは等しくない。……われわれは神と等しいものを自分の中に何ら見出さないがゆえに、われわれは、神をわれわれからして把握することはできない」（II/1, 211）。つまり、神の創造とは、神と異なる現実存在の指定であるから、神と人間との間には廃棄しえない相連性（Andersheit）が存立しており、したがって人間の把握の根底にあるあの一致が欠けているがゆえに、人間は神を自分から把握することはできないのである（II/1, 212）。それゆえ、神認識が実現するためには、神と人間との間で成り立っている不一致（Inkongruenz）が克服されねばならない（II/1, 248）。しかし人間は、自分の側

から神との交わり (Gemeinschaft) を設定する能力を有しておらず (II/1, 204)、『そのため不一致の克服は、啓示の恵みの中で神の側から起こるのである。具体的に言えば、啓示が人間に対して外から関わり、それに基づいて、啓示は依然として超越的でありながらも、人間が啓示に対して内在的となる (II/1, 216f.) ことによって、起こるのである。その時には当然、神と人間との関係は、相互に現実的な交わりが成立している積極的關係として判断されねばならない。

(一) 否定的契機を伴う神人の積極的關係

この交わりという概念こそ、信仰の類比へと接続して行く。まず、交わりとは、神が人間を同化する（わがものとすることによって、人間もまた神を同化することである (II/1, 211)）。次にそれは、人間が神に等しいものとされること、神と一つになること (Eines werden) である (II/1, 212)。¹ ところが一つとなる (Einswerden, Einssein) という語は、信仰の類比の言い換えの一つである (vide I/1 の六節の四)。

交わりは、神認識の可能性であって、その否定は啓示そのものの否定である (II/1, 252)。² 『教会教義学』第一巻第一分冊では、神の言葉の認識の条件ないし可能性として、神と人間との間の差異ゆえに現存する非類似性にもかかわらず類似性 (Ähnlichkeit) が存在すること、すなわち類比、結合点、神と人間との間の共通なものが存在することが挙げられている (I/1, 251)。³ さらに別のところでバルトは、啓示の可能性として、神と人間との間の、非類似性における類似性を論じている (I/2, 38)。⁴ いうまでもなくこの類似性は、信仰の類比である。かくして類比は、現実

的な交わりが成立している神と人間との積極的關係として理解されなければならない。バルトにとっても、信仰の参与は存在の参与と全面的に対立するのではなく、神の恵みの中に、それゆえ信仰の中に基礎づけられた存在の参与は、承認されうる。したがってバルトは、信仰の類比に関するG・ゼンゲンの発言を受容しつつ、次のように語ることが出来る。『言葉が実際にわれわれの人間性に参与したと宣べ伝えられているのに、あなたがたのうちのある人は、われわれにとって言葉への、そして言葉にあつての現実の存在参与はないなどと、どうして言えるのか。もしわれわれ人間が現実キリストに参与しないとすれば、キリストも現実にはわれわれの人間性に参与しなかったことになる』。神の召しこそが、われわれを神の子供とする。それゆえ信仰の参与は、存在の参与と絶対的に対立するのではなく、むしろそれこそまさに、存在の参与である。『それは』純粹に人間的な参与能力に基づく恵みの神への参与ではなく、徹底的に神の恵みの力に基づく人間の現実の神参与である』(II/1, 89)。

さて、われわれはここで、信仰の類比が非類似性における類似性と言い換えられ、非類似性は神と人間との間の差異に起因し、類似性は恵みに基礎を有するという点に着目する。このことは、神と人間との間を、一方において断絶の關係として、他方において一致の關係として捉えることを意味するからである。『教会教義学』二五節の題詞——人間は神をすべてにまさって愛することを許されているがゆえに、神をすべてにまさって畏れ(fürchten)ねばならない——が、ここで問題となる。神への愛は、人間を神と結び合わせる。しかし愛は、畏れを伴い、それによって限界づけられている。畏れは、愛が人間を神と結び合わせる仕方を規定するのである。つまり、それは、神の側からのみ結合が起こること、否定的に言えば、神と人間との間は起源的・本来的には結合しておらず、人間の側からは結合が生起しないということを語っている。同じ内容が、結合(verbinden, Verbindung)と区別(unter-

scheiden, Unterscheidung) という対概念によって説明されている。神は人間との関わり (Beziehung) の中にいると同時に、区別・差異 (Unterscheidung) の中におり、自己を人間と結びつけると同時に、自己を人間から区別する (II/1, 13)。それに基礎づけられて、人間も自己を神と結びつけ、自己を神から区別する (II/1, 12, 13, 26)。それゆえ、人間と神との関係は、「結びつけると同時に区別する関係」(II/1, 14) である。バルトはこの関係を信仰と呼び、間接的と特徴づける (II/1, 14, 16)。そしてここで問題となっているのは、恵みの神と罪の人間の差異と結合なのである (II/1, 28)。換言すれば、神と人間との存在論的断絶を前提したうえで、両者の共在である (II/1, 113)。

(二) 人間存在の背理的状況

こうした神と人間との関係を弁証法的と呼ぶのは、不当ではあるまい。実際バルトは、人間が罪において裁かれ、神の子の生との交わりへと取り上げられる過程を止揚と言っている (II/1, 181)。ここでまたしても、人間存在のあの背理的状況が現われる。つまり、人格的自己同一の内側にある自己と外側にある自己である。人間は、神の啓示によって、即自的には自分でないものにされる。神の啓示と直面させられている人間は、「客観的に別な人間」(II/1, 122) となる。「なるほど人間は、神の言葉と霊を通して再生し、即自的には自分自身でないもの、すなわち従順な神の子になる。……しかしそのような命題は、……それ自体で真理であるわけではない。……再生した人間も、繰り返して自己自身を再生していない人間として認識せねばならない。……教会は常に世界でもある。教会それ自体は、世界

を克服してしまったものでは決してない」(II/1, 160f.)。

このような人間の背理的な神關係、存在状況が生ずる根拠は、信仰の類比の性格自体にある。われわれはまず、啓示イエス・キリストに目を向けよう。イエス・キリストの人間性と神性との一致は、子なる神の人間イエスへの自己卑下に基づく限り、直接的である。つまりイエス・キリストにおいては、人間イエスという被造物と神との一致が、存在論的事実としてある。しかしこのことは、人間一般にはあてはまらない。確かに、人間と神との一致は生起するが、それは決して固定的な事実・所与とはなりえない。だから、神と等しいものとされ、神と一つにされた時、われわれは、神と等しくある、神と一つであるとは言えないのである。神との一致、神の存在への参与が、「である」と主張される場合には、信仰の類比は存在の類比とならざるをえない。ところで、バルトにおいて、神に参与する存在は、被造物に固有なものではなく、神の恵みによつてのみ付与されるものである。それは、被造的存在の最高の、失われることのない成就であり、永遠の存在である。バルトはこれを救済(Heil)と名づける(IV/1, 7)。ここから、神の存在への参与が終末論的出来事であることがわかる。実際、救済は、神のうちに隠された存在、存在の Eschaton と呼ばれている。神のうちに隠された存在という表現は、「コロサイ人への手紙」三・三——「あなたがたの生命は、キリストとともに神のうちに隠されているのです」——に由来するものであるが、イエス・キリストにおいては存在の Eschaton が成就している限り、神との一致にある人間イエスの存在は、人間一般にとつて約束を意味するのである。厳密に言えば、神と人間との一致は、人間一般にとつて、「約束の想起と未来におけるその成就の期待としてのみ」(I/1, 255) 存在する。ここで最後に、成就した神と人間との一致、救済が、具体的に何を意味するのかをはっきりさせておく。「救贖(Erlösung)とは、……イエス・キリストが再び来たり給うことである。救贖は、

肉の復活であり、永遠の死からの救いとしての永遠の生命である」(II/1, 85)。

神への人間の参与が約束と期待という性格を持たざるをえないとしても、それを仮説的にのみ考え、人間の罪性だけを現実的と主張するのは許されない。バルトによれば、人間は、自己の真の存在を自己自身の中に見出さない(II/1, 167)。しかしこれは、積極的には、人間は自己の真の存在をイエス・キリストの中に見出すということである。

したがって、イエス・キリストにおいて、人間の参与は既に現実的である。「われわれは、自らの現実存在を、まだ故郷、主のもとに持つておらず、まだ異郷に持つているが、しかしイエス・キリストにおいては、もはや異郷に持つておらず、既に故郷、主のもとに持つている」(II/1, 177)。そしてバルトは、この「イエス・キリストにおいて」を時間の中で可能にし、現実にするものを聖霊の業と呼ぶ。「聖霊において『既に』が妥当する。なぜなら聖霊は、全き真理の中で永遠にわれわれの代理をする(とりなす)イエス・キリストの時間的な現臨だからである」(II/1, 177)。この箇所直後で、バルトは、聖霊の業を信仰と言ひ換えているが、信仰において生起するものに目を向ける時、われわれは、信仰の類比に突き当たる。「信仰において、人間の神の姿(Gottförmigkeit)が生起する。われわれは、人間の神化ではなく、神の姿、すなわち、神の言葉への人間の適合を語っているのである」(I/1, 251)。そこに神の言葉に対する人間の結合点も措定される(I/1, 257)。「信仰の出来事は、信じられた言葉が人間のもとに現臨する出来事であり、人間と言葉とが一つになることである。その場合、このことは、人間の闇が光となりうることでなければならぬ」(I/1, 256)。

神との一致は、純粋な未来の事柄でありながら、信仰において既に現実である。これは、人間が神と類比の関係に立つことを意味する。ここに人間の背理的存在状況は起因し、中間時の刻印を帯びざるをえないのである。類比が生

起する時、人間は、「まだない」の只中にありながらも、「既に」全き真理の中に立つ。真理は、人間の「まだない」から見るならば、純粹な未来でありつつ、「既に」の力によって純粹な現在である(II/1, 177)。信仰は、人間が神の子となる新しい誕生であり、それに基づけば、人間はいまだここにいないが、既に自分の将来的存在によって生きることが許される。人間は、確かに依然として自己自身のもとにとどまっているが、けれども少なくともじろ的には(zeichenhaft)自己自身を越えて高揚せられるのである(II/1, 247)。

以上の議論で、存在論的局面における類比の内実が明らかになったと思われる。類比は、一つの静的状態としての神人の一致ではない。もしそれがありうるとすれば、神と人間との間の廃棄しえない差異・不一致に関しては、何も語りえないはずである。この意味での一致を同等性(Gleichheit)と呼んでおく。しかし他面、類比は、神と人間との絶対的断絶ではありえない。この要素を不等性(Ungleichheit)と呼んでおく。⁽²⁶⁾類比は、認識する人間と認識される神との間の積極的な関係・交わりであるが、この積極性は、明確に限界づけられた積極性であり、それゆえバルトは、類比を部分的な対応・一致と呼ぶ。類比は、同等性と不等性の間を行き、双方を誤りとして捨てつつも、それぞれに含まれている真理契機を拾い上げるのである。バルトは、このことを次のように表現している。「昔の神学は、……ここで問題となっている交わりを言い表わすものとして、類比という概念を持ち出して使った。それによって、同等性についての誤れる命題も、不等性についての同様に誤った命題も否定され、廃棄される(aufheben)が、しかし同時に、双方の命題に含まれている真理契機が明らかにされる」(II/1, 254)。

(三) ま と め

さて最後に、これまでの議論をいくつかの点にまとめて整理してみる。

(7) 類比は同等性を排除する

類比は、部分的な対応・一致である。バルトによれば、部分的とは、同等性（と不等性）を限界づけるということである。しかしそれは、量的な意味ではなく、部分的な同等性と部分的な不等性へと還元されてはならない。類比、部分的な対応・一致が言い表わしているのは、一方において超越であることをやめずに内在となった神と、他方被造性と罪性のうちにいつも超越と関わるようになった人間との間の積極的關係である。しかし神が神であり、人間が人間である限り、この関係には限界が伴わざるをえない。ここで、神と人間との積極的關係がバルトにおいてどのようにに叙述されていたかが、想起されねばならない。信仰の類比は、非類似性における類似性であった。人間を神と結び合わせる愛は、常に畏れを伴い、それによって限界づけられる。そして神と人間との関係は、常に、結びつけると同時に区別する関係であった。したがって、類比が語る神と人間との積極的關係は、常に否定的契機を伴い、それによって限界づけられるのである。もし逆に、神と人間との関係が否定的契機によって限界づけられた積極的關係ではなく、むしろ両者の間に直接的な同等性が成り立っているとするなら、疑いもなく人間は、世界とそこにあるものを認識する時のように、神を直接的に認識しうることになる。そしてこれは、直ちに啓示の否定に帰着せざるをえない。しかしあの積極的關係は、まさしく「神が人間となった」という啓示の出来事によって生起したのであり、その限り類比は、同等性を排除するのである。人間の神認識は、神が自己と人間との間の不一致を克服すること、すなわち啓示に基礎づけられているのであって、両者間に予め成立している同等性に基づくのではない。同等性は、神の被造物化か人間の神化に、換言すれば、神の神性の除去か人間の人間性の除去に帰着せざるをえないのである。「そ

のような同等性は、神が神であることをやめ、ただの被造物となってしまうことを意味するであろう。あるいは逆に、（能力を持った）人間自身が神になったことを意味するであろう。したがってあの同等性は、認識するものと認識されるものが、二つの被造物として、あるいは二人の神として相對して立つことを意味するであろう」（II/1, 253）。ただし、一つだけ附言しておく、ハルトにおいても、非類似性なしの直接的な神との一致という事態が、確かに認められている。そこでは人間は、神を直接的に認識することができる。つまり信仰を必要としない、非類似性なしの神認識が可能となるのである。これは終末において実現する救済であって、信仰の類比は、これとも一線を画す。

(1) 類比は不等性を排除する

(a) 単なる神性・単なる人間性の否定

同等性が主張されないからといって、神と人間との関係を不等性と捉えたのでは、単なる反動作用を行なっているにすぎない。われわれは、類比の成立根拠である啓示に目を向けよう。啓示が啓示であるためには、超越であることをやめずに、同時に内在となるのでなければならぬ。もはや超越でない啓示も、いまだ内在でない啓示も、ともに形容矛盾であろう。既に創造論の連関においてすら、神は単に超越的であるばかりではない。「われわれは、神が『世界の』創造者であるという命題でもって、神の超越性のみならず、世界に全く超越している神の内在性をも承認する」⁽²⁷⁾。神は、世界に対して「単に遠くにいるばかりでなく、近くにも」おり、「単に超越的であるばかりでなく、内在的」でもある⁽²⁸⁾。「問題なのは、人間を越え世界を越えた存在としての抽象的な神性ではない。聖書はこのような神性を知らない。問題なのは、なるほど人間と世界に対して主として優越し、どこまでも優越しつつも、それらを創造することによって自らをそれらと結びつけた神である。被造物に対する優越性と同時に被造物との結合において把

握される、行動の神が問題なのである」(III/4, 549f)。ましてや、人間となった神が問題となる和解論の連関では、このことは、最も決定的な形で表明されざるをえない。「神学の対象と内容、キリスト教使信の内容は、……孤立した人間でも、孤立した神でもなく、神によって基礎づけられ実行された出会いと交わり、(Gemeinschaft)にある神と人間であり、キリスト者との神の交わり、(Verkehr)、神とのキリスト者の交わりである」(IV/3, 573)。啓示が固守され、類比が主張される限り、単なる神性も、単なる人間性も、もはや保持されえないのである。

(b) 不等性の排除

「神認識においてあの畏敬 (Ehrfurcht) をあまりにも人間的に過大視することが起こりうる。それによってわれわれは、神の恵みを賛美せず、むしろ否定してしまう」(II/1, 253)。ここで言われている畏敬とは、神と人間との距離・対立である(II/1, 251)。この要素は、無視されてはならないが、過大視されてもならない。確かに神は自己を人間から区別するが、同時に自己を人間に結びつけもする。「神の畏れを伴い、それによって規定され、限界づけられる愛は、実際存続するであろうし、愛である程度が減ずるわけでもない」(II/1, 38)。要するに、類比は、否定的契機を伴い、それによって限界づけられているとはいえ、あくまでも積極的な関係なのである。ところで、もし神と人間との間に絶対的断絶のみが成り立っているとしたなら、そのような不等性は、結局、人間が実際には神を認識しないということを意味せねばならない。不等性がすべてであるならば、部分的な対応・一致を主張しうる余地はなく、神と人間との関係の積極性、人間の神認識の真实性、そして究極的には啓示そのものが否定されざるをえない。その限り類比は、神人間の同等性の主張と同じように、不等性の主張をも不可能とするのである。

(c) analogans ~ analogatum

神と被造者の間に成立しており、両者が共通の概念のもとに立ちうる類似性は、両者が共通してある第三のものに関わることから成り立っているのではない。共通なものは、まず第一に、神のうちにのみ存在し、被造者自身に内的に固有なものではない。むしろ、それが神のうちにあるということに基づいて、被造者の側にも外的に付与されるのである。それゆえバルトは、神の側の類比を *analogans* (類比を与えるもの)、被造者の側の類比を *analogatum* (類比を与えられたもの) と呼んで区別する。ここで神と呼ばれているものは、具体的にはイエス・キリストであるが、バルトによれば、イエス・キリストの存在とは、神が人間の存在に参与することによって、人間も神の存在に参与するようになるという出来事である。しかし出来事としての存在は、イエス・キリストにのみ妥当し、人間一般にはあてはまらない。正確に言えば、第二義的・副次的にしかあてはまらない。イエス・キリストの存在に基づいて、あるいはそれにおいて、人間の存在も出来事となる。したがって人間において問題となりうる類比は、付与の類比 (*analogia attributionis*) なのである。

ところで、神の存在への人間の参与は、救済という終末論的出来事であり、普遍的な死人の復活であつた⁽²⁹⁾。また、バルトによる「コロサイ人への手紙」三・三以下の釈義によれば、*analogatum* とは、現在はキリストとともに神のうちに隠されているわれわれの生命、キリストの再臨時に栄光のうちに現われるわれわれである。とすれば、イエス・キリストを *analogans* 「である」と言えても、人間一般を *analogatum* 「である」とは言いえない。中間時という暫定性が動かない限り、人間はキリストと似て「いる」のではなく、主と同じ姿に変えられて行く変化の方に向けられているが、まだ向けられているというだけであり、そこに目を注いでいるというだけである。「われわれも、希望の中にあつて、前方に向けられ、完成・成就 (*teleology*) に向かって歩みつつある」のである。しかしこのこと

は、もちろん、analogatum の現実性の否定を意味しない。現実性は、希望において、信仰によって存在する。バルトは、このことを「ローマ人への手紙」八・二四、「ヘブル人への手紙」一一・一などの釈義を通して説明している。また彼は、ある対話の記録の中で、次のように語っている。「キリストの中には存在論的一致がある。しかし、ペテロにとってこの一致は、信仰においてのみ存在する」⁽³⁰⁾。それゆえ、類比は、信仰の類比たらざるをえないのである。それに対して存在の類比という概念は、人間存在の神の存在への参与を今ここで先取りしてしまう試み、しかも人間の側から先取りしてしまう試みと考えられる。このような試みこそ、バルトが宗教と呼ぶところのものであり、したがって存在の類比の本質は、その宗教性にこそあると言えよう。

(二) 類比は出来事である

類比とは、出来事としてのイエス・キリストの存在に、人間存在が出来事として対応することである。それゆえ類似性は、存在ではなく、行為・出来事のうちにある。しかしここで問題とされるのは、確かにこのことと緊密な連関を持っているが、このこと自体ではない。むしろここでは、この事柄の持ついわば形式的性格のみを指摘するにとどめたい。

われわれは、信仰の類比を神の存在への参与という形で解釈したことによって、それを存在の類比と極めて近接した位置においた。実際バルト自身も、信仰の類比論がローマ・カトリックの存在の類比論と紙一重の差であることを認めている(Ⅰ/1, 252)。両者の差異は、差し当り、恵みによって措定される類比と自然的所与としての類比との差異と言えよう。「結合点は、まさに人間の側で、既に措定されているものとして扱われずに、福音の宣教において、そしてそれをもって、新たに措定される」(Ⅱ/1, 134)。これに対しては、直ちに、ローマ・カトリックにおいても自

然は恵みにおける自然であるというバルタザール流の反論がなされるであらう。けれどもこのような反論においては、恵みは自然における恵みであり、結局それは、再び自然的所与となってしまうであらう。重要なのは、類比は神の業と行動を通してのみ指定され、したがって信仰の中でのみ現実であるという点である。しかも信仰自体も出来事であり、立場ではなく、空中に掛かっていることである (II/1, 178)。したがって類比は、神のうちには「ある」が、人間のうちには存在せず、むしろ生成するのである (II/1, 260)。定式的に言えば、類比は生成のうちに存在すると主張されよう。それゆえバルトは、「動的ではなく静的な類比理解」(II/1, 261) を断固拒絶する。シュミットは、神の言葉の出来事としての性格をもはや知らない積極主義的・直接的な語り方に対して距離を保つために、バルトは弁証法を用いると指摘している。⁽³¹⁾これは、神との交わりの出来事としての性格を知らない存在の類比と一線を画すために、バルトが信仰の類比を用いるのと同じである。さらにシュミットは、バルトが弁証法を用いるのは、神の言葉の活動性 (Aktuosität) と自由に処理しえない性質を指示するためであると言う。しかし、信仰の類比も、常に生成のうちにのみ存在し、人間が自由に処理しうる所与ではない。ここにおいて、信仰の類比がバルトの Aktualismus と結合しているのがわかる。H・ハートウェルは、バルトの Aktualismus を啓示との連関で次のように説明している。「バルトは、キリスト教の啓示を、それが個々人にとって啓示であるためには、その者との関係において絶えず新たに生起する必要があるものとして論じている」。⁽³²⁾ハートウェルによれば、バルトの Aktualismus が目指すのは、神の主権性と自由と恵みについての真理を固持することである。こうした点を考慮すれば、信仰の類比の主張は、信仰によってのみ恵みによってのみという宗教改革的原理の固守と考えられよう。

(4) 類比は相反する二つの要素を保持する

(a) しかしそれらの調停ではない

信仰の類比は、非類似性における類似性、結合すると同時に区別する積極的關係として、肯定的要素と否定的要素の双方を固くとって離さない。しかしそれは両要素の調停ではない。バルトの理解では、まさにそれを行なうのが存在の類比である。存在の類比は、「見渡すことができ、見通すことのできる類比、つまり傍観者の立場から一つの総合において理解されうる類比」(I/1, 252)である。バルトによれば、存在の類比は、神も被造者も——前者は絶対的な仕方で存在し、後者は相対的な仕方で存在するという差異があるものの——どちらも存在するという点から出発する。そして類比の発見は、存在概念の反省によって実現されるが、その際存在概念は、神と被造者を見おろす第三の優越的な位置、その意味で総合の位置に立つことになる。この場合、両者間の対立は、相対的対立にすぎず、むしろ両者の関係は、上位概念たる存在を媒介にして、初めからなだらかで直接的であったと言わざるをえない。バルトの信仰の類比は、この種の総合・調停と意識的に絶縁する。

(b) またそれらの並立でもない

バルトにおいては、結合と区別、愛と畏れ、さらに認識論上のそれらの対応概念である現われ (Enthüllung) と隠れ (Verhüllung)・明瞭性 (Klarheit)・確実性 (Gewißheit) と秘義 (Geheimnis) 等の二つの要素は、等しい価値を持って対峙しているのではない。「これら二つの契機は、神の啓示そして信仰において、単に均衡を保ってはならず、両者間には単なる均等性が成り立っているのではない」(II/1, 242)。むしろ肯定的要素こそ、第一義の優越したものであり、両要素間には特定方向性が存する。バルトはこれを不可逆的關係と特徴づけている (II/1, 41)。

(c) むしろ目的論的弁証法である

『教会教義学』二五節の題詞に戻れば、そこには、人間は神を愛することを許されているがゆえに、神を畏れねばならないと書かれている。題詞が語っているのは、愛が畏れの根拠であるということである。したがって畏れは、愛のあとに続かねばならず、愛から理解され説明されねばならない(II/1, 38)。別な表現をすれば、神と人間との積極的な交わりの内部でこそ、両者間の破却不可能な相違性も生じ、妥当するのである(II/1, 212)。それゆえ、根拠の論理からすれば、肯定的要素から否定的要素へという方向が成立することになる。しかし目的の論理からするならば、両者間の方向は、全く逆に考えられねばならない。「神が自己を隠すのは、ただ現われのためにであり、否を語ろうとし、語らねばならないのは、ただ然りのためにである。……神は、われわれにとって、明らかとなるために隠されねばならず、明らかとなるが、けれども隠されたままでなければならず、しかしやはり明らかとなる。神がわれわれに語る然りこそ、たとえどれほど否のもとに隠されていようとも、神の道の目標および終極である。このことは、神の隠れ、否については言われえない」(II/1, 266f.)。このため神の隠れと現われは、それぞれ、神の啓示の出発点と目標、あるいは方式と意味と呼ばれる(II/1, 242)。われわれは、バルトによる二つの要素についての説明を聞く時、その関係が極めて弁証法的であることに気がつく。そしてこの印象は、ある留保のもとに、実際肯定される。「人が「隠れと現われという」これら二つの概念の関係を、それゆえ類比概念の説明を弁証法的と言い表わそうとする場合には、問題なのは秩序づけられた弁証法、しかも目的論的に秩序づけられた弁証法であるという点に、常に注意せねばならない」(II/1, 266)。初期に不可逆的秩序における弁証法と呼ばれていたものが、ここではより即事的に、目的論的に秩序づけられた弁証法として表示されているわけである。

第三章 類比と弁証法——その認識論

第一節 類 比

バルトにおいては、存在の秩序に認識の秩序が対応する。したがって前章第二節で述べた神と人間についての存在論的言表は、神認識の遂行を規定することになる。

われわれは、ここでも『教会教義学』二五節の題詞から出発する。前述したように、そこでは、神認識の内容は、人間がすべてにまさって愛することが許されているがゆえに、すべてにまさって畏れなければならない方の現実存在であると言われている。このことは、一見、人間によってなされる神認識の基礎づけとは何の関係もないように見える。しかし実際には、それは、人間の神認識に関して語られるべき一切にとって決定的であり、そこでの事情を規定している。つまり神認識の内容は、認識の形式と形態を制約するのである。「もしわれわれが、この認識の遂行について知りたいと思うならば、その内容を徹底的に固守せねばならない」(II/1, 32)。愛と畏れに平行して、結合と区別という事柄が展開された。これも神認識の尺度・標準となる。結合と区別における神と関わる認識は、認識するものと認識されるものとの区別を除去し、一つにしてしまうような神認識とは、一線を画さざるをえない。バルトがこのような議論によって指示しようとしているのは、認識されるものは神、恵みの神であり、認識するものは人間、罪の人間であるということから必然的に生じて来る認識の限界である(II/1, 28, 43)。バルトは、数多くの多様な概念を駆使して、神認識のこの限界を説明している。それらの概念は、相互に緊密に関連しており、ほぼ平行した意味内容

を有している。それらの一つ一つを解きほぐし、明らかにしながら、類比の認識論上の意味を解明してみたい。

さて、問題の二五節の題詞に戻ると、神は愛と畏れの対象である——これは存在の秩序を示す——と述べられた直後に、別の秩序、すなわち認識の秩序を示唆しつつ、神は自己を人間に対して明瞭に示し、確実なものとしたがゆえに、人間にとって秘義であり続けると言われている。いうまでもなく、愛には明瞭性と確実性が対応し、畏れには秘義が対応する (II/1, 41)。神認識の限界と言われるものを明らかにするためには、畏れと秘義に注目せねばならない。畏れとは、まず最初に神が人間を愛したがゆえに、それに基づいて初めて人間も神を愛し返しうるということ、否定的に言えば、まず最初に神が人間を愛するのでなければ、人間は神を愛しえないということの意味する。畏れの平行概念である畏敬も、同じ内容を語っている。畏敬とは、積極的には、神と人間との不一致・距離が、神の啓示の恵みによって克服されたということの意味する。しかし否定的には、不一致・距離が、ただ神の恵みによってのみ克服されえ、人間の側からは決して克服されえないということの意味する (II/1, 248, 251)。畏れの認識論上の対応概念である秘義は、神は、自己を開示する (認識すべく与える) 時にのみ、人間によって認識されうる存在であるという事態を指し示している (II/1, 43f.)。したがって神認識は、神自身によって可能にされ、実現され、秩序づけられた認識である。ここには、もちろん、否定的なニュアンスが含まれている。つまり秘義は、人間自身の側からなされる神認識の不可能性を語っているのである。「われわれが神を認識するのは、神の業であって、われわれの業ではない」 (II/1, 43)。秘義は、神自身によって措定されたのではない人間自身の神認識を徹底的に排斥する。バルトは、人間と結合されていると同時に区別されている神の認識を信仰の認識と呼び、秘義の中での神認識をも、同様に、信仰の認識と呼ぶ。そして信仰の認識は、間接的認識、隠れ (Verborgenheit) における認識とも言い換えられてい

る(II/1, 62)。ここから、秘義、間接的、隠れ等が同一線上に並ぶ概念であることがわかる。われわれは、これらのうちから隠れに焦点を合わせて論議を進めることにする。それによってわれわれは、畏れと秘義の根に突き当たる。

隠れは、バルトが神認識の限界を叙述する際の中心的概念である。確かに隠れも、神が人間にとって認識されえず、言表不可能であるという意味を内に含んではいる。その限り隠れは、カンタベリーのアンセルムスにおいてなされたように、神の現臨に対して罪深い仕方で自己を閉ざしている人間との関連で記述されうる。しかしバルトによれば、それは、アンセルムスにとって、隠れの第二義的な側面であった。隠れは、本来的・第一義的には、神の性質(Eigenschaft)、神の本質(Wesen)の表示である(vide II/1, 206-208, 214)。「神の隠れについての命題は、(神が直観されえず、把握されえず、言い表わされえないということを内に含みながらも)神は、われわれが直観し把握し言い表わすという手続きのもとに組み込み、それによってわれわれの精神による洞察や処理に委ねることのできるような対象には属していないということを語っている」(II/1, 209)。この引用文において、括弧の内と外の文は、一見同じことを述べているように見える。しかし括弧の外の文は、それ自身における神を問題にしているのである。つまり神の隠れは、神の栄光の賓辞であり、神の積極的な偉大さとして考えられており、人間の欠陥を指示するものではないのである。神は、その絶対性を本来的には世界との関係においてではなく、自己自身の中に持っている(II/1, 347 f.)ように、神の隠れは、神の本質の表示として、神自身にのみ関わる。バルトがここで考えているのは、明らかに、三位一体論である。したがって、隠れ・畏れ・秘義の根は、神の三位一体性にこそあると言える。

バルトにとって、神認識とは、第一義的には神の自己認識である。⁽¹⁾神は自己自身にとって対象的である。父は子の

前に、子は父の前に立つという本源の対象性 (die primäre Gegenständlichkeit) において、両者は聖霊の一致の中で相互に認識する。この神認識は、もちろん、人間なしに生起し、また人間はそれに参与しえない。バルトは、この神認識を隠れた出来事 (verborgenes Geschehen)、三位一体の神の存在の中に隠れた業、あるいは三位一体の秘義の中に閉ざされた出来事と呼ぶ。人間の神認識は、神のこの先行的行為のあとに従うという形で、すなわち、啓示において神の自己認識に参与させられるという形で起こる。しかし、バルトによれば、神の対象性なしにはいかなる神認識もない。ここで、副次的対象性 (die sekundäre Gegenständlichkeit) という考えが示される。神の自己認識に基づいてのみ人間の神認識があるように、神の本源的对象性に基づいてのみ、神が被造的領域の中でも人間にとって対象的であるという副次的対象性がある。バルトが副次的対象性ということで具体的に考えているのは、言葉の受肉である。それゆえ、神の自己認識は、直接的認識・本質における認識と呼ばれ、他方人間の神認識は、間接的認識・しるし (Zeichen) における認識と呼ばれる。そして愛と畏れ、明瞭性・確実性と秘義は、三位一体性内部の閉ざされた領域で行なわれる出来事が、人間に対して啓示されることから生ずる。「愛と明瞭性・確実性は、神がわれわれに対して自己を、現にあるところのものとして啓示する」ということと関連している。畏れと秘義は、神がわれわれに対して自己を、現にあるところのものとして啓示するということと関連している」(II/1, 53)。このように、隠れや秘義は、神の三位一体性と関連しつつ、人間にとって本来接近不可能なものが神の行為を通して接近しうるものとなるという事態を言い表わしているのである。

ところで、隠れには多くの平行概念がある。最も頻繁に用いられるのは、不把握性 (Unbegreiflichkeit) であり、聖書に由来する不可視性・「見えない」(unsichtbar) や不可知性・「知られざる」(unbekannt) なども用いられ

る。さらに、「クレメンスの第一の手紙」等に見られる *ἀκατάλητος・ἀκαράγητος* アンセルムスの *incomprehensibilis* 第四ラテラン公会議に出て来る *incomprehensibilitas* などとも挙げられている。これらの語も、隠れや秘義と同様に、神の本質表示として、神認識が神の内部の出来事であり、人間の中で始まるのではなく、したがって人間の能力に基づくものではないということを指示している。

さて、以上の議論を踏まえながら、類比の認識論上の意味をいくつかの項目に整理して叙述することにする。

(一) 神の隠れ

『教会教義学』二七節の題詞の冒頭には、「神は神を通してのみ認識される」と述べられている。この命題は、「神は隠れた神として認識される」と言い換えることができる。われわれは、類比の認識論上の意味を後者の命題から展開することにする。この命題中の隠れという概念には、前述の議論からも明らかなように、相反する二つの意味が含まれているが、ここではまずその否定的意味を、次にその肯定的意味を検討して行く。

隠れとは、神が自分の側から人間との交わりを設定しない限り、神は人間にとって遠い見知らぬ存在であるということの意味する(II/1, 204)。それは直ちに、人間の認識能力に対する「裁きの判決」(II/1, 215)となる。神の隠れは、神認識に対する人間の能力を否定し、それに基づく神認識を排除するのである。しかし神の隠れは、神認識に対する絶望的断念を表明しているのではない。「子のほかに父を知る者はいないというのは、J・クリュソストモスによれば、われわれはすべて無知のうちにいるという意味ではない」(II/1, 226)。バルトによれば、人は、神の存在

と行為についての聖書の証言と教会の信仰告白を肯定する時に初めて、神の隠れについて語りうる。この点には、十分注意が払われねばならない。それによって、既に、隠れの積極的な意味が示唆されているからである。

「神の不把握性によるわれわれの無能力のあらゆる否定の彼岸に……新しい可能性がある」(II/1, 223)。神を認識するための人間の能力は、啓示を通して一旦は否定されつつも、再び啓示を通して与えられる。確かに神は、恵みの中でしか認識されえない。しかし神認識は、神自身を通して基礎づけられる。これが隠れの積極的そして第一義的意味である。人間の能力の否定は、むしろ、ここから生ずる帰結にすぎない。「神の隠れの告白は、神についてのわれわれの知の始まりとしての、神の啓示に対する告白である。そのあとでただ副次的・派生的にのみ、それはわれわれ自身の無能力の告白でもある」(II/1, 215)。神の隠れは、啓示を通してのみ与えられる認識能力を人間固有のものとして解釈する考え方を不可能にし、人間が実際に神を認識する時、その誉れを自分自身ではなく、イエス・キリストにおける神の恵みにのみ帰させる(II/1, 227)。この意味で神の隠れは、神の自由な啓示行為の必然的規定であり、宗教改革における「恵みのみ」という原理の貫徹であると言えよう。ただし、バルトが、ルターの隠れた神(Deus absconditus)に言及して、次のように述べているのは、注意されねばならない。「神の啓示において、いかなる隠れた神も、啓示の背後に残ってはいない。……ルターの場合、ある文脈では、事態はしばしばそのように見えることがある」(II/1, 236 f.)。隠れは、啓示による人間の神認識が神の自己認識の一部分にすぎないという意味ではない。それは、人間の神認識が、神の自己認識の場合のような、直接的認識・本質における認識ではないということの意味しているのである(II/1, 226)。

認識される内容は、あくまで全面的である。隠れは、認識の内容ではなく、認識の仕方を規定するにすぎない。

「神は隠れた神として認識される」という命題において、「隠れた神として」という部分は、「認識される」という行為の規定ないし方式を示している。そして命題全体は、神の啓示行為であり、それに基づく人間の認識行為である。それゆえ、神の隠れは、啓示の方式と呼ばれ、神認識の基本的・決定的規定と呼ばれるのである(II/1, 215, 242)。ところでバルトにおいて、類比概念の必然性は、神が隠れにおいて自らを現わすというところにある。つまり類比概念は、神は自らを現わすが、しかしそれは隠れにおいて自らを現わすということの意味するのである。とすれば、類比もやはり、神の啓示の方式であり、人間の神認識のあり方を規定することになる。だから実際、類比は、神の啓示の方式であり、人間の神認識に関する方式であると言われるのである(II/1, 261)。

前述の命題に含まれる肯定的・否定的意味のうち、いずれか一方のみを強調する立場は、真理契機を含む限りにおいては受容されるが、全体が問題となっていない以上、当然信仰の類比とは相容れない。ここでは、そのような立場のうち、否定的意味を無視する立場を直接的認識と名づけ、肯定的意味を顧みない立場を絶対的認識不可能性と呼んでおく。

(二) 直接的認識

直接的認識は、「神は隠れた神として、認識される」という命題の否定として成立する。それは、人間が直接的に神を認識しようと考える限り、当然、同等性の立場に立っている。バルトにとって、いわゆる自然神学は、この形態の認識に属する。バルトによれば、自然神学は、人間が自らを神と等しいものと考えることによって成立し、存続する

(II/1, 150)。「自然神学は、イエス・キリストにおける神の啓示なしにも存立している神と人間との結合についての教説である」(II/1, 189)。自然神学は、神とのこの自立的な結合に基づいて可能であり現実である神認識を積極的に展開する。したがってそれは、神の恵みの否定か、あるいはその先取りなのである。しかし、「神を直接見うる者は、いうまでもなく、第二の神でなければならぬ」(II/1, 19)。自然神学は、神の人間化かあるいは人間の神化から成立し、かつそれに帰着せざるをえないのである。「神は隠れた神として、認識される」という命題は、人間と神との関係は同等性としては捉えられず、また人間は自分の側から神との交わりを措定しえず、そのため人間は神認識を遂行する能力を有していないという主張をこの立場に対置させる。

『教会教義学』第一巻第一分冊に述べられている近代主義とローマ・カトリックの神学も、やはり直接的認識に含めてよいと思われる。カトリック主義は、啓示を人間的可能性の外から内へと関わるものとして受容する限り、そのキリスト教的性格は疑いえない。しかしバルトによれば、カトリック主義においては、啓示＝イエス・キリストは、教会の自由な主ではもはやなく、むしろその中に拘禁され、制約されている。カトリック主義は、聖書・教会の伝統・教職といった継続的に現存するものの中で、神の啓示を随時再認識できると考える。ここからバルトは、カトリック主義においては、恵みが自然に、啓示が啓示された状態 (Offenbarkeit) に、人間的可能性の外にあるものが教会の存在という閉じられた内部にあるものに、神の人格的行為が継続的狀態に変化させられていると主張する。隠れ・秘義の概念は、このような事態と対立する。なぜならば、それらは、神は自己を開示する (認識すべく与える) 時のみ認識可能であるということの意味する限り、神認識の出来事としての性格を示しているからである。バルトの次のような言表は、この点に対する適切な説明となる。「新しい恵みがなければ、……イスラエルは、あらゆる瞬間

に神から脱離し、内的に滅びてしまふであらう。一切は、神が自己について証言するのをやめないということにかかっている。すなわち、昔からの神が、その現臨を新たに実証し、昔からの道を新たに啓示し、かくして自らの民を昔からの信仰から新しい信仰へと繰り返し、導くことにかかっている。……この神認識は、対象から繰り返し新たにされ、基礎づけられなかったら、どうなってしまうであらうか」(II/1, 24 傍点筆者)。神認識の条件である神との交わりは、静的な状態ではありえず、常に生成の中に動的にのみ存在する。したがって神認識も、常に出来事としてのみありうる。それゆえバルトは、次のように結論を述べている。「教会の存在は、純粹な行為、自由な行為であり、継続的・現存的関係ではない。恵みは、人格的な授与の出来事であって、譲渡された物的状態ではない」(I/1, 41)。「恵みにおける神は、われわれの狭隘な思惟と語りの中に居所を構えようとするが、それは、神がわれわれの捕虜となるということではありえない」(II/1, 241)のである。神と人間との交わりは所与となりえず、したがって神認識も所与とはなりえない。

近代主義も、教会の存在を人間実存の規定として捉える限り、そのキリスト教的性格は疑いえない。しかしバルトによれば、近代主義においては、一般的に人間的なものという存在連関がまずあり、その下位に、その一構成要素として、啓示・信仰・教会等が存在する。それに応じて、教義学も、人間存在の自己理解というそれよりも大きな問題連関の下位に位置づけられる。したがって近代主義は、信仰をそれ自体からではなく、人間存在の一般的能力・一般的歴史性から理解しようとする。しかし、そのような認識の方向の不可能性を主張するものこそ、神の隠れにはかからない。バルトは、近代主義に対しては、次のような結論を述べている。「教会の存在は、純粹な行為である。すなわち、それ自身でもって始まり、それ自身からそしてそれ自身を通してのみ洞察され、したがって人間学的に予め理

解することのできない、神的な行為である」(I/1, 41)。

バルトは、エビオン派を近代主義の古典的形態と見なしている。⁽³⁾彼の理解によれば、エビオン派のキリスト論は、次のような三段論法から成る。生における完全な姿が見られるところに、人間は神を見る。人間は、イエス・キリストにおいて完全性を見る。ゆえにイエス・キリストは神である。このキリスト論において欠落し、無視されているのは、神の他者性・超越性、バルトの言葉を用いれば、純粋性である。

カトリック主義におけるように超越が内在化されるのであれ、近代主義・エビオン派におけるように内在が超越化されるのであれ、いずれにせよそこでは神と人間とが同一平面上に置かれ、愛と畏れ、結合と区別という弁証法的関係は、解消されてしまう。それに伴って、認識の次元においても、「認識される」という積極的側面のみが重視され、「隠れた神として」という認識の規定・制約・限界が等閑に附される。それゆえ、直接的認識においては、「神は隠れた神として認識される」という命題の全体は、決して問題となっていないのである。

しかし、ここで最も重要なのは、聖書主義的な正統主義である。『教会教義学』二七節の最初の小節である「神の隠れ」において、排斥すべき直接的認識として具体的に名を挙げられているのが、この正統主義だからである(II/1, 219)。バルトによれば、正統主義は、聖書の直観世界・概念世界を再発見し、聖書の言語を取り上げさえすれば、人間が神を直観し、概念的に把握し、神について語りうると考える。こうした考え方は、究極的には、前述したカトリック主義と同一線上にあらう。カトリック主義における教会の存在を聖書のみに限定するなら、両者は十分同定しうると思われる。人間存在と神との間、人間の言葉と神との間には、破却しえない不一致がある。教会の教義、さらには聖書といえども、決して例外とはならない。正統主義は、聖書を媒介にするとはいえ、明らかに直接的認識の立

場に立っており、そのため神の隠れは、正統主義に対しては危機 (Krisis) として作用する。

(三) 絶対的認識不可能性

直接的認識が排除されるべきであるからといって、逆に、神を認識し、神について語る試みは断念されねばならないという結論が引き出されてはならない。それは単なる反動作用でしかない。さきに存在論的局面における信仰の類比を論じた際、否定的契機の過大視がありうることを指摘しておいた。その場合には、神と人間との関係は、相互に排除し合う否定的な関係として理解され、両者の間には何らの交わりも考えられない。このような不等性の立場からは、人間は神を認識しえないという帰結が、必然的に出て来る。かの命題は、この立場と直面する時、それと対抗するために、後半部に強勢を持つ。すなわち、「神は隠れた神として認識される」。

絶対的認識不可能性の立場では、認識の秩序における否定的契機が過大視される。つまり、神が啓示において人間に与える能力も、人間の元来の無能力を補いえないとされ、神を直観し、概念的に把握しようとする試みは、放棄されてしまうのである (II/1, 225)。ここでは、神の隠れの「積極的な起源と意味」(II/1, 217) が理解されていない。隠れは、副次的・派生的にのみ、人間の無能力の告白であり、第一義的には、神の啓示に対する告白であった。すなわち、神の啓示を通して人間の能力は否定されるけれども、しかし同時に啓示を通して、人間は神を認識し、神について語る能力を与えられるという告白であった。神の隠れが正しく認識され承認されるならば、神認識に対する原則的な断念は、もはや不可能であり、許されないのである (II/1, 216 f., 227)。絶対的認識不可能性といえども、す

すべての認識を断念するわけではなく、神そのものの認識を放棄する代りに、人間について語ろうとすることがある。しかし、「神の不把握性についての命題は、われわれを神から引き離し、人間へと向かわせようとしているのではなく、まさしく神のもとに、しかしまさに啓示における神の恵みのもとに、しかと繋ぎ止めようとしているのである」(II/1, 217)。それゆえ、絶対的認識不可能性に対しては、次のような批判的結論が述べられねばならない。「神を認識する能力、したがって神を直観し概念的に把握する能力は、神の贈り物としてのみ理解されうるのであり、人間の能力として解釈し直すことはできない。このことが確定したこととして見なされるならば、われわれは、次の一步を踏み出し、以下のことを確認しうる。すなわち、啓示を通して信仰へとわれわれを呼びさます神について語ることが、可能であり、許されており、またそうせねばならないということ、したがってわれわれは、この神を直観し、概念的に把握することができるのであり、許されており、またそうせねばならないということである。このことが起こる際の限界が、考慮に入れられねばならない。しかし、もはや限界ばかりでなく、事柄そのものが問題となるべきである。……神は、啓示において把握可能なものである。しかも、自分の側からは神を把握しえない者に対して、神が自己自身を把握可能なものにするという仕方、神は把握可能である」(II/1, 220f.)。

ところで、バルトが神秘主義を絶対的認識不可能性の立場と結びつけて考えているのは、重要なことである(II/1, 221, 225)。それによって、この立場と、次節で展開される批判の道との連続性が、用語の上でも確保されるからである。⁽⁴⁾

四 二つの立場の意義と限界

信仰の類比は、以上の二つの立場の間を行く。そのことを部分的な対応・一致という観点から吟味してみる。神は、恵みにおいて人間をわが身に引き受ける限り、その全体性において人間の直観・概念・言葉の対象となる。これが「部分的」の肯定的意味である(II/1, 264-266)。絶対的認識不可能性は、この点を顧みず、その限り信仰の類比はこの立場を受容しない。他方、神は、啓示の中でも神であって、隠れており、人間の直観・概念・言葉の対象とは決してならない。人間のそうした道具は、全面的に不適切である。これが「部分的」の否定的意味である(II/1, 264-266)。信仰の類比は、直接的認識がこの点を無視する限り、それと対立するのである。

神認識における肯定的側面と否定的側面のうちのどちらが見失われても、啓示そのものの否定につながる。「信仰そのものにおいては、したがって啓示の中の現実の神に直面する時、われわれは、神の力をも、われわれの無力をも、神の恵みによるわれわれの力をも、否認できない」(II/1, 217)。直接的認識は、神を把握し、神について積極的に語るうとする限り、真理の一片を含んでいる。「しかし、まず神自らが啓示の中で然りを語った場合にのみ、われわれが然りを語るということに、一切はかかっている」(II/1, 261)。これが、この立場に対して言われねばならない点である。他方、絶対的認識不可能性の立場においては、人間の無能力が十分に踏まえられている。それが、この立場に含まれている真理契機である。しかし、人間の無能力にあくまで固執するのは正しくない。「神が一度啓示において然りを語った場合に、われわれは否を語る根拠を持っていない」(II/1, 261)からである。否を語るのは、イエス・キリストを否定し、聖霊をけがすことである(II/1, 225)。

『知解を求める信仰』の中に、太陽と山の比喩が出て来る。⁽⁵⁾ この比喩が語っている内容が、ここで問題となる。「神は隠れた神として認識される」という命題は、直接的認識と絶対的認識不可能性からだけではなく、太陽「観照」(Schauen)からも区別される。

もし人間が神との一致に「あり」、神に参与している存在、つまり成就し完成した存在で「ある」ならば、人間は神を自分の側から、もっと強い言葉を用いるなら、自力で (selbständig, II/1, 46) 認識しうるであろう。これは、信仰を要しない直接的認識にはかならない。信仰の認識は廃棄され、その限界は除去される (II/1, 57)。したがって、畏れも隠れも、もはや存在しない。終末においては、「神は、われわれにとってもはや信仰のうちに隠れてはいないであろう」 (II/1, 235)。認識は、もはや誤謬によって脅かされ、誤謬と格闘するのではなく、それから解放されている。むしろ認識は、既に遂行された業、確定的成果として現存する (II/1, 234 f.)。この認識が観照、勝利の教会における神学、あるいは故郷の神学 (theologia patriae) である。

しかし、中間時の背理的二元論的状况のうちにいる人間にとっては、それは目標であり、約束・希望の対象でしかない。「非類似性なしの、『顔と顔を合わせて』神を見ることは、キリスト者にとっても、永遠における完成によって初めてなされる」 (I/1, 257)。とすれば、人間がそのような状況下にいるということこそが、人間の神認識を旅人の神学 (theologia viatorum) たらしめている必然的不可避的根拠なのである。ところでバルトは、次のようにも語っている。「しかし神としての神、自己自身のうちにある神は、その時でもわれわれにとって隠れているであろう」 (II/1, 235)。これは、「三位一体性内部の神が人間にとって認識不可能である」という意味ではもちろんない。そうではなく、「恵みによってのみ」という契機は、永遠においても解消されえないという指摘なのである。恵みは、永遠

的な恵みとしても、あくまで神の恵みであって、人間の自然的所与ではない。そしてその恵みによってのみ人間が神との一致へと取り上げられ、救済されたのである限り、直接的神認識ですら、人間固有の能力に基づくのではなく、神の恵みを通してのみ基礎づけられている。言い換えれば、救済・完成は人間に対する神の恵み、神の恵みの選びにほかならず、観照はこうした救済を前提としているのである。その意味で、隠れは依然として残るのである。

(六) 神学のあり方

(ア) 旅人の神学

信仰の類比は、直接的認識と絶対的認識不可能性との間を行く。しかもそれは、自己の目標である観照からも区別されることによって、旅人の神学として位置づけられた。しかし、それでは具体的にどのような形態の神学が、可能なものとして残されているのであろうか。それがここでの問題である。われわれは、バルトの三つの言葉、すなわち「途上」(auf dem Wege, unterwegs)、「成功しつつある」(gelingend)、「接近」(Annäherung)に注目し、それらを手掛りにして議論を進めることにする。

「途上にある」とは、観照が中間時の神認識にとつて常に目標であるということの意味する。ここには、もちろん、否定的な意味合いがある。途上にある神認識は、神の自己認識や観照と決して一致せず、それらと違って認識の真理性をそれ自身のうちに持っていないのである。むしろその真理性は、神の啓示の真理性に由来する。しかし、認識の仕方の相違、真理性のあり方の相違は、認識内容の相違ではなく、途上にある認識に真理性が欠落するというこ

とでもない。「真の認識は、かしこで、将来に初めて問題となるのではなく、既に今、こゝで、問題となっている。われわれは、観照の光の中と同様、信仰の闇の中で、神の真理を認識することが許され、またそうすべきである」(II/1, 235)。ここで「途上に」は、「成功しつつある」と連接する。確かに、信仰が観照から区別される限り、神についての人間の思惟と語りは、「成功した」(gelingen)ものではありえない。つまり信仰の認識は、確定的成果という所与的なものには決してなりえない。神の隠れという限界が存立している以上、「成功した」は、神自身のうち、あるいは終末論的未来においてのみありうる。しかし神の隠れの積極的意味に着目すれば、信仰における人間の思惟と語りが、全面的な不一致・非対応のものではありえないことも、明らかである。「成功しつつある」は、この事態を指示するために用いられている。「われわれの業それ自体は、踏み越しえない自らに固有な限界の内部で成功しつつある業、すなわち、神自身においてのみなし遂げられている自らの完成に向かって努力する業でありうる」(II/1, 234)。したがって、神についての人間の思惟と語りは、目標に向かっての「接近」の試みないし企て以上のものではありえない。そして接近とは、「対象に一層即応するよりよい人間的直観と概念を捜し求め、それによって神の現実性についての証言をもっと完全に、もっと明瞭にすること」(II/1, 228 傍点筆者)である。神学が接近の試みである以上、それが不断の批判的訂正を要することはいうまでもない。さて、バルトが接近の内容を説明する際に、証言という概念を持ち出していることは重要である。神学においては、証言以上のことも、それ以下のことも、問題とはならないからである。これが次の問題である。

(i) 証言の神学——生成の神学

(ア)における議論では、神学の可能性の問題には、何ら触れられていない。神学を接近の試み・企てとして規定して

みても、この問題に対する答えにはならない。そこで、バルトが可能と考える神学がどこにその立場を有するのかを検討する必要がある。しかし、この問いに対する答えは、差し当り単純であって、神学が立ちうる地盤は存在しないのである。類比や信仰が、確保された状態になりえない以上、神学の立場たりえないことは自明であろう。このことを別の観点から吟味してみる。

神学は、旅人の神学として、観照にはなりえない。けれども他方、中間時においては、直接的認識と絶対的認識不可能性以外のものはありえない。神について沈黙を守ることが、イエス・キリストの否定であり、聖霊をけがす行為であった。しかし人間が神について積極的に語るのは、直接的認識＝宗教性の立場にはかならない。これは、「人間は神について語らなければならないが、われわれは人間であるがゆえに、自分自身では神について語りえない」という二律背反的状况である。ここでは、部分的な対応・一致という制限をまぬかれうる本源的语言(Urworte)の探求は、もちろん排除される(II/1, 219)。キリスト教団には、語らねばならない固有な事柄があるが、そのための固有な言語、純粹に聖なる言語などというものはないからである(IV/3, 810-812)。このように、神学のとるべき道は、どちらの方向に対しても閉ざされているのである。

キリスト者といえども、自己の環境(＝何らかの人間的地盤)から独立して存在しうるわけではなく、神について語る場合には、自己の周辺世界の思惟様式・言表様式を用いざるをえない。このことは、直ちに、人間が宗教的領域に足を踏み入れたことを意味する。ところがこのことは、バルトによって是認されるのである。神の隠れが肯定的な意義を有する限り、そして啓示を否定しようとしないう限り、人間は沈黙を許されず、神について語り続けなければならない。しかし、神の隠れの否定的意義も同時に固守されねばならない以上、人間の罪・無能力・誤謬についての言

及が、神認識の叙述に不可避的に属するのである。⁽⁶⁾したがって、肯定的主張は、常に否定的主張を伴い、それによって限界づけられねばならない。このことは、『教会教義学』のすべての箇所で、実際になされている。例えば、バルトは、神の隠れを語らずしては神の現われを語らず、現実の墮落した人間を救済へと約束された人間として語り、罪人の義認として以外には義認を語らず、死を人間の現実存在の除去としてと同時に、栄光における生への入口として語る。しかし、そのように肯定的主張と否定的主張とを織り合わせる仕方によろうとも、神について語ることが宗教性を脱しうるわけではない。ここにおいて、キリスト教団の自由 (IV/3, 842 ff.)、または宗教の止揚としての神の啓示 (I/2, 304 ff.) という考えが、重要なものになって来る。神についての人間の言表は、真の言表で「ある」のではなく、そのようなものに「なる」のである。この点をもう少し詳しく検討してみたい。

弁証法から類比へのバルトの立場上の移行を典型的に例証するものとして、『知解を求める信仰』の中の次のような箇所が、従来しばしば引用されて来た。「神でないものはすべて、神なしには無であるが、しかし神を通して何ものである、すなわち段階的程度において、その本質の何らかの模倣である。同様に、神と同一でない対象にのみ本来適している言表も、ある類似性もしくは似姿を通して、……言い表わしえない神に適用される時、真の言表でありうる⁽⁷⁾」。バルトのこの言葉は、『知解を求める信仰』の文脈を無視し、バルト神学全体の脈絡を考慮に入れずに、それ自体として観察するならば、初期のバルトとは確かに相当の距離を示しているように見える。次のような発言も、それ自体として見るならば、やはり同様の印象を与えるであろう。「信仰と告白において、神の言葉は人間の思想および人間の言葉となる。確かに無限の非類似性と不適切性においてではあるが、しかし原型との全くの疎隔においてはなく、全く人間的な罪深い倒錯において、神的なものを覆い隠すと同時に顕わすものとして、真の模写となるの

である」(I/1, 254)。しかしバルトにおいて、宗教の止揚は、宗教の義認としてのみ語られうる。神についての人間の言表は、宗教性の域内にあり、即自的には聖ならざる言語でありつつも、神の啓示を通して、真の言表として義認され、聖化されるのである。これが「なる」という出来事である。「われわれの知覚の表象・思惟の表象・言葉の表象は、それ自体としては神の表象ではなく、またそうであることはできない。それらは、神の表象になるのである。真のものになるのである。しかし自己自身に基づいてではなく、徹頭徹尾その対象からそうなのであり、自己の固有な能力によってではなく、その対象の能力によって、そうなるのである」(II/1, 218)。人間の言表と神の存在との類似性は、人間の言表に固有なものではなく、神の自己伝達の行為によって付与され、そこで生成する。「われわれの言葉をその本来性へと導くことは、いうまでもなく、われわれの力の及ぶところではない。……神がわれわれの言葉をその本来性へと高め、神が自己自身をその本来的対象として与え、したがってわれわれの言葉に真理「性」を与えるのである。神とわれわれとの間の真理の類比は、われわれの認識を包含する神の認識の中には存在するが、神の認識を包含していないわれわれの認識の中には存在しない。むしろこの真理の類比は、神の恵みの決断によって生成する」(II/1, 260)。したがって、神学の可能根拠はどこにもなく、ただ神のうちにのみあることになる。ここで問題となるのは、神が自己自身を対象として与え、それによって類比が生成し、人間の言表が真の言表とされると言われる際に、バルトが念頭においているのは、具体的にどのような出来事なのかということである。

「人間の口、舌、唇が、神・神の真理・神の義・神の栄光をほめたたえ、神の言葉を宣教する道具となる時」には、神と人間との間の不一致が、神の側から前もって克服されているのでなければならない(II/1, 248f)。この克服は啓示であり、客観的には言葉の受肉、主観的には聖霊の注ぎである。これが「なる」という出来事の構造ないし

構成要素である。「神は自己自身を通して自己を啓示したし、啓示している。それは、子において、つまり神が人間となったことによつて、聖靈を通して、つまりすべての肉の上に聖靈が注がれることを通してである」(II/1, 221)。これによつて人間の言葉は、神自身が語りうるための道具となる。「われわれが携えている(把握できないものについて)概念は、あの奇跡の出来事において、把握できない神を容れる器となる、すなわち、肉となった神の子において、われわれの上に注がれる聖靈を通して、神を容れる器となる」(II/1, 222)。しかし、人間の言葉を通して神が語るのを聞きとるためには、言葉を聞く者の側にも、不一致の克服が起こつていなければならぬ。とはいへ、人間にとつて、そのような前提の遂行は、不可能であり、許されてもいない。かくして人間の言葉は、神の啓示の証言でしかない。それを証言として現実^⑧に力あるものとすることは、神に委ねられ、期待されているのである。

第二節 弁 証 法

弁証法は存在論的含蓄を有し、その限り伝達内容である。しかし伝達内容は、伝達形式でもあり、両者は不可分である。われわれは、伝達の形式・規定としての弁証法を、パネンベルクにならつて、神学的言表の構造と理解してお^⑨く。

前節において、神認識はその内容によつて規定されることが指摘された。厳密に言えば、神認識の規定は、認識対象(「神」と認識主体(「人間」)との関係から生ずる。この事情は、初期バルトにおいてももちろん変わらない。

バルトによれば、すべての神認識が弁証法的であるわけではなく、神の神学、神の自己自身についての知と語り

は、非弁証法的であり、何ら矛盾を孕まない (CD 460)。矛盾は、人間が神を認識し、神について語るところに生ずる。なぜなら、そのためには、人間は神との一致のうちにあらねばならないが、現実には両者の間に断絶が存するからである。神については、神自身のみが認識し、語りうる。しかるに人間は、語りえないことを語り、神自身だけが証言しうる事柄を人間として証言せねばならない (R 129)。啓示そのものではなく、人間との関係における啓示が弁証法的であるのと同様、神の言葉そのもの (＝神についての神自身による語り) ではなく、人間が神の言葉を語るのと (＝神についての人間による語り) が弁証法的と呼ばれるのである。人間による神についての思惟と語りが問題である限り、それは対象によって規定されるとも言えるし、キリスト教の実存がその尺度であると言ってもよい。¹⁰⁾

われわれは前節において、信仰の類比を「神は隠れた神として認識される」という命題で代表させた。これは、「神は神を通してのみ認識される」という命題の言い換えであった。そして今われわれは、「神については神自身のみが認識し、語りうる」と述べた。これを言い換えるならば、「神は知られざる神として認識される」(R 52, 65, 73, 88, 96 et al.) となる。これは弁証法的神学の根本命題である。この命題は、否定的側面と肯定的側面とを合わせ持っている。つまり、認識という積極的行為は、「知られざる神として」という否定的契機を伴い、それによって限界づけられているのである。われわれは、まず否定的側面に目を向け、次に肯定的側面を見て行くことにする。

認識の秩序における弁証法は、神と人間との間には神の恵みによってしか克服されえない無限の質的差異があるという存在の秩序における弁証法に対応する。無限の質的差異が存立している以上、人間の直接的な神認識はありえない。「知られざる」(unbekannt) という形容詞は、この事態を指し示す。したがって「知られざる」は、直接性の否定であり、それと対立する言葉である。直ちに気がつくように、これには多くの平行概念がある。すなわち、畏れ、

秘義、隠れ、不可視性、「把握できない」、躓き (Ärgernis) 微行 (Inkognito) 無知 (Nicht-Wissen) などである。これらのうちのいくつかのものに注目しつつ、「知られざる神として」という限定を明らかにして行く。

畏れは、神との距離を正しく認識させ、直接的認識を排除する。したがって逆に、畏れの欠如は、直接には知りえないものを直接に知ろうとする渾神ないし偶像崇拜の特徴である (R 14, 262; CG 26)。バルトはキルケゴールを引用して、そのような態度を非弁証法的と呼ぶ (R 262)。また、信仰は、微行の尊重であり、神との質的差異の意識において神を愛することである (R 14)。さらに信仰は、神についての無知・沈黙であるとも言われ、そこで同時に、あの質的差異が言及される。「信仰は、停止・沈黙・礼拝であり——無知である。神と人間の質的差異は、見まごうべくもなくなり、時間・事物・人間の世界と神との矛盾は、避けがたい必然的洞察となる」(R 182, vide 183)。躓きに関しても、『キリスト教の修練』からの引用によって、次のように述べられている。「キリスト教界でなされているように、躓きの可能性を取り去れば、キリスト教はことごとく直接的伝達となり、その場合には、キリスト教は全面的に廃棄されてしまう。キリスト教は軽佻浮薄なものとなつてしまい、十分深く傷つけることも癒すこともない。すなわち単なる人間的同情による偽りの発明となつて、神と人間との間の無限の質的差異を忘れる」(R 73)。バルタザールは隠れに注目し、神が明瞭さの中で隠された方であるというところに、神学の方法としての弁証法が始まると主張する⁽²⁾。神は啓示において自己を顕わす。しかし啓示においてのみ、顕わすのであるから、人間が直接的には把握できないものとして自己を顕わす。これが自己を覆い隠すということである。

以上の事柄が、「知られざる神として」という限定の意味である。神学に対する初期バルトの無数の否定的言辭は、すべてこの点に由来する。いわゆる牧師の状況・説教の状況も同様である。「教会は、本来一つの不可能性である。

人は本来牧師ではありえない。説教において何が問題なのかを知っているなら、誰が説教することを許され、誰が説教をなしようか」(NY 21)。バルトは、この状況をキリスト教宣教の危急と呼ぶ⁽¹⁴⁾。

「ところで矛盾し合う要素は、あとに何も残らないような仕方では止揚し合ってはならないが、また全体がしるしの反対に、すなわち絶對的に隠されたものになってしまふような仕方では止揚し合ってもならない」⁽¹⁵⁾。これがキルケゴールの無限の質的差異の肯定的意味である。バルトは、否定的意味のみならず、これをも固守する。初期バルトにおいて、いかに否定的言辭が強調されようとも、それによってバルト神学の方向そのものを見失ってはならない。人間の内在批判を可能にする神の否定は、決して不毛な否定ではなく、考えられる限り最も積極的で実り豊かな肯定を内に含んでいる。「人間的な最後のものの背後に、神的な最初のものが立っている。……神的な最初のものが、人間的な最後のものの彼岸にある。そしてこの神的な最初のもののこそ、人間的な最後のものの成就・肯定であり、同時にその逆転・止揚である」(BFEA 71)。「知られざる」という人間的不可能性は、「神によってのみ」という神的可能性の裏面にすぎず、神は啓示によって(のみ)知られるという積極性の言い換えである。つまり、否定的諸概念はすべて、神の啓示に対する信仰を告白しているのである。確かに啓示は、人間的可能性の危機であり、それに対する攻撃であるが、攻撃者が神である限り、その約束・希望でもある(R 197)。バルトは、事態のこの側面をキリスト教宣教の約束と名づける。

以上の二つの側面が、「神は知られざる神として認識される」という命題の否定的・肯定的意味である。しかし弁証法的神学は、これまでの議論によつては、高々その輪郭が描かれたにすぎず、本質的性格は何ら明らかにされていない。それには理由がある。弁証法的神学は、ある二つの立場を前提し、同時にそれらを否定することによって成立

する。したがって弁証法的神学の解明は、二つの先行的立場を明らかにすることによって初めて可能となる。しかし他方、それらを十全に把握するためには、弁証法的神学についての理解が必要である。それゆえここには、理解と叙述のためには、甚だ厄介な事態が存するわけである。ここで弁証法的神学の概要のみを述べたのは、このような理由に基づくのであり、その本質的性格は後に展開される。まずわれわれは、二つの先行的立場から明らかにして行く。

(一) 教義学の道

バルトは、一九二二年の論文「神学の課題としての神の言葉」において、弁証法的神学が前提とする二つの道を挙げてゐる。教義学の道 (der dogmatische Weg) = 正統主義と批判の道 (der kritische Weg) = 神秘主義である。⁽²⁶⁾ 教義学の道については、従来さまざまに論じられて来たが、いずれの解釈も十分とは言いがたく、その全貌・本質は、必ずしも明らかにっていない。そして確かに、「神学の課題としての神の言葉」におけるこの道についての凝縮された叙述だけからでは、それは十分明らかにしないのである。他のいくつかのテキストとも照らし合わせて考える時、この道が相反する性格を内包した極めて逆説的な道であることがわかる。

まず第一に、この道は、神学の対象を人間の内面的過程に求めるのではなく、人間に対して客観的に存在する超自然的な神を問題にする。しかしこの道は、神を物的・対象的・神話的に論じ、人間と関わるものとしてではなく、むしろ人間に対して無縁に向かい合うものとして語る。ここでは、神はひたすら超越として捉えられ、高所へと押しやられることによって人間から隔離されてしまい、そのため人間はもはや神と関わることができなくなってしまうので

ある。とすれば、この道の本質は、明らかに客観主義であり、高所への隔離論という性格を有する。ここでは、世界に対する神の超越性・純粹性が、なるほど保持されている。その限り弁証法的神学は、この道を首肯しうる。しかしここでは、神は人間へと到達せず、したがって人間は神を認識しえない。「人間は、自分の前にあるにすぎないものを信ずることはできない。か、こにあるものを、こにもあるものとして信ずることなどできない。人間は、自分に啓示されず、自分のところまで到達する貫徹力を持たないものを信ずることはできない。単なる神は神ではない」(WGAT 209)。単なる神性も、単なる人間性も破却されており、「隔離された聖所は、何ら聖所ではない」(CG 5)。真に問題なのは、人間となり、自己を啓示する神である(WGAT 209)。教義学の道は、「誤った超越的な夢の世界で」(CG 20)神を肯定しているにすぎず、それゆえこの道は、啓示の否定から成立しており、またそれに帰着せざるをえないのである。

だが、われわれは、この道のもう一つの本質的側面をも見誤ってはならない。隔離論であるならば、神は人間へと到達しないのであるから、人間は神について本来何も認識しえず、語りえないはずである。ところがバルトの定義的説明によれば、この道は、聖書と教義に依拠して、旧知のキリスト論的・救済論的・終末論的思想をくりひろげる。そしてそれらは、神が人間となるという一命題から展開されるのである(WGAT 208)。聖書に基づいて神について積極的に語るということは、実際には極めて多くのことを意味しうるが、いずれも前述した高所への隔離論とは相反する。

神が人間となるという一命題からすべての思想が展開されるのであれば、この側面では、(隔離論としての側面と全く逆に)その命題が神について語ることの根底に置かれていると言える。しかし、神が人間になったという啓示の

出来事は、この世の諸事物と並ぶ一事物ではなく、人間が所与として確保しうるものではない。また、この出来事によって生起する人間の弁証法的状況も、一つの状態（「である」）ではなく、絶えざる生成（「なる」）の中のみある。もし正統主義が聖書に基づいて積極的に神について語るならば、正統主義は一つの例外を設けていることになる。つまり正統主義にとっては、聖書は、啓示がこの世で具体的な形態を取ったものであり、その意味で啓示の継続的状态になっているのである。正統主義は、そのような聖書に基づき、随時自分の側から神を認識し、神について語る。そこでは、神に対する人間の関わりも、神認識も、新たに実現される必要がなく、所与的事実となる。この道の重要な帰結の一つは、この所与化という行為である。教会において、「欠如と発見は、所有と享受になり、……彼岸は、知られざる始めと終りから何らかの仕方で既知の只中へと押し込められたように見える。……教会において、人は信仰・愛・希望を極めて直接的に所有し、極めて直接的に神の子である。……教会とは、神的なものを人間化・時間化・事物化・世界化せんとする、多かれ少なかれ包括的・精力的な試みである」（R336f）。そして所与化は、いうまでもなく、認識の直接化である。たとえ聖書に依拠しようとも、人間が自分の側から神について知り、語ろうとするのは、「知られざる神として」という限定的否定にはかならないからである。そして直接的認識が試みられるところには、人間の神化あるいは神の人間化が必然的に随伴する。「人間は、自分に対して措定されている死線を越えて不死の知られざる神をつかもうと手を伸ばし、神から神のものを奪い、自分を神と同列に押し上げ、神を自分のそばへ近づける。人間は、距離を恐ろしく誤認して、自分では関係しえないもの——なぜなら神は神であり、もし人間が自ら神と関係しうるなら、神はもはや神ではないから——と自分から関係をつける。人間は、神を自分の世界のうちにある諸事物の一つにしてしまう」（R226）。このような態度は、まさしく、バルトが宗教と呼ぶところのものである。

それゆえ、教義学の道は、認識論的には直接的認識に、存在論的には同一性論にその立場を有し、宗教性をその本質とすると言える。

結局、教義学の道は、キリスト教宣教の危急を正しく洞察しておらず、その限り弁証法的神学は、この道と一線を画し、種々の批判を向けざるをえない。バルトは、まず、「ルカによる福音書」一四・二八をこの立場に對置する（CG 6: BFEA71）。「われわれは、あまりに性急に飛び込むよりも、その前にまず静かに座して費用をよく見積もるほうがましである。われわれは、偽りの、当てにならない単なる宗教的な然りを聞くよりも、万事について否だけを聞くほうがましである」（BFEA71）。かくして直接性は否定される。確かに神は人間になった。そして人間もその運動へと参与させられる。しかしそれは、人間にとって可能な神体験でも敬虔でもなく、純粹で優越した運動である（CG II.f）。弁証法的神学は、聖書主義的正統主義を眞の超越の方向へ生かすことを目指すのである。それに伴い、所与性ももちろん否定される。弁証法的神学がキリスト教宣教の危急を固守する限り、折々に存在しているもの・存続しているものに対する抗議は、その不可欠の要素であり（CG 19）、「である」に對しては最後の距離が保たれねばならない（WGAT 218）。バルトにとって、「である」は終末論的成就であり、約束・希望の対象ではない。それを今ここで自分の側から実現し、所有しようとするなら、そのような態度はキリスト教宣教の危急の無視にとどまらず、約束の無視でもある。それは、「裁きを免かれうると考えているが、まさしく恵みから遠ざかってしまっており、約束で満足しようとせずに、成就を所有し、享受し、体験——そう、まさに体験しようとする。……祭壇の秘跡の線上にあるものは、キリスト教宣教の危急からの逃避であり、それゆえその約束からの逃避でもある」（NV234f）。教義学の道は、「神は知られざる神として認識される」という肯定的側面を代表し、弁証法はそれを真理契機として

拾い上げる。けれどもこの道では、否定的側面が見られていないのである。

教義学の道を神認識における肯定的側面を代表するものとして位置づけるわれわれの解釈は、バルトのテキストに直接記述されているわずかのことから抽出された考察にすぎない。そこで最後に、この解釈がバルトに即しており、実際に正しいものであるのかどうか吟味されねばならない。

教義学の道は、あとで述べる批判の道の対立概念である。そして（これもあとで詳述するが）批判の道の本質は、低所への隔離論である。もし教義学の道を隔離論としてのみ把握するならば、両者は種として異なろうとも、類を同じうすると言わねばならない。その場合には、どうして両者が相互に対立する概念でありえようか。批判の道の特質は、否定的契機の過大視である。それゆえ逆に、教義学の道は、肯定的契機の一面的強調であるのでなければならぬ。だからこそ、弁証法の道が叙述される際には、批判と対置された教義学の道が、神観の積極的展開、肯定的主張、然り、肯定等と言い換えられているのである。また、「社会の中のキリスト者」においては、批判・否定——素朴さ・肯定という対概念が見られる。それらの内容と相互関係を詳細に検討してみると、明らかに、前者は批判の道に、後者は教義学の道に対応する。⁽¹⁷⁾そして、いうまでもなく、素朴さ・肯定とは、肯定的側面を代表する立場である。さらに、『教会教義学』における神の隠れについての説明が傍証となろう。既に見たように、神の隠れは、直接的認識と絶対的認識不可能性の間を行く。そしてバルトは、それらをそれぞれ聖書主義的な正統主義と神秘主義神学とに結びつけて考えている。前者は否定的契機を考慮に入れず、後者は肯定的契機の無視から成立するのであった。「神学の課題としての神の言葉」において、弁証法が前提し、かつ否定する二つの道としてバルトが挙げているのも、正統主義と神秘主義である。また『教会教義学』において正統主義は、「子供らしさ」(Kindlichkeit)、「單純

な」(einfach) 思惟と語りと呼ばれ、「社会の中のキリスト者」における批判の対立概念は、「素朴さ」「素朴な」(Naivität, naiv)である。これらはいずれも、危機ないし裁きを知らないという意味である。バルトが言葉を選りすぐって極めて慎重に用いていることを考慮すれば、このような事態を単なる偶然として説明し去ろうとするのは、全く不可能である。こうした根拠からすれば、バルトが教義学の道によって本来言おうとしたものは、隔離論よりむしろ、直接的神認識を可能であると素朴に考え、神について積極的に語る立場であると考えざるをえないのである。

(二) 批判の道

教義学の道の本質が見誤られる時には、批判の道の本質も誤認される。つまり、教義学の道が神中心主義・超越主義として捉えられ、そこで問題となっているのは人間と関わらない超越的な神であると理解される場合には、批判の道は、逆に、人間と関わる限りでの内在的な神を問題とする人間中心主義・内在主義として解釈される。われわれの理解は、これと全く相反する。バルトは、批判の道の具体的事例として、ルターやキルケゴールのキリスト教界攻撃を挙げている。いうまでもなく、それらは、人間中心主義・内在主義ではなく、むしろその否定・拒絶である。確かに、誤れる客観主義と誤れる主観主義というのは、バルトがしばしば用いる図式である。しかし、教義学の道と批判の道においては、事情は全く異なる。ここでは啓示の出来事の抽象化が問題となっているのである(次の(三)と注(20)を参照)。なるほどその限りでは、神観も問題とならざるをえない。しかしその場合でも、神が人間になったという命題は、どちらの道においても、独特な仕方ではあるが、その根底に置かれているのである。

批判の道でも、神が人間となったという点が踏まえられている。しかしその否定的契機のみが踏まえられるのである。この道では、人間とその一切の所有が、創造者と被造者との無限の距離という観点から理解される。したがって、人間が神を問題にする際にも、神を「自分でないもの」として、人間の人格的自己同一の外側にあるものとしてのみ問うのである。佐藤敏夫は、この道を神について積極的に語る代わりにむしろ沈黙する道であると指摘している。⁽¹⁸⁾バルトによる批判の道の叙述には、そのようなことは直接書かれておらず、これは佐藤の解釈である。けれどもこの解釈は、断固支持されねばならない。なぜなら、神学の否定的契機・キリスト教宣教の危急が意識される時には、論ずるという奉仕ではなく、口を閉ざし、沈黙するという奉仕が、一つの可能性として考えられねばならないからである(vide WGAT 216f.)。この道の特徴は、神については語りえないがゆえに、一転して低所に赴き、ひたすら人間について語ろうとするところにある。しかも人間は、当然、裁き(Krisis)のもとにあるものとして捉えられる。「批判的」(kritisch)という語は、ここに由来する。建設をする人間、自己の道徳や宗教性において天に向かってわが身を伸ばす人間(「教義学の道における人間」ではなく、自己の実存を解体し、自己を無・死すべきもの・克服されねばならないものとして意識する人間が問題となる(WGAT 210)。したがってこの道において語られる内容は、常に人間の否定性のみである(WGAT 211)。批判の道は、人間を低所に押しやることによって、神と人間とを隔離してしまい、そのため人間は、もはや神と関わるができなくなってしまうのである。とすれば、この道の本質は、明らかに低所への隔離論以外の何ものでもない。

批判の道は、要するに、「神は知られざる神として認識される」というキリスト教宣教の約束を無視しており、その限り弁証法的神学は、この道とも袂を分かち、種々の批判を向けざるをえない。確かに人間の破局についての教説

自体は、真理の一面を捉えており、批判の道に対してどのような反論がなされるにせよ、その真理の放棄には何らかの損害が必然的に伴う。ここでは神と人間との距離が理解されており、その意味では、人間は今こそ本当に人間になったと言える。しかし神的なものと人間的なものとを切り離してみても、問題はそれで済みはしない。決定的に重要なのは、神の世界が閉じられた聖所から世俗生活の只中へと突破し、出現するという垂直の運動であり、人間がその意義と力に参与し、動かされるということである（CG12）。それゆえ、神を誤った超越的な夢の世界で肯定することもあるがままの世界で否定することも問題とはなりえず、あるがままの世界において肯定することが人間の課題となる（CG20）。存在するもの・存続するものに對する批判は不可欠であり、費用の見積もりはなされねばならない。これが一つの側面である（CG6）。しかし、存在するもの・存続するものには不可能な理想や到達不能な目標があるとしても、そこにはしっかりした根拠がある。これがもう一つの側面なのである（CG8）。

批判の道は、キリスト教宣教の危急を必要以上に重視し、その約束を顧みない。しかし約束を見ないものは、究極的には危急をも正しく理解していない。もし神が人間に對してあくまでも隔絶したままであるなら、また、人間のなす肯定が「イエスにおいて告知される否定の中で……ただ廃棄されるばかりで、同時に確立されないとすれば、……イエスはキリストではないであろう」（R93）。「キリストをいつも……悪の中にある現在の世界の審判者としてのみ考えるのは、重苦しい、神なき行為である。神の国は、われわれの抗議運動でもって初めて始まるのではない」（CG20）。人間の否定は、神の否定にその根を持つのであり、その逆ではない。しかし神の否定は、神の積極性によって満たされている（WGAT 211）。その点を見ないような人間の否定は、真の否定ではありえない。「そこでは十字架が立てられるが、復活が宣べ伝えられず、それゆえそこに立てられるのは、結局、究極的には、キリストの十字架

「『真の危急』ではなく、何か別の十字架である」(WGAT 211)。

(三) 二つの道の意義と限界

弁証法的神学がこれら二つの道を前提し、かつ否定する以上、それらには、当然それなりの意義と限界とが属しているものでなければならぬ。最初に限界から論じて行く。弁証法的神学にとつては、「神が人間となった」・「神は知られざる神として認識される」という命題に含まれている肯定的契機と否定的契機は、等しく重要である。啓示における神という超越性・純粹性が無視されてはならないのと同様、人間となったという内在性も軽んじられてはならない。知られざる神としてという制約は、認識されるという積極的側面と等しく決定的である。ところがさきの二つの道においては、分離しえない二要素のうちの一方のみが保持される。それは、啓示の出来事の分割・抽象化 (Abstraktion) である (CG 33, 36)。教義学の道も批判の道も神の言葉の出来事の抽象化であるというシュミットの主張は、極めて正鵠を得た指摘と言えよう。⁽¹⁹⁾ これら二つの道は、元来、観念的にしか考えられない。なぜなら、神について真に語っているならば、神については語りえないという否定的側面が同時に見据えられていなければならない。また真の内在批判は、神の積極性に基づいて初めて可能だからである。バルトがこれらの道を叙述する前に、それらがただ概念的のみ可能であると注意を促しているのはそのためである。実際には、教義学の道・批判の道・弁証法という区別は、なされえないのである。弁証法は、抽象化としてある限りでのこれらの道を拒絶する。啓示の超越性は世界との関わりを喪失した彼岸性ではなく、またその内在性は世界に対して依然超越しており、それゆえ啓示は、神と世界との混

滑とも隔離とも等しく対立するからである。これが、二つの道が否定される理由である。⁽²⁰⁾

ところで、抽象化と言うからには、実際にはまず最初に全体があるのでなければならぬ。総合こそ根源であり、定立と反定立はそこから由来する (CG 20, 28, 33) という第二章第一節における指摘が、ここで想起されるべきである。弁証法にとって、啓示は、人間による肯定にも否定にも先行し (CG 20)、それらを生ぜしめる全体なのである。人間の肯定と否定は、啓示からのみ理解されえ、それとの関係においてのみ可能性・権利・必然性を有する。したがって肯定も否定も、それ自体として単独には主題となりえない (CG 27)。「この世では、無拘束の素朴さも、しかしまた無拘束の批判もない」(CG 33)。誤った肯定と否定は、それらが自らのうちに限界をかかえており、どれほど必然的であっても、究極的観点ではありえないという点が無視されるところに成立する。啓示に基づかない肯定は、否定されねばならない。批判の道の必然性はここにある。しかし神の否定は、うちに肯定を含み、それによって人間は積極的でありうる (CG 17)。その時になお否定に拘泥することは許されない。人間の積極性は、ここに根差す。啓示に目を向ける時のみ、人間は素朴であることも批判的であることも許され、抽象化の危険から解放される (CG 35 f.)。これが、二つの道が受容される理由である。

二つの道についてのバルトの叙述は、錯綜を極めており、容易にその論点が浮かび上がって来ない。その原因は、バルトが教義学の道・批判の道をそれぞれ正統主義・神秘主義という歴史的個体と結びつけて論じているところにある。歴史的個体は、多くの場合、疎縁な、時には相反しさえするさまざまな要素を含み持っている。正統主義や神秘主義もその例外ではない。たとえこの二つが教義学の道と批判の道を描くために最も適した事例であるとしても、バルトはこの二つを引き合いに出すべきではなかったと思われる。むしろ彼は、弁証法が持つ二つの要素を代表する立

場について説明する際には、(われわれが前節で直接的認識と絶対的認識不可能性として提示したように) 整合的に構成された理念型を提示すべきであった。その場合には、二つの道において、したがってまた弁証法において、何が問題であるのか、もっと鮮明に浮き彫りにされたことであろう。

(四) 弁証法の道

(7) 浮遊する弁証法

弁証法的神学は、抽象化に陥らないように絶えず啓示を顧慮しつつ、教義学の道と批判の道の間を行く。これが弁証法の道(der dialektische Weg)である。この「問を行く」ということがバルトにとってどれほど重要なことであつたかは、それが主要著作の随所に語られていることからわかる。それを年代順に追ってみると、まずタンパッハ講演では、次のように語られている。「われわれにとって本当に神が、そして神だけが問題となればなるほど、われわれは、神による運動によって右にも左にも固着しないようになる。そうなればわれわれは、……然りにも……否にも凝り固まったり、偏執したりしないであろう。……右や左への短絡は、漸次減って行くであろう」(CG 36)。人間は肯定も否定もなしうる。しかし、「いずれにせよわれわれは、これら二つの契機間の運動・緊張を何らかの仕方で調停したり、休止させたりしてはならない」(CG 27)。アールウ講演では、バルトは次のように語っている。「聖書が提供し、命ずる認識によって、われわれは、狭い岩角に押し出され、厳しく然りと否、生と死、天と地の間の浮遊状態へと押し込められる」(BFEA 54)。「聖書の思惟と語りは、定立の中でも反定立の中でも硬化しない。それは固化し

て最後の肯定や否定になってしまふことがない。……それは根源的な思惟と語りであり、全体からの、そして全体を指し示すの思惟と語りである。……それは徹頭徹尾弁証法的である」(BFEA 62f)。このようにしてバルトは、弁証法についての一九二二年の定式化に至るのである。それによれば、弁証法は、教義学の道と批判の道とに相対的な権利と可能性を与える啓示を顧慮しながら、一方では神観の積極的展開を、他方では人間およびあらゆる人間的なものの批判を行なう。しかしその二つを無関係になすのではなく、積極的主張と否定を相互に関係させ、一方を他方によって照らしながら相互に止揚し合うようにするのである。人は、一つの言葉が他の言葉を止揚せねばならないようにしてしか語ることができないのであり(R 243)、然りを否において、否を然りにおいて説明し、しかも固定的な然りや否には一瞬以上長く留まることはできない。「人は、この狭い岩尾根を歩むことしかできず、立っていることはできない。さもなくば、右か左に落ちてしまふ」(WGAT 212)。こうした思想内容と表現形態は、一九二七年においても、鮮明に見出される。「教義学的思惟」〔教義学の道ではなく、弁証法によるバルトの教義学のこと〕とは、定立・反定立の思惟であり、そのようにしてのみ綜合を遂行する思惟である。また次のようにも言えよう。それは弁証法的思惟である、*「つ」* (CD 454)。

弁証法は、肯定と否定の間を絶えず浮遊することによって、人々の視線をキリスト教宣教の危急と約束の双方にしかと向けようとする。現在の人間は神の言葉を語りえない。しかし危急は約束である。バルトにとって問題なのは、この状況を承認するかどうかなのである。「神学は、結局、キリスト教宣教者の危急と約束に満ちた状態と問いについての知識以外の何ものでもあらうとしないのではなからうか」(NV 6)。危急と約束は、ともに、啓示「イエス・キリスト」によって生起する。危急と約束に目を向けるといふのは、ひたすら啓示「イエス・キリスト」に固執すること

を意味する。だからこそバルトは、次のように言いうるのである。「その他のことはすべて、この知識から自ずと生ずるはずではないだろうか」(NV 6)。

バルトは、弁証法的神学の具体的な語り方について、事例を挙げて説明している。それによれば、創造における神の栄光について語る際には、必ず神の全面的な隠れをも強調し、死とはかなさについて語る場合には、死において人間を出迎える全く別の生を想起し、人間の無償で与えられた神の似像性について語る時には、現実の人間が墮落している点を警告し、罪を赦された罪として、義認を不敬虔なものの義認として語らなければならない。こうした事例は、弁証法的神学そのものの説明以上に慎重な注意を必要とする。というのは、そのような語り方は、『教会教義学』においてなされている語り方と同一だからである。隠れを伴わず、それによって限界づけられていない神の啓示。栄光へ至る門でのみあって、罪の支払う代価ではない死。そのようなことは、『教会教義学』のどこにも語られていない。義人の義認、義人との和解。そのようなものは、形容矛盾か同語反復にすぎない。弁証法は、確かに、神が認識されえず語られないということ、したがって教義学建設の断念を示しているように見え、実際しばしばそのように解釈されて来た。しかし、バルトが主張しようとしたことは、神について語る場合には、内在批判が不可欠になるということなのである。その点を別の角度から明らかにしてみよう。

(1) 修正と傍注

「キリスト教宣教の危急と約束」に見出される修正 (Korrektiv)・傍注 (Randbemerkung) 等の言葉も、従来多くの研究者の注目を集めて来た。そしてこれらも、浮遊する弁証法と同様、神学の (少なくとも壮大な教義学の) 可能性を表明するものとして解釈されて来た。しかし私見によれば、むしろこれらは、ある意味では教義学の可能性

を言い表わしている。これらに対する正しい解釈として、バルタザール、M・ショッホらの見解が支持されるべきであり、シュミット等が排斥されねばならない。バルタザールによれば、神学は、絶えざる修正としての弁証法を必要とする。それによって神学は、一方ではキリストにおける神の力と委託において、しかし他方ではキリストにおける神との距離において、神について語るということを想起させられる。⁽²¹⁾ またショッホは、修正行為の対象を具体的に挙げながら、次のように述べている。「バルトにとって教義学的語りは、神の積極性のゆえに不可避なものではあるが、弁証法的に修正される必要がある。それを欠けば、人間の語りは、神の啓示に取って代わってしまうからである。バルトは批判的⁽²²⁾神学を尊重するが、それも修正を要する」。彼らの指摘は示唆に富むが、断片的な言及にすぎず、バルトのテキストに即したものと詳細な説明が要求される。

直ちに気がつくように、修正・傍注は、「人間の立ちえない視点」と密接な関係がある。また、それは、神について語らねばならないが語りえない牧師の状況とも関係する。バルトは、修正・傍注としての自分の神学がキリスト教宣教の危急と約束を出発点としたと述べ、さらに、自分には学派や体系を形成する意図はなく、積極主義的・自由主義的・リッチェル学派的・宗教史的⁽²³⁾神学から区別されねばならないと警告している。バルトがここで主張しようとしているのは、それらの神学が神学的プログラムや体系として、ある特定の所与的な立場から、直接的・積極的に自らの神学を形成しており、キリスト教宣教の危急が無視されているということなのである。バルトにとって、啓示は、人間が自由に処理でき、そこに自らの立場を設定しうるものではない。そのようなことをすれば、それは人間が啓示に取って代わったことを意味せざるをえない。危急を固持する限り、バルト神学は、それらに対する一つの修正として機能するわけである。バルタザールのように、修正としての弁証法は、神との距離において神について語るとい

ことを神学に想起させる、と言ってもよい。これが弁証法的修正の一側面である。

しかし他方、神について一切語ろうとせずに沈黙してしまい、ひたすら内在批判に終始する批判の道も、バルトにとっては一面的な態度である。そのためバルト神学は、キリスト教宣教の約束を顧みない批判の道に対しても、傍注・修正としての役割を担う。バルトにとって、神について語ることは、神の積極性のゆえに不可避であり（シヨッホ）、神学は、キリストにおける神の力と委託において神について語りうることを弁証法的修正を通して想起せねばならない（バルタザール）のである。バルトは、危急のゆえに沈黙を選ぶ者たちに敬意を払い、神について語ることが沈黙より価値があるとはかぎらないことを認める。しかし、「その方々が沈黙する間、私は語った。黙すに時あり、語るに時あり」（NVS）。それゆえバルトは、一方において積極主義的・自由主義的神学等と自己の神学を厳しく区別しつつも、他方において、「様式の点でそれらすべての神学と一致することもあり、一致しないこともある」（NV 3f.）と言いうるのである。『ローマ書』第四章の最初の部分に見出される弁証法的訂正（*dialektische Bearbeitung*）という用語が、ここで凝視されるべきである（R 91）。バルトは、この箇所で、神の肯定と否定とが不可逆的・目的論的・二元論の関係にあることを見ず、否定を肯定としていつまでも肯定と並立せしめる立場を非難している。彼によれば、人間に対する神の裁きが見られねばならないが、同時にそれによって人間には進路が示されるといふ点も見のがされてはならない。その点を見誤って、あくまで否定に拘泥するのは、ア・プリオリに肯定を前提してしまう立場に対する単なる反動にすぎない。「その場合には、われわれは単に反動を行ない、『ルサンチマン』を表明し、対照的活動をなしたのであり、それ自体再び止揚され、弁証法的に訂正され、究極的統一へと引き戻される必要がある」（R 91）。

このように、傍注・修正は、肯定あるいは否定の偏重を妨げる機能を果たすものであって、その本質は、結局、浮遊する弁証法と同じである。神秘主義＝沈黙も批判的に修正されなければならないのであれば、傍注・修正という概念を教義学形成に対する断念の表明として解釈する可能性は、断たれることになる。⁽²³⁾これらのことは、バルトの論理を突きつめて考えれば、当然引き出されえ、また引き出されるべき結論であるとはいえ、バルトはこれらの概念規定をほとんど行なっておらず、以上の議論も所詮解釈に留まる。それゆえ、神学の可能性に対するもつと直接的な論拠が要求されるであらう。それを提示することが次の課題である。

(ウ) 内的批判と積極的主張の是認

われわれは、(イ)において、「人間の立ちえない視点」に言及しておいた。これこそ弁証法的神学を不可避免にしている当のものである。まずその箇所を引用してみる。「私がひょっとしたら『私の神学』と呼べるかもしれないものは、よく注意して見れば、結局一つの点であり、人が正しい神学に最低限の条件として要求するような立脚点(Standpunkt)ではなく、人間が立つことのできない数学的な点であり、視点(Gesichtspunkt)にすぎない」(NV 3)。通常、神学は、ある特定の立場を占め、それを基盤にして神観を展開する。しかし弁証法的神学は、立場を提示するという最低限のことすらなしえないというのである。その理由を探るために、差し当り、類似した表現を捜してみる。

『ローマ書』六八頁に、次のような記述が見出される。「神の義は、中空の立脚地(Stand in der Luft)であり、われわれの知っている立脚可能性の外側にある。そこでは、われわれはかろうじて神によって、神自身によって、神によってのみ支えられている」。神の義は、赦罪、神の信実、契約、さらにはイエス・キリストと言ひ換えられており、ここから、(人間が立ちえない)立脚点とは、神と人間との共在あるいは啓示であることがわかる。とすれば、中間

時の人間には依然として神のうちに隠されている人間の生命、すなわち神との一致のうちにある新しい人間も、やはり（人間が立ちえない）立脚点であるのでなければならぬ。それは同書一七五頁に語られている。イエスの復活が史實的延長を持たないように、復活の力において現實的に人間存在の中に突入して来る「生の新しさの中を歩むこと」（「ローマ人への手紙」六・四、聖書協会訳「新しいいのちに生きる」）も、他の出来事と並ぶ出来事とはならない。「この『生の新しさの中を歩むこと』は、キリストとともに神のうちに隠されている私の生の生きた姿として、私の不可視的視点ないし関係点（unsichtbarer Blick- und Beziehungspunkt）である」。神の啓示に人間の側で対応するのは信仰であるから、信仰に関しても、当然、同じことが言われねばならない。実際、信仰は、人間がそこに立つことのできない地盤（Boden）、そもそも場所でない場所（Ort）、立場でない立場（Standpunkt）と呼ばれている（R84）。また、啓示によって生起するキリスト教宣教の危急と希望という状況に対して、人間が何らかの態度を取るとしても、それを立場（Standort）と表示することはできない（CG9）。

人間が神を認識し、神について語りうるためには、神と人間との間に何らかの接点があればならない。啓示は接点である。しかし人間は、啓示に取って代わることはできない。新しい人間は、神との一致のうちにある。しかしそれは人間の将来的存在である。信仰は啓示の対応物であり、接点である。しかしそれは生成の中のみ存在し、所与とはなりえない。要するに、接点は現實的でありながら、所与になりえないという点に、神学が立場を持ちえず、弁証法的であらざるをえない根拠があるのである。それゆえ、適正な方法としての弁証法など問題となりえない。むしろバルトには、確保されえ、依拠しうる何らの方法も存在しえないのである（vide R85）。このようなバルトの歩みは、否定性の極限へのめり込みそうに見えながら、彼はここで自らの歩みを反転させる。

バルトが、神学の立場なるものは存在せず、それは常に修正・傍注であると述べた直後に、次のように語っているのは注意されねばならない。「私は、人間が中空に立つことはできず、欲しようと欲すまいと、たとえ片足で立つとしても、常に地上のどこかに立っていることを知っている。……真のあるいは自称旅人の神学者も、……たとえ大聖堂や城塞とまではゆかなくとも、どこかにせめてジブシーのテントを建てるのでなければ、おのが行路を全うしえないことも、私は知っている」(NV4)。極めて比喩的な表現ではあるが、これによってバルトは、宗教性を是認しているのである。それをもっと直接的な形で表明している箇所がいくつかある。初期バルトにおいては、宗教は否定の対象ではないという理解が一般的になっている限り、それらは十分な注目を要する。「われわれは、宗教・世界観・倫理といった市場に、多かれ少なかれ一定の場を占めている。われわれは、足が各瞬間ごとに地面に触れるのを防ぐことはできず、この世に生きる人間として、宗教的可能性からのがれ出ようとすることはできない。そのような人間として中空に位置しようなどというのは、思慮に欠けた見込みのない企てであろう。一つの部屋から他の部屋へというのなら可能であるけれども、家から戸外へ猛進することはできないからである」(R212)。宗教が可能であると言われているのではない。宗教の排他的可能性(R214)と必然性が、あるいは非宗教性の不可能性(R224)が主張されるのである。人間は、今ここでもどうしてもどこかに立たねばならない時、死線のすぐこちら側にしか立ちえない。そこは、人間的可能性の最尖端たる宗教性であり、預言者や使徒の立っている場所である(R234)。

教義学の道も批判の道も、限界を抱えてはいるが、地上の人間にとってこれ以外の可能性は存在しえない。そこで、一方では、宗教の一つの可能性として、内在批判＝批判の道が是認される。宗教的人間は、精神的なもの・宗教的なもの・靈感等々の内在物について批判的に語る。けれども、それらの否定という形で神的なものを語ることが、

目指されているのである(R 299)。「エレミヤが……祭司と預言者に対立した際の否定性と孤独。ユダヤ教のうちに具現している宗教の世界に対する、パウロの全生涯を特徴づける激しい反逆。中世の不敬虔ではなく敬虔とのルターの決裂。キリスト教界に対するキルケゴールの攻撃。こうした企てはすべて、……ここで神について語る仕方の特徴である」(WGAT 205 f.)。しかし危急に目を向ける時に、批判の道が是認されるように、当然逆に、約束に視線を据える時には、神について積極的に語るといふ本来の意味での宗教性も、相対的に認知される。「われわれは、宗教的領域の多様な現象に相対的な批判をなすであろうが、同時に、繰り返しそれを相対的に是認しながらその前に立たねばならないであろう」(R 162)。したがって人間は、神を忘れ、福音が存しないかのようにすべきではなく、神のことを考え、人間に可能な道具を使用して福音を告知せねばならない(R 318)。

この場合、注目すべき点は、もし二者択一を迫られた場合には、神についての沈黙＝内在批判よりも神についての積極的発言の方が選ばれることである。⁽²⁴⁾そのことは、教義学の道についての論述の最初の部分で、既に示唆されている。神学者は神について語るべきであるということを忘れるよりも、教義学の道を行く方がよいのである(WGAT 208)。人間が神について語ることを可能にするものは聖霊であるが、バルトにとって、聖霊を否定することは、宗教の立場に赴くことよりもはるかに恐るべき行為である(R 257)。「われわれは、聖霊に対する罪よりも、むしろ義認されない宗教的行為の方を選ぶ」(R 258)。人間は神について語らねばならないが、語ることとはできない。しかし聖霊の否認を欲しない限り、やはり語らねばならない。したがってそれは、許されざる行為として敢えてなされるのである。なぜなら、宗教的発言の特質は、所与的でないものを所与であるかのように直接的に語るところにあるからである。バルトの言葉を用いるならば、「弁証法的な破れない直接的発言」(R 202)は、人間が啓示の

位置に自ら立つか、終末における新しい人間「である」のでなければ、不可能であり、許されえない。²⁵ それにもかかわらず直接的発言がなされる場合には、当然ある留保が伴う。バルトによれば、直接的発言は、「人間的に」(menschenmäßig) 語ること、「あたかも……のように」(als ob) という条件つきで語ることであり、比喩 (Gleichnis) として用いられる (R 202, 206, 220, 282, 298)。留保なしになされる直接的発言は、妄想と化しかねず、中間時の人間にとってはあまりに素晴らしすぎる (R 206)。それゆえ、直接的発言はある特定の留保のもとでのみ可能であるということが、常に意識されていなければならないのである。

具体的事例がいくつか挙げられているので、その中の一つを取って事態を明らかにしてみる。例えば、「われわれは霊を持っている」という直接的発言について、バルトは次のような説明を施している。「われわれは、『われわれ』とは『われわれでないもの』を意味しうるにすぎず、『持っている』は『持っていない』を意味しうるにすぎないことを知らねばならない。そうすれば、『宗教的発言という』許しがたいものに真理が対立することになる。すなわち、制限付きの『われわれ』と制限付きの『持っている』が、人間のすべての『われわれ』と『持っている』とを潜在的に自らのうちに含みながら、しかも批判と問いとしてこれらに対立することをやめないということになる」(R 257)。所与的・直接的発言における肯定性は、同時に否定性を伴わねばならない。そのような制限付きの所与性・直接性は、即自的な所与性・直接性を、一方ではうちに含みながら、他方ではそれらと対立する。このようにして宗教的な直接的発言も、弁証法的に破れたものとして是認されうるのである。

(五) 指示する弁証法

弁証法が肯定と否定の間を浮遊し、それらを相互に限界づけさせる時、一体何が目指されているのであろうか。こ

ここで重要になって来るのが、指示 (Hinweis) という概念である。指示こそ弁証法的神学の本来的機能、いや本質そのものであると言える。弁証法にとっては、常に、啓示の全体が問題であった。全体から肯定と否定とが相対的に是認されるのであれば、真理＝全体は、肯定の中にも否定の中にも存在しない。「聖書の思惟と語り」とっては、常に、否が大切なだけ然りも大切であり、否が大切でないだけ然りも大切でない。真理は、然りの中にも否の中にもなく、然りと否とが出て来る始源の認識の中にあるからである」(BFEA63)。それゆえバルトは、否定せずには肯定せず、肯定せずには否定しないのであり、肯定と否定を相互媒介させることを通して両者を止揚し、それによってそれぞれが何に関係しているかを示そうとするのである。弁証法の独自性は、このように、自己自身を越えたところを指示するという点にある。

しかし、なぜ弁証法は指示に留まるのであろうか。その根拠は既に事実上論じられたと言えるが、それをここで直接的に示す必要がある。弁証法が肯定と否定とを相互媒介させることによって指示しようとする中心は、イエス・キリストにおける神と人間との一致である。イエス・キリストにおいては、神と人間は二元として対立しておらず、「と」は廃棄されている。しかし人間にとっては、中間時の暫定性が動かない以上、この「と」は存立し続ける。人間は、「と」の両側にあるものをつなげて考えることはできないが、かといって切り離して考えることも許されない。弁証法が肯定と否定の間を浮遊し、それによってその中間を指示するに留まらねばならない理由はここにある。「神学は、『と』でもって、自分がつなげて考えることのできないものを——それは神の言葉と霊の行為においてのみつながるのであるから——つなげて語る。神学が啓示を『真面目に受け取る』ということは、この『と』のうちにある。イエス・キリスト、すなわち肉における神、神と人間とを一つの、しかも真の言葉で語りうる者だけが、『弁証法的神学

者』でないことを誇りうるであろう」。⁽²⁶⁾ ほぼ同じ論旨が、一九二七年にも展開されている。「弁証法的思惟は、言明と反対言明においてなされる思惟である。……言葉とそれに対立する言葉の双方が、……調停されえず同時に分離されない対抗者として、常に考えられねばならない。……他のすべてのものが由来し、教義学全体を必然的に弁証法的にしている原型は、和解者イエス・キリストの人格における神と人間以外の何ものでもない。ここで『と』を廃棄し、『神人』という一つの語で一つの思想を考え、イエス・キリストの代わりに一つの名を言いうる者だけが、弁証法的神学者でないであろう」⁽²⁷⁾ (CD 456f.)。「神は、一つの非弁証法的な言葉を語る。……神は煩わしい『と』を廃棄する。神の神学、自己自身についての神の知と語りは、決して旅人の神学ではなく、非弁証法的神学である。しかしわれわれは人間である。このことが、弁証法的神学の排他的な可能性の決定的な根拠である」⁽²⁸⁾ (CD 460)。人間にとって「と」が存続する限り、神学は、二つの相反する言葉から成り立ち、それによってその中間を指示することに甘んじなければならないのである。

ところで、後期のバルト神学は初期における指示としての弁証法的神学を克服したという見解が、しばしば見出される。これは明らかに指示概念の誤解に基づく。指示という概念は、いかにも消極的な響きを有しており、『教会教義学』という壮大な現実を前にする時、そのような見解を抱くに至るのは、ある意味では自然なことかもしれない。しかしバルトにとって、指示とは、間接的に答えを与えるという意味である。しかも「間接的」というのは、答えでないということではない。あいまいで両義的な答え、明確に答ええない答えではない。間接的とは、ある他のものによって与えられた、あるいは与えられるべき答えを明瞭にはっきりと指示する答えである」⁽²⁹⁾。もし肯定と否定の相互媒介によって中間を指示するという間接性以上のものを主張しているのであれば、バルトは直接的伝達を自己の立場とした

ことになる。しかし直接的伝達とは、蹟きの除去、「と」の廃棄にはかならず、もちろんそのような事態は、どの時期のバルトにも起こっていないのである。

指示・証言 (Zeugnis)・奉仕 (Dienst) は、相互に重なり合う概念である。直接的伝達は、伝達する側が実際に真理を所有していることを前提とし、それゆえその価値は実在価値 (Realitätswert) と呼ばれる。それに対して、自らが真理認識を惹起するのではなく、自らを通して真理が認識されようようになる伝達形式は、証言価値 (Zeugnismwert) を持つ (R106)。神学は、この価値を越え出ることとはできない。さもなくば、神学は、神の言葉に奉仕するのではなく、むしろそれを支配することになるであろう。神学は、指示・証言・奉仕という消極性に踏み留まる時にこそ、その最大の積極性を付与されるのである。

(4) 宗教の義認

直接的に言い表わしえない啓示を指示するだけの弁証法こそ、バルトにとつての教義学的言表様式である。その基本的特徴として挙げられるべき点は、自己充足の否定という性格である。これを明らかにするために、われわれは、バルトが否定的態度を取る宗教性を即自的宗教と呼び、彼が肯定的に受容する宗教性を弁証法的宗教と呼んでおく。即自的宗教は、自己に固有な相対性に耐ええず、指示に満足しないで自ら真理を所有しているかのように振舞う (BFEA 59)。それは、本来自己に帰しえない実在価値を主張するのである。それに対して弁証法的宗教は、自己の制約・相対性を意識し、真理を自己自身のうちに持っていないことを知らなければならない。これは、実在価値の否定である。したがって弁証法的宗教は、自らの試みが本来不可能であり、成就しえないものであるから、必ず挫折するということも知っている (R 114, 319)。それは、絶えず自らの立場を変え、肯定と否定の間を浮遊せねばならな

いが、それによってかえって神の一元的肯定の優越性を保証することになる (R212-214)。神の一元的肯定が終末において与えられることを知っている限り、忍耐・待望が弁証法的宗教の特徴となる。

即目的宗教は、自己の成立根拠を自己自身のうちに有すると考える。その場合、宗教は意識的に宗教になっているのであり、バルトにとって、それは偶像崇拜である。「宗教が意識的に宗教になる瞬間、つまり宗教がこの世の中の心理的・歴史的に把握可能なものとなる瞬間に、宗教はその最深の傾向、自らの真理から離れ落ち、偶像となる」(BFEA 60)。それに対して弁証法的宗教は、成立根拠を自己の外に持っており、それゆえ立場の転換を通して絶えず自己自身を止揚することによってのみ成立する。「宗教は、絶えず自己自身を止揚する場合にのみ、生存権を持つ」(BFEA 59)³⁰。バルトが修正・傍注としての自分の神学を学派形成と対置しているのも、この連関から理解されうであらう。神学は形成されねばならないが、それを確固不動の地盤の上に築くか、それとも不断の自己止揚の過程の只中に位置せしめるかということには、決定的な違いがあるのである。⁽³¹⁾「聖書の教会は、注意すべきことに、幕屋であり、移動天幕である。それは、神殿になった瞬間から、本質的には攻撃目標として存在するにすぎない」(BFEA 62)。このような不断の自己止揚という宗教の性格との連関において、バルトは宗教の義認について語っている。

「罪人の義認と聖化があるならば、宗教の義認と聖化もある。それによって宗教は、抽象的にそれ自体として考察すれば神に対する謀叛行為であるにもかかわらず、神との交わりと呼ばれてよい。神の助力なしには、またそれから切り離して考察すれば、宗教は——たとえ人間的にはどれほど深く、誠実であらうとも——罪の頂点である。神の恵みによって、啓示の具体的現実性において……宗教の受容というものがあり、人間の敬虔を信仰と服従として特徴づけることができる」(CD 317)。これは一九二七年の文章であるが、思想内容そのものは、既に『ローマ書』にも見出

される。その一〇七頁によれば、宗教は、自らの現世性・此岸性を自覚し、實在価値を主張しない限り、義とされる。別の箇所では、宗教は、自己自身を越えて指示するということに力点を置く限り、不当なものではなく、義とされうると主張されている(R113f)。要するに、指示という間接性に甘んじ、間断なく自己自身を止揚する限りにおいて、宗教は義認されるのである。その場合、宗教の義認とは、具体的には、宗教的言表が神について真に語り、力ある証言になるということである。

(カ) 力ある証言となる弁証法

神について語ることは、神の言葉を、神が人間となるという四つの言葉(das Gott Mensch wird)を語ることである。もちろん誰でもこの四つの言葉を言うことができる。しかし問題は、それを真理として、神の言葉として、すなわち神自身がそれを語るように語ることである。人間の言葉と神の言葉との間の懸隔を乗り越える形で語らねばならないのである。バルトにとっては、ここで、本節の冒頭にも掲げておいた命題、「神については神自身だけが語りうる」(WGAT 217)が立ち塞がる。神の言葉を口にするのは、人間にとって不可能であり、着手しえない。人間は、自分が神の言葉を語るのを信じることはできない(NV19)。バルトは、この事態を約束と成就という言葉で表現している。「われわれが神の言葉を語るということは、キリスト教宣教の約束である。約束は成就ではない。約束とは、われわれに成就の見込みが与えられているという意味である。……人間の分は約束であり、成就是神の事柄である」(NV19)。いうまでもなく、成就とは、人間の言葉が、単なる人間の言葉であり続けながらも、神について真に語ることに「なる」という出来事である。問題は、この出来事の構成要素ないし構造を突きとめることである。弁証法的言説は、ある決定的な前提に依存している。しかも弁証法は、この前提を自ら指定することはできず、ま

たそれを許されてもいない。では、その前提とは何であろうか。『ローマ書』に引用されているルターの次の言葉が、差し当り、答えとなる。「信仰がなければ、神もわれわれのうちで敬われず、賢明で義しく信実で誠実で憐み深いと見なされない。信仰のないところでは、神はわれわれのもとでその神性も尊厳も保持しない。だから一切は、信仰にかかっている」(R119f.)。神について語ることは、啓示と信仰に基づいて語ることなのである(WGAT 207)。しかし、弁証法的言説は、たとえこの前提に基づいてなされたとしても、それだけでは意味のある、証言としての力を持ったものになるわけではない。それが説得力を持つためには、言説が向けられる相手にも、既にあの前提が指定されているのでなければならぬ。信仰において言われることは、信仰において聞かれねばならないのである。もちろん弁証法は、自らに対してと同様、相手に対してもこの前提を指定しえない。ここにおいて、「神については神自身だけが語りうる」という根本命題が、肯定的に機能する。次の主張が、そのことを明瞭に示している。「われわれは、ここ「宗教の領域」に神はいないけれどもこの先へは一步も進めないと自覚して、この人間的可能性のところで停止し、そこにいつまでも留まらねばならない。それは、この可能性によって表示される限界のかなたで、神がわれわれに出会うためである」(R 224)。つまり、人間が間接性に甘んじ、指示に留まる時、神自身が人間に対して自己を顕わすのである。この点をパネンベルクが正しく指摘している。「弁証法的に秩序づけられた言表があの見えざる中心を構成するのではなく、それは、真理の自己証示を、つまり神自身による語りかけを前提とする⁽³²⁾」。弁証法的言説が意味ある、力ある証言になるとすれば、それは語り手の行為・主張に基づくのではなく、それらの只中で、それらを通して、神自身が自らの言葉を語るということに基づくのである(WGAT 214f.)。とすれば、成就とは、語りかけの相手に対する神の自己伝達以外の何ものでもない。それゆえ、「神について語られるところで神自身⁽³³⁾が語るとい

う可能性は、弁証法の道それ自体の上にあるのではなく、この道も断たれるところにある」(WGAT 215)。指示に留まるものは、自らが衰え、後退し、死滅することによって、永遠を語る(R 106)。バルトは、「『ヨハネによる福音書』三・三〇をこのような意味に解釈している(BFEA 64)。人間に可能な道はことごとく挫折するからといって、人間は何もしないでいてよいわけではなく、また何をしてもよいというわけでもない。人間は何らかの道を進まねばならず、あれこれ選択して、行き当たりばつたりの道を行かないようにするのは、やりがいのあることである(WGAT 217)。しかし、熟慮されるべき点は、神自身による語りかけが人間の道の目標であるということである。『われわれは、神学者として、神について語らねばならない。しかしわれわれは、人間であり、神について語れない。われわれは、この二つのことを知り、それによって神に栄光を帰さねばならない』という有名な命題をバルトが提示する時、彼はキリスト教宣教に約束された神自身による語りかけを尊重しようとしているのである。

神の自己伝達を前提とする人間のこのような語り方こそ、間接的伝達である。間接的とは、ある他のものによって与えられたあるいは与えられるべき答えを指示することだからである。間接性は、直接無媒介性の否定である。そして霊の存在が、神人関係の直接無媒介性の否定を意味する(R 14)限り、間接性は、霊を通してということに等しい。聖霊が、人間の言説の前提となる信仰を指定する⁽³⁸⁾。聖霊が、神の前に正しく立つ新しい主体を創造する。受肉の出来事(「啓示の客観的可能性」)は、信仰・服従を贈り与える聖霊の働き(「啓示の主観的可能性」)によって、人間にとって現実となり、理解されるようになる。これが成就の構成要素ないし構造である。人間の間接性は、言葉と霊の双方に基礎づけられることによってのみ存在するのである。人間は、啓示と信仰に基づいて、神について語りうる者となる。そして聖霊が、その者の証言・指示を聞く者に対しても、それを神の言葉として認めさせ、力あるものと

する。このようにして初めて、人間の言葉は、意味のある、力ある証言となりうる。換言すれば、人間が決して語りえない神の言葉が、人間の弱さと錯誤を受け入れ、その結果、弱さと錯誤の只中にある人間の言葉が、神の言葉の外殻、土の器になることができるのである（WGAT 218; vide NV 19）。

第四章 連続性と発展

第一節 弁証法―類比―キリスト論

われわれは、これまでの論議において、弁証法と類比の内実を、なしうる限り対称的に説明して来た。それによって、両者がかなり細部にわたっても一致していることが、明らかに became と思われる。しかしその際、ある重要な側面については、明瞭な形では何ら言及されなかった。すなわち、キリスト論である。正確に言えば、キリスト論と弁証法、キリスト論と類比の連関である。この連関を問うことには、決定的な意味がある。というのは、神人関係の断絶的契機を強調しているかのように考えられた弁証法から、神人関係の連続的契機の主張に力点を置いているかのよう to 考えられた類比への概念上の変化は、キリスト論的集中・キリスト論的思惟という新たな立場の確立の反映であるとしば理解されて来たからである。確かに、これら二つの事柄は、年代的に見て符合している。バルト自身も、キリスト論的集中という変化の意義を理解するためには、一九三二年と一九三八年の『教会教義学』の最初の二冊を研究する必要があると言っている（GW 185f）。したがって、弁証法から類比への概念上の変化も、キリスト論

的集中と呼ばれる変化も、一九三〇年代初期に生じたことがわかる。しかし、キリスト教の教説を排他的・徹底的にイエス・キリストの教説として、そしてそれに基づいて建設する (GW 185f.) というキリスト論的集中・キリスト論的思惟は、本来に、バルトが類比について語るようになった時期に初めて到達されたものであろうか。それとも逆に、弁証法的思惟も類比的思惟も、実相においてはキリスト論的思惟にはかならないのではなからうか。もしそうだとすれば、ここでも弁証法と類比は、キリスト論を媒介にして結びつくことになる。それゆえ、以下の論述においては、最初に弁証法とキリスト論の関連を、次に類比とキリスト論の関連を見て行くことにする。

(一) 弁証法とキリスト論

まず、バルトの次の発言が注目されるべきである。「聖書の敬虔は、徹頭徹尾その対象によって生き、その対象のために生きる」(BFEA 60)。ここで言われている対象については、別の箇所では、はっきりと規定されている。「聖書は、たった一つの神学的関心しか持っておらず、それは、全く即事的に、神自身に向かう関心である」(BFEA 63)。さらに、聖書の唯一の関心の対象であるこの神が誰であるかということは、『ローマ書』の中で具体的に述べられている。「神は天にいまし、汝は地にあり」。私にとっては、この人間に対するこの神の関係、この神に対するこの人間の関係が聖書の主題であり、同時に哲学の総括である。哲学者は、人間の認識のこの危機を根源と呼ぶ。聖書はこの十字路にイエス・キリストを見る」(R XII)。つまり、初期バルト神学の唯一の対象は、イエス・キリストであり、バルト神学の主要概念を仔細に検討してみると、それらはことごとくイエス・キリストに関係していることがわ

かる。例えば、神の義という概念は、赦罪と同義であると説明され、さらに神と人間との積極的關係と言い換えられている (R 68)。ところが、イエス・キリストこそ神自身の義であると主張される (R 70)。また、小論において再三言及された希望という概念についても、その内容(あるいは対象)は、イエス・キリストの十字架と復活によって再建された創造者と被造物との不可視的一致であると言われている (R 293)。同様に、弁証法概念そのものも、キリスト論との密接な関連のうちにある。弁証法的状況とは、キリスト教宣教の危急と約束の状況であった。そしてキリスト教宣教の危急とは、神の裁きであり、危急のうちにあるということとは、十字架のもとにあるということに等しい (NV 22-25)。他方、キリスト教宣教の約束とは、神の義認であり、それは復活を意味する (NV 22-25)。端的に言えば、弁証法は、神の垂直の運動であるイエス・キリストの出来事によって生起する状況であり、またその出来事を指示しているのである。したがって、キリスト教宣教の危急と約束という状況の承認は、とりもおさず、啓示としてのイエス・キリストの承認であると言える。

一九二九年にバルトは、真の神学はわれわれのもとに來たり、今も來ている神の言葉、すなわちイエス・キリストにおいて始まると述べ、神学は言葉の神学であり、それは徹頭徹尾キリスト論であると主張している¹⁾。しかし、同じことが、既に一九二七年にも言われている。「教義学的思维は、元來、キリストによる (κατά το Χριστόν) 思维であり、さもなくば、それは教義学的思维とは言えない」(CD 437)。このような神の言葉への集中、キリスト論的思维は、従来、弁証法的思维からの離脱によって可能になったと考えられて來た。けれどもこの引用箇所が続く文脈の中で、バルトは、教義学的思维を弁証法的思维と言い換えている (CD 454)。とすれば、弁証法的思维がキリスト論的思维にほかならないことは、疑う余地なく明らかであろう。「したがって、前期とは違つて後期においてバルトはキ

リスト論的に思惟するようになったというみ方は当をえたものではなく、バルトはその出発においてすでに、キリスト論的思考を明確に持っていたのである」³⁾ われわれは、第三章第二節で、初期バルトにおいて重要な役割を果たしていると思われる概念や表現に着目し、それらが語っている内容を一つずつ解き明かして行つた。それらを相互に照らし合わせて考慮する時、すべては結局同じ事柄をめぐって言われていることに気がつく。一切は、啓示「イエス・キリストに収斂するのである。それこそ初期バルト神学の本来の主題であり、彼の考察はすべて、「新約聖書においてイエス・キリストと呼ばれている、あの一点をめぐってなされている」(WGAT 218)のである。

(二) 類比とキリスト論

同じことが類比論の連関においてもあてはまる。われわれは、類比の内容を明らかにする際に、神の隠れと現われという概念に着目した。これら両概念は、『教会教義学』二七節の最後の部分では、試練と慰めという概念と置き換えられており、具体的には十字架と復活を指している(II/1, 286 f.)。また、類比の存在論的意味について論じた時に、人間は神の裁きと恵みを通して別のものになること、神の子供へと再生することが語られた。バルトがそのように語る時、彼が念頭に置いているのは、イエス・キリストである。「なるほど人間に関して、彼は神の裁きと恵みを通して別なものになると言うことができる。しかしそのことを理解し、本当に語ろうと思うならば、そこで言われているのはイエス・キリストの裁きと恵みであるということを理解し、語らねばならない」(II/1, 166)。しかも別なものとは、イエス・キリスト自身である。人間の神の子供としての再生を見、証言することも、本質的には全くた

イエス・キリストを見、証言することである。したがって、類比論の連関における人間存在に關しては、キリスト論からの命題としてのみ語られうるのである。さらに、類比の認識論的意味について論じた時に、神認識は第一義的には神の自己認識であり、人間の神認識はそれとの類似性を与えられた第二義的なものであることが語られた。そこでも、背景にあるのは、キリスト論である。「神がそのまことの啓示において、神の認識の真理性にわれわれを参与させ、そのようにしてわれわれの認識に神自身の認識との類似性を、それとともに真理性を与えるということは、どこで真実なのであろうか。われわれは、……そのことがわれわれ「人間一般」において真実となり、真実であると前提した」(II/1, 284)。しかしこのことは、「イエス・キリストにおいてのみ起源的・本来的に真実であり、また、イエス・キリストが本當に審判者にして救い主であることに基づいてのみ、人間においても真実となり、真実でありうる」(II/1, 286)のである。「われわれは、イエス・キリストを神認識の第一の本来的主体として認識せねばならぬ。われわれが人間について正しく語ったのであれば、……われわれは起源的・本来的にはわれわれについて語ったのではなく、この人間、イエス・キリストについて語ったのである。神がそのまことの啓示において、神の認識の真理性に人間を参与させ、そのようにして人間の認識に神自身の認識との類似性を、それとともに真理性を与えるということは、まことの神にしてまことの人間であるイエス・キリストにおいて真実である。受肉の恵みに基づいて、つまり、イエス・キリストにおいて人間が神との存在の一致へと受け入れられ、取り上げられることに基づいて、これらのことはすべて、この人間、イエス・キリストの人間存在の中で真理となった。永遠の父が永遠のみ子を認識し、永遠のみ子が永遠の父を認識する。しかし永遠のみ子は、永遠の神であるばかりでなく、受肉の恵みによって遂行された一致の中で、この人間、ナザレのイエスでもある。われわれが神認識の現実性、可能性、最後に限界を叙述し

た時、われわれは、われわれの神認識ではなく、この人間イエスの中に存在したし、今も存在する、そしてこれからも存在するであろう神認識を叙述したのである」(II/1, 285f.)。これらの引用箇所によっても、類比論とキリスト論の関連は明らかであろう。類比論は、神学全体の中心であるキリスト論の正しい解釈を念頭に置いて形成されねばならないのである(II/1, 274)。

以上の議論で明らかになった点は、まず、弁証法も類比もキリスト論を念頭に置き、そこから形成された概念であり、かつ両者ともにイエス・キリストを指し示していること、次に、弁証法的思惟も類比的思惟も、キリスト論的思惟と異なる事柄としてではなく、同一のものとして理解されねばならないこと、最後に、その結果として、弁証法から類比へという移行をバルト神学の立場上の変化として解釈する可能性は、いよいよ狭められたことである。ところで、われわれはこれまで、弁証法と類比という神学的認識論に関わる教説におけるバルト神学の連続性だけを問題にして来た。しかし、弁証法と類比の一致は、そのような限定された領域での連続性しか保証しえないのであろうか。したがって、ある特定の主題に関する連続性のみを論じた従来の試みを、結局は一步も抜け出しえないのであろうか。そこで次に、これまでの論議で到達された地点に立つて、こうした問題と取り組むことにする。

(三) 弁証法と類比の一致の射程

確かに、弁証法も類比も、神学のあり方、ないしは人間による神認識のあり方の規定であると言える。しかし、弁証法と類比(ひいては啓示そのもの)は、その背後にある真理を認識するための方途・手段であり、真理を認識したあ

とではもはや不用になるような、認識内容とは無縁なものである。われわれは、ここで再び、『教会教義学』二五節に戻る。「神認識の内容は、われわれがすべてにまさって愛することが許されているがゆえに、すべてにまさって畏れなければならない方の現実存在である」というその題詞は、前述したように、人間の神認識のあり方と一見何の関係もないように見えながら、実際にはそれを決定的に規定する命題であった。つまり、神認識の遂行は、その内容によって規定されるのであり、両者は不可分であった。したがって、バルトは次のように主張する。「この認識の遂行について知りたければ、徹頭徹尾この認識の内容を固持せねばならない。それゆえ既にここで、神認識についての教説は、本来の神論に対して独立した序説を成しているのではなく、それ自身既に神論を構成していることがわかる」(II/1, 34)。この主張は、類比論の只中で今一度繰り返されている。「われわれは、神認識についての教説において、実際既に神自身についての教説の只中にいるのであって、別の条件のもとに立っている単なる序説の領域にいたるのではない。……神論のこの最初の章『『教会教義学』第五章』全体のひそかな、またあからさまの主要命題が、神は神を通して、しかも神を通してのみ認識されるということであれば、われわれは、神の本質について直接語るようになって初めてというのではなく、既にここで神自身と関わる」(II/1, 263f.)。それゆえ端的に言えば、「神認識についての教説は、神の存在と行為の叙述でしかありえない」(II/1, 34)のである。

この事情は、弁証法においても変わらない。「神が語ることは、神自身から抽象されて知られたりせず、真実でもなく」(I/1, 141)。この言葉自体は一九三二年のものであるが、考え方は初期バルトのものと全く同じである。神が語ることは、神の言葉であるが、それは語る神を意味する。とすれば、伝達形式である啓示＝神の言葉は、伝達内容である神と関わる、いな神自身にほかならない。バルタザールが言うように、神学が啓示の内容を取り出し、啓示

の形式をわきへ置いてしまうなら、それによって神学は、形式と不可分の内容を失ってしまうのである。⁽³⁾ そして啓示によって弁証法が生起する限り、弁証法は神自身との直接的な関わりの中にあり、弁証法という形式は、それが伝達しようとする内容と不可分である。確かに、初期バルトの著述は、後期の著作に比して、教義学的「内容」の叙述に乏しく、そこでは専ら（例えば弁証法という）神学の「形式」について語られている。しかしながら、形式について語ることと、内容について語らないということは同義ではない。それゆえ、然りと否を繰り返す弁証法的立場がバルトをして容易に教義学の内容の叙述に入らせないのは当然である、というような見解⁽⁴⁾には、重大な留保が附せられねばならない。こうした見解は、畢竟、神学の形式と内容を分離可能と考えているのである。しかしそれは、少なくとも、バルトの見方ではない。弁証法の根本命題が、神は知られざる神として認識されるということであれば、神の本質について直接語られるところで初めてというのではなく、弁証法という神学の形式について論じられている部分において既に、神自身の本質と行為が問題になっているのである。弁証法は、神についての正しい認識を念頭に置き、それに基づき、かつそれを指し示す。したがって弁証法についての叙述において、神学のすべての内容が関連して来、潜在的に語られているのである。バルトの次の言葉は、このような連関で理解されねばならない。「序説に よってすべてが語られているということも、実際ありうる」(WGAT 218)。

さて、弁証法と類比が神自身とは無縁なものではなく、また神を認識するための単なる手段などでもなく、弁証法と類比についての叙述が神の存在と行為そのものの叙述であるならば、そして神の存在と行為こそ神学の対象と内容にはかならない限り、弁証法と類比の一致の確認は、限定された特殊な主題における連続性の確認に留まらず、原理的にはバルト神学全体の連続性をも保証すると言えるであろう。しかし、これを即座に連続性問題における結論とし

カール・バルトの神学の連続性と発展

て提示する前に、バルト神学における具体的な変化として従来見なされて来、かつバルト自身も変化と呼んでいるもののいくつかを検討することにする。そしてそれとの連関で、キリスト論的思惟という事柄がどのような意味を持っているか、また持ちうるかということも考察したい。それによって、バルト神学の連続性についての論証は、小論のこれまでの議論とは多少異なった側面から補完され、同時に、バルト神学の連続と発展の関係の問題も取り上げられることになる。

第二節 連続性と変化——時代状況との関連

(一) 実践的応用

バルトの変化として取り上げられるべきものの一つに、一九三〇年代初期から顕著になった、政治的領域における彼の発言がある。それまでのバルト神学は、閉鎖的領域で営まれる、現実の意味を持たない観照的神学と見なされがちであった。現実の人間と関わらない抽象的な超越的神、現代にとっての意義を持たない抽象的な終末論、超越的な神に専心して国家や社会から全く隔絶した抽象的な教会、そのようなものがバルトの心を占有していた事柄であると考えられていたわけである (GW, 189)。それだけに、バルトが積極的に政治の領域へと足を踏み入れて行った時、人々がそこに今までは違ったバルトの新しい側面を見出したと考えたのも、ある意味では自然なことであった。「人々は私の態度の『変化』に……非常に驚いた。まず彼らは、私が教会政治的になり始めたことに驚いたが、後に

私が直接的に政治的になった時、もっと驚いた」(GW 189)。その際、政治的発言が神学とは別個の領域でなされ、それと無縁に並立しているのであれば、この変化は、バルト神学の連続性の問題にとっては、当然あまり重要な意味を持たないであろう。しかし実際には、バルトにおいては、政治と神学はそのような関係にはなかった。当時バルトは、国家社会主義者でないことは明言していたものの、国家社会主義それ自体に対する直接的政治闘争を開始したわけではない。彼にとって重要であったのは、神学の事柄から出発して、神学の事柄のために闘うことであった。しかし彼は、「学生たちと一緒に講義や演習で、以前と同様あたかも何事も起こらなかったかのように——おそらく、かすかに調子を高めて、しかし直接関わりを持つことなく——神学を、ただ神学だけを営むことに努める」のも、「一つの態度決定であり、いずれにせよ教会政治上の態度決定であり、間接的には一つの政治的態度決定でさえある」と考えていた。⁽⁵⁾つまり、彼にとって、当時の教會的・神学的紛争は、それ自身のうちに政治的紛争を含んでおり、神学的決断は、教会政治上の決断のみならず、事実上必然的に政治的決断をも意味していた。それゆえ、神学は政治的発言であらざるをえず、逆に、政治的発言は神学そのものであった。とすれば、この時期のバルトの変化は、彼の神学の連続性にとって、無視できない意味を持っていることになる。

さてわれわれは、バルトがこの変化を既に獲得した認識の応用と呼んでいる点に注意せねばならない (GW 185)。彼によれば、この変化は、それまでに得られた認識の意味と方向に関する変化ではなく、その応用に関わる (GW 187)。そして応用とは、その時々に見られる政治的可能性の中で、何を選択し、何を退けるかについての指示を福音から引き出すことである。バルトにとっては、まず第一に福音の正しい認識があるべきであって、そこから初めて社会的・政治的問題への接近も可能となる。⁽⁶⁾彼はこのことを一九三二年に次のように表現している。「神学における、

そして神学そのものについての、ここで問題となるべき包括的な解明が予めなされなければ、今日必要であり、また神学が今日それに対して語りたいと思っている、政治という広い領域における解明はなされないと私は固く確信している」(I/1, XI)。これは初期からの彼の根本的立場であって、事実彼は一九一九年にも同じことを語っている。

「この中心問題〔われわれは一体何をなすべきかという問い〕に含まれていて、われわれが火急にその解答を必要としている大小さまざまな焦眉の問題は、われわれが聞いた聖書の中心解答によっては答えられていない、ように見える。これは本当である。けれども、答えられていないように見える、にすぎない。なぜなら、永遠の相のもとでみれば、何がなされるべきかというのをどこで、そしていつ、われわれが知りえないことがあろうか」(CG 37)。

このように、彼の変化が既に獲得された神学的認識の実践的応用という点にあるならば、彼はそれまでとは異なる新たなことを語ったわけではないであろう。「以前と同様〔政治的になったと言われる今日でも〕、私の神学的教説の中心になっている思想は、神の崇高と、キリスト教使信全体の終末論的性格と、キリスト教会の唯一の課題としての純粋な福音の説教である」(GW 189)。当時バルトが語ったことは、神の傍にわれわれは他のいかなる神々をも持ちえず、教会は聖書の中に定められているそれ自身の課題・宣教・秩序を有するという、彼が以前から言っていたことにすぎない(GW 187f.)。しかし彼は、それ以前の言い方が許されなくなった状況の中で、同じことを全く別の新しい仕方で発言し、実践に移したのである。彼の変化は、彼の神学的教説の実践的適応性が明らかになったということ、たいいていの人々にとっては、国家社会主義によって形成された時代状況において初めて明白になったということの意味している。この変化は、神と人間との混同に対する初期バルトの神学的闘争の一つの具体的発現・実践的帰結である。それゆえにこそ、彼は、最初に踏み出した道をそのままずっと歩んで来ただけであり、自分の出発点が含ま

持っていた帰結を明るみに出したにすぎないという意識を持っていたのである (GW 184)。したがってまた彼は、自分が以前は静寂主義者であったのに突然活動家・信仰を持った民主主義者になったのではなく、以前から彼を本当に理解していた人なら、彼の変化に驚くはずがないと言いたのである (GW 189f)。「変わったのは私ではなく、私が語る際の場合とその反響であった」(GW 187f)。神学といえども、特定の具体的状況において営まれる。状況が変われば、発言の仕方もち当然変化する。彼のこの変化も、時代状況の変化と密接に関連し、そこに起因する。しかし、時代状況との関わりを考慮に入れるならば、一つの連続的なものが、バルトの変化を貫いて浮かび上がって来る。だからこそ彼は、自分の神学が状況の変化との関連において、「不動であると同時に可動的でもあり、可動的であると同時に不動であること」(GW 190)を望んだのである。

(二) 否から然りへ

バルト神学の変化として取り上げられるべき二番目のものは、否定から肯定へのアクセントの移行という事柄である。まず、この変化がどのようなものであるのかを確認しておく。「今日、何人かの人々が、約一九三二年から一九三八年の間に——別の学者によればもう少しあとに——私がなしたと言われている表向き、あるいは実際の方向転換の秘密をたどろうとしている。私から見れば、事態は比較的単純であって、私は、それによって、またそれでもって人間が生き、かつ死に、うる肯定を次第によく理解するようになったのである」(III/4, IX)。バルトにとって、然りが否(これも重要であるが)よりもっと重要であるように思われて来、神の恵みの使信が神の律法・怒り・裁きの使

信（これも除きえないが）よりももっと切実であるように思われて来たわけである（GW 101）。実際、ここには明らかな変化がある。初期のバルトは、例えば「社会の中のキリスト者」において、「涙は微笑よりもわれわれに近い。われわれは、然りよりも深く否の中に立ち、素朴さよりも深く批判と抗議の中に立っている」（CG 28）と語り、同様に『ローマ書』においても、「われわれの偶然的な生の内容の『低所』は、高所に比べてより多くの証言価値を有する。われわれは然りよりも深く否の中に立っている」（R 446）とか、「キリスト教は然りの中よりむしろ否の中に真理を見る」（R 447）と語っていたからである。後期のバルトが初期の思想をどのように見ていたかは、さまざまな箇所で見られる彼自身による回顧と反省の中に現われている。例えば、『教会教義学』一〇節「父なる神」についての彼自身の論評は、示唆的である。「ここでの父性の概念は冷たい。これは、父のあたたかい愛の印象を与えていない。しかも、私はここでゴルゴタについて語るべきではなかった。死の観念が多すぎる。これは私に『ローマ書』をあまりにも思い起こさせる」⁽⁷⁾。また、一九五六年のアーラウ講演においてバルトは、絶対他者、無限の質的差異、空洞、数学的点、切線、深淵への飛躍としての信仰等の初期に特徴的な否定的表現が、幾分あまりに非人間的であり、異端的な言葉であったと自己批判している（MG 7f.）。

しかし、われわれがこの変化を否定から肯定へのア、クセントの移行と呼んだことには意味がある。アクセントの移行は、否定と肯定の位置づけの逆転ではなく、この二つの事柄が混同されてはならない。確かに、初期バルトにとって、否は全面的であるが、それゆえまた然りも全面的である（R 13）。換言すれば、否がすべてを包み込むものであるのは、それが、すべてを包み込む然りに由来するためである（R 61）。つまり、当時の彼にとっても、神の怒り神の最後の言葉ではありえず（R 19）、希望は危急にまさる要素であった（CG 18）。われわれは、肯定と否定との関

係を不可逆的二元論の關係として、さきに詳細に論じたので(第二章第一節)、この点についてこれ以上言及する必要はないであろう。しかし、肯定と否定の位置關係が変わっていないとしても、アクセントの移行は動かしえない事実である。問題は、この変化を生ぜしめた根拠を明らかにすることである。

そのためには、初期のバルトが当時直面していた神学的状況を知る必要がある。「福音主義神学は、ほぼ全線にわたって、いずれにせよそれを代表するあらゆる人物・党派において、宗教主義的になり、同時に人間中心的になり、その意味でヒューマニスティックになっていた。つまり、人間の最も外的・内的な素質や感動、すなわち人間の敬虔こそが、福音主義神学にとって常に……問題である現象と主題になっていた。……福音主義神学は、神の神聖性について、なお何を知っており、何を語ったであろうか。ほとんど糊塗しえない事実であるが、福音主義神学にとっては、神について考えることは、人間について考えることであり、宗教的人間、キリスト教という宗教の人間について考えることであった。神について語ることは、声を高めてではあるが、今一度いよいよこの人間について語ることであり、人間の啓示と奇跡について、人間の信仰と業について語ることであった。疑いもなくここでは、神を犠牲性にして、人間が重視されていた」(MG 5)。それに対して、バルトが聖書の主題として発見したものは、「人間の宗教や宗教的道徳でもなく、人間自身のひそかな神聖性でもなく、……神の神聖性であり、またまさに神の神聖性」(MG 6)であった。それは、「人間と世界に対する關係において、絶対に神に固有のもの」であり、「圧倒的に高く、遠く、疎縁なもの、いや全く他なるもの」(MG 3)であった。バルトは、この発見に基づいて、徹底的な方向転換が起こらねばならないと考えたのである。「舟は座礁の危機に瀕していた。舵を一八〇度回すべき時が来ていた」(MG 7)。バルトにとって、異なる神々を説教するより、沈黙の方がましであり、パールの教会は、教会が存在しないことよりも大

きな罪過であった。にせの、当てにならない単なる宗教的な然りを聞くよりも、万事について否だけを聞く方がましだったのである。「永遠の空想的所有・享樂・分与——宗教のこのようにのぼせ上がった無作法は、一度おしまいにあらねばならない」(BFEA 71)。それゆえバルトにとって、課題は、神学的状況の純化であった。この点に關しては、バルト自身が繰り返し証言している。『ローマ書』は、世界的、通俗的・時間的啓示以外の啓示についてはや全く何も知らない、当時支配的であった歴史主義と心理主義に対して……ある種の純化の課題と意義を有していた」(I/2, 56)。「そこでは清掃がなされ、ほとんどそれだけがなされた。少しでも神秘主義や道德の匂いがするもの、敬虔主義やロマン主義の匂いがするもの、あるいは理想主義の匂いがするものは、すべて嫌疑がかけられ、禁圧され、もしくは事実上禁止を意味するような留保の中に括られた」(MG 8)。初期の否定的な諸表現は、神と人間、啓示と理性等を同一哲学的に調和させようとする新プロテスタント主義と闘争し、それを一掃するためにこそ、用いられたのである。

しかしいうまでもなく、純化は、ある積極性を目指して試みられたのであり、自己目的ではない。幻想を嫌悪し、攻撃するにしても、それは、ペシミズムや自虐や否定への不毛な喜びに耽溺するためではない(R 61)。とはいえ、眞の肯定が実りをもたらすためには、否定を貫徹して、神と人間との誤れる連続性を打破し、内在主義を根ごにする必要があった。さもなくば、肯定が語られるや否や、再び内在主義が頭をもたげ、自分の運動の中に今一度肯定を飲み込んでしまう危険があったからである。「質の貨幣が流通している限り、本当の貨幣までもが疑われる」(R 13)。「われわれは、……積極的に答えるに際して、あまりに急ぎすぎてはならない。そうでないと、必要な特別の重みが、われわれの積極性から失せかねないのだ」(BFEA 70)。否定的要素にアクセントが置かれていた理由は、まさ

にこの点にある。そしてバルトにとつて、当時の主張は、非真理であつたわけでは決してなく、状況に対する批判・修正として必然的な発言形式であつた。言い換えれば、神の裁きの否が恵みの然りよりも声高に発せられ、もっと明瞭に聞かれねばならなかつた根拠は、当時の外的・内的状況全体にあつたのである (II/1, 715)。「[当時]大胆に語られたこれらの命題には、全く誤りはない。これらの命題が当時向けられていた者たち、また当時これらの命題に反対した者たちに比べて、私は自分の方が十倍も正しかったと今でも考えている。敬虔な者とこの世の子ら、特に敬虔なこの世の子ら、わけでもそのうちの最も近代的な者たちによって当時語られた言葉がまだ耳の中に残っている人は、当時はそのように語ることが必要であつたということを認めざるをえないであらう」(II/1, 715)。したがって、バルトが初期の回顧において自己批判を試みているとはいつても、そこでは過去の神学的立場が撤回されるのではなく、否定的契機の真理性が否定されるのではない。むしろそれは、歩みをさらに先へ進める新たな出発の前提なのである。「あの方向転換を否定したり、取り消すなどということは、その後も問題になりえなかつたし、今日でも問題になりえない。……われわれが当時発見したと考え主張したものは、最後の言葉ではなく、補遺訂正 (Retraktation) を要する言葉であつたとしても、やはり真実な言葉であつた。それは、真実であり続けるべき言葉であり、今日でも等閑に附されてはならず、むしろ今日考え続けなければならないことの前提をなす言葉である」(MG 7)。バルトがある特定の状況の中で語る時、それによつて状況の方も変化する。しかしさらにそれが彼の発言を規定し返すのである。「ローマ書」と現在の間では私の神学に断絶があると言う人がいるのを、私は知っている。私にとつて、そこには決して断絶はなかつた。私は、『ローマ書』において、弓をまず特定の的に向けて引いた。そして矢を放つと、矢は飛んで、問題になつてゐる事態は、それによつて変化し、その後は違つたものに見えた。……今や『然り』を語る

べき時が来た、……しかも当時私が『否』を語らねばならなかったのと同じ認識から「そうすべき時が来たの」である⁽⁸⁾。状況の変化で、バルトは同じ認識から今度は然りを語り始めなければならなかった。それゆえ真に変わったのは彼ではなく、彼が語る際の状況なのであり、ここでもわれわれは、状況との連関を考慮に入れば、変化の只中に連続性を見出しうると言えよう。

(三) 時代状況による変化とそれに見出される連続性

以上の二つの変化において連続性を指摘しようという試みは、バルト神学全体の連続性を具体的側面から補強せんとする意図からなされたものでは決してない⁽⁹⁾。ここでは瑣末な個別的論議がなされているのでもなく、これら二つの具体的変化は、恣意的に選出されたわけでもない。むしろ、個別的局面における連続性議論は、常に恣意的な論証にならざるをえないということこそ、小論の出発点であった⁽¹⁰⁾。これらの変化が選出されたのは、それらがバルト神学の連続性をその発展というダイナミックスの中で捉えるために最も適した例だからである。つまり、変化の中に連続性を見出すためには、バルト神学と時代状況との関わりを顧慮する必要があることを最も端的・典型的に示してくれる例であるがゆえに、それらはことさらに取り上げられ、論じられたのである。そこで、二つの例に関して言われたことを念頭に置きつつ、時代状況との連関におけるバルト神学の連続と変化・発展という問題を考えてみたい。

歴史の中に存在するもので、歴史と無連関に、歴史からの規定を受けずにいるものは何もない。約五〇年に及ぶバルトの神学活動も、歴史的状況との具体的な関わりの中で形成され、変化し、存在して来たのである。バルトは、

アンセルムスやハイデルベルク信仰問答の方法も正しいが、自分は過去二百年間の神学史のゆえに異なる方法を選んだと言っている⁽¹¹⁾。また彼は、聖靈論に基礎づけられた神学を形成すべき時が来ているのではないかという問いに對して、現代はまだ一八・一九世紀に近すぎ、今なお神の靈と人間の靈との区別は困難であるので、聖靈の神学は二一世紀にならないとだめであろうと答えている⁽¹²⁾。バルトは、自己の神学の時代制約性をはっきりと自覚していたのである。このことは、『ローマ書』から『教会教義学』までの間に原歴史や救済史等の概念使用が大きく変化しているのではないかと問われた際に、バルトがそれに同意しつつ与えた答えのうちに、よく現われている。「私の用法は、時代と論敵に依っていた。ブルトマンに反對するために、私は後になって救済史を強調せねばならなかった。すべてはコンテキスト次第なのだ。……〔用語法の〕首尾一貫性はよいことだが、それは貧しさである場合もある。新しい時代は、言葉の新しい用法を求めるのだ」⁽¹³⁾。神学の時代制約性とは、積極的には、時代に應じて神学を変え、新しい時代は、神学者はそうする自由を持つ。バルトはこのことを、三位一体論以外の教理から『教会教義学』を始めることも可能かという問いに對する答えの中で、はっきりと述べている。「キリスト教の真理は、一つの球のようなもので、そこではすべての点は中心を指し示している。われわれは、どの教理からでも教義学を始められると言わねばならない。……キリスト教的人間から始めることだってできる。キリスト者とキリスト教神学者は、自由な人間でなければならぬ。私はシュライエルマッハーと主観主義に反對した。そうすることが当時必要であったからだ。他日、『教会教義学』から何かを学んだ者が、ことによつたらキリスト教主観主義から始めるかもしれない。いけないか。もちろん、自由は責任と服従を意味する。それは本当だ。けれども自由とは眞の自由を意味している。最近私が講義で言った『方法は任意である』という言葉を忘れずにいてくれ。手続きは変わつてよいのだ。この時代には、私は三位一

体論から始める。他の時代には、神学とその状況は変わるだろう⁽¹⁴⁾。神学者は、その都度の時代状況において示されているさまざまな可能性の中から、最もよく証をなしうるものを選び取って行く責任と自由を有する。それに従って神学者は、「ある時は然りを、ある時は否を語る」⁽¹⁵⁾ (CG 36) のである。

われわれは、バルト神学には時代制約があるとか、時代との関連性が存するなどという自明のことを指摘しているのではない。そうではなく、時代状況の変動と連関して生起するバルト神学の変化の只中にこそ、連続性は見出されるべきであると主張しているのである。『キリスト教教義学試論』を『教会教義学』として書き改めた際のバルトの言葉が、このことを明瞭に示している。「私が一二年前に『ローマ書』の改訂に際して経験したことが、繰り返された。すなわち、私はかつてと同じことを言いたし、言おうとしたが、かつて語ったのと同じ仕方では、もはや語ることができなかった。初めからやり直すこと、しかももう一度同じことを、しかし同じことをもう一度全く別の仕方⁽¹⁶⁾で語る以外に、何が私に残されていたであろうか。そのようなわけで、期待されていた新しい本の代わりに、書き改められただけの以前の本をもう一度読者に供することによって、私は読者を喜ばせ、あるいはひよっとしたら少しばかり怒らせねばならないのである。何人かなりとも、私の言葉を信じて、少なくとも私の眼から見れば、一切は外的・内的必然性に迫られてこのように計画に反して進行せざるをえなかったのだと考えていただきたいものである」 (I/1, VI)。バルトは常に同じことを語りえなし、語ろうとしたし、事実語った。しかし同時に、それを常に以前とは違った仕方⁽¹⁶⁾で語った。そしてそのようなことを生ぜしめたのは、状況の変化なのである。それゆえ、バルト神学の時代制約性こそバルト神学の変化の必然的契機であるというマルクヴァルトの主張は、首肯されねばならない。マルクヴァルトは、この主張を積極的主張へと転換して、時代関連性がバルト神学の統一性を理解するための重要な要素で

あると述べている。この指摘は全く正しい。状況の変化を顧慮しない時に、静寂主義者バルトが突然政治的になり、否定的預言者が唐突に然りを語り出すのである¹⁷。さて、時代状況に連関してのバルト神学の変化は、潜在的なものがある過程と考えられる。あるいは、可能性を潜在的現実性として、現実性を満たされた可能性として規定するならば、可能性から現実性への移行とも呼ばれうる¹⁸。次にこの点を論ずることにする。

バルトは、新プロテスタント主義の神学を一八〇度方向転換させた一九二〇年前後の自分の試みが、限られた意味においてしか正しくなかったと告白している(MG 7)。それは、彼の試みが新プロテスタント主義とは逆の方向において異端的になる嫌いがあった、という意味である(MG 8)。つまり、新プロテスタント主義の一面性から自由になろうとした時、彼自身が新しい一面性の過ちを犯し、相対的には正しいが、全体を顧慮すれば危険な反動となる恐れが多分にある道を歩んでいたのである(II/1, 715)。あの方向転換の試みにおいて、肯定的要素と否定的要素は、バルトにとって決して二者択一の事柄ではなかった。しかし彼は、一面性を排撃するに、別の一面性(少なくともそのようなものになりかねないもの)をもってした。それゆえ、彼はまさしく自分が正しかった点で誤っていたと言える(MG 9; vide IV/2, 902)。問題は限界とか危機などの一般的概念ではなかった(II/1, 716)にもかかわらず、例えば「絶対他者」という概念が孤立化・抽象化されることによって、偶像が産み出される恐れがあった(MG 9)。肝要なのは、生ける神という全体であり、肯定的命題と否定的命題を相対させ、相互に関係づけることによって、全体を指示することである。それが当時不十分だったのである。「当時の私の諸命題が、疑わしく危険なという意味で、大胆であったのは、その内容のゆえではない。そうではなく、それらを正しい聖書釈義にするために、別の命題が同じ明瞭さと鋭さをもって補いつつ、まさにそうすることによって初めて全体性を確認しつつ、私の命題に相対して立

っていないからなのである」(II/1, 715f.)。福音を釈義するに際して、その真理の諸相のうち、特定の一点を強調しすぎると、突然正しからざる釈義となる。「実際、神学は、一瞬以上長く『危機神学』ではありえず、あつてはならなかった。原則的・終末論的方向転換——そこに危機神学の起源があるのだが——それ自体が既に、反動としてあまりに強すぎたこと、つまりあまりに恣意的かつ專制的であつたことを見れば、神学がただ一瞬しか危機神学でありえなかったことがわかる。……神学においては、〔特定の点の〕そのような興味深い尖鋭化は、そもそもなされるべきではない。……生ける神についての教説は、そのような尖鋭化に決して耐ええないのである」(II/1, 717¹⁹)。したがってバルトによれば、先行する神学の批判的修正は、その神学の根底にある真理契機を排斥し抑圧することによってではなく、それが本来置かれていべき全体的脈絡の中に引き戻し、そのようにしてそれを積極的に受容することによってなされるべきであつた(MG 10; II/1, 719)。特定の尖鋭化の中で語られた言葉は、それ自体としては正しいとしても、全体が指示されねばならないのであれば、所詮一面的にすぎない。とすれば、当然その後には、自己自身の修正が続かねばならない。「おそらく問題は、その後においても今日においても、一種の『補遺訂正』である。しかし、真の『補遺訂正』は、決して後からの撤回ではなく、新しい出発と攻撃である。それによって、かつて語られたことは、いよいよ本当に、今度こそよりよく語られうるようになる」(MG 7 傍点筆者)。自己の神学の修正とは、「かつてと同じ認識から、今一歩進み出て、当時なお語らるべくして十分に語られなかった側面を……表現することにはかならないのである」²⁰。

二つの事例を引いて、この点をもっと明らかにしてみたい。バルメン宣言は、一八・一九世紀の基本的な神学傾向およびその最終段階としてのドイツ・キリスト者に対する抗議として、一九三四年に作成されたものであるが、その

間の事情について、バルトは次のように語っている。「人々は、宗教改革の信仰告白を時代にふさわしい形で適用することによって、この抗議を定式化した、しかし宗教改革の信仰告白を表現している定式を「そのまま」引用することはできなかった。人々は、父祖たちと信仰が一致していたが、彼らがまだ語らなかったことを語った。人々は、まず、教会を「異なる方向に」変革しているのではないかと疑われ、その後すぐにそういつて非難されるのを甘受せねばならなかった」(H1, 167)。ある特定の時代に妥当した神学的発言は、そのままの形で別の時代にも用いられるとはかぎらず、しばしば、時代に適合した形に改められて応用されることを要する。しかし、バルトにとって、父祖たちがまだ語っていなかったことは、彼らの言葉の中に顕在的・直接的には語られていないということであって、潜在的・可能的な形では既にそこに語られているのである。さらに、同じ頃に顕著になったバルト神学の政治的性格に関して言えば、それは、さきに見たように、以前からの彼の神学が内包していた帰結が、特定の状況の中で必然的に顕現したということにすぎない。事態をこのように見るならば、バルト神学の変化を潜在的なものが顕在的になる過程、あるいは可能性から現実性への移行と見なすわれわれの見解は、決して誤ったものではないように思われる。

時代状況との連関におけるバルト神学の変化と連続性について、積極的に言われるべきことは、以上の論議でほぼ尽くされている。しかし一つの批判的な課題が、なお残っている。われわれはさきに、時代関連性がバルト神学の変化の必然的契機であり、バルト神学の統一性を理解するための重要な要素であると述べた。しかしわれわれは、社会的・神学的状況の正しい把握のないところにバルト転向説が生ずるとは考えないし、時代関連性がバルト神学の統一性を理解するための不可欠の要素であるとも考えない⁽²¹⁾。これは単なる言葉上・表現上の相異ではなく、バルト神学それ自体の理解と時代状況についての認識とをどのような関係に位置づけているのかという、解釈方法論上の問題な

のである。われわれは、自らを他から区別するために、明確に境界を引いておかねばならない。

第三節 時代認識の位置づけ

(一) 時代状況の特定と理解

時代状況の把握が重要であるとしても、時代状況のすべてが問題になるわけではなく、バルトが直面し、関わっていた限りでの状況だけが問題となる。そもそも、歴史というものが歴史家によって解釈され、構成されるものである以上、時代についての一義的・客観的認識などはいないし、また、「状況と関わる」と言う以上、状況はバルト自身と無縁に、彼の前に客観的に存在するのではない。したがって、バルト神学の時代状況とは、バルトから見られた、つまり彼が理解し解釈した限りでの状況である。とすれば、彼が直面し、関わっていた時代状況が何であり、どのようなものであったのかということとは、バルト神学そのものに基づいて特定され、確認されると言える⁽²²⁾。それに反して、時代についての先行的・一般的理解に基づいて、バルト神学の時代状況を突きとめようとするのは、時代を構成する因子が無限に存在する以上、そもそも不可能であると言わざるをえない。

バルト神学自体からその時代状況を特定し、理解するという方向が取られず、外から獲得された時代についての一般的理解をバルト神学の時代状況として固執し、それとの連関でバルトを解釈しようとする時には、誤解が生ずる。その古典的実例は、初期バルト神学が一九二〇年代に歓迎され、あるいは拒否された事実のうちに見出される。当時

バルト神学は、否定が肯定に優越する悲觀主義的神学と見なされ、第一次大戦後の動揺せる時代の危機的雰囲気・絶望的社会状況に由来するものと考えられた。そのため否定的神学としてのバルト神学は、「この時代の精神の表現として、ある人々によって熱狂的に歡迎され、また、この精神に対してそれほど心を開いていなかった他の人々によっては、『戦後の現象』として同様に断固として拒絶され」(II/1, 715)たのである。バルト神学が歡迎されたのは、それが当時のベシミスティックな社会的・思想的風潮に共鳴盤を持ちえたからにほかならない。⁽²³⁾しかし、それが拒絶された場合にも、やはり同様に、人々は自分自身の時代認識との連関でバルトを解釈したのである。だが実際には、バルトが否定的発言をなす際に主として直面していた状況は、大戦後の危機的社會状況ではなく、神と人間とを異様に接近させていた内在主義的な新プロテスタント主義であった。したがって彼は、大戦後の雰囲気に対応してではなく、内在主義神学に抗して、否定を語るのである。無論バルトは、否だけを語るのはなく、然りをも語る。彼によれば、「万物はイエス・キリストにより、そしてイエス・キリストのために造られた」という認識の中には、誤れる世界肯定に反対する保証と同時に、誤れる世界否定の克服も存在する (CG 21)。そしてそこから、一見エビクロスのべきえある伝道者ソロモンの生の知恵が受容される。⁽²⁴⁾その際バルトが語っている次のような言葉に、注意が払われるべきであろう。「たとえそれ『万物はイエス・キリストによって、そしてイエス・キリストのために造られた』という認識から開けて来る肯定的展望」が多分われわれの現今の気分にと来ないとしても、われわれはそれを拒んではならない。神と世界との間の状況は、復活によって極めて原則的・包括的な仕方で動かされた。そして、われわれがキリストにあって生に対して取る態度は、根本的に卓絶したものである。そのためわれわれは、……より狭い特別な意味でよく社会批判的・革命的と呼ばれる事例や現象に、不用意に視線を局限してはならない」(CG 19 傍点筆

者)。この場合、バルトは、内在主義神学に対応してではなく、大戦後の気分⁽²⁵⁾に抗して、肯定を語るのである。

このように、バルト神学の内部からその時代状況が特定・確認されない場合には、状況が取り違えられ、そして誤認された状況との連関でバルトが解釈されるために、バルト神学そのものも正しく把握されないのである。そのような例として、俗流マルクス主義的反映論を挙げることもできよう。例えば、宗教改革者たちの神学、自由主義的プロテスタント神学、弁証法的神学を、それぞれ、初期資本主義、最盛期の資本主義、その危機と没落の反映として理解することも、もちろん可能ではある。しかし、バルト神学を資本主義の危機と没落の反映と見なし、それによってバルト神学を解明し尽くしようと考えることには、当然問題がある。このような考え方は、結局、さきに挙げた古典的実例と本質的には同一であろう⁽²⁶⁾。

(二) 発言の究極的必然性

時代制約性を考慮に入れる時、変化の只中にバルト神学の連続性が見出されると言っても、連続性の認識は、時代についての先行的・一般的理解から生ずるのではなく、また、バルト神学内部から得られた時代状況についての把握から生ずるのですらない。この意味で、時代状況の把握は、連続性を認識するための必要条件ではない。これらの主張をこの(一)と次の(三)において基礎づけてみたい。

バルトは、時代の子として、歴史的に制約された仕方⁽²⁷⁾で自らの主張を展開して行つた。しかしその主張は、彼にとって、あらゆる時代を貫いて普遍的に妥当するものであり、その時代にのみ妥当するものでもなければ、したがってま

た、その時代に必然性を持つものでもない。それでは、バルトがある特定のことを語る際、その究極的必然性はどこにあるのであろうか。初期バルトの否定的主張を例に取って、このことを考えてみる。

バルトは、「われわれは人間であり、人間として神について語ることはできない」という有名な命題を、「エレミヤ書」一・六——「ああ、主なる神よ、私はどのように語ってよいかわかりません」——と結びつけている（WGAT 206）。バルトによれば、エレミヤはこの言葉を「彼の発展の記録として」言ったのではない。つまり、神について語る際の、エレミヤの技術的未熟さとして言ったのではない。バルトは、この言葉を神とエレミヤとの間の関係を言い表わす、あるいはエレミヤとの関係における神自身を言い表わす原理的表題として解釈している。神学者は神について語らねばならない。しかし神学者は、人間であるがゆえに、神について語りえない。これが「神学の本質的危急」（WGAT 199）である。この危急において「実際に問題となっているのは、現代という独特な時期ではありえない。というのは、ほとんどいつの時代の神学者も、それぞれの時代にこの職務を果たすことが特に困難であると考えていたからである」（WGAT 198）。バルトの否定的主張は、当時の時代状況と無関係ではないが、その結果ではない。なるほどバルトは、新プロテスタント主義という歴史的偶然的なものとの対決の中で語った。エレミヤ、パウロ、ルター、キルケゴールらが特に対決の相手としたものも、それぞれの時代の具体的宗教であった（WGAT 205f.）。しかしバルトによれば、そうした対決の試み、否定的態度は、神について語る場合の必然的特徴なのである（WGAT 206）。宗教とは、人間が人間であるがゆえに陥っている危急と関係して存続するからである（WGAT 205）。バルトにとって、内在批判は、状況によってはなしで済ましうるものではなく、神学の必須不可欠の構成要素なのである。したがって、バルトの否定的主張を本来的・第一義的に規定しており、その原因であるのは、神学の主題的事実、神

学が語っている対象そのものである。このことを一般化して言えば、バルト神学においてある特定のことが語られる究極的必然性は、時代状況の中ではなく、彼の神学の主題（的事実についての）理解そのものの中にある、と定式化できる。

(二) 連続性のよりよき解明としての状況理解

この定式の中には、別の重要な含蓄が存する。すなわち、バルトの個々の神学的発言は、主題理解との関連において初めてその意義が明らかになる、ということである。ここでもバルトの否定的主張を例に取ることにする。既に見たように、バルト神学においては、否定的要素と肯定的要素は、目的論的關係にあり、前者は後者の成就と明確化のためにのみ存する。例えば、バルトが自然神学を否定する場合でも、その否定は独立した意味を持っておらず、神の言葉としてのイエス・キリストの唯一の妥当性についての積極的・肯定的認識の裏面にすぎない。「否は独立した意味を持っていない。それは全く然りに依存している。それは、然りが語られる間にのみ、語られうる。しかし然りの中で、そして然りとともに、それは語られるし、語られねばならない」(II/1, 199)。したがって、積極的主張が先行すべきであり、その後に続く否定的主張は、その裏返しとして、その明確な解明としてのみ存在するのである。

時代状況との対決においてなされた否定的主張が、主題についての積極的認識に由来し、そこからのみ真に理解されるのであれば、このことは、バルト神学とその時代状況との關係を考えるにあたって、少なからざる意義を有すると言えよう。例えば、二〇世紀初期の神学的状況を把握し、それに基づいてバルト神学を自由主義神学に対する否定

的反動として捉える場合、それはバルト神学の歴史的機能についての理解としてはもちろん正しい。しかしその場合、バルト神学が自由主義神学に対する反動として生じたというように、発生論的・因果的に解釈するのは誤りであろう。その時には、バルト神学は自らに先行するものから生じ、そこに成立基盤を持つことになる。しかしバルトによれば、彼の神学は自らが依つて立つ固有の積極的基盤を有し、それに基づいて当時の神学的状況と対決して行ったのである。とすれば、バルト神学の主題的事実が理解される時に初めて、なぜバルトが当時の状況と対決せねばならなかったのかということもわかるのである。したがって、バルト神学そのものの理解から、特定の状況との対決の構造が明らかになるのであって、その逆ではない。⁽²⁷⁾ バルト神学の個々の発言を真に理解しようとするなら、究極的には、それがなされた際の状況、あるいはそれが向けられている敵対者に目をとめるべきではないように思われる。

われわれはここで、批判的作業としてなされて来たこれまでの議論を結論的にまとめることにする。状況の変化を考慮に入れば、バルト神学の変化の只中に連続性が見出されると言っても、連続性の存在はどこから認識されるのであろうか。もちろん、それについてのバルト自身による無数の証言を挙げることもできよう。⁽²⁸⁾ しかしバルト神学の変化も顕著なのであるから、それらを証言として受容すべき根拠が提示されなければ、それらは説得力を持たないであろう。状況との連関においてバルト神学を見るならば、状況の変化とともに神学も変化しているということが認められるにすぎない。時代状況との連関を見ることによって認識されるのは、バルト神学の連続性ではなく、連続的であるバルト神学がなぜ変化しなかったのかという変化の必然性であろう。事態はある意味では単純でない。つまり、状況の推移を正しく把握すれば、バルト神学の連続性を見て取れるなどとは到底言えないのである。しかし他方、事態は別の意味では極めて単純である。というのは、連続性の認識自体は、結局、(身もふたもない結論

ではあるが)バルト神学そのものの理解以外からは決して出て来ないからである。したがって、時代状況の正しい把握のないところに常にバルト転向説が生ずるとはかぎらない。連続性を認識するためには、バルト神学の内部からその時代状況を確認したり、ましてや外から時代認識を獲得したりする必要はなく、「バルト自身が読まれるべく提示しているものを注意深く敏感に読んで行く」内在的解釈で十分であろう。否、むしろそれは、唯一の可能性であると言えよう。この意味で、内在的解釈は、連続性の認識にとって必要十分条件であり、状況の理解は、不動のものが状況の変化の中で可動的でもあることを示してくれる限り、連続性に対するよりよき解明に留まるのではなからうか。

特定の状況との対決構造からバルトを理解する試みは、極めて消極的な方法である。バルトは、その時代との対論に体系的に関わることはなく、彼にとつてそれは副次的課題でしかなかった。しかも何よりも、バルト神学は、他のものの否定から成立しているのではない。そしてバルト神学の変化・発展を規定していたものは、第一義的には、決して時代状況という外的要因ではなく、神学そのものの内的・積極的・必然性であった。次にこの側面に光を当ててみたい。

第四節 連続性と変化——内的必然性との関連

(一) 神学の基盤と対象

神学が啓示に基づくということは、バルトにとって、すべての神学的認識が予め出発点において与えられており、

あとはそれを表現して行く作業だけが残されているという意味ではない。彼は、繰り返し繰り返し、できるだけ無条件に聖書の証に聞き、できるだけ偏見を持たずに教会の証にも聞き、そこから生じて来るものに注目し、それを表現して行かねばならなかった。「そういうわけで、私はひき続きさらに学んで行かねばならない。そのため、この『教会教義学』の様相が、静かにではあるが絶えず明確に変化しつつあるという結果になる。……もし私が、予め撮影し定着させたフィルムをスタートさせるように、永遠の秘義と、時間の中で啓示されたキリスト教信仰の真理についての叙述を——あたかも私がそれらの主人であるかのように——展開することができるとすれば、それは異常なことではなからうか」(IV/2, VIII)。しかし、新たな発展を遂げつつも、「全体の方向は見て取られ」ており、バルトは「一定の点に方向づけられて」いるのである。「私は暗がりを手探りして歩いているのか。それで万事可能になるのであろうか。決してそうではない」(IV/2, VIII)。ここで初めて、キリスト論的思惟という事柄が、バルト神学の連続性と発展にとって、真に問題となつて来る。⁽⁸⁶⁾

バルトの数多くの神学的著述においては、さまざまなことがテーマとして取り上げられ、論じられている。しかしその際、注意深く観察すると、すべての個々の発言がどこから(woher)なされ、どこを目標に(wozu)なされているかということに関して、顕著な事実が気がつく。問題となるのは、バルトの思惟・発言の基盤であり、そして対象である。

まず、基盤から論ずる。バルトの思惟のあり方は、彼が聖書的思惟・態度と呼ぶものと一致している。彼によれば、聖書の態度あるいは「預言者と使徒の思惟態度とは、観察者・報告者・哲学的頭脳の持ち主の態度ではなく、証人の態度であり、何を語るにせよ、絶対的に与えられた前提としての『神は語った』という現実から由来する人間の

態度である」(CD 436)。神が語ったという現実については、別の著作の中で具体的に語られている。「明らかにこの出来事〔イエスの復活＝啓示〕は、新約聖書の証人たちがイエス・キリストの十字架刑と死を振り返り、しかしまた、彼をこの目標に導き、また導かねばならなかった道をも振り返り、さらにまた、この道とこの目標が彼ら自身とすべての人間にとって含意していたものを振り返り、イエス・キリストにおいてそしてイエス・キリストとともにわれわれすべての者の上に破局的に起こったあの遭遇を振り返って見た際の確固たる基礎であり、地盤である。……全新約聖書は、この出来事からものを考え、語っている。新約聖書を理解しようと思う者は、新約聖書と一緒に、この出来事からものを考えることに、いやが応でも自ら参加せねばならない」(IV/1, 329f.)。とはいえ実際には、聖書の中にも、啓示の脇を通り過ぎて、例えば独立した宇宙論や宇宙の中の人間についての教説を語っているように見える箇所がある。しかし、パウロを例に取れば、彼は宇宙の中での人間について、ただ十字架につけられたイエス・キリストからのみ知っており、そこからのみ語ったのである(II/1, 121)。また、バルトによれば、詩篇作者たちが何を語ろうとも(第一九篇など)、彼らはそれをイスラエルの神から語っており、この神についての彼らの知識を開し、適用しつつ語っているのである(II/1, 121)。同様にバルトにおいても、神認識についての教説にせよ、予定論、創造論、人間論にせよ、すべての教説は、キリスト論の正しい解釈を念頭に置き、イエス・キリストから論じられ、形成されている。『教会教義学』では、三位一体論が認識論の前提的位置に置かれているが、これとて、三位一体論が認識論的に啓示論に対して優位・先行するということを意味せず、三位一体論は啓示から独立してではなく、啓示において考えられているのである。語られる内容が何であれ、ともかくバルトの思惟の出発点・基盤は不変であり、常に啓示たるイエス・キリストである。

次に、バルト神学の対象は何であらうか。その答えは、次の命題の中に端的に示されている。「神学の即事性とは、神学が啓示の釈義を自らの唯一の課題にするということである」(II/1, 228)。しかしこれは、バルト神学が啓示論に終始するという意味ではない。実際、例えば人間論が存在し、宇宙の中の人間が指し示されている。とはいえ、それは孤立した人間それ自体ではなく、啓示の出来事を通して既に客観的に変えられたものとしての人間である。すなわち、宇宙の中で人間が指し示される時、そのような人間を通して貫いて、彼の起源的・未来的真理(「イエス・キリスト」)が指し示されるのである(II/1, 122-128)。したがって人間論において、その指し示しの目標・対象は、啓示そのものであり、人間論における諸命題の本来的主語は、常にイエス・キリストでしかありえないのである(II/1, 181)。その他の教説においても、事情は変わらない。予定とはイエス・キリストの存在であり、それゆえ予定論における言説の目標・対象は、イエス・キリストである。予定は創造論の文脈では契約と言い換えられるが、契約もまたイエス・キリストの存在である。そして創造もそれ自体として単独に語られるのではなく、絶えず契約との連関のみ、正確に言うならば、契約から(woher)、契約を指し示しつつ(wozu)論じられるのである。

バルト神学では、何が語られるにせよ、思惟・認識の基点と対象は同一である。それは、基点と対象がそれぞれ不変であるということだけではなく、両者が一致しているという意味でもある。すなわち、「啓示から、啓示のゆえに、啓示に即して、啓示が指示される」(II/1, 137f.)のである。言い換えれば、「聖書の証人たちが向かって進んで行き、指示している終極(ἐσχάτου)は、彼らが由来して来、必ず振り返って指示せねばならない端初(ἀρχή)と同じである」(II/1, 128)。さて、思惟・認識の基点と対象とが同一であるとすれば、それは、神学が則るべき方法的・形式的規範と、神学が語る実質的内容とが同一の根源から生ずるということ、したがって神学の形式原理と実質

原理とが同一であることを意味する (CD 451)。³²⁾ いってわれわれは、本章第一節、就中その (二) で述べた指摘を、今一度キリスト論的思惟との連関で確認しうる。すなわち、方法的・形式的規範についての論述の中には、神学が語るべきその他の実質的内容がすべて内包されているのであるから、その点に関する一貫性が認められるならば、それは直ちにバルト神学全体の連続性をも保証しうるということである。それゆえわれわれは、弁証法と類比の一致を確認することによって、単に認識論的・形式的側面という限定された部分における連続性を確認したのでは決してないことになる。

(二) 旅人の神学

しかしながら、キリスト論的思惟という事柄は、バルト神学の連続性にとつての要素となりうるばかりでなく、その発展に対する要素でもある。バルト神学には、あらゆる洞察がそこから導き出される根本原理というようなものは存在しない。³³⁾ バルトがキリスト論的思惟と呼ぶものは、「予め与えられたある原理からの演繹とは異なる認識過程」 (IV/3, 199) である。もしそうでなければ、一旦提示された神学的認識は最後の言葉となり、あとはその反復のみが残ることになる。「啓示から」・「啓示に即して」ということは、バルトにとって、神学の積極的可能性を言い表わしていると同時に、その限界をも表示している。つまりそれは、神学をその目標である未来的・永遠的神認識³⁴⁾「観照から区別し、旅人の神学として位置づけるのである」³⁴⁾。神学は、常に目標に向かう道の途上にあり、真理を自らのうちに内包した確定的成果という形でそこにあると言いうるものではない。バルトの次の言葉は、この点を明確に述べてい

る。「われわれが……」「神についての」直観・概念・言葉を形成する際——あたかも神について考え、語り終えてしまったかのように、あたかもこうしたわれわれの思想と言葉を単に反復しさえすればよく、そうすれば再び神認識を獲得し、言い表わしうるかのように——これらのわれわれの業に立ち止まったままでいるのはよくない。われわれの神認識の真理性は、そのような反復のさなかに死滅しかねない。われわれの神認識は真理性を自らのうちに有しておらず、真理性は神の啓示の真理性から与えられるものだからである。われわれの企ての成功は、われわれが道の途上にいること、それゆえ、到達された目標がすべてこの道を新たに進んで行くための出発点になることにかかっている。……われわれの業の反復はすべて、われわれがこの道の上を歩んではや歩んでおらず、この道の目標の約束のもとにしたがって成功の約束のもとにはや立っていないことを意味しかねない。……神は、神についてのわれわれの思惟と言説が服従においてなされるところに住み給う。服従は神の恵みに対する服従である。そして恵みは、神の恵みであり、そのようなものとして……常に新たにわれわれに贈り与えられ、したがってまた常に新たにわれわれによって得ようと求められることを欲する。われわれの業の反復はすべて、われわれが神を支配しようとしており、それゆえ神の恵みにもはや服従していないということになりかねないのである」(II/1, 240f.)。目標に到達しえない中間時の神学にとっては、それへの無限の接近の試みだけが可能である。したがって神学は、対象にもっと密接に対応するよりよい人間的直観と概念を捜し求め、表現を一層適切にし、それによって神の現実性についての証を力の及ぶ限り完全かつ明瞭にしようと試みなければならぬ(II/1, 228)。神学は、さまざまな人間的思惟や概念を吟味・検討し、その中から最善のものを、つまりその都度、最もよく神について証言しうるものを選び取って行くべきである。その行為は、当然、既に成功し、完結したものではありえず、差し当りためしになされた実験的試みという性格を持

つ。それゆえ神学は、一つの試みをなした後で、別の人間的思惟と概念を用いての新しい試みをしようとする意志と準備を常に持っていなければならない。これが、バルト神学を絶えず変化・発展せしめる内的必然性の一つなのである。

(三) 生ける現実の優位

バルト神学の歩みを形式的・言語的側面から観察する時、われわれは、概念使用におけるバルトの自由さに驚かざるをえない。彼はありとあらゆる哲学者・思想家・文学者から表現手段を自由に借用し、また自らも作り出し、かつそれらを自由に棄て去ることができた。神学以外の思想領域——バルトはそれを「哲学」と総称する——から思惟図式や概念を採用することは、彼にとって、神学者に単に許されているというのではなく、不可避的・必然的なことであつた。神学者も人間である限り、哲学の領域の外へ出るとか、その上方に越え出ることは、問題になりえない。ところで、神学において用いられる諸概念が、哲学によって歴史的に提供されているものの中から選び取られるのであれば、バルト神学における概念使用上の変化は、一見外的条件によって規定されているように見える。いうまでもなく、そのような歴史的制約は存在する。とはいえそれは、概念使用の変化に対する消極的規定要因であつて、変化を積極的に規定しているのは、やはり、バルト神学内部の必然性、キリスト論的思惟から生ずる必然性なのである。

キリスト論的思惟が、神学の対象であるイエス・キリストのみへの服従・拘束であるならば、それは、他のあらゆるものに対する神学の自由と同時に、それらによる拘束・それらへの固着の禁止をも意味している。例えば、神学は

いかなる特定の概念にもあまりに継続的・体系的に固着してはならない。なぜなら、それによって、表現のための形式としてのみ用いられるべき概念が、特別な重みをそれ自身において持つようになり、神学が本来語らねばならないことは何の關係もないような方向へと神学を導いて行くことが起こりうるからである。バルトは、『ローマ書』において用いた空洞・死線等の概念を棄て去った理由をこの点から説明している。⁽³⁵⁾ 特定の概念にあまりに固着しすぎると、それ自体が独立した興味を要求し始め、遂には絶対化され、自己目的となりかねない。その場合には、概念は、対象による規定のもとには立たず、いわばそれと同一平面上に立つようになる。バルトによれば、このようなことが起こるのは、結局、人間の概念はすべて、神学の対象を解釈し、把握するのにもともと適していないということが忘れ去られるからなのである。さらに、特定の概念への固着は、その概念を一種の原理へと高める危険性を孕んでいる。そうなれば神学は、そこから自余の一切を抜き出しうる立場を持つに至り、立場の哲学Ⅱ第一哲学になりかねない。神学は、その危険を回避するために、絶えず新たに陣地を変えることによって、あれやこれやの特定のものが問題なのでもないし、立場と思われるものは決して立場ではないということを暗示せねばならないのである(R 212)。

このような点を最も典型的な形で示しているのが、ベルクレーウィーに対するバルトの批判である。確かに「恵みの勝利」という主題は、すべての時期のバルト神学を貫く定数的主題であると言えよう。バルト自身も、ベルクレーウィーが重要な点を突いており、バルトにとつて最初から問題であり、その後もますます重要になって行ったものが何であるかをよく見ている、と述べている。しかしバルトは、ベルクレーウィーがバルト神学全体を恵みの勝利の神学として特徴づけることに對しては、異議を唱える。「イエスは勝利者である」という表現を「恵みの勝利」という標語で置き換えることは可能である。恵みという概念は、イエスの名の適切な言い換え(Umschreibung)であり、双方の表現は同

じことを意味しうるからである。とはいえ、『恵みの勝利』という言葉は、ここで言い表わそうと思っているものが、あたかもある原理の優越性と勝利であるかのような、すなわち、悪・罪・悪魔・死などとして描かれるべきものに対する『恵み』という原理の優越性と勝利であるかのような印象を少なくとも与えかねない。しかしここで問題なのは、たとえ恵みという原理であるにせよ、何らかの原理の優位や勝利ではなく、イエス・キリストの生ける人格なのである。厳密に言えば、恵みではなく、それを担い、もたらし、啓示する者としての彼が勝利者である」(IV/3, 197)。この点が曇らされたら、一切が曇ってしまう。キリスト論的思惟とは、「聖書に証言されているイエス・キリスト自身の生ける人格という現実を熟視し、把握し、理解し、尊重する思惟」(IV/3, 199 傍点筆者)であり、それには神学的思惟の内部全般にわたって無条件の優先権が与えられねばならないのである。恵みがいかに中心的概念であろうとも、所詮人間の一般的概念にすぎず、それへと全神学を収斂させてはならず、またそれが全神学を担うこともできない。バルト神学が一貫して関わっているのは、信仰にとって現実のものであり、⁽³⁶⁾そのみが独立した本来的興味を要求しうるのである。他方、特定の概念に対して原則的・最後の興味を抱くことは許されず、ただその都度の暫時的興味だけが許される。そのことを判然とさせるためにも、概念は、自由に用いられようと同時に、自由に棄て去られもしなければならぬのである。この点もまた、バルト神学の変化・発展に対する内的必然性の一つとして挙げられるべきであろう。

四 同一現実の多面性

バルトにとって徹頭徹尾問題であったのは、ただひたすらイエス・キリストの生ける人格であり、バルトがさまざま

まな概念を使用する際、それらは常にキリスト論を念頭に置きつつ、すなわちイエス・キリストから、そしてイエス・キリストを指し示しつつ用いられている。しかし、もしそうであるとすれば、われわれはここで直ちに二つの疑問を抱かざるをえない。例えば『教会教義学』の各巻においては、さまざまな事柄が主題として取り上げられているが、なぜ複数の主題が存在するのであるのか。しかも各巻ではそれぞれ、ある特定の諸概念が他のものに対して明らかに優位している。こうした事態は、キリスト論的思惟を顧慮すれば、ありうべからざることであるように思われる。これが第一の疑問である。第二の問いも、第一のものと緊密に関連する。すなわち、なぜ教義学はイエス・キリストの名を常に明瞭に掲げる直接的なキリスト論で終始してはいけないのか、なぜイエス・キリストの名はさまざまな概念によって言い換えられなければならないのか、という問いである。

まず第一の問いから考察してみたい。キリスト教の真理は、バルトにとって、あくまで一つの真理・現実である。しかしこの一つの現実には、バルトの比喩を用いれば、球のようなもので、多くの側面がある。神学においては、同じ現実が異なった側面から次々と取り上げられるのである。すなわち、神学者は同じ現実について語りつつも、それを異なった関心・観点・強調点から展開することができるわけである。そのため神学には、絶えず変化しつつある一つの動きが生ずることになる。『教会教義学』の各巻において、特定の概念に特別な重量が付与されるのも、このことと関連している。例えば第一巻において「神の言葉」が中心的位置を占めているのは、認識論が、つまり教義学の基礎づけが問題となっているからであり、それが他の巻において後退して行ったのは、別の観点・側面が問題になっているからである。したがってバルト神学においては、それぞれの概念は、その都度のテーマに即して第一義的になるのであって、原則的・一般的に第一義的な概念などそもそも存在しない。

バルタザールが言うように、確かに第一巻第一分冊では、キリスト論は背景に留ま³⁷⁾っている。しかし、このような消極的な言い方がなされるべきではなく、もっと積極的に、キリスト論は第一巻第一分冊の背景を貫通していると言わなければならない。この点は、第二分冊において、受肉論が論じられることから明瞭になる。なるほど受肉論は、キリスト論のすべてではなく、キリストの人格と業については和解論で展開されている。しかしあくまで第一巻は、神の言葉が問題とされるべき教義学プロレゴメナであり、それゆえキリスト論の全体ではなく、その三つの側面のうちの一つだけが、すなわち預言者の職務だけが取り扱われるのである。こうした地下水脈的前後関係を考慮に入れば、キリスト論的思惟が貫徹されていることも、また特定の主題が特定の概念でもって論じられる理由も明らかにするのである。

さて、第二の問いに対する答えは、二通りに考えることができるであろう。たとえどれほどバルトが体系的原理の使用を排斥しようとも、終始一貫して一つの中心から思惟し、それへの方向づけにおいて思惟を秩序立てるならば、そこに一つの体系が生じうる。その体系は、いうまでもなく、一つの原理からの演繹による完結的思惟を意味しない。しかしその際、神学が直接的にイエス・キリストの名を挙げることに終始するならば、この中心がキリスト原理になりかねない。そして『教会教義学』全体が、その意図に反して、キリスト原理に基づく巨大な体系になってしまわないであろうか。これが、差し当り考えられる答えである。

次に考えられるのは、認識価値という事柄である。教義学の叙述においては、イエス・キリストの名を何らかの概念で言い換えるよりも、直接その名を挙げるのが要求される場合がある (vide IV/3, 197)。しかし、概念なしには何事も説明不可能であり、神学の対象も、説明されるためには概念を必要とする。とはいえ、個々の概念はすべて

有限的であり、全体を見ていないので不十分である。換言すれば、多面的な現実の一切をそれだけで完全に把握し、表現できる概念は存在しない。同一現実のさまざまな側面が問題となれば、観点の違いに応じてそれぞれ異なる概念が、当然要求される。したがって、イエス・キリストがさまざまな概念によって言い換えられる必然性は、同一現実の多面性に由来すると言えよう。しかも言い換えは、認識の拡張でもある。この点を多少単純化して、さらに解明してみたい。

ある命題の中の一語を、「指示体」(Bedeutung)は同じであるが、「意味」(Sinn)の異なる語で置き換えれば、「指示体」には何の影響もないが、「思想」(Gedanke)は変化する。⁽³⁸⁾ その際、「指示体」が同じであることを知らなければ、一方の命題は真と、他方は偽と見なされ、両命題の内容的つながりは認められないであろう。しかし実際には、両命題の間には、「指示体」の一致による一種の同一性が存在する。とはいえ両命題は、「思想」の変化によって明らかに認識価値が異なっており、置き換えがなされた後には、認識の拡張が生ずる。同じことを転用的にバルトにあってはめて言うことができよう。イエス・キリストは、バルトにおいて、神の言葉・啓示・予定・契約・神われらとともに・和解などと、それぞれの脈絡においてさまざまに言い換えられている。同一の現実があらゆる側面から光を当てられ、多様に表現されれば、それについての認識は当然拡張されることになる。それこそ神学に課せられた責務であり、また、神学を絶えず変化・発展せしめる内的動因の一つなのである。もしバルト神学において、このような多様な言い換えがなされていなかったなら、彼の神学は一義的明瞭性を獲得し、その首尾一貫性は直ちに現れて取られたであろう。しかしその場合には、彼の神学は単調なものとなり、半ば同語反復的にすなわったであろう。⁽³⁹⁾ わかりやすさ・一貫性は、時には貧しさであり、錯綜性・多様性が豊かさのしるしを意味する場合もあるのである。確かに、

バルトはいつも同じことを語る。しかし、それを常に異なる局面から論じているのである。それゆえ、バルトのことを「ちょっとばかりくどいやつだ、同じ話ばかりくどくと繰り返し返して」と思う者には、「おっと、よくご注意のほどを、『同じ問題ばかりをめぐって』ですぞ」と言われなければならない。⁽⁴⁰⁾ この二つは、似而非なる事柄なのである。

結 び

以上の議論によつて、バルト神学の変化・発展とそこに見出される連続性について言われるべき主要な点は、大體論じられたと思われる。しかし、一つの事柄が常に考慮から外されて来た。すなわち、変化を生ぜしめながらも、そこに連続性・統一性を与えている究極的根拠として、バルト自身が何を考えていたか、ということである。それは信仰命題であり、それゆえわれわれは、これまで変化の必然性としても、連続性の根拠としてもそれに言及しなかった。しかしこの結びでそれに触れておくことには、それなりの意味があるであろう。

まず、バルトが変化の究極的要因として考えていたものから論じよう。バルトにとって、沈黙すべき時に沈黙し、語るべき時に語り、しかも語る際には時機に応じた特定のことを語る場合、それをひき起こすのは、歴史的な外的状況ではない。しかし彼によれば、それは彼の神学に内在する力ですらなく、むしろ奇跡であり、靈的に評価されなければならない。つまり、そうしたことをひき起こすのは、究極的には聖霊なのである(R256: II/1, 198f.)。しかも聖霊は、バルト自身から見れば、彼の神学の連続性にとっての究極的根拠でもある。彼の考えでは、彼の神学の連続

性は、究極的には、神が語る言葉の永遠の自己同一性に、換言すれば聖霊を通してのイエス・キリストの自己証言に基づく⁽⁴¹⁾。それは、教会の統一性について尋ねられた時の彼の答えの中に、明瞭に読み取ることができる。「イエス・キリストは、昨日も、今日も、そして永遠に同じだ。キリスト自身が教会の歴史的連続性だ。彼は聖霊において現在する。聖霊の注ぎの歴史が教会の一連の歴史的出来事の中にあるとすれば、「教会には」神の言葉が現在するといふ途切れのない連続性があることになる」⁽⁴²⁾。このようなバルトの見解は、信仰命題であり、そのため小論では連続性の要素として考慮されえなかった。しかしこのような超越的見地に立たなくとも、彼の神学の連続性は、もちろん十分認められうるのである。

解釈とは、歴大な事実を前にし、その重圧に耐えつつ、それを貫通する一本の筋道を発見して行く作業であらう。表面的多様性に見目を奪われ、全体を貫く一筋の糸をつかみそこない、その原因を「バルトの転向」に帰そうとするならば、それはもはや解釈ではなく、バルトの言葉で言えば、解釈し去ること (weginterpretieren) であらう。解釈には、どんな細かい事実をも洩らさない心遣いと、一見雑然とした事実の奥底に秘められた論理を見抜く活動が要求される。しかしそのためには、バルトがある特定のことを語る際、何を同時思考しているかを問わねばならない。別言すれば、ある特定の文脈の中で語られている特定の事柄は、別の文脈の中では何を意味しうるかを問わなければならない。つまり、直接的に言われていることから、間接的・内包的に言われうる、あるいは言われるべきことを読み取らねばならないのである。確かに、「語られた言葉を通じて語られざるものをも読取ろう」とすると、どうしても概念的な構成力を越えた一つの全体的直観とでもいったものが要求され⁽⁴³⁾るのも事実であらう。とまれ、解釈し

去る態度に対しては、バルトの次の言葉が絶えざる警鐘となるのではなからうか。「私は、今日の人々が（またことによれば後世の人々が）ここかしこに『新しいバルト』を……発見したなどと考える場合、少なくとも慎重に語ってほしいと思う。……ある種の性急な観察者や元気のよい余談家がちょっとした一瞥で考える以上に、事柄の中には内的・外的連続性がひょっとしたらあるかもしれないのである」(IV/2, VIII f.)。

註

第一章

- (1) M. Josuttis: *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung* (Bonn: Bouvier, 1965).
- (2) E. Brunner: "Der neue Barth," in *ZThK* 48, 1g, 1951.
- (3) G. Wingren: *Theology in Conflict* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958). 折田良三訳『現代神学序説』聖文舎、昭和四四年。
- (4) E・ヴォルフは、バルト神学の不変的要素・定数をまず神学の対象に、あるいは常にそれを指示するという関心事に求めている。すなわち彼は、イエス・キリストにおおじて生起し、聖霊により、聖書を通して証言されている神の自
- (5) K. Rosenthal: "Wandlungen in der Theologie Karl Barths?" in *EvTh*, Heft 9, 1958.
- (6) H. U. von Balthasar: *Karl Barth-Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Johannes Verlag Einsiedeln, 1976), S. 69. 傍点執筆者の注。

己啓示の出来事を指示することが、後期のバルトのみならず、根本的には既に『ローマ書』第一版の関心事であったと言っているのである。しかし他方でヴォルフは、バルトの認識論上の立場の不変性にも、さらにまた、思想内容そのものにも定数的要素を認めようとし、何を連続性の根拠とするかという点に関して一貫してないように思われる。E. Wolf: "Glaube und Erkenntnis," in *EvTh*, Heft 5, 1961.

(7) *ibid.*, S. 67. 傍点は筆者による。

(8) *ibid.*, S. 117.

(9) 小川圭治『主体と超越』創文社、昭和五〇年、二三七頁。

(10) 小論において使用されるその他の用語も、ここで規定しておく。統一性・同一性・一貫性は、連続性と同義である。連続性が特に選ばれるのは、バルト自身が彼の神学の断絶を否定するためにこの語をしばしば用いていることによる。転向・断絶は、不連続性と同じ意味で用いられる。そして、変化と発展は同義であり、実際どちらも使用されるが、原則的には前者の方が好ましい。発展は、何らかの価値判断に基づく進化論的意味合いが強いからである。

(11) M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920), S. 89. 梶山力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻、岩波文庫、昭和四十六年、一三頁以下。

(12) *ibid.*, S. 31. 梶山・大塚訳、上巻、昭和四五年、三八頁。ウェーバーが論じているリッチュルの例には、注意が払われるべきであろう。ウェーバーにとっては、リッチュルが極めて多様な宗教思想の中からルターの教説として取り上げているものは、しばしば価値判断によって決定されており、それはリッチュルにとつてあるべきルター主義ではありつても、事実あつたままのルター主義ではないように思わ

れた (*ibid.*, S. 88f. 梶山・大塚訳、下巻、一八頁以下)。

同様の指摘が、バルタザールに対しても (敢えてなそうと思えば)、試みられうる。彼は、『ローマ書』第一版以前のバルトの諸論文について論じている箇所で、そこには後期バルトのあらゆる本質的輪郭が現われているとして、それを八点にわたって述べている (H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 227f.)。しかし問題は、何を根拠にそれらを「本質的」と呼ぶのかということなのである。

(13) とはいえ、小論はあくまでバルト神学全体の連続性の論証を目指している。しかしそれは、第四章において初めて問題にされる。

(14) バルタザール自身は、弁証法から類比へと至る過程を、初期において不明確な形で存在していたものが後期において成熟した形で表現を得、正当な位置づけと評価をうるようになった必然的経過と見ており、初期と後期を連続的なものと見なしている。

(15) ここで初期と後期の境界設定と使用文献について言及しておく。小論は連続論を自らの立場とするのであるから、バルト神学の時代区分をするのは、本来自己矛盾ではあろう。したがって時代区分は、連続論そのものの積極的必然性から生ずるのではなく、対立する立場である転向論に規定されてなされるのである。(さきに、初期と後期

のバルトの神学方法論を特徴づける概念として、弁証法と類比が選出された際にも、実は同じ事情が作用している。つまり、「弁証法から類比へ」が、バルトの方法論的転向に対する一種の標識として支配的になっているという事実を考慮して、弁証法と類比が選ばれたのである。小論では、一応、一九三〇年頃を境界と考えておく。したがって、弁証法の内実を文獻的に裏づける際には、当然それ以前の著作のみが用いられねばならないが、「神学における運命と理念」(一九二九年)は、ほとんど用いられない。確かにこれは、重要な著作ではあるが、どのような点から見ても変化の過渡期にあるからである。また、類比の解明は、できる限り『教会教義学』第二卷第一分冊に基づいて試みられている。なお、バルトの著作のうち次のものに限って、略号で示し、引用・参照箇所の表示を()で括って本文中に挿入する。

- BFEA “Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke,” in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, hrsg. v. J. Moltmann (München: Chr. Kaiser Verlag, 1974). 山本和訳「聖書における問いと明察と展望」(『カール・バルト著作集』第一卷、新教出版社、昭和四五年)。
- CD *Die christliche Dogmatik im Entwurf* - Die

Lehre vom Worte Gottes : Prolegomena zur christlichen Dogmatik - (München: Chr. Kaiser Verlag, 1927).

- CG “Der Christ in der Gesellschaft,” in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1. 村上伸訳「社会の中のキリスト者」(『カール・バルト著作集』第六卷、昭和五一年)。

- GW “How my mind has changed,” in *Der Götze wackelt - Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960* - hrsg. v. K. Kupisch (Berlin: Käthe Vogt Verlag, 1961). 佐藤敏夫訳『バルト自伝』新教出版社、昭和三十六年。

- MG “Die Menschlichkeit Gottes,” in *Theologische Studien*, Heft 48, 1956. 井上良雄訳「神の人間性」(『現代キリスト教思想叢書』第九卷、白水社、昭和四九年)。

- NV “Not und Verheißung der christlichen Verkündigung,” in *ZdZ*, Heft 1, 1923. 大宮博訳「キリスト教宣教の危急と約束」(『カール・バルト著作集』第一卷)。

- R *Der Römerbrief*, 6. Aufl. (München: Chr.

Kaiser Verlag, 1933). 吉村善夫訳『ローマ書』(『カール・バルト著作集』第一四巻、昭和四五年)。本文中にて『ローマ書』と呼ばれるのは、すべてこの改訂版のことである。

WGAT "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie," in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1. 大宮博訳「神学の課題としての神の言葉」(『カール・バルト著作集』第一巻)。

『教会教義学』(Die kirchliche Dogmatik) は、巻数、分冊数、頁数のみを本文中に挿入して表記する。例えば、II/2, 145 は、第二巻第二分冊一四五頁を示す。

邦訳のあるものはすべて参照したが、引用はすべて私訳による。

第二章

- (1) その経緯については、小川圭治、前掲書、二八五頁を参照せよ。
- (2) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 90.
- (3) W. Pannenberg: "Dialektische Theologie (art.)," in *RGG II*, 3. Aufl., 1958, S. 169.
- (4) 類似した表現は、その他のところにも散見される。vide R 160.
- (5) ただし、筆者の知る限り、例外になりうると思われる箇

所が一つだけある。vide R 35.

- (6) Verneinung は Negation と全く同義である。vide R 180.
- (7) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 85.
- (8) F. Schmid: *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1964), S. 63.
- (9) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 88.
- (10) ここで終末論と弁証法が連関する。すなわち、終末における成就の認識は、必然的に、人間の中間時的状況を、つまり現在の過渡的性格を照らし出すことになる(CG 29)。一言で言えば、「真の終末論は、これから先のことだけでなく、これまでのことをも照らし出す」(CG 20)。それゆえ、次の有名な命題における終末論は、深い意味で、弁証法と置き換えられうるのである。「直接的な神の伝達とは、決して神の伝達ではない。徹頭徹尾終末論でないようなキリスト教は、徹頭徹尾キリストとは何の関係もない」(R 298)。
- (11) これに類する表現としては、「困惑(Verlegenheit)と約束」がある。「信仰は、誰にとつても同じ困惑と同じ約束とを意味する」(R74, vide 270)。このほか、「困窮(Be-drängnis)と希望」なども、同一線上にある表現である

カール・バルトの神学の連続性と発展

- (R80)。
- (12) 二義性 (Zweideutigkeit) は、二元性 (Zweiheit, R305 et al.) あるいは二重性 (Doppeltbeit, R 280) などとも言い換えられている。
- (13) ここに出て来る「狭い岩角」(schmale Felsenkante) は、弁証法そのものを意味する特徴的な比喩である。そのことは、「神学の課題としての神の言葉」における schmaler Felsengrat (WGAT 212) という有名な比喩的表現と對比すれば、明らかであろう。
- (14) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 77f.
- (15) F. Schmid: *op. cit.*, S. 63.
- (16) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 91.
- (17) S. Kierkegaard: *Einübung im Christentum* (Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1962), S. 117, 120. 杉山好訳『キリスト教の修練』(『キルケゴール著作集』第一七巻、白水社、昭和五十三年)一八一、一八七頁。
- (18) これらの言表において、主辞は常に総合であるとはかぎらない。時には瞬間、復活であり、宣義、恵みである場合もある。しかしそれらはいずれも、定立・反定立に対して総合の位置に立つものである。
- (19) W. Pannenberg: *op. cit.*, S. 170f.
- (20) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 80, 90f.
- (21) F. Schmid: *op. cit.*, S. 62, 64.
- (22) バルタザールのように、キルケゴールの弁証法を静的なものと考えた見解は、どれほどの妥当性を有するのかはなはだ疑問に思われる。キルケゴールにとっては、「異質なもの」とは、文字通り絶対的に異質なものであって、人間は、それが自分にとって異質であることも、その存在すらも知りえない。人間が異質なものについて知りうるのは、異質なものの自身が人間に対して自らを異質なものとして知らせるからである。したがって、異質なものの自身が自らと人間との間の隔絶を乗り越えることによって初めて、人間は異質なものと自分自身との間の隔絶を了解しうるのである。とすれば、異質なものという概念の中には、最初から動的要素が存在することになる。
- (23) バルトにおいても、事態はこれとほぼ等しいように思われる。「神と人間との間の恒常的關係の不幸な静止性 (Stauk) は克服された」(CG 19)。「克服された」という積極性に基づいて初めて、断絶という否定性も確認されるのである。
- とはいえ、ヘーゲルの系列に属するすべての思想家がバルトと異質なわけではない。アドルノの弁証法概念は、少なくとも形式的側面から見れば、バルトのそれと驚くほどの平行性を示している。アドルノの諸著作、ならびに

次のアドルノ論を参照せよ。I. Müller-Strömsdörfer:
 “Die ‚helfende Kraft bestimmter Negation‘ zum
 Werke Th. W. Adornos,” in *PhR*, 8 Heft 2/3,
 1960.

- (24) W. Pannenberg: “Zur Bedeutung des Analogie-
 gedankens bei Karl Barth,” in *ThLZ*, Nr. 1, 1953.
 id.: “Analogie (art.),” in *RGG I*, 3. Aufl., 1957.
- (25) E. Jüngel: “Die Möglichkeit theologischer Anthro-
 pologie auf dem Grunde der Analogie,” in *EvTh*,
 22. Jg., 1962, S. 545.
- (26) ベルトにおいては、同等性も不等性も、差し当りは、人
 間の言葉と神の存在との間の関係に適用されているが、同
 時に人間の神認識と神の自己認識との間の関係にも、さら
 にはそれらの存在論的背景としての人間の存在と神の存在
 との間の関係にも適用されている。
- (27) K. Barth: *Credo—Die Hauptprobleme der Dogmatik
 dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glau-
 bensbekenntnis* - (Zollikon / Zürich: Evangelischer
 Verlag, 1948), S. 33.
- (28) *ibid.*, S. 34.
- (29) 以下の叙述については、『教会教義学』第四卷第一分冊
 三五五頁以下、とりわけ三六三頁以下を参照せよ。

- (30) J. D. Godsey (rec. and ed.): *Karl Barth's Table
 Talk* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1963), p. 35.
 古屋安雄訳『ベルトとの対話』新教出版社、昭和四〇年、
 七七頁。
- (31) F. Schmid: *op. cit.*, S. 62.
- (32) H. Hartwell: *The Theology of Karl Barth* (Lon-
 don: Gerald Duckworth, 1964), p. 34.

第三章

- (1) 以下の叙述に関しては、『教会教義学』第二卷第一分
 冊五二一—五五五頁、一一〇三—一一〇六頁、一一二三頁を参照せ
 よ。
- (2) 原文では、Jenseits aller Negation unseres Unver-
 mögens durch die Unbegreiflichkeit Gottes となっ
 ているので、訳もこれに従っておいたが、ベルトの意図を
 正しく表現するとすれば、Unvermögens は Vermögens
 となるべきであらう。
- (3) J. D. Godsey: *op. cit.*, p. 53. 古屋訳、一一三頁以下。
- (4) 絶対的認識不可能性の立場は、神の不把握性から、「神字
 と宣教はそもそも決然せねばならない」(II/1, 216 傍点筆
 者)という結論を引き出す。ここで、決然というモティー
 プと神秘主義とが結びつく。また、ベルトは、『教会教義
 学』第二卷第二分冊において、神秘主義について説明した

カール・バルトの神学の連続性と発展

がら、その本質的特徴の一つとして沈黙という性格を挙げている (I/2, 348f.)。沈黙のモティーフと神秘主義との結合は、次節で展開される批判の道において再び現われるので、十分注意されなければならない。

- (5) K. Barth: *Fides quaerens intellectum* — Anselms *Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* — 2. Aufl. (Zollikon: Evangelischer Verlag, 1956), S. 19f.

- (6) 神認識は、恵みによってその都度繰り返し新たにされ、基礎づけられねばならない。「その限り、民〔イスラエル〕の罪と墮落を指示し、また最大の神の人々の反抗と誤謬に公然と言及することが、旧約聖書の中で神認識として明らかに becoming するものを叙述する際に、その不可欠の構成要素となるのである」(II/1, 24)。

「罪の認識は、それ自体、恵みの認識の一要素である。……罪の認識は、教団がこの世で伝えなければならない使信の不可欠の部分成している。……罪の認識は、イエスを主と認識する認識以下のものではなく、その付属物である」(III/2, 41)。

- (7) K. Barth: *Fides quaerens intellectum*, S. 28f.

- (8) 神学は、バルトにとって、証言でしかないが、そのようなものとして同時に弁証論でもある。このことは、次の質

疑応答のうちによく示されている。

「学生 ……先生は、アンセルムスとハイデルベルク信仰問答の方法は、どちらも、現実性に基づいてのみ可能性について語ることだという先生の信念について論じていらつしやいます。そして、はつきりと賛意を示しながら『知解するために信ずる』という有名な定式を引用なさっています。この神学的方法は、教会の弁証論的課題にとつて、どんな意味を持っていますか。教会は事実について証言するだけであつて、弁証論は聖霊にまかせるのですか。」

バルト 最良の弁証論とは、良い教義学のことだ。

真理は自分自身のために語る。……アンセルムスは弁証家だった。しかし彼は、自分の方法の内的力を信頼していた。……信仰において、あるいは信仰の対象に対する信仰において、彼は神学を書いた。み霊の内的証言に信頼しようではないか。

学生 バウロはアテネでアンセルムスの方法を用いたでしようか。

バルト そうだと思うよ。……バウロの演説は成功ではなかった。アテネ人は笑った。しかしそれは証言だった」(J. D. Godsey: *op. cit.*, p. 61f. 古屋訳「一三〇頁以下」)。

このことは、『知解を求める信仰』において、とりわけ

その第一部第五章「神学の目標」において詳細に展開されている。バルトによれば、アンセルムスは神学によって「証明」を欲した(K. Barth: *Fides quærens intellectum*, S. 57)。そしてアンセルムスにとっては「神学は、説教と同様に、キリストを宣教する行為であった」(*ibid.*, S. 68)。しかし、信仰を欠如している者を認識へと導こうとするのは、全く無益である(*ibid.*, S. 62)。信仰は認識の前提であり、神学者が不信仰者にそれを指定してやることはできないからである。この場合、アンセルムスと彼の討議の相手との間には深淵が横たわり、いかなる助力や伝達も不可能である(*ibid.*, S. 62)。しかしアンセルムスは、不信仰者を信仰者と見なしながら、弁証論としての教義学を展開する。それは、信仰のラチオそのものが不信仰者に対して自ら語りかけることを目的としてなされる(*ibid.*, S. 61)。アンセルムスは、信仰の対象それ自体のラチオはいかなる人間も他の人間に教えないことを教えることができる信じ、その信頼を神学と宣教の最初にして最後の前提と考えたのである(*ibid.*, S. 68)。

- (9) W. Pannenberg: "Dialektische Theologie," S. 171. 弁証法は、第一義的には神学的言表の構造である。弁証法的神学という名は、「神学の課題としての神の言葉」に由来するが、そこで議論されているのは、神学・神について

の言説のあり方だからである。もともと、この名称そのものは、バルト自身によるものではなく、一九二二年にある傍観者によって作り出された。vide K. Barth: "Abschied," in *ZdZ*, 11. Jg., 1933, S. 536.

- (10) H. U. von Balthasar: *op.cit.*, S. 88.

- (11) S. Kierkegaard: *op. cit.*, S. 122. 杉山訳、一九〇頁。

- (12) *ibid.*, S. 135. 杉山訳、二〇九頁。

- (13) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 84.

- (14)

『教会教義学』では、神の隠れ・畏れ・秘義の根は、神の三位一体性にあつた。それに対して初期バルトでは、否定的契機の根は、三位一体論からは説明されていない。しかし三位一体論は、前景には出ていないとしても、いくつかの点で示唆されている。『教会教義学』における「神は神自身を通してのみ認識される」という命題が三位一体論から導き出されたものであるのと同様に、初期バルトにおける「神については神自身によつてのみ認識され、語られる」という命題も、究極的には三位一体論に遡るものである。さらに、聖書引用の仕方を用意深く検討してみると、バルトが初期においても三位一体論を念頭に置いているのが、かなりはつきりして来るように思われる。「ローマ人への手紙」一一・三三以下、「コリント人への第一の手紙」二・一〇、「テモテへの第一の手紙」六・一五、一

カール・バルトの神学の連続性と発展

六などは、『教会教義学』において、秘義の根としての三位一体性を指示するものとして解釈されている。それらの同じ箇所が、初期においても、否定的契機の説明に際して現われるのである。しかしいずれにせよ、三位一体論が背景に留まっているということは、確かである。

- (15) S. Kierkegaard: *op. cit.*, S. 119. 杉山訳、一八五頁。

キルケゴールは、別の箇所では次のようにも述べている。「最初に人を反発させる形で提示されて来るものが、直接的な提示であるということはありえない〔否定的意味〕。しかしまた、それがもつばら人を反発させるだけで終わってしまうということも決してありえない。それは、最初に人を反発させるが、やはりあくまでも自己を提示しているからである〔肯定的意味〕」(*ibid.*, S. 134f. 杉山訳、二〇九頁)。

- (16) *der dogmatische Weg* が「独断的な道」と訳されていない点には、注意が払われねばならない。この道は、独断的な道ではない。どちらに訳すべきかということは、単なる語学上の問題ではなく、バルト解釈の根幹に関わる問題である。教義学の道と訳さねばならない根拠については、後に述べる。

- (17) ちなみに、バルトの文体・語法に注意すると、「右」・「左」という言い回しが数箇所で見られているのに気がつ

く。例えば、「神学の課題としての神の言葉」二二二頁、二二四頁と、「社会の中のキリスト者」三六頁(二箇所)などである。それらを相互に比較対照し、それぞれ何の意味されているかを考えてみよう。

- (18) 佐藤敏夫『近代の神学』新教出版社、昭和四六年、二一九頁。

- (19) F. Schmid: *op. cit.*, S. 61.

- (20) 創造者は同時に救済者であり、両者は不可分であることが、初期バルトの著述においてしばしば語られている(R19, 51; CG28, 31 et al.)。このことは、一見、神学の弁証法的性格とは何の関係もない事柄のように見える。しかし実際には、それは弁証法と、また、ここで問題になっている抽象化と密接に関連している。人間が神によって創造されたということは、人間と神とを被造物対創造者の形で結合する紐帯である。それゆえ、創造者なる神を崇めるのは、人間にとつては然りであり、定立を意味する(CG31)。しかしこの紐帯は、現実には人間の墮落によって切断されてしまっており、神は審判者として認められねばならない。つまり人間は、自己と神との全般的な対立を洞察せねばならない。これは人間にとつて否であり、反定立を意味する(R51-55; CG31)。けれども神が審判者として認められる時には、根本的な変化が起こる。この変化

こそ、人間と神、時間と永遠を再び固く結合する。これは人間にとって総合であり、ここにおいて真の神認識・神との新しい交わり・神への新しい礼拝が生ずる。神は救済者として崇められるわけである。したがって、直接的な創造神崇拜は、人間にとって不可能であり、「現在の世界の救済者に向かって叫ぶことによつてのみ、始原の世界の創造者を崇めうる」(CG38)のである。人間は、創造者との紐帯という然りも、罪のゆえに神によつて自分が投げ込まれている問題性という否をも、単独に分離してはならず、それらは常に総合から見られ、理解されなければならない。

「われわれが神によつてその中に投げ込まれている問題性は、われわれが神によつてその上に立たされている創造の秩序と同様、抽象化されてはならない。一方は他方を通して理解されねばならず、そして両者とも神から理解されねばならない」(CG38)。バルトにとつては、抽象化によつて直接的な創造神崇拜を行なうのが、積極主義や正統主義などの神学であつた。

以上の議論は、後期の類比論の中で形を変えて展開されている(II/1, 86-92)。バルトによれば、ローマ・カトリックの存在の類比論においては、神と人間は、両者に共通する中立的・一般的存在という地盤の上で見られており、それによつて、啓示の中に基礎づけられた神認識の可

能性とは別の神認識の可能性が主張される。このことは、万物の始めと終極である創造者なる神が存在するという確認によつて可能になる。しかしこの確認は、明らかにキリスト教的神観の分割であり、抽象化である。キリスト教の神とは、三位一体の神、すなわち創造者であると同時に、和解者なる神でもあり、さらに救済者なる神でもあるからである。したがって、ローマ・カトリックの存在の類比論は、神の分割・抽象化による直接的な創造神崇拜と言えよう(そこでは、もちろん、神と人間との間の紐帯が固執される)。

初期と後期の双方で示されている抽象化という概念は、明らかに相互に全く重なり合う。そこで、この概念を中心に据えて、その周囲にある立場や諸概念を位置づけることによつて、初期と後期の間にどのような対応関係があるか考えてみたい。まず、創造神それ自体を単独で崇める態度が、双方の時期において共通に示されている。この態度は、神と人間との間に直接的連続性を見る立場である。それは、バルトにとつて具体的には、初期においては当時支配的であつた自由主義・積極主義・正統主義等の神学である。そして『教会教義学』のこの箇所では、それはローマ・カトリックの存在の類比論である。では、このような立場と対立し、抽象化を排斥するバルト自身の立場は何で

カール・バルトの神学の連続性と発展

あろうか。それは、初期においては弁証法である。そして後期のそれは、『教会教義学』のこの箇所で、バルトが存在の類比と対比的な位置づけを与えているところのものである。とすれば、ここでも弁証法と信仰の類比は、抽象化の概念を軸にして相互に符合することになる。

小論の本文で問題になっている抽象化は、否定的要素と肯定的要素の抽象化であって、神観の分割という意味での抽象化ではない。しかし、この二つの抽象化が結局は同一のものであることは、いうまでもない。ちなみに、後期の著作の中で、抽象化の概念が直接的に前者の意味で用いられている一例として、『教会教義学』第三卷第一分冊三六頁を挙げることができる。そこでは人間観の抽象化が問題にされており、一方では、神に造られたままの人間という見方が抽象化として排除され、他方では、人間は神の契約相手であり、神に造られたものであることをやめなないという点を度外視した罪人それ自体としての人間の見方も、抽象化として排除されている。

(21) H. U. von Balhasar: *op. cit.*, S. 84.

(22) M. Schoch: *Karl Barth — Wirkung und Gestalt*

— (Frauenfeld: Verlag Huber, 1967), S. 69. 傍点

は筆者による。

(23) シュミットは、弁証法によって啓示の出来事を指示する

だけではなく、それについていかにして本来的・即事的に語りうるかという問題をバルトが問い進めて行つた時、彼の神学は単に修正・傍注・指示に留まりえなくなつた、と述べている (F. Schmid: *op. cit.*, S. 66)。⁹ おそらくシュミットは、修正・傍注・指示などを断片的な語り方として理解しているのであろう。確かに弁証法的神学は断片の神学である。しかし断片的とは、数量的な多寡を意味しない。神について語りうるのか語りえないのかという原理的問題において、少し語れるかたくさん語れるかという数量的事柄が、どうして問題になりえようか。指示という概念も、数量的解釈を許さぬ独自の概念である。これについては後述する。

(24) その根拠は、肯定性と否定性との不可逆的關係を想起すれば、直ちに理解されよう。あるいは、啓示と宗教との關係からも容易に説明がつくであろう。啓示は、神について積極的に語る宗教を、廃棄することによって確立する、すなわち止揚するのである。

宗教は中間時にのみ限られるというバルトの見解は、このこととの関連において捉えられねばならない。『律法が人間を支配するのは、生きている間のことである。』『律法が人間を支配する』とは、人間が宗教的可能性のうちにある問題性全体に完全に捕えられていることである (R213)。

(25)

(26) K. Barth: "Kirche und Theologie," in *ZdZ*, 4. Jg., 1926, S. 35. 大宮博訳「教会と神学」(『カール・バルト著作集』第一巻)二四三頁以下。

(27) 前節において、エビオン派のキリスト論が直接的認識の形態として挙げられた。バルトは、『キリスト教教義学試論』のこの箇所でも、「と」を廃棄してしまう非弁証法的・直接的キリスト論の古典的実例として、エビオン派のキリスト論と仮現論のキリスト論について言及している。なお、次のものを参照せよ。S. Kierkegaard: *op. cit.*, S. 117. 杉山訳、一八一頁。

(28) これらのバルトの発言は、裏を返せば、終末論的神学が旅人の神学・弁証法的神学ではないことを意味する。前節において、観照は故郷の神学として信仰の認識の廃棄であり、そこでは隠れという限界が除去されることが指摘された。初期においても同様に、畏れ・隠れなどは中間時にのみ限定されている。真の人間にして真の神であるキリストにおける新しい人間とわれわれとの一致が成就する際には、すなわち終末においては、「神と人間、創造者と被造物」という対立は存在せず、それゆえまた畏れもない」(R280)。「戦慄すべき秘義の時は……やがて過ぎ去り、それとともに神的なものに対する怖れ(Scheu)の時は過ぎ去る」(CG12 怖れは、前後関係から判断して、内容的に畏

れと同一視しうる。しかも、この箇所の直前に見出される「出エジプト記」三・五・六と七・八の釈義において、断絶の契機を言い表わすために *furchten* という動詞が用いられており、これとの連関で怖れが現われている)。その際にもなお、「怖れは怖れであり、そうあり続ける(依然として残る)」(CG12)。なぜなら、神と人間との一致の成就是、人間の側からなされたのではなく、神の恵みの行為にのみ基づくからである。しかしいづれにせよ、「核は固い被いを突破する」(CG12)。一致が成就している以上、信仰も希望も不要なのである。

(29) K. Barth: "Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt," in *ZdZ*, 3. Jg., 1925, S. 135.

(30) 次の主張も顧慮されるべきである。「このような態度[人間にとつて本来不可能事である、霊について考慮すること]は、あらゆる個々の瞬間に自己自身を止揚することによって成り立たねばならない」(R257)。

(31) われわれはさきに、*dogmatischer Weg* は教義学の道であつて独断的な道ではない、と指摘しておいた。その理由が今や明らかになったと思われる。それを『ローマ書』の次の言葉の注釈によつて説明してみる。「すべての、ほとんどすべての教義学、説教、牧会、あらゆる種類の宗教的宣言の中にある虚偽、根本的な呪い、ほとんど根絶しえな

カール・バルトの神学の連続性と発展

い毒の芽は、この転回点に対する習慣性、気安さ、安易さ、自明性「という態度」である」(R126 傍点筆者)。バルトにとっては、人間が新しい人間になるという転回は、自明のことではなく、信仰にとつてのみ真理となる。新しい人間とは私ならざる者であつて、旧い人間と新しい人間との同一視は、あくまで弁証法的に切断されたものでなければならぬ。それにもかかわらず、教義学は、この弁証法的切断を顧みず、両者の直接的連続性を習慣的に、安易に、自明のことと気安く考える。新しい人間は神との一致のうちにある人間であるから、教義学は、神と人間との関係をも連続的なものと見なす。その場合、教義学の発言は、当然直接的・積極的とならざるをえない。これは即自的宗教の特徴である。バルトは、このような直接的肯定の立場に立つ即自的教義学を、否定と関係づけることによつて止揚することを目指す。それゆえ、バルトの教義学の様式としての弁証法は、止揚された教義学であると言えよう。「聖書の教義学は、あらゆる教義学の原理的止揚である」(BFEA 63)という命題は、このような意味に解されなければならぬ。したがつて *dogmatischer Weg* は、バルトの理解においては、通例教義学が取っている道という意味である。正統主義のやり方は、確かに独断的ではある。しかし問題は、「独断的」の意味である。通俗の意味

においてならば、キルケゴールのキリスト教界攻撃も、弁証法の道も、ともに独断的であらう。弁証法の道を基準にしてみても、教義学の道のみならず、批判の道も、啓示の一面的強調である限り、独断的であらう。dogmatisch - kritisch という語の組み合わせはカント的であるが(もっとも、真にカント的であるならば、dogmatisch - skeptisch - kritisch とならねばならないであらうが)、それらの意味はいずれもカント的ではない。つまり、どのような意味にとつてみても、dogmatischer Weg だけを独断的特徴づけうる可能性は、そもそも存在しないのである。kritisch, dialektisch の名詞形は、Kritik, Dialektik である。批判や弁証法については、いたるところで語られている。もし dogmatisch が「独断的」であるならば、その名詞形は Dogmatismus でなければならぬ。しかしそれについてはどこで語られているであらうか。

- (32) W. Pannenberg: "Dialektische Theologie," S. 171f.
 (33) 以下の議論については、『キリスト教教義学試論』二八四頁以下、および「教会と神学」二七頁以下、大宮訳、二三七頁以下を参照せよ。

第四章

- (1) K. Barth: "Schicksal und Idee in der Theologie," in *Theologische Fragen und Antworten* (Zollikon:

Evangelischer Verlag, 1957), S. 92. 大宮博訳「神学における運命と理念」(『カール・バルト著作集』第一巻) 三三〇頁。

- (2) 寺園喜基『カール・バルトのキリスト論研究』創文社、昭和四九年、二〇八頁。

- (3) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 87.

- (4) 佐藤敏夫「前掲書」二二〇頁。

- (5) K. Barth: *Theologische Existenz heute*, *THEXl*, Heft 1 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1934), S. 3. 雨宮榮一訳「今日の神学的実存」(『カール・バルト著作集』第六巻) 七一頁。

- (6) id.: "Gottes Wille und unsere Wünsche," in *Theologische Fragen und Antworten*, S. 157.

- (7) J. D. Godsey: *op. cit.*, p. 51. 古屋訳「一〇九頁」。

- (8) K. Barth: "Berechen und Bauen," in *Der Götzewachtel*, S. 112f.

- (9) それゆえ、バルタザールやベネンベルクらの指摘する変化は、小論の本文では何ら論及されなかったのである。そこで、それらに今簡単に言及しておく。周知のように、バルタザールは、類比が後期バルトにおいて前景に出て来るようになった変化の過程を詳細にあとづけているが、なそうと思えばバルタザールと逆方向の研究も可能である。す

北大文学部紀要

なわち、類比の思想が初期バルトにおいて、たとえ背景にであろうと、いかに確固として存在しているかを示すことも、十分できるのである。その一例をここで示しておく。バルタザールによれば、類比の漸次的展開につれて、あるいはその結果として、バルトは、被造性の良さをほめ称える方向にますます移行して行ったという。それが最も明瞭に現われている箇所として、バルタザールは、『教会教義学』第三卷第三分冊中の一部(III/3, 97-99)を引用している(H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 121f.)。そこでバルトが語っていることは、次の二点に要約できる。(一)被造物は、神の現実性とは異なる相対的・依存的現実性において、神に対して自立的であり、神に帰してしまふことはない。(二)神の(被造物)保持の秘義は、活動しているのは神だけではなく、神とともに被造物も加わる「遊び」(Spiel)があることを教える。それによって人間は、労働を営むことも、日常生活を送ることも許される。さて、これら二つの事柄は、後期になって初めて語られえたものでももちろんない。(一)初期バルト神学においても、神が一切における一切となったということは、一切がもはや存在せず、神だけが存在するという意味ではなかった。神が一切で人間は無であるバルトが言ったなどということは、当時の一部の人々の捏造にすぎない(vide MG 9)。(二)ちなみに「遊

カール・バルトの神学の連続性と発展

び」の概念すら当初から存在しており (CG 25f.)、日々の労働と日常生活もそれとの連関で称揚されている (CG 21, 26f. における「伝道の書」九・七—一、二・二四—二五の解釈を参照せよ)。

また、パネンベルクによれば、バルトは、有限的なものはすべて神から等しく遠いという主張を放棄し、「神の前でのすべての被造物の同等性を、類似関係の階層的体系により」置き換えて行った (W. Pannenberg: "Dialektische Theologie," S. 173)。しかし、内在間相互の区別と対立という考えは初期にも存在し、後期においても、それらは超越の前ではすべて相対化されるのである。パネンベルクの主張は、全くの虚報にすぎず、論駁に値しない。

(10)

弁証法と類比の一致を確認することによってバルト神学全体の連続性を論証しようとする場合、それに対するいくつかの批判が当然考えられる。例えば、類比は後期バルトの唯一の主題ではなく、その後には歴史が、しかも単に垂直の運動としてのイエス・キリストの歴史のみならず、それをも含む救済史・教会史——筆者は逆にイエス・キリストの歴史が教会史を含むと考えている——がバルトの中心の主題になって行ったのであるから、弁証法と類比が同じであるにせよ、その指摘は個別の問題に限定された論証であ

って、バルト神学全体の連続性の論証としては不十分である、という批判がなされうるであろう。こうした批判に対しては、反批判としていくつかの疑問が提起されるべきであるように思われる。まず批判に対する積極的応答として、(一)弁証法も類比も、さきに確認したところによれば、バルト神学の単なる特殊な個別の問題ではなく、彼の神学全般に関わる事柄である、という点が挙げられなければならない。そこから、両者の一致の確認は、個別の問題に限定された連続性の論証には留まりえない、という見解が引き出されたのである。次に消極的反論を挙げておく。(二)われわれは、論証が恣意的にならないように、認識論に直接関係する問題を選び出した。それに対して、もし歴史概念を取り上げるならば、またはや論証は個別的になり、再び従来の論証方法に逆戻りしてしまわないであろうか。その場合には、結局、すべての個々の主題を対比・検討し、それらの間の連続性を指摘しなければならず、論証は事実上不可能になるであろう。しかも、(三)なぜ特に歴史が問題とされねばならないのであろうか。なぜ契約でも和解でもなく、歴史なのであろうか。確かに歴史は、後期バルトの中心の主題である。しかしそれは唯一の主題ではない。(バルトにとって、本来の主題は唯一であるが、それは契約・和解・歴史等のいずれでもなく、それらが指示しているところ

のものである。この点については、後に述べる。) ことから歴史が取り上げられるのは、畢竟、個人の価値判断に基づくのではなからうか。

(11) J. D. Godsey: *op. cit.*, p. 62. 古屋訳、一三二頁。

(12) *ibid.*, p. 27 f. 古屋訳、六一頁以下。

(13) *ibid.*, p. 67 f. 古屋訳、一四二頁以下。

(14) *ibid.*, p. 13. 古屋訳、三二頁以下。

(15) この箇所には、「外的偶然に従ってではなく」という句が書かれているが、これは、時代状況と無関係にという意味ではもちろんない。

(16) F. - W. Marquardt: *Theologie und Sozialismus* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1972), S. 337.

(17) マルクヴァルトの同書と小川圭治の前掲書は、説得力があり、またそれらには、バルト自身による彼の神学の連続性に関する数多くの証言が引用されている。小論は、バルト神学とその時代状況との連関について、これらの二書に極めて多くのものを負っている。

(18) もちろんこの表現は、厳密にアリストテレスにおける意味に受け取られてはならない。

(19) ここで再び、浮遊する弁証法というモティーフが明瞭に現われている。危機神学は、ここでは弁証法的神学と同義ではなく、その否定的側面のみを意味している。バルトが

ここで述べていることは、もっと一般的に言い直すならば、神学は、全体を確認するためには、最後のな定立にも反定立にも固着してはならず、硬化した然りや否には一瞬以上長く留まってはならない、ということなのである。この箇所に現われている *nicht länger als einen Augenblick* という語句と、例えば「神学の課題としての神の言葉」の中に見出される *ohne länger als einen Moment* (WG AT 212) という語句との、独得な表現上の特徴の類似も、この点に対する傍証となっている。

(20) 大崎節郎「バルト神学」『教義学講座』第三巻、日本基督教団出版局、昭和四九年) 三七五頁以下。

(21) 小川圭治、前掲書、二四六頁と対比せよ。cf. F. - W. Marquardt: *op. cit.*, S. 337. マルクヴァルトは「確かに「重要な」と言っており、「不可欠な」とは語っていないが、論旨全体から判断すれば、小川の見解に近い。

(22) バルトが例えば一九二〇年前後の福音主義神学の状況を叙述する時、無論それは歴史的な考察と叙述でもある。しかしそれは、第一義的には、神学的な考察と叙述である (vide K. Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zürich: Evangelischer Verlag, 1960), S. 1. 佐藤敏夫ほか訳「十九世紀のプロテスタント神学」上) (『カール・バルト著作集』第一一巻、昭和四六年) 三

カール・バルトの神学の連続性と発展

頁)。神学的状況のみならず、社会的・政治的等の時代状況を理解し、叙述する際にも、バルトはそれを神学的に思惟し、それに神学的に関与する。つまり、時代状況の理解と叙述は、バルトにとっては、総じて、神学とは別個の中立的な歴史認識などではなく、神学そのものにはかならない。

時代についての(解釈者自身の)先行的理解から出発してバルト神学へと接近するにしても、その先行的理解は、バルト自身の提示する時代認識によって修正されなければならない。したがって、時間的順序はどうあるうとも、本質的秩序の点から言えば、バルト神学から、しかもその一部として、時代状況が特定され、理解されるのである。

(23) 宮田光雄『政治と宗教倫理』岩波書店、昭和五〇年、一八〇頁。

(24) 「伝道の書」九・七一〇。「あなたは行って、喜びをもつてあなたのパンを食べ、楽しい心をもつてあなたの酒を飲むがよい。神はすでに、あなたのわざをよみせられたからである。あなたの衣を常に白くせよ。あなたの頭に油を絶やすな。日の下で神から賜わったあなたの空なる命の日の間、あなたはその愛する妻と共に楽しく暮すがよい。これはあなたが世にあってうける分、あなたが日の下で労する労苦によって得るものだからである。すべてあなたの

手のなしうる事は、力をつくしてなせ。あなたの行く陰府には、わざも、計略も、知識も、知恵もないからである」(聖書協会訳)。

(25) つまり彼は、「見かけの悪きなど気にせずに」、ある時は然りを、またある時には否を語るわけである(CG36)。

(26) このような反映論的解釈は、理念型として提示したにすぎず、何らかの実例を念頭に置いているわけではない。反映論的解釈は、結局のところ、そう思つて見れば、そのようにも見えて来るといふ解釈でしかない。しかもそれは、最後的には常に辻褄が合わなくなる。例えば、バルト神学における否から然りへのアクセントの移行、あるいはフモール(Humor)概念の顕著な使用は、一九三〇年代前半から生じている。第二次大戦後の経済復興期に生じたものであれば、説明もつくであろうが、このような変化は反映論的には解釈不可能であろう。この変化に対する解釈としては、下部構造の何らかの変化からのこじつけの説明よりも、自分の身体的衰弱現象と考えるバルト自身の説明(GW 191)の方が、よほどまともらしい。

P・L・バーガーの研究(P. L. Berger: *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969). 蘭田稔訳『聖なる天蓋』新曜社、昭和五四年)は、「一見反映論と軌を一にするかのような叙述がないではないが」(*ibid.*, p. 161.

園田訳、二四二頁以下)、少しく観察すれば、その理論的枠組みは、土台の上部構造への反映という見方でもなく、社会構造にある思想運動の結果と見なす観念論の見方でもないことが、直ちにわかる。むしろ、いくつもの注目すべき記述 (vide *ibid.*, p. 96, 128, 138 n. (20), (26). 園田訳、一三九頁注(20)、一四八頁以下とその注(26)、一九八頁以下) において明らかとなるのは、彼が俗流マルクス主義を越えており、『経済学批判』における土台と上部構造との関係についてのマルクス本来の理解を正しく認識していることである。

(27) 小川圭治、前掲書、二四六頁と対比せよ。

(28) 実際、小論のさきの議論では、連続性を指摘するためにそうして来たのである。

(29) cf. F.-W. Marquardt: *op. cit.*, S. 336. マルクヴァルトは、自分の研究を内在的解釈から区別している。彼はバルト神学の時代制約性・時代関連性を重視し、それとの連関でバルト神学を理解しようとする。そのこと自体は無論正しい。しかし彼は、何に基づいて時代状況を確定するのであるうか。歴史は誰が見てもみな同じというわけには行かない。自分の一般的時代認識をバルト神学に押しつけるならば、それはバルト理解の妨げにこそなれ、ほとんど何らの益もたらさないであろう。むしろわれわれの見解

では、状況把握ですら、バルト神学に基づいて、しかもその一部として可能になるのである。無論そこからすべての状況理解が生ずるとはかぎらず、われわれ自身が自主的・自立的に歴史を考察しなければならぬ場合もあるであろう。しかしその場合でも、歴史を見て行く一定の方向性が必要であり、われわれはそれをバルト神学に沈潜することによって初めて習得できるのである。その時にのみ、時代を見るわれわれの眼は、バルトのそれと一致するようになる。とすれば、時代関連性という文脈の中でバルトを理解する試みも、本質的には内在的解釈以外の何ものでもないことになる。したがって、バルトを解釈する際に考慮に入れられるべき文脈とは、もっぱらバルトの神学活動全体のみであり、それとは別個に社会的・政治的具體性という文脈が要求されるのではないと思われる (小川圭治、前掲書、二六〇頁以下と対比せよ)。確かに、『社会的・政治的具體性』と切りはなして「バルトを」理解すると、またあの『神学的抽象性』のみを切りはなして解釈するという誤りに逆もどりする危険があると考えられる。しかし、そのような危険が現実となるのは、内在的解釈の不徹底によるのであって、内在的解釈そのものの欠陥に基づくのではない。バルトによれば、政治的になった彼に驚かない人は、『ローマ書』当時と一九三〇年代の時代状況を把握し

ていた人ではなく、彼を真に理解していた人である (GW 189)。そのような人は、バルト神学が内包している社会的・現実的意義を、それが状況の変化によって白日の下に明らかとなる以前に、既に知っていたはずである (GW 189f.)。

(30)

既に見たように、キリスト論的思惟は、後期になって初めて確立されたのではない。そのように思わせるバルト自身の言葉があることも事実である。例えば、一九二八年からの十年間を振り返って、バルトは次のように語っている。「キリスト教の教説は、排他的・徹底的に、……われわれに語られた生ける神の言葉としてのイエス・キリストの教説でなければならぬということ、私はこの十年間に学ばねばならなかった。……この見地から初期を振り返る時、私は、どうしてそれをもっと早く学び、主張しないなどということが起こりえたのだらうと自問することがある。……私の新しい課題は、前に言ったすべてのことをもう一度全く違った仕方、つまりイエス・キリストにおける神の恵みの神学としてじっくり考え、言い表わすことであつた」(GW 185f.)。しかしバルトは、この変化は従来歩んで来た線の徹底化・明確化にすぎず、その意味で深化と呼ばれると言っている。それは、次の言葉によっても確認できる。「私に『関心事』なるものがあつたとすれば、また現在

(31)

もあるとすれば、それは、どんな犠牲を払っても一切を賣いてキリスト論的な糸をしつかりと持っていることである。これこそ、人々が最近『キリスト一元主義』という皮肉めいた標語で私を非難していることである。私は、これから先の領域においても、これを固持したいと思つてゐる。そのために私に満足しない人々に対して、私は次のように問いたい。キリスト教神学は、あるゆることに於いて、最初にも最後にも、『キリストのみ』を熟慮することとは違つたことを、良心を満足させ心喜びながら追求することが果して本当にできるのか、と」(III/3, V 傍点筆者)。

人間論におけるキリスト論的集中・基礎づけに関しては、吉永正義『バルト神学とその特質』新教出版社、昭和四七年、および上田光正『カール・バルトの人間論』日本基督教団出版局、昭和五二年の詳細な解明を参照せよ。

(32)

「神学が何かにかこつけてこの『イエス・キリストの』名から離脱する時、また、神学がこの名から始めようとせず、もつと良く、もつと明白でわかりやすいと思ひ込まれてゐる一般的諸前提から始めようとする時、……あるいは、神学がこの名でもつて終わらうとせず、自立的と称するまでも一般的成果で終わらうとする時、神は実体化された人間の映像によつていつも押しのけられてしまふのである。……われわれがこの名に固着し、この名を聖書の中でわれわ

れに証されているように最初にして最後のものではあらしめるにつれて、われわれの途上にあるすべての不分明と曖昧は透けて来るのである」(II/2, 2)。

ベルトは、神学という語よりも、神人学 (Theanthropologie) という語の方が本来適切であると言う。この語の方が、神学において誰のこと、何のことが扱われているかをより明確にできるからである。vide K. Barth: *Einführung in die evangelische Theologie* (München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968), S. 15. 加藤常昭訳『福音主義神学入門』(『カール・ベルト著作集』第一〇巻、昭和四三年) 一一五頁。id.: "Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert," in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Band 2 (Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1975), S. 572.

- (33) K. H. Miskotte: *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik, ThExh*, Heft 89 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1961), S. 19.
- (34) 以下の叙述については、小論第三章第一節(イ)の(イ)を参照せよ。
- (35) K. Barth: *Credo*, S. 159f. もちろんここでは、状況の変化による理由も示唆されている。

(36) K. H. Miskotte: *op. cit.*, S. 41.

(37) H. U. von Balthasar: *op. cit.*, S. 117.

(38) いちまでもなく、術語はすべてフーゲのものである。G. Frege: "Über Sinn und Bedeutung," in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hrsg. v. G. Patzig (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), S. 40f., 47, 65.

(39) このことは、小論そのものについても言える。小論は、弁証法と類比の一致を、ある時は双方に共通な言語に着目し、またある時には双方を同一の言語に還元することによって、示そうと試みた。そのため同じようなことが二度語られるという結果になり、また、ベルトの思想世界・概念世界の豊かさは犠牲にされてしまったのである。

(40) S. Kierkegaard: *Philosophische Brocken* (Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1952), S. 69. 杉山好訳『哲学的断片』(『世界の名著・キルケゴール』中巻公論社、昭和四三年) 一四三頁。

(41) 『ローマ書』第二版序言中の次の言葉は、このことを語っているとも考えられうる。「第一版と第二版との間の連続性については、歴史的対象および主題そのものの一致が配慮してくれている」(R VI)。(この箇所を読み方は注意を要する。岩波哲男・小川圭治訳『世界の大思想・ベルト・ローマ書講解』河出書房、昭和四三年では、対象と主題と

が一致すると読まれている。しかし、バルトが言っているのは、第一版の対象ないし主題と、第二版の対象ないし主題との一致であろう。吉村訳はどちらにも読めるが、明らかに小論の読み方と同じであろう。この言葉は、内在的な意味に解釈しうる。すなわち、対象あるいは主題との解釈学的な弁証法を通じてそれぞれの版を理解すれば、そこで語られていることは同じであることがわかる、という意味に解釈できる。特にこの言葉に後続する文章——「そして読者がこの第二の『予備的作業』においても私と一緒に考えるという労を惜しまなければ、歴史的対象および主題の一致が読者に対しても連続性について配慮してくれるであろう」——を読めば、その可能性は一層強まり、決定的にすらなる。

しかし、もう一つの解釈可能性が排除されてはならないであろう。聖書諸文書間の多様性と統一性について論じている、『キリスト教教義学試論』中の次の言葉と比較・対照する時、この可能性が浮かび上がって来る。「証言の差異性自体よりも比較にならないほど重要なのは、対象におけるその一致である」(CD 341)。この言葉は内在的解釈を許さない。内在的に見れば、証言の多様性の方が証言対象の形式的な一致より重要であるのは、明らかだからである。バルトによれば、対象における一致とは、まさに啓示

における一致であり、啓示・神の言葉を証言する者は、それぞれの仕方では証言しようとも、常に唯一の言葉を証言する。「唯一」と言いうる根拠は、神の言葉である啓示が、過去になされたものでありながらも、昨日もなされ、今日もなされるというところにある。すなわち、あらゆる時の教会に対して、聖霊がこの唯一・同一の言葉、神自身を語るものである(『教会教義学』一九節の二「神の言葉としての聖書」、および『キリスト教教義学試論』二〇節の二「神の言葉としての聖書」を参照せよ)。ここから『ローマ書』のあの箇所を振り返れば、第一版と第二版における語り方の相違にもかかわらず、対象・主題がその自己証言を通して両者の連続性について保証すべく配慮している、という解釈可能性が生ずるであろう。

- (42) J. D. Godsey: *op. cit.*, p. 40. 古屋訳、八六頁。
- (43) 丸山真男『戦中と戦後の間』みすず書房、昭和五二年、五二七頁。

小論(特に第一章から第三章まで)は、日本基督教学会編『日本の神学』第一九号、昭和五五年に掲載された拙稿「バルト神学の連続性」を加筆・修正し、そこにおいて未だ十分に論じえなかった問題を展開したものである。