



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カール・バルト研究 : 絶対的逆説の神学
Author(s)	宇都宮, 輝夫
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(文学)
Dissertation Number	乙第7126号
Issue Date	2021-03-25
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.r7126
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/96812
Type	doctoral thesis
File Information	Teruo_Utsunomiya.pdf



カール・バルト研究

—— 絶対的逆説の神学 ——

宇都宮輝夫

目 次

まえがき	7
凡 例	14
第1章 バルトの聖書解釈学、そして聖書と啓示	18
第1節 『ローマ書』の解釈学	18
1. 『ローマ書』とその反響	18
2. 歴史的批判的研究者は、もっと歴史的でもっと批判的で なければならない	19
第2節 聖書と解釈学：『教会教義学』第3章を中心に	29
1. なにゆえに聖書論が重要なのか	29
2. キリスト論と直結する聖書論	36
3. 解釈という人間の作業は必須：解釈の三過程	41
(1) 「観察」	42
(2) 「追考」	45
(3) 「同化」	63
4. 霊感説	66
(1) 聖書の真の著者と読者は聖霊である	66
(2) バルトの霊感説	70
(3) 啓示：神の現臨	95

第3節 次章に向けて：真の弁証法と偽の弁証法	131
第2章 バルト神学の連続性と発展	138
第1節 課題と方法	138
第2節 弁証法と類比：その存在論	146
1. 弁証法	146
(1) 「無限の質的差異」の否定的・肯定的意味	146
(2) 啓示の弁証法	149
(3) 人間存在の背理的状況	151
(4) まとめ	158
2. 類 比	166
(1) 否定的契機を伴う神人の積極的關係	168
(2) 人間存在の背理的状況	170
(3) まとめ	173
第3節 類比と弁証法：その認識論	181
1. 類 比	181
(1) 神の隠れ	185
(2) 直接的認識	187
(3) 絶対的認識不可能性	190
(4) 二つの立場の意義と限界	192
(5) 観照	193
(6) 神学のあり方	194
2. 弁証法	200
(1) 教義学の道	204

(2) 批判の道	209
(3) 二つの道の意義と限界	211
(4) 弁証法の道	215
第4節 連続性と発展	233
1. 弁証法—類比—キリスト論	233
(1) 弁証法とキリスト論	234
(2) 類比とキリスト論	236
(3) 弁証法と類比の一致の射程	238
2. 連続性と変化：時代状況との関連	240
(1) 実践的応用	240
(2) 否から然りへ	243
(3) 時代状況による変化とそこに見出される連続性	247
3. 時代認識の位置づけ	255
(1) 時代状況の特定と理解	255
(2) 発言の究極的必然性	258
(3) 連続性のよりよき解明としての状況理解	260
4. 連続性と変化：内的必然性との関連	263
(1) 神学の基盤と対象	263
(2) 再び旅人の神学	267
(3) 生ける現実の優位	269
(4) 同一現実の多面性	271
結 び	275
第3章 バルトの近代神学史理解	279
近代神学への転換をいかに理解するべきか	

はじめに	279
第1節 歴史の見方	281
1. ブルトマンの危機意識とキリスト教延命策	283
2. トルストイの問い	285
第2節 バルトの近代理解	287
1. 絶対主義の人間	288
2. 神学で起こったこと	289
3. 孤立するか変質するか	294
第3節 近代の科学的理性と宗教	296
1. 宗教は事実的知識によってくずれはしない	296
2. なぜ知性が目覚めたのか	297
3. 近代的合理精神がキリスト教との認知的不協和に 耐えられなかったのか	300
4. キリスト教の放棄はしない	303
結 び	305
1. 宗教の弱さ：時代適合への淘汰圧	305
2. 機が熟す	306
あとがき	309

まえがき

本書は、著者のほぼ半世紀に及ぶバルト研究の成果である。大学院修士課程に入り、バルトを研究対象に選んだ。ほぼ年中無休に等しい状態で朝から晩までひたすらバルトを読むことに没頭した。むろんその後は大学の研究者として、バルトだけを研究していたわけではなく、宗教社会学・現象学・死生学などにも研究の幅を広げたが、その間もバルト研究は休まず続けた。一区切りとなる段階で世に成果を問おうと考えてはいたものの、バルト神学は底なし沼のようなところがあって、問いを掘り下げては新たな問いに突き当たるといったことを繰り返していた。気がつく和研究の基礎力たる知力が低下してきたばかりか、人生そのものの幕引きを間近に感じ始めた。手がけたテーマに関してはテキスト自体から解明できる限界までは迫ることができたと思えた今、成果を公表しようと決心した。

ところが昨今は、世界中がコロナ禍で苦しんでいる。「こんな時世にバルトかよ」という声が聞こえそうな気がする。神学などは迷信深かった古代中世のなごりで、現代では消滅必至の絶滅危惧種ではないのか、というのが現代人の偽らざる印象であろう。それに対して私は「さあ、それはどうですかね」とだけ言っておく。

人が何に関心を持つかは当人の問題であって、他人がその動機を詮索し、是非を判断すべきものではなかろう。何であれ、探求の動機など、究極的には説明不能である。それは表面的にはともかく、最も奥底の部分では、当人にとってすら認識不可能であろう。本人なら自分のことは当然すべてわかるなどというのは、人間を理性的・意識的存在と思い込んでいる人の考えで、人間は自分自身にとってすら透明ではない。ともあれ、ある事柄に関心を持つ者はそれを探求するであろうし、自分には関心がないという

のであれば、他人のことは捨て置けばよい。したがって、自分の研究がいかに有意義かを説くなどといった宣伝めいたことは、ここではしない。しかしひとと言だけ言っておく。私が十代末からひたすら読みふけたドストエフスキー、パスカル、キルケゴールに接した時の印象は、「これは一体何なのだ」という困惑と混乱であった。エリクソンの言えば私自身がアイデンティティの危機にあったということなのであろうが、キルケゴールの「ギレライエの手記」は何十回となく読んだ。彼らに対するとき、自分が相手にしている謎は尋常ならざるものであるという予感、この世のものならざるものを相手にしているのではないかという畏れを覚えた。バルトにのめり込んだのも、こうした経験の延長線上にある。

さきに、解明できる限界まで迫ったなどと口走ったが、自分でも大口を叩いた気がする。執筆の最中は、自分にこの課題を本当に考えおこせるのかという大きな不安にさいなまれた。神経をとぎすまして読み、解釈してみても、どうしても埋まらない理解の空白、解消しない不透明に、幾度も心が挫けた。解釈に割り切れない多少の余りが出ているものの、基本線だけは見えるようになったときでも、頭の中は木々が縦横に密生した密林のごとくになって、どこから手をつけて理路を整えたらよいのか、道筋がまるで見えなかった。それでも当初の企図を放棄しなかったのは、「ここには途方もなく大事なことが語られている」というゆるがぬ予感があったからである。それは、バルトはわれわれの知らない何かある決定的なものを発見したのであり、これは学ぶに値するという先入見である。これは人が何かを学ぼうとするときには不可避の事柄であり、評価は学習作業の終わりにしか出せない。本書が性急な批判を留保し、バルト理解に徹しようとしているのは、このためである。

バルトがヨーロッパの思想世界に登場し、それを震撼させて以来、百年以上になる。欧米では、浜の真砂のごとく多くの研究が世に出ていて、信頼できる研究書も多い。その中で、本書が何をあえて付け加えようとしているのか、本書の内容紹介を兼ねて述べておきたい。

バルト研究の数とバルト神学の解明とは、必ずしも比例しない。ここで言う「解明」とは何か。本書第1章を読んでもらえればわかるが、バルトのテキストと読者・研究者との、主題をめぐる問いと答えの弁証法のことである。主題の一側面がわかると、次の問いがわく。それをクリアすると、次の問いが浮かんでくる。それを解くと、さらにその次が、という具合に際限なく問いと答えが言わばらせん状に進んでいく。ところが、いくつかの傑出した研究書を除けば、この種の徹底的な理解と解明を遂行したものはいない。バルトのテキストとの格闘というより、バルト研究の研究という印象を受ける。バルト神学の解明に最重要のテキストとは、当然バルト自身の著作そのものであるが、そこに書かれてあることの意味を考える以前に、そのすべてを読み通すこと自体がほぼ不可能なのだ。このことが、バルトの解明を困難にしている。徹底した理解と解明を阻む理由はほかにもある。キリスト教文化の中に生まれ育った人の場合、キリスト教世界の常識に到達すると、問いがやむのであろう。しかしそこに身を置かない者にとっては、「それは一体どういうことなのか」という問いが必ず浮かぶ。本書がやろうとしたことはこうした問いと執拗に取り組むことであり、テキストから解明できる限りのところまで問いを進めることである。しかし、バルトの思想はきわめて多面的であり、本書がそのすべての側面を取り上げているわけではない。

まず第1章は、彼の聖書解釈学を切り口として取り上げている。本文の中で詳述するが、聖書解釈学はキリスト教の教説全体からすると些末な問題に見えるが、それは聖書論、靈感論（聖霊論）、啓示論そしてキリスト論そのものと直結しており、キリスト教の教義条項すべてと分かちがたく結びついている。バルトは、キリスト教の教説は球体のようなもので、個別は全体とつながり、全体との連関でのみ理解できるので、どの個別的な切り口からも全体へと通じていると語る。第1章では、聖書解釈学という切り口から中核的教義そのものへと進んでいく。

彼の解釈学方法論は、一般解釈学の方法と変わるところがない。テキストの表面上の意味の確定である「観察」から始まり、言語的・文法的に確

定された字面の意味を考え、解明する「追考」がそれに続く。ところが最後に「同化」という、追考を経て確認された内容を真理として受容する過程が加わる。この三つの解釈作業を解明する過程で不可避的にぶち当たる問題が、聖書論であり、靈感論であり、啓示論である。プロテスタンティズムが聖書原理を標榜する限り、聖書解釈学と聖書論とが重要なことは自明である。しかしそこに靈感論・啓示論が関わってくると、問題がにわかにわかりづらくなってくる。この二つの議論は、管見の限りでは、どこまでもしつこく問い続ける十分な解明がなされたことがない。おそらく、疑問に思うことの方向と内容が、私と他の研究者とでは根本的に異なるのではないかと感じる。本書がこれまでの研究書にはない新しい相貌を呈しているところは、この点にあると考えている。

なお、バルトの聖書解釈学に関して、私はだいぶ前にすでに論文を公表している（「カール・バルトの聖書釈義における歴史的・批判的方法」日本宗教学会『宗教研究』第232号、1977年、71-95頁。電子ジャーナルとして公開されている）。そこではいまだ聖書論・啓示論に踏み込まずに（というより踏み込めずに）解釈学の方法だけを論じた。本書では論じなかった論点も含まれているので、あわせて読んでいただけると幸いである。

第2章は、バルト神学の連続性を問題にしている。ウィトゲンシュタインやハイデガーのように、時とともに思想の質的変化が問題にされる場合がある。バルトの場合にも、1930年代初頭に画期となる方法的变化を遂げた（『知解を求める信仰』）とか、単一の著作において突然生じたのではないが1927年『キリスト教教義学』以降、『教会教義学』までに気づきにくい形で徐々にアナログアへの転向があったとか、1950年代半ばに神人の完全断絶という考えから転換・転向を遂げた（『神の人間性』）とか言われる。これらの説を合成するだけでも、バルトはじつに忙しい男で、二転三転、変転してやまない定見のない人物だったのかと思えるであろう。連続性問題を中心的テーマとして追求したのは、バルタザールであり（Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Johannes Verlag, 1976）、その主著の内容は、一般にはバルト神学の弁証法からアナログアへの転向という標語によって

ステレオタイプ化された図式で理解されることが多かった。しかしこれには重大な疑問を感じざるを得ない。まず、第一に重要な点は、彼はバルト神学の断絶などははなから説いておらず、むしろそれが半世紀に及ぶ長きにわたってじつに一貫していると見ていたことである。彼は断絶論者・転換論者などではもとよりないのだ。次に問題なのは、弁証法神学、新正統主義、危機神学、アナログア・フィデイなどと、バルト神学に対する種々のレッテルが考案されてきたが、レッテルには功がある反面、罪も大きい。人間はある人に貼られた「弁護士」とか「ホームレス」などといったレッテルに接しただけで、しばしばその人の人格に関して一定のイメージをいだき、それが偏見となって当の人物に関する正確な理解がさまたげられる。バルト神学に貼られたレッテルの場合でも、害が大きいのは、弁証法あるいはアナログアという概念で一体何を理解するべきか、ほとんどの人が詳細かつ正確な理解をもっていないという点にある。レッテルに幾度となく接し、それになじんできて、自分でも使っているうちに、人はいつの間にかわかったような気になっていく。しかし理解はじつは何も進んではないのだ。ちなみに言えば、バルタザールの書は、弁証法とアナログアを論じた部分は全体の約四分の一であって、そもそもこの問題に特化した研究ではない。

こうした研究状況に鑑み、第2章ではステレオタイプと化した転換論を最終的に破壊することを目的としている。しかし、転換論の否定などに比べてはるかに重要、本当に重要なのは、そもそも弁証法ということは何が理解されるべきか、アナログアということは何が理解されるべきかを正確に捉え、記述することである。この作業過程で第2章は、バルトが究極的には何を論じていたのか、言おうとしていたのかという最も中心的な課題と取り組んでいく。バルト神学の核心を解明する試みだと言ってよい。

ということは、第2章は、連続性・一貫性の論証という形をとりながら、究極的な狙いはそこにあるのではなく、バルトが真に伝えたかった内容そのものを明らかにすることにある。それを一言で言い表せば、「福音」となる。この身もふたもないような話を言い換えるなら、人間に突きつけら

れた否定的判決と、未来の積極的な希望ないし約束ということになる。これのさらなる敷衍は、本文を読んでもらうしかない。まったく同じことが第1章にも言える。そこでの議論の切り口は聖書解釈学である。しかし、解釈学や神学の方法論など、じつは副次的関心事でしかない。そうした議論を貫いてバルトが目指していたものは、キリスト教の核心中の核心、「イエスはキリスト」という絶対的逆説の理解である。第1章も第2章も、この点にかかわるバルトの思考の筋道を執念深く追っていく試みである。

第1章も第2章も、上っ面の議論に目を奪われていると、無味乾燥な論理の展開に見えよう。バルトも『教会教義学』第1巻第1分冊と第2分冊を公刊したとき、読者から極端に無味乾燥になったと言われた(『バルト自伝』)。どこを読んでそのような感想をいただいたのかと不思議に思う。『教会教義学』第1巻から第4巻までを通じて、いな全著作を通じて、バルトがしがみついて離さなかったのは、イエス・キリストの絶対的逆説性であった。そこに語られているのは、神認識であり、世界事象の解明であり、人間存在の目的と理由である。「これ以上の何を知りたいというのか」というのがバルトの考えであった(「聖書における問いと明察と展望」、および「キリスト教宣教の窮境と約束」)。これを「無味乾燥」というなら、それはこの語の誤用である。バルトに対する正しい反応は二つに一つではない。一つは、バルトは「博学のために気が狂っている」あるいは「酒に酔っている」と見て、相手にしないことである。今一つは、「もっと話を聞かせてもらえませんか」と求めることである。聞きたい者は聞くし、聞きたくない者は聞かない。ただそれだけのことだ。この種のことに自己正当化は無用だし、相手への批判も要らない。

以上の二つの章は、バルト神学に関する思想史的研究であるのに対して、第3章は研究の視点が異なり、18・19世紀に登場してきた近代プロテスタント神学の生成と特徴に関するバルトの見方を歴史学的・社会学的視点から検討したものである。研究対象とした主要テキストは『一九世紀プロテスタント神学史』である。バルトのこの著作は、あくまでも神学をしているという自覚のもとで書かれており、実際それはその通りである。それ

は十分理解しているものの、それでもまず、何よりも目を引くのは、歴史を見る彼の慧眼である。すなわち、神学史を神学の流れ自体として単独に見るのではなく、時代と社会の流れ全体の中に置いて、それとの相関で理解しようという視角である。しかも時代の変動としてバルトが考慮に入れている諸要素は、じつに多岐にわたる。純然たる歴史学の研究、社会学的視点から見たプロテスタント史と言っても過言ではなく、この研究の周到さは、驚くべきものである。本章が、それを十分に伝えることができれば、それだけでも本書に意義はあると言える。

さて、バルトをとことん問うてきた自分を言い表す言葉として、最後に次の二つの言葉を記しておく。

「何かを探している人がどこかの土を掘り返していれば、それは探し求めているものがまさにそこにある、と彼が信じていることを示すのである」——ウィトゲンシュタイン

「犬は土中に永遠を嗅ぎつけ、それがどれほど深く隠されていようとも、そこを離れず嗅ぎ回り、臭いのあとを掘り返して朝にいたる」——バルト

凡 例

バルトの引用・参照箇所を示す際、頻出する文献は、著作を略号で記した。略記方法は章ごとに異なり、第1章は以下のとおりである。

もっぱら研究対象としている *Die kirchliche Dogmatik* (KD), Theologischer Verlag Zürich (TVZ), I/2 については、書名も巻数も分冊数も省き、邦訳の頁数のみを括弧内に示した。KD のそれ以外の巻・分冊については、基本的に訳書のそれを示し、『教会教義学 神論』II/1 などと巻のタイトルを併記したあと、訳書の巻数・分冊数を記した。

『教会教義学』以外の頻出テキストの略記方法は以下のとおりである。邦訳のあるものは、訳書の頁数のみを記した。専門研究者なら原著の頁を容易に確定できるし、本文のみを読み進めたい場合には注を読み飛ばして差し支えない。

- *Der Römerbrief* (zweite Fassung), EVZ-Verlag, 1967.『ローマ書』『カール・バルト 著作集 14』(以下『著作集』) 1979 年。『ローマ書』と表記する。
- “Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke”, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, Chr. Kaiser Verlag, 1974.「聖書における問いと明察と展望」『著作集 1』1970 年。「問い・明察・展望」と略記する。
- “Not und Verheißung der christlichen Verkündigung”, in *Karl Barth Gesamtausgabe, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, TVZ, 1990.「キリスト教宣教の窮境と約束」『著作集 1』。著作集での題名は「キリスト教宣教の危急と約束」。「窮境と約束」と略記する。
- “Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1.「神学の課題としての神の言葉」『著作集 1』。「神学の課題」と略記する。
- Ein Briefwechsel zwischen K. Barth und A. von Harnack, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1.「アドルフ・フォン・ハルナックとの往復書簡」『著作集 1』。「往復書簡」と略記する。
- *Fides quaerens intellectum*, *Karl Barth Gesamtausgabe*, TVZ, 1981.『知解を求めの信仰』『著作集 8』1983 年。『知解』と略記する。

これに対して典拠注の多い第2章では、KD は書名を省き、IV/2, 256 のごとく原著の巻数をローマ数字で、分冊数・頁数をアラビア数字で示し、その他の頻出する著作は書名をアルファベットの略号で表記した。邦訳がある場

合は、略号の後に訳書の頁を標準書体で、次に原著の頁をイタリック数字で記した。これは大部分の読者にとっては目障りであろう。しかし、第2章での私の解釈と結論には、依然一定数の専門研究者は懐疑的かも知れない。疑い否定する者に対しては、これでもかというほど徹底的に証拠を突きつける以外にない。しかも虚報・誤報が飛び交う世情に鑑みれば、検証すべき箇所を示すのは必須であろう。一般読者は、これを無視されたい。略記法は、以下のとおりである。

CD *Die christliche Dogmatik im Entwurf: Die Lehre vom Worte Gottes*, Chr. Kaiser Verlag, 1927.

CG “Der Christ in der Gesellschaft”, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1.「社会の中のキリスト者」『著作集 6』1976 年。

FEA “Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke”, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, Chr. Kaiser Verlag, 1974.「聖書における問いと明察と展望」『著作集 1』1970 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、1961 年。

MG “Die Menschlichkeit des Gottes”, in *Theologische Studien*, Heft 1, 1923.「神の人間性」『現代キリスト教叢書 第9巻』白水社、1974 年。

NV “Not und Verheißung der christlichen Verkündigung”, in *Zwischen den Zeiten*, Heft 1, 1923.「キリスト教宣教の窮境と約束」『著作集 1』。

R *Der Römerbrief* (zweite Fassung), EVZ-Verlag, 1967.『ローマ書』『著作集 14』1979 年。

WG “Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie”, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1.「神学の課題としての神の言葉」『著作集 1』。

第3章の中心テキストは、*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, TVZ, 1994、邦訳『十九世紀のプロテスタント神学 上』『著作集 11』1971 年である。この書は書名を省き、括弧内に訳書の頁数を標準書体で、次にイタリックで原著の頁数を本文中に記した。

カール・バルト研究

第1章 バルトの聖書解釈学、そして聖書と啓示

第1節 『ローマ書』の解釈学

バルトは自己の聖書解釈法に関して、『ローマ書』の序言、特に第2版への序言で基本的なことは遺漏なく語り尽くしている。しかしそれはよくよく考えればの話であって、字面からはその真意は容易に伝わってこない。実際これまで序言は長らく理解されなかったし、いまもって十分な解明とは到底言いがたく、いくつかの重要な発言は謎として残されたままである。まずはそれを要点ごとに分けて示したい。そうすることが、彼の聖書解釈学および聖書論を明らかにする最も有効な出発点になる。

1. 『ローマ書』とその反響

『ローマ書』に関する当時の批判の中で、最も共通していた顕著な点がその非学問性である。その書はバルトの個人的主観的な神学の展開であると見られ、学問的な注解とは呼び得ないと非難された。バルトは「歴史的批判の敵」(『ローマ書』8)と見なされ、ユーリッヒャーからは「バルト自身が神学者なのだ」(『ローマ書』6)と言われた。要するに、『ローマ書』は釈義というよりむしろ読み込みではないのかと見られたのである。しかも読み込みのよって立つ地盤は、「靈感説 Inspirationslehre」であり、ユーリッヒャーはバルトを「靈感者 Pneumatiker」(『ローマ書』12)と呼んだ。書評においてではないが、ハルナックもほぼ同様に、バルトを個人の主観的神体験から語る、事実上放埒な狂信の輩と受けとめていた(「往復書簡」197)。

『ローマ書』の釈義に対する当時の反響については、Walter Lindemann, *Karl Barth und die kritische Schriftauslegung*, Evangelischer Verlag, 1973 および Richard E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*, Mohr Siebeck, 2001 に詳しい。

こうした諸批判に対してバルトは、自分は歴史的批判の敵ではないし、靈感者でもなく、いわゆる神体験という放埒な狂信に立っているのでもない」と明確に否定している。これを虚言と決めつけるのは、バルトの主要全著作からいって誠実さを欠く。では、彼の聖書解釈学はいかなる方法によっているのか。これを理解するために、いくつかの相対立すると思われる、したがって理解が困難な彼の発言をひとつずつ見ていきたい。

2. 歴史的批判的研究者は、もっと歴史的でもっと批判的でなければならない

バルトにとって、聖書研究の歴史的批判的方法が正当であり必要であることは自明である。聖書研究が聖書という人間的文書の理解をめざす限り、この方法は解釈の予備的作業をなすからである。しかし当時の歴史的批判的研究に対して、彼は全面的に賛同しているわけではない。『ローマ書』序言では語られていないが、彼は本来なら「歴史的批判的研究者はもっと歴史的でなければならない」と語りえたはずである。いかなる意味でかは、後に第2節の3で詳しく探求していきたい。

歴史的批判的研究者に対するバルトの批判は、「それらの注釈は本文に対して、解明というより解明のための最初の初歩的な試みとしか言えない説明を施すことをもって満足している」ことにあった。彼らは、ギリシア語をドイツ語に翻訳し、文献学的・時代的・考古学的解説を加えたりしながら、「書かれていること」を確定することで満足している(『ローマ書』9)。彼にとって、これは釈義と言えるものではなかった。

バルトにとって、釈義とは「書かれていること」はどういうことなのかと、その意味を明らかにすべく**追考 nachdenken**することであった(『ローマ書』9)。

nachdenken は思索・思考・熟考などと訳してもよいが、nach=「あとに続いて」denken=「考える」という意味、つまり書かれていることのあとを誠

実に追いながら、著者の思考をたどることという含意があり、多少違和感のある訳語かも知れないが、ある程度慣例にもなっているので、それに従っておく。

追考の結果こそ「本来の理解や解明」なのであるが、それに迫る「歴史的批評家の努力は控え目」であり（『ローマ書』9）、平凡な宗教的・心理学的・歴史的・言語的説明を散発的に加えるだけでこと足れりとしている。その結果、文面の意味は解明されず、謎のまま放置され、意味不明の原因はパウロの特殊個人的な（つまり理解不能な）見解や当時の特異な時代背景などに帰される。

バルトにとっては、これは「理解し解明しようと欲する強靱な意欲の欠如」（『ローマ書』10）にほかならない。彼が「歴史的批判的研究者は、もっと批判的でなければならない」と言ったのは、この関連でである。批判とは、本文中の諸概念の内的相互関係に分け入ってそれらを理解することであり、特に、文書中のすべての語句を主題となっている事柄から解釈することを意味する。別言すれば、その文書が語る一切の事柄を、文書全体の主題となっている事柄に照らして解釈することであり、時代特有で偶然的な、したがって理解不能な概念が残らないようにすることである。したがって批判が貫徹されるならば、「文書自体に関する謎はもはや解消して、主題的内容に関する謎だけが問題になる地点にまで進まなければならない。このとき解釈者は自分が筆者ではないことを忘れ、筆者になり代わって主体的に語りうるほどになる」（『ローマ書』11）。筆者と解釈者とを隔てる「障壁が素通しになる」（『ローマ書』10）わけである。ここでバルトが言っていることは、彼の特異な見解でもなければ、聖書解釈学特有の問題でもない。個々の文言と主題との間の解釈学的循環という一般解釈学の常識にすぎない。この点をもう少し補足しておく。

バルトにとって重要なことは、理解不能な箇所を最少にすることであって、聖書中の受け容れがたい事柄や理解不能な箇所をそのまま放置しておくような注解は、注解の名に値しない。本来の理解と解明とは、一言一句といえども余すところなく解明し尽くすことである。バルトにも無論

これはできはしないのであって、だからこそ彼はこう言う。「私にとっても「ローマ人への手紙」には解明しがたい箇所が依然として存する。……厳密に言えば、私の計算はどの節についてもきっちり割り切れてはいない。私は……いたるところになお理解されず解明されていない「残滓」を嗅ぎつける……。けれどもそれは、そのまま残しておくことではなく、究明されるのを待っているのだ」（『ローマ書』15）。これは一般解釈学の原則としてきわめてわかりやすい。バルトは個々の具体的語句の言語的文法的確認から主題の追求へ、そしてひるがえって主題理解から個々の語句の再解釈へ、そしてそれからさらに主題の再追求へという解釈学的循環を述べているにすぎない。当時の聖書学者から誤解されたような神がかり的解釈方法など、ここではまったく無縁である。それゆえバルトはかく記す。「もし老子やゲーテを解明することが私の任務であるなら、私は私の『聖書主義的』方法を彼らにも適用する。その標語はただ『熟考せよ』ということである」（同前）。

ここまでの議論であれば、バルトの解釈学には何も特異な点は認められない。しかし、『ローマ書』第1版序言の次の記述は物議をかもし、現在にいたるまで不可解で誤解を招く問題発言と見られている。

この方法「歴史的批判的方法」といにしえの**靈感説**とのうちいずれかを選ばなければならないとすれば、**私は断然後者をとる**。靈感説のほうが一層大きく深い重要な根拠をもっている。というのは、この説は聖書理解の作業そのものをめざし、この作業なしにはいかなる準備も無価値と化するからである。この二者択一をしなくてすむのは幸いである」。（『ローマ書』3、強調宇都宮）

一方には、書かれていることの歴史的学的確認作業と、それに加えて追考という一般解釈学による理解と解明があり、他方に靈感説が置かれる。二者択一を迫られるなら、バルトは後者を選ぶと言う。ということは、聖書解釈法は、相互に異質なものの二本立てになっているのであろうか。そも

そも靈感説とは何か。この語は聖霊による逐語靈感を連想させるし、だからこそバルトは靈感者と呼ばれたり神体験によって立つ放埒な狂信者とも見られ、霊的釈義をめぐる諸論争が生じることになったのであろう。

1928年の『ビリビ書注解』序言において、バルトはこの論争を回顧している。自分もこの論争のきっかけになったのではないかと認めつつも、「霊的釈義」は自分の造語ではないと言っている。Lindemann, *op. cit.*, S. 47によれば、「霊的釈義」の提唱者は組織神学者、カール・ギルゲンゾーンである。バルトは一度もこの論争にかかわったことはないし、具体的な釈義と離れて釈義方法論をそれ自体として論じたことはない。釈義の正しさを測るものは釈義方法論ではなく、釈義の整合的内容そのものなのである。この点はバルトの基本的主張であり、本章の基本的確認でもある。

しかも謎はもっと深い。「この説は聖書理解の作業そのものをめざす」と言うが、その作業は追考という一般解釈学に属する作業ではなかったのか。追考の準備作業とは、テキストの文法的言語的意味確認、後に「観察 Beobachtung」と呼ばれるようになる作業であった。無価値と化する準備とは、理解をめざさない観察だけなのか〔これなら理解できる〕、それとも観察と追考の双方なのか。もし後者なら、追考の上にさらに加えられる作業とは一体何か。解釈学的に、そのような作業が考えられるか、ありうるものであろうか。

靈感なるものが一般宗教史でなじみの「開悟」「ひらめき」のたぐいなら、それは個人の主観的経験にすぎず、放埒な狂信と区別されないはずである。しかしこれをバルトは否定する。あるいはそれは、聖霊による逐語靈感として理解すべきか。しかしそうなら、観察や追考などといった解釈作業はまったく不要なはずであるにもかかわらず、バルトはこれを不可欠な作業と位置づけている。

しかも靈感にあっては、真の行為主体は聖霊であって、人間は聖霊の行為の単なる受動的対象でしかないはずである。しかるにバルトは、第1版序言で、「私が聞き取り得ず発見し得なかったことが今なお多々あることは、この著作を終えた今、私にはまったく明らかである。本書は予備的な

著作以上のものであるとは思わない」(『ローマ書』4)と言う。「発見」とか「著作」とは人間の行為であるし、バルトは協働者を望んでもいる。発見し得なかったことが多々あるなら、聖霊の働きが不十分であったことになる。逐語靈感説に立つならこうした発言はあり得ない。

同じことが第2版序言でも繰り返される。第2版もやはり予備的著作で暫定的成果にすぎないのであるが、しかし第1版で獲得した陣地をさらに前進させ、そこで新たに整備と強化をし、そのために新版はすっかり面貌が改まったのだと言う。神降ろしや神がかりに毎回苦勞するわけでもあるまいし、じつに奇妙な発言である。聖霊の伝達であった第1版を、聖霊の働きとは別に自らの努力で「すっかり面貌が改まった」第2版を刊行したとでもいうのであろうか。しかも第2版での前進を可能にしたのは、自身のパウロ研究の継続だけではなく、オーファーベック、プラトン、カント、キルケゴール、ドストエフスキーらからの学びであったとも言う。逐語的に靈感を与えるにもかかわらず、聖霊なる神はこうした人々の協力を仰がねばならないということなのか。じつに不可解な論理矛盾に見える。

不可解な靈感説とおそらく緊密に関連すると思われるのが、「パウロに関してではなく、パウロと共に注解する」(『ローマ書』21)という、よく考えれば謎のような発言である。

テキストを注解する際には、「主題的事実の内的弁証法とそれをテキストの文面から認識することが、理解と解明の決定的な要素である」(『ローマ書』12)。この文言は差し当たり次のように解釈できよう。テキストの文面の観察と追考から、著者が主題を念頭に置きながら文言を記しているのであるから、解釈者は文言・概念と主題との関わり方を考察し、テキストとの会話がことごとく主題に集中するまで、テキストと議論を交わす(『ローマ書』10)。しかしこれだけのことであれば、テキストに関して注解しているにすぎない。そこでさらにもう一步踏み込んだ解釈が必要であらう。

書かれてあることを確定する、そしてそれが意味することを追考する。それを完遂できれば、「私は自分が文書の筆者ではないことをほとんど忘

れてしまい、私が私の名によって筆者に語らせ、私自身が筆者の名によって語りうるといってもよいほどに筆者をよく理解しおおせるわけである」(『ローマ書』11)。「パウロと共に注解する」という言葉は、この線上で理解することも可能である。しかしそれならば、「あたかも」あるいは「ほとんど」パウロと共に書くべきであろう。しかしながら、「パウロと共に」は単に筆がすべったといった安易な解釈を許さない。

文書の筆者になり代わって語りうるほど筆者を理解するという事態は、「文書自体に関する謎はもはやほとんど解消して、主題に関する謎だけが問題になる境域」(同前)と言い換えられている。ここで言われている「主題に関する謎」とは何か。「文書が主題としてどのようなことを語っているか」ということではもはやないはずである。そうした問いならば、まだ依然として文書に関する謎にとどまるからである。書かれていることの意味はすでに明らかになっている。それを越えて、論じられている対象そのものに関する謎、対象がいかなるものであるかという謎でなければならない。この謎に関して解釈者が何事かを語りうるとすれば、解釈者自身がすでに当該対象について知っているものでなければならない。

このバルト解釈を支持する別の記述がある。バルトは、カルヴァンがパウロを解釈する際に、解明が主題にのみ向けられるまで突き進むという。その際バルトは、パウロの主題とカルヴァンの主題が「違ったものではあり得ない」(『ローマ書』10)と述べる。これはカルヴァンがパウロの主題を正しく理解したという意味ではもはやない。二人のそれぞれの主題が同じだと言っているのである。となれば、カルヴァンはパウロに関して注解しているのではなく、パウロと共に主題を、ないし主題の対象を注解しているのである。となると「主題 Sache」という言葉は、二様の意味を負っていると考えざるを得ない。ひとつは文書が主題・テーマとして語っている内容であり、いまひとつは主題の指示対象である。『ローマ書』の記者、吉村善夫がこの語を「主題的内容」と訳したり「主題的事実」と訳し分けたりしているのは、この事情を反映させんとした苦肉の策である。この両義性のゆえに、本書では Sache を基本的にはザッヘと記すことにしたい。

この地点からさきほどのカルヴァンに関する記述を解釈するなら、注解者カルヴァンは主題になっていること、ザッヘの何たるかを自ら知りつつ、著者パウロもまたそのザッヘの何たるかを多少ともわかっていたという仮定をもってその書物を注釈しようとする、という意味になる。パウロは自分の語るザッヘを「多少とも」知っている。ここで言われているザッヘを知るとは、パウロ自身が著者なのであるから、明らかにテキストの研究と解釈から得られる主題の理解ではあり得ない。カルヴァンの場合には、パウロの字面を読むことを通して与えられるキリストの霊を知ること、これが本来の意味でのザッヘを知ることである。

しかしここに最大の難問が立ち現れる。ザッヘへの接近は、読むことを通してはじめて可能になるのであり、それ以外に道はないはずである。唯一ありうる論理整合的な解釈は、バルトの釈義には循環構造があるということである。すなわち、テキストの観察と追考から得られる主題の理解と解明を進めるのであるが、その作業過程で徐々に明らかになってくる主題の事実性・真理性はひとまず仮説的前提としておく。解釈学的循環の作業が完遂されて、解釈者が著者の考えに完全に精通した時、何が起こるのか。事態は二つにひとつである。第一には、それ以上のことは何も起こらない。「よくわかった」、ただそれだけのことである。しかしいまひとつの可能性を、バルトは指し示す。ザッヘの**実在性・真理性**が伝達されるのである。これがいかなる事態を表現しているのかは、後に取り上げることにする。

この議論の関連でもうひとつ重要な焦点がある。ザッヘとは何かという問題である。バルトは自らの釈義方法について語るこの文脈で、自分に釈義方法があるとするなら、それはキルケゴールの言う時間と永遠との無限の質的差違の否定的および肯定的意味から目を離さなかったことだと述べる。文脈からするとかなり唐突な印象を与えるこの発言にも、さらに解明が必要であり、以下のように解釈できる。

神と人間との間には無限の質的差違があるが(すなわち両者は絶対的に異質であるが)、いかなる交点ももたないはずの両者が関わりをもつ逆説的な一点がある。それが神人イエス・キリストであり、それこそ聖書が主

題とする対象である。それであるから、たとえば「ローマ人への手紙」を読む際には、パウロが彼の諸概念を作り使用するにあたっては、無限の質的差違をもちつつ神と人とが交わるという神人関係をはっきり眼前に見据えていたはずであり、それがパウロのザッヘである。「眼前に見据えていた」ザッヘは、ひとまずはパウロの頭の中にあるという意味であるが、同時にパウロにとっては現実の事実である。

それでは、パウロを解釈しようとする注釈者は、いかなるスタンスからパウロに接近するのか。生まれながらに神人を現実の事実として認識している者なぞいるわけがないのであるから、パウロの釈義に取りかかろうとしていた若き牧師バルトにとっても、パウロのザッヘは当初は頭の中のザッヘでしかなかった。しかしながら、『ローマ書』を読めばわかるように、ザッヘは解釈の仮説的出発点であるにとどまらず、バルトにおいても明らかに現実の事実として受容されている。

ということは、一方でバルトは一般解釈学における解釈学的循環のことを語りつつ、他方ではそれを突き抜けて真理批判にまで踏み込み、ザッヘを客観的事実とする立場から釈義を遂行していることになる。文言とザッヘとの弁証法的循環を経て、文書全体を整合的に理解するものの、ただそれだけのことに終わるというのではなく、その理解を真とする立場にまで突き抜けているのである。したがって『ローマ書』では、一般解釈学と、それを突き破っている特殊な解釈学、バルトが後に「神学的解釈学」と呼ぶものが、重なり合っており、かつ彼の解釈方法についての説明も二重になっている。

説明が重なっているということは、二つの異質な解釈学があるということではなく、「どういうことが書かれているのか」を突きとめる「本来の理解と解明」は同一であって、その真理性の受けとめ方においてのみ異なるということである。文書の主題的内容たるザッヘが、対象的事実・実在として受けとめられるにいたる移行を、ここでは仮に「瞬間」と呼んでおく。瞬間とは何かということを、今は内容的に一切規定せずに、ただの符号として用いておく。この点は次節以降で詳細に検討することにして、こ

こではこれ以上踏み込まない。ただ、靈感論が関わるのはまさにこの点においてであるということだけは、あらかじめ言っておく。

バルトは「ローマ人への手紙」の釈義を進めるにあたって、いくつかの仮説をもって取りかかっている。たとえば、パウロが彼の諸概念を作り使用するにあたっては、ザッヘをはっきり眼前に見据えていたはずだと考える。このことをバルトは、釈義に際しての自分の前提だと言う。この前提が正しいか否かは、他の一般的な前提と同じく、本文を一節一節精密に考察する中で、**釈義が整合的に成り立つかどうか**で実証される。無論それも、すべての釈義と同様、相対的な実証性・確実性の域を出ることはない。

また、「ローマ人への手紙」の主題がイエス・キリストであるというのも、バルトの仮説にすぎない。その正しさも、釈義全体の中でどこまで**整合的に貫徹できるか否か**で決定される。逆に言えば、それが間違っていたことは、釈義が不整合に陥ることである。

さらにバルトには他にも釈義に先立つ仮説がある。「パウロは神について、普通われわれの知らないことを、何か知っている」という「独断的仮説」(『ローマ書』14)である。しかし無論これは不当ではない。人が何かを読もうとする時には、この種の独断的先入見が必ずや働く。「聖書は良書だ」(『ローマ書』15)というのは自分の先入見だとバルトは言っていたが、この発言も同一線上にある発言である。読む前に、当該の書物の価値を見極めていることは不可能だからである。さらにパウロは「神は天にいまし、人間は地にあり」という考えをもっていただという仮説も挙げてよい。

こうしたいくつかの仮説を示されると、ほかにもありうる仮説の中で、なにゆえにそうした諸仮説が採られるのかと問いたくもなる。これに対してバルトは反問をもって答える。たとえば、パウロを読む際に、「神は天にいまし、人間は地にあり」という仮説以外の仮説を採り得るであろうか、あるいはパウロがイエス・キリストを主題としているとしても、その内容として人間と連続的な同一平面上の一人物として取り扱っているといった仮説を採り得るであろうか、と。もちろん、そうした仮説を採ることも自由であるが、それを改めねばならないことは、**実際の釈義の中で露呈して**

くるはずだというのが、バルトの見解なのである。いうまでもなく、パウロは自分の信じてもない神について出まかせを言っているとか、聖書には読む価値がないという先入見をもつのも自由なのであるが、それならそもそもパウロを研究しよう、聖書を読もうという動機自体がなくなるはずである。

最後に、たえずザッヘとの連関でパウロを解釈するという作業について、付言しておく。

バルトは『ローマ書』第3版序言で、パウロはつねに主題に基づいて語っているとは限らないというブルトマンの批評を取り上げている（『ローマ書』20f.）。一般解釈学の範囲内でモンテーニュ『随想録』や兼好『徒然草』などを思い浮かべれば、ブルトマンの批評は当然であって、散漫で主題が判然としないとか複数の主題があるといった文書もまれではない。パウロ書簡にしても、「第二テモテ」にある「くる時には置いてきた上着、また書物、特に羊皮紙のをもってきてほしい」といった文面が主題、神人イエス・キリストに基づいて記されているとは到底思えない。これと関連するが、「キリストの霊以外の霊もパウロの中で語っている」という、もうひとつのブルトマンの批判点がある。この点は、バルトの聖書の理解と解釈法とに密接に関わる。バルトの考えでは、キリストの霊、神の霊が聖書という文書において直接語っていることなど論外であり、むしろ一切は単なる文字であり、聖書記者自身の精神でしかない。神の霊が聖書の中で語っているという考えは、神が聖書という文物の中に直接存在するという考えであり、したがって直接的神認識に通じる。ここでバルトが「キリストの霊は全体を脅かす危機である」と言っているのは、人間の文書・文字は、霊の前では破綻するのであって、破綻の彼岸ではじめて証言としての使命を果たすという意味である。これは、人間は神の義の前では罪人として破却されるのであって、破却のさ中ではじめて義人として受け取り直されるという考えとパラレルになる。テキスト解釈上で問題となる作業は、一切の字面を主題と関係づけて理解することであり、その正当性は釈義の実践によってしか証明できないのである。

神の義は、人間の自己義認の危機・破滅である。同様に、聖書における霊は、人間の自力の神認識を破綻させる危機である。この世は、そしてバルトの神学環境であった近代神学は、「単純性」すなわち「直接的非逆説的真理」を求める。それは直接にわかるもの、人間の能力で理解できるものであり、なじみのあるもの、扱い得るものである。しかるに聖書のザッヘは、非直接的逆説的真理で、そこへ直接的連続的に通じる道はなく、そこにいたる間には「信仰という断絶した線」があるのみである（『ローマ書』7f.）。この一線を人間に越えさせるのが、神の霊なのである。ここまで簡潔かつ明示的に語っていれば、『ローマ書』はもう少し早く多くの理解者・共感者を見出していたかも知れない。『ローマ書』、特にその序言が提示した聖書論と解釈学は、いくつかの重大な謎を謎のまま残した。その（すべてではないが）多くは、ほぼ20年後に本格的に展開された『教会教義学』における聖書論と解釈学の中で解かれていくのである。

第2節 聖書と解釈学：『教会教義学』第3章を中心に

1. なにゆえに聖書論が重要なのか

『教会教義学』の各節の冒頭に記された題詞は、節の内容の最も肝要な部分をじつに的確に表現している。第19節は聖書論であり、その題詞は以下の通りである。

神の言葉は聖書の中での神自身である。なぜなら、神はかつてモーセと預言者たちに、福音書記者および使徒たちに主として語られたのちは、彼らによって書かれた言葉を通して同じひとりの主として教会に語りかけているからである。聖書は、それが教会に対して聖霊を通して神の啓示の証言となったし今後なることによって、聖なるものであり神の言葉である。

この題詞の意味を考察する前に、バルトの聖書理解が何と対立するのかをまず見ておく。『教会教義学』第1巻第1分冊の冒頭において、バルトは二様の異端的立場としてローマ・カトリシズムと近代主義的プロテスタンティズムを取り上げて論じる。この二つとの対決の中で、自らの立場を鮮明にしようというわけである。これと同じ議論戦略が第19節の冒頭から展開される。そこではバルトは、自らの聖書論を、カトリシズムとプロテスタント近代主義との対峙において鮮明にしている(4)。

しかし神学史的に見るなら、これはルターが『天来の預言者らを駁す』でローマ教会と熱狂主義との間で行った対決に遡ることができ、そして実際バルトもこの対決を念頭において議論を進めている。ルターが強調したことは、論敵双方が共に霊肉二元論に立っていたことであった。ローマ教会は霊にして同時に肉である sacrament・聖書・教会を地上的身体的なものと見なすのに対して、熱狂主義はこれとは逆に、ひたすら霊的なものに固執し、一切を霊的にのみ見ようとした。聖書の位置づけに関して直截な言い方をすれば、ローマ教会は神の言葉を紙とインクに固定化し、熱狂主義は聖書と離れて神との直接的な接触によって神認識を得ると主張した。これは宗教改革にとってもバルトにとっても、一方は霊の肉への還元・解消であり、他方は霊肉を分離した上での肉の捨象にほかならなかった(7)。

熱狂主義者たちに対するルターの批判は以下のとおりである。「神は聖なる福音をわれわれに差し向けたとき、二つの異なった仕方であれわれを扱う。ひとつには外的に、今ひとつは内的に。外的には、神はわれわれを人間の言葉による福音を通して、そしてたとえば洗礼と sacrament のような身体的・物質的なしるしを通して働きかける。内的には、聖霊と信仰その他の賜物を通してである。しかしそれは、次のような具合にである。すなわち、外的なものが先行するべきであり、必ずやそうなるのであって、内的なものはそのあとで、外的なものを通してやってくるという具合である。神は、いかなる人間にも、外的なものを通さずしては内的なものを与えないと決心しているのだ。神は、外的な言葉としるしなしには霊も信仰をもなんびとも与えないからである」。これに対して、ルターによれば、カールシュタットらは、「天来の声がしてきて……神自身があなたを相手に語る」のだと言い、聖霊

が人間のもとにくるのではなく、人間が聖霊のもとに行くべきだと主張していた。(Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, Luther Deutsch 4, UTB Vandenhoeck, 1990, S. 147-9.「天来の預言者らを駁す、聖像と sacrament について」『ルター著作集』第1集第6巻、1963年、162頁以下。)

ここで題詞にあった「言葉を通して(題詞ではなく、『教会教義学』の本文中では「言葉において」という表現)」と「聖霊を通して」という表現が関わってくる。前者を無視するのが、神との直接性を主張する熱狂主義であり、字面を顧みないという点では新プロテスタント主義はこれに通ずる(407、410、436)。常識的なカテゴリー分けから言えば、心靈主義的な熱狂主義と合理性を重んじる新プロテスタント主義とはまるで異質である。したがってバルトがこれら両者を同種のものと見るのは、一見奇異な印象を与えるかも知れない。しかし文字に拘束されない啓示源泉・認識源泉を主張するという共通特性に着目するなら、バルトの見方は妥当である。文字を通さず直接的に働く聖霊を自分のものとして主張することと、自らの能力で接近可能・構築可能な自分の理性的な生活感情・自然認識・歴史意識などを神格化することとの間には、「聖書においてのみ、聖霊を通してのみ」という立場から見る限り、質的相違は存在しないからである(189)。「古プロテスタント主義的立場そのものが既にはじめからしてあまりに多くの新プロテスタント主義を自分の中に含んでいたということ」(191)である。このような熱狂主義に対して、後者の「聖霊によって」を無視するのがカトリシズムである(437、449)。そこでは啓示が書物に固定されている。

ルターにとってもバルトにとっても、神の啓示は「言葉において」「霊を通して」の啓示である。「言葉において」という客観性が聖書の文字を無視することを許さず、あらゆる主観主義を排する。他方で、「聖霊を通して」ということが、文字の具体性を神格化する客観主義を不可能にする(405)。聖書における霊と肉は本来一体であって、どちらの一方を取るかという点で分離の方向こそ違い、主観主義と客観主義はいずれも、霊肉

不可分論からすれば同じ宿敵とならざるを得ない。それゆえルターは、同時代の熱狂主義（後代の自由主義の起源）と教皇主義との中に同じ宿敵を見て取ったのである（407）。熱狂主義は言葉を顧みず、後代の自由主義は、言葉を尊重するように見えつつ、バルトから見れば、そのじつ近代的価値観という自らの主観性をそこに読み込むのみであった。

ここで熱狂主義とカトリシズムとの共通性があらわになる。バルトの眼から見るならば、一方で熱狂主義および新プロテスタント主義も、他方でカトリック主義も、どちらも神の恵みの自由を否定する点で根が同じなのである（191f）。神の自由な恵みを否定するというのは、結局自己肯定であり、それは自分で自分を統御できるという自己支配にほかならない。バルトが自己支配こそカトリック主義と新プロテスタント主義の本質だと述べているのは、このためである（228）。どちらも聖書の逆説性（紙にして啓示）、そして啓示の逆説性、したがって究極的にはイエス・キリストの逆説性（人にして神）を否定し、逆説を人間が統御可能なものに変えようとする点で同類である。

ここで、「言葉において」「霊を通して」という聖書論は、キリスト論論争と寸分違わず重なり合う。キリスト論論争史で最大の異端の見解は仮現論とエビオン主義であったが、バルトの聖書論でも同じ傾向の聖書理解が論及される（134-137）。それを彼は、「聖書的証言の概念が仮現論的に解消される、あるいは神託的・機械的に物化される危険」と表現する。ここで言われている仮現論的解消とは、聖書から人間の文書にして啓示という両面性を奪い、啓示を見えざる天的なものに分離する傾向を指すのであろう。熱狂主義がこれにあたる。しかしこの引用にある「あるいは」は、異なる二者を選言的に並置しているのではなく、言い換えである可能性がある（この解釈可能性は次頁）。そうであれば、仮現論的解消は「物化」と内容的に等しい。「物化」とは、神の言葉がそのまま人間の言葉という物に変換されてあることを意味する。この立場では、聖書には神の言葉という神的本質のみが認められ、典型的には聖書記者を自動書記にしてしまう超自然主義がこれにあたる。この立場の意図をバルトは、「自然主義的

な要請」すなわち神の真理を確認可能・把握可能なものに変えること、別の表現をすれば、「世俗化」すなわち神の真理を人間に統御可能な範囲内に収めることだと考える。要するに、人間の言葉に接するのと同じように、直接性において神の言葉を捉えようとするのである。人間の言葉において聖霊を通して神の言葉が生成するということは、神の言葉の現在化 *Vergegenwärtigung* という出来事である。本来それは神の排他的独占的な行為であるが、超自然主義的逐語靈感説は神の現臨 *Gegenwart* を自分から手にしようとするわけである。

神の言葉の現在化 *Vergegenwärtigung* とは、イエス・キリストが今ここに居合わせることである。レッスングの言う十数世紀の時間の隔たりが乗り越えられ、神が私に対して現在する＝現臨することである。後述する「同時性」の根底はここにある。ここで注意すべきは、この現臨を天的存在の超自然的顕現のごとくに理解しないことである。そのようなオカルト的現象が考えられているのではない。

かくして聖書は「紙の教皇」となる。バルトはこうした聖書理解の延長線上に「18世紀の合理主義者たち、ヘルダー、シュライエルマッハー、そして19世紀の保守主義的および自由主義的な学派」（137）を見ている。彼らは聖書を歴史の文書として見て、その中に神の言葉を認識すると信じた。人間の文書に人間的な方法で接近しつつ、そこに神の言葉と同定される価値信念を見出した。ここでは聖書は、被造物神化ともいべきエビオン主義に陥りつつあった。しかしそれは、畢竟聖書を神託の書物と見て奉ることではない。しかし「聖書は神託の書物ではない。聖書は決して直接的伝達の道具ではない。聖書はまさに〔神の言葉についての人間の〕証言なのである」（99）。

この連関で言及すべき同一線上にある誤謬は、神が聖書記者に聖書を口述筆記させたという意味での靈感説であり、バルトはこれを仮現論の方向への逸脱と見なす（122 ここでさきほどの物化と仮現論とが重なる）。この種の靈感説では、神の言葉が人間の言葉そのもののの中に固定化され、地上的実体となっている。聖書が聖霊を通して神の言葉となるという事態

をバルトは「奇蹟」Wunder と称するが、神の言葉が人間の言葉という地上的実体に固定化する事態を Mirakel として呼び分ける。Mirakel は吉永訳では適切にも「摩訶不思議」と訳し分けられており、語感としては「魔術」Magie に近い。この方向は、カトリシズムの聖書理解（および平行事象としての、秘蹟を実体化の方向に向ける sacrament 理解）に近接している。

古代教会から存在したこの種の靈感説を、バルトは「世俗化」あるいは「封函 Abkapselung（容器に封入して保持する）」という概念を用いて説明している（123）。聖書という人間の文書が神の言葉でもあるということは奇蹟であって、本来あり得るはずがない。しかし、靈感を受けたということのひとつの静的状態 Inspiriertheit へと変えることが教会史で繰り返される。これは靈感を人間の所有物にして統御可能なものに変えようとする企てである。聖書論においてバルトはこれを世俗化と呼ぶが、これは『教会教義学』第 17 節で論じられる「宗教」にほかならない。終末論的期待として待望されるべき聖霊の注ぎを人間が自ら先取りし、保持しようとする試みだからである。「封函」概念もこの事態を指す（ついでに言えば、ルター派の est も、語られる文脈は異なるものの、本質としてはこの方向に向かう傾向だというのが、バルトの見立てである）。この事態において、靈感を受けた聖書は客観的に捉えられ、確かめることのできる「自然現象・歴史現象」（124）となる。「靈感」およびそれに対応する「信仰」が奇蹟と表示されるのは、時空の世界の外側にある作用力が時空の世界に及んでくるという事態を表示するためのものであり、いかにしてそれが実在となるかを記述することはできない。しかし、靈感が聖書という人間の手になる文物の中に封函されるなら、あとは自然現象として記述可能になり、この自然現象に依拠して救済に関わる真理認識が伝えられる限り、聖書はウェーバー的な意味で確たる救済の制度 Anstalt となる。ドストエフスキー的に言えば、人間は弱いので完全な自由において信ずることにとどまり得ず、目に見える確かなものに依りすがろうとする、ということになるであろう。

古代教会の靈感説と同じ動きを、バルトは 18 世紀初頭から顕著になってきたプロテスタント史のうちにも見ている（130）。この時期には原初のプロテスタンティズムが新プロテスタンティズムへと向かう中で特徴的な傾向が見て取れる。まずは自然神学の流れが雪崩を打って現れ、それと対応して聖書靈感の超自然主義的理解が台頭してくる。バルトの理解では、これら二つは同根の亜種にすぎない。第一の流れの中で、聖書は人間にとって最高に大切な事柄に関する歴史的証拠文書として見られるようになる。獲得すべき認識は、言うまでもなく人間に固有な能力によって到達されるものである。第二の聖書靈感の超自然主義的理解では、最終的には聖書記者たちは神の書写生、神の手、生けるペンとなっていく。となると聖書は、その中に神の言葉が形を取った神託の書 Orakelbuch となり、摩訶不思議 Mirakel の結晶物となる。第一の理解も第二の理解も、霊の保証による信仰の確実性（この世的に見れば確実性にならない確実性）を斥け、人間自身による確実性を欲する点で同根なのである（132）。

ここで、バルトが『ローマ書』第 1 版序言で断固選び取ると言った靈感説がこの種の靈感説ではないことが明らかとなる。それでは彼の言う「靈感説」とは何か。バルトは、霊が神認識を耳元でささやき教えるといった事態についても、また白衣に輝く天的使者が神認識を教えるといった事態も語らない。さらに、新宗教によく見られるような神秘的な認識伝達、たとえば神自身が書き記したもの（たとえば金板・石板・書物等）を人間に与えるとか、オートマティズム（＝自動書記）、憑依・憑霊・神懸り、霊による口述、交霊・降霊などは、すべてオカルトとして斥けられる。当然であって、そうでなければ、バルトと熱狂主義者・カトリシズム・近代主義とを隔てるものは何もなく、彼は宗教改革的伝統から完全に逸脱して自己矛盾に陥っていることになる。

1923 年に始まったバルトとハルナックの論争は、以上のことを念頭において読まれるべきである。バルトから見れば、ハルナックが進む道、すなわち聖書を歴史的批判的に研究しつつ、そこから近代主義的価値観を汲み取っていく（というよりそこに読み込んでいく）道は、ハルナックが批

判するキリスト教を超自然主義的に理解する道（彼がバルトの道であると見なした道）と同根である。無論ハルナックにしてみれば、その両者はまったくの対極にある。資料の学問的検討を正当なものとして軸に据えるなら、この見方は至極もっともであるが、絶対に異質なるものの間接的伝達（＝聖霊による靈感）を軸に据えるなら、それ以外のものは所詮は絶対的逆説を人間的に理解可能なものへ変質させようとしている点で同根なのである。学問でなければ摩訶不思議な超自然主義しか頭になかったハルナックは、バルトを理解するアンテナをもたなかった。二人の討論が最後までかみ合わなかった原因は、ここにある。そしてバルトの積義を霊的積義だと見なした当時の批評家たちにも、バルトは理解不能であった。ブルトマンでさえ、バルトの言う靈感論と聖霊が耳元でささやき教える霊的積義との区別がつかなかったようであるから、それもやむを得なかったのかも知れない。ただしブルトマンの名誉のために言っておくと、彼は聖霊がささやき教える霊的積義などには、はなから関心をもたなかった（Rudolf Bultmann, "Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft", *Glauben und Verstehen*, I, J. C. B. Mohr, 1933, S. 127f. 「新約聖書学に対する『弁証法神学』の意義」『ブルトマン著作集 11』土屋博訳、新教出版社、1986年、145頁）。しかし今にして思えば、近代主義的なプロテスタンティズムはかくまで宗教改革的靈感論から、いや宗教改革そのものから遠く離れてしまっていたということなのであろう。

2. キリスト論と直結する聖書論

バルトの聖書論はじつに精緻というか執拗である。これを読み進めると、ある疑問がわく。聖書の霊肉を分離した上で、霊を捨てたり逆に肉を捨てたりすることが、なにゆえに宗教改革者やバルトにとってかくも重大な問題となるのであろうか。それは、こうした立場は畢竟するに神にして人なるイエス・キリストの否定と直結し、それゆえキリスト教そのものの否定と直結しているからである。聖書の人間性を無視することは、イエス・キリストの人間性を無視することに等しい（16）。だからこそ聖書原

理はキリスト論と一体で論じられるのであり、プロテスタンティズムの中心に位置する（8f.）。バルトが執拗に細部を詰めながら長大な聖書論を展開しているのは、このゆえである。したがってここでも、彼が強調して論じている内容は、はなはだ圧縮した形でであっても必要な論点をもらすことなく論じておきたい。

聖書は内容が尊いから聖なる書なのではない。聖書は聖霊を通して文字通りの意味で神の言葉となる。これは、聖書が聖霊を通して神の啓示の証となり、そのようなものとして受容されるがゆえに人間は聖書を神の言葉として受けとめ服従するようになるということである。この事態の根底にあるのが、イエス・キリストの受肉という客観的啓示が聖霊の注ぎを通して主観的に遂行されるという事態である（162f.）。聖書が神の言葉になるという事態と、受肉および聖霊の注ぎという事態との関係は、もう少し立ち入ってはっきりさせる必要があろう。

証人たる聖書記者は、直接的な仕方で神の啓示を受け取り、直接的な仕方でその証人として委任を受け、全権を与えられた存在である（171）。

断るまでもないが、ここでの「直接的」とは啓示＝イエス・キリストと地上で直接的に同時代的であるということであり、啓示の伝達が直接的であるという意味ではない。この用語法は、キルケゴールと同じである。「後の世代は、同時代人の記録を『きっかけ』として与えられているのに対して、同時代人のほうは自分が直接的に同時であることのなかに『きっかけ』をもっており、その意味で他のどの世代にも負うところがないという点で違っている」（『哲学的断片』『世界の名著 40』中央公論社、1968年、187頁）。

これに対してのちの教会は、聖書証人の啓示受領と信仰の継続である。聖書証人にとって神の言葉はイエス・キリスト自身であったが、教会にとってそれは聖書である。したがって聖書に聞く者は神に聞くのであり、言葉の受肉と聖霊の注ぎという同時代人の身に起こったことは、「すべての時代の教会に対して起こったし、起こるし、これからも起こる」（173）。時間を隔てた二つの事態の関係は類比的ではあるが、神との関係、ならびに啓示との関係でいえば重なり合う**対等**の事態であって、決して副次的・

付随的な関係、原型と模造（＝フェイク）との関係ではない。もしこのように考えるのでないならば、（バルトの表現を借りると）光は闇の中にただ一度だけ輝いたものの、他のすべての時間にとってはむなしく輝いたということになる（175）。後述するが、ここで『ローマ書』で言われた「パウロと共に」が関係する。

神の言葉についての人間による証言としての聖書を否定することは、神人イエス・キリストを否定することであり、そしてキリスト論と無関係に独立して存在するキリスト教教説は存在しない限り、そのような意義をもった聖書の否定は、他のすべてのキリスト教教説の否定へと通ずる。そしてそうした一連の否定が究極的には何をめざしているかが、この連関の中から明らかになる。議論を明確にするためにあらかじめ結論を言っておくと、霊肉分離の聖書論は、最終的には神人一致という逆説の除去、つまり**つまずきの除去**をめざしている。

霊肉一体の聖書論にとっては、霊肉の分離は、そのどちらを取りどちらを捨てるにせよ、絶対異質の自己同一という逆説からつまずきを除去しようとする点で同質の逸脱である。自由な人間が万物の尺度でなければならぬと考える楽観的主観主義が、神を認識し善を行うにあたって人間は徹頭徹尾無能であるという宗教改革的認識と認知的協和関係に立てるわけがない。同様に、神の啓示とこの世の制度としての教会との連続・一致という立場に立つカトリシズムには、恵みもつまずきも存在する余地はない。聖書論における間接的伝達、すなわち言葉において霊を通しての伝達を固守するなら、そして論理破綻を避けたいなら、聖書に関する見方は必然的にキリスト論とも、さらには罪と義認の教説、その他 sacrament と教会に関する見方とも、当然整合的関係に立たねばならない。すべては、この世の静的状態・所与にはなり得ない恵みに関わるのであり、それゆえもし靈感論で揺れ動くならば、一切のキリスト教的認識も連動して動揺する。

自由な恵みとしての啓示理解が薄れ、教会が自由に扱える啓示所有 Offenbarungsbesitz の考えが濃厚になるという変化には、自由な恵みとしての信仰義認論が薄められ、人間の倫理的行為による補完という考えが地

歩を占めてくる変化が対応する（192-196）。神学史的にはこの二つの変化が必ず同時に現れてくるのには、必然的な理由がある。存在論においてであれ認識論においてであれ（具体的に言えば、救済論・神認識の教説・啓示論・聖書論、そして何よりもまずキリスト論において）、人間とその能力に信を置くという傾向は、一領域だけに限定されたままであることができず、すべては連動して変化せざるを得ないからである。バルトは、この種の変節は古代から現代にいたるまで形を変えて常に現れてくると見ている。

彼は、熱狂主義から「教皇無謬性という形でのその対立物へ通ずる道がいかに近い」（409）を指摘し、さらに熱狂主義と人文主義が新プロテスタント主義の父であったと言う。超越への直接的連絡路を主張する道と、自己の内面性・精神性を絶対化する自由原理とは、つまずきを固守する立場から見れば、同根なのである。それらはいずれも、逆説性というつまずきを「ならしてしまうこと・円滑化・調停 Ausgleich」をその本質としている（410f.）。

教皇無謬性の教説は、聖書の無謬性という考えと完全に重なり合う。この二つはどちらもつまずきをならすことにほかならない。つまずきを固守する限り、聖書の人間的不完全性・可謬性は、不可避である（102）。聖書記者たちは、自らの時代と環境の文化を身につけていた人間であり、ほかの時代と文化の人間にとっては受容できない世界像と人間像をもっていた。聖書を事実命題の集積体と見なし、そこにはいかなる誤った命題も含まれていないと考えるなら、それはイエスの身体を天的に理想化するのと同じである。

絶対矛盾の自己同一というキリスト論に根ざすプロテスタント的聖書論は、今述べたように18・19世紀の近代プロテスタンティズムにとっても当然つまずきの石となった。その延長線上で、現代でも啓示と理性とか、啓示の結合点（ブルンナー）といった主張が現れてくる。バルトはこの種の折衷ないし調停を「と」の神学として総括する。その本質は、人間との関わりにおける神の排他的主権性を薄めたいという欲求なのである（196）。

しかし、ローマ教会であれ熱狂主義であれ新プロテスタンティズムであ

れ、つまりきを除去したいという願望は、人間的に見ればごく自然で理解できる。逆に、宗教改革やバルトの聖書論は、誰にとっても、万人にとって、そもそも受け容れられるまともな話ではない。その受容があるとすれば、それは（世界の因果連関の外側の出来事である）奇蹟以外の何ものでもない。この受容は信仰と同義であって、受容を基礎づけ、正当化できるかのような考えは退けられる。宗教改革もバルトも、この点を固守しようとしているのである。この点をもう少し補足しておく。

キリストの肉における神の現臨は、そのまま聖書における神の現臨に当てはまる（85）。イエス・キリストにおける神と人間の一致に関して言えるのと同じく、聖書は、単に神的存在であるだけではなく、また単に人間的であるだけでなく、神的存在なものと人間的なものの混合でもなく、両者の間にあって、そのどちらでもない第三のものでもない。聖書はイエス・キリスト自身と同様に、まことの神の言葉にしてまことの人間の言葉である。したがってそれ自身啓示に属している啓示の証言であり、同時に特定の人間性をもつ歴史的な文書である（87）。

バルトがこだわっているのは、聖書は神の言葉「である」のだが、この「である」は神の行為による「なる」のうちにしかないということなのである。したがって「である」は、二重の意味をもつ。ひとつには、それは人間が対処・統制できる事柄ではないということを語る。今ひとつは、それは神の行為として、決してその実在が否定されてはならないということである。不可能な現実性、これこそ初期の弁証法神学の特徴的な強調表現の真意である（90）。

神の啓示は、イエス＝キリストという神的内容と聖書という人間的形態とが切り離せない。したがってことの経緯は次のようにはならない。

われわれが啓示を一応は聖書証言に基づいて見て取るようになるとしても、結局はこの聖書証言を通さないで、それ自体で見て取ることができるものであり、ただそのことを達成させるために聖書証言は役に立ち、したがってそれが達成されたあとは、聖書証言はいわば務め

を終えて要らなくなってしまうといった具合である。（中略）われわれは、この聖書証言以外には、この対象についてのいかなる証言ももたない。この証言からわれわれを自由にし、この証言の対象と直接的な関係に入ることを可能にするいかなる比較点ももたない。この対象が自分自身を聖書証言と解き放ち得ない仕方結びつけたことは、この対象の性質にかなうことなのである。（71）

証言の対象とは、神人の一致というイエス・キリスト自身である。キリストのこの本性と、神的啓示が人間的証言と不可分の一体をなすことが、相即しているということである。

なお、ここで言われている「比較点」Vergleichspunkte という語は、解釈が難しい。聖書証言と啓示との間に立ち、その両者をいわば上から見比べられるような神との直接的関係点はないという意味に取れる。あるいは、「類比点・類似点」という意味に受け取ることもできる。ここから考えれば、自然的状態を超えてそこに立てば、神との直接的関係に入りうる立脚点という意味になる。存在の類比にも通ずる考え方である。いずれにしても、この語の解釈は決着をつけられない。

バルトの聖書理解は、宗教改革者たちのそれと軌を一にする。聖書はあくまでも人間による証言にすぎないが、それは聖霊を通して、換言すれば神の言葉の現在化という「神の絶対主権性と自由な恵み」によって、さらに言い換えれば、神の言葉とはイエス・キリストにほかならない限り、イエス・キリストの現臨によって、神の言葉となるのである。バルトはこれをイエス・キリストの位格の問題と平行に置く。神と人間の間の同一性は神の本質の中にも人間の本質の中にも基づいていない。むしろ神が人間に対して取った決断と行為に基づいている同一性である。聖書の中での神の言葉と人間の言葉との一致に関しても、事情はまさに同じである（84）。

3. 解釈という人間の作業は必須：解釈の三過程

聖書が人間の文書であり、かつその意味と理解が天から示されるわけで

はない限り、聖書は人間的な探求にゆだねられており、それを歴史的に読み、理解し、注釈せねばならないのは当然である。そして探求されるべき**真理とは、聖書テキストの真の意味と文脈であって、これ以外に聖書の真理はない** (75)。そして聖書を通じる以外には、キリスト教が求めるべき、かつもちうる真理はない。これは目立たない形で言われているが、キリスト教自体にとって（そしてキリスト教の客観的研究者にとっても）重大な意味をもつ命題である。求める神認識、求めうる神認識は、聖書文書の背後にも外部にも求められてはならず、歴史的の研究によって聖書の中にこそ求められねばならない、ということだからである。

イエス・キリストを見ること、証人たる聖書記者たちに聞くこと、聖書を読むことは、確かに相互に区別されうる。しかしこれらすべてを互いに分離することはできない。このうちの一つを、他のものなしにもつことはできない。証人に聞かずしてイエス・キリストを見ることはできず、聖書を読むことなしに証人に聞くことはできない。イエス・キリストを見るためには、証人に頼るほかになく、同時に人間の文書である聖書に頼るほかにない (244)。

したがってキリスト教は聖書に対して最大限に歴史的批判的に厳密であらねばならず、過去数世紀にわたってなされてきた聖書学の成果を拒否することは論外である (75f.)。ここからバルトの聖書解釈学の具体的作業が問題となる。それは「観察 Beobachtung」「追考 Nachdenken」「同化 Aneignung」という三つの作業からなる。

(1)「観察」

聖書を解釈するに当たっては、まず聖書の資料研究、テキストに関する歴史的本文批判がなされなければならない。その成果は、釈義の基本となるテキストの違いを生むのであるから、当然重要である。聖書にかく書かれてあるという事実的状态を、バルトは文書性 Schriftlichkeit (648) と呼ぶ。この文書性は、一方ではありとあらゆる誤解・誤読の可能性に対して開かれている。しかし同時に文書性は、誤解と誤読に陥った教会を是正す

る可能性をも開く。そして文書性の確定には「観察」が不可欠であり、さらには何が正しい読みであるかを見定めるには「追考」が不可欠なのである。この二つの作業の具体的中身については、後述する。

当たり前のことながら、文書性の確定には何も特殊なことは含まれていないし、その後の解釈作業も同様である。ということは、特別に聖書のあるいはキリスト教的な解釈学が存在するのではなく (21)、聖書解釈の基本原理は、一般的解釈学の基本原理と完全に等しいということである (25)。しかも人間が歴史学的に文書を確定し、人間が読み解釈するのであるから、誤謬の可能性は免かれない (40)。

このように、聖書解釈の最初の作業である観察は、書かれてあることの確定作業であり、聖書の記述内容の意味の文献的 literarisch・歴史的 historisch な検討と確定である。literarisch とは、字義的言語的、文法的、文献的、文学的といった多義的な言葉である。一語でこれらすべてを包括できないので、便宜的に「文献的」としておく。バルト自身の用いている用語で説明するなら、文献的研究とは、資料研究・語彙研究・文法・統語法・文体論などに基づいて、聖書記者が何について語ろうとしているのかを明らかにする試みである (516)。次には、そのようにして得られた一定の観察結果を、同じ聖書記者が同一の事柄に関して、あるいは関連する別の事柄に関して語っていることと比較する。さらに、当該聖書記者と同時代の著者や近い関係の著者が同じ事柄に関して語っていることと比較する。このようにして得られた洞察に基づいて、著者の記述中にあるように見える空隙や断裂、つまり論理がつながっていないように思われる箇所を補完したり埋めようと試みる。これが「文献的」作業であり、この作業には、聖書記者が語っている内容、彼らが語っている対象、を描写する試みが続く。これが探求の「歴史的」側面である。

観察に関しても述べたことが純粋な観察にとどまるものなのかという疑問が当然わいてくる。観察が書かれてあることの確定であり、追考はそれが意味することの探求だというのはわかるにしても、両者は連続的で重なるのではないか。この点について一言だけ付言しておく。観察と追考は二つの

行為に分けて論じられているが、これは説明上の一種の便宜で、実際には両者は連続的である。書かれてあることに関する問いは、一義的・排他的に歴史的・言語的な問いではあり得ず、言われていることの確定は、解釈し理解する行為なしにはなされ得ないのであるから神学的な問題でもあるというのが、バルトの考えである。二つの作業の区別は、いわばモデル化の産物である。実際、テキストの原形がどうあったかを、歴史的・言語的観点からのみ確定することは、多くの場合できない。その確定は、一方では歴史的・言語的な側面から批判的 *kritisch* に判断しなければならない、他方同時に神学的な、つまり内容的な面でも批判的に判断しなければならない。バルトの用語法では、「批判」は内容上の意味の探求であるが、このように観察にも追考にも関わるわけである。

バルトは一方では歴史的批判的研究の意義と必要性を認めつつも、他方では同時代の歴史的批判的研究に対して否定的な見方をしていた。理由は、それが聖書(=「書かれてあること」)を、それが読まれるのを欲している読み方とは違った読み方をするからである。したがって聖書が正しく読まれうる読み方とは違った読み方をしているからである(73)。これは聖書という歴史的現実を顧みない研究方法であり、バルトからすれば歴史的批評家はもっと歴史的現実を尊重すべきなのである。

たとえば、各聖書記者の経歴と生涯、人物像などに関心を寄せ、パウロあるいはヨハネはいつどこで生まれ、どのような背景で生きていたのか、いかなる宗教的関心をもち、どのような教団力学の中でどのような理想をもっていたのかを探求するのは、明らかに聖書自体の関心事ではなく、解釈者自身が外側からもち込んだ個人的関心事でしかない。バルト自身が挙げている例で言えば、旧約聖書の背後にイスラエルの歴史と旧約聖書宗教の歴史を発見し、福音書の背後にイエスの生涯の歴史やキリスト神話を見出そうとするのが、これにあたる。これらは、テキストの背後にある歴史的眞実を探求する不適切な目標である(75)。聖書は史実的報告を目的にしているのではないのであるから、世界史・文化史・宗教史等の事実探求のための史料集を読むように聖書正典を読むのは、釈義としては不適切なのである(72)。

バルトが歴史的批判的研究はもっと歴史的であらねばならないと考えていたさらにもうひとつの点がある。ここにおいて「歴史的」ということでバルトが考えていたことが鮮明になる(518f.)。

聖書の記述を解釈するとは、記述の対象を理解しようとすることであるが、その際、それが外的出来事に関してであれ観念に関してであれ、解釈者が事前にもっている思考可能性を越える場合であっても(物理的であれ論理的であれ、ありうると考えられることを越える場合であっても)、解釈者はそのような対象像に対して自らを閉ざしてはならない。むしろ、そうした対象像に向き合う時、自分の思考可能性の範囲が拡張されたり粉碎されたりして、改変されることに対して自らを開いていなければならない。「ともかくテキストはかく語っている」という歴史的事実を固守しなければならない。

バルトはここに一般解釈学の限界を見る(519-23)。一般解釈学は、一般的に可能なことに関して自らがもっている基準を捨てない。そしてそれに照らしてテキストの記述を現実・可能・非現実として判断する。この判断ないし予断が「テキストに書かれている」という歴史的現実をおろそかにすることになる。しかしバルトの記述を仔細に見ると、バルトはこれを一般解釈学のいわば宿命とは考えていないことがわかる。彼の考えでは、一般解釈学と聖書解釈学の二つは、事実上分かれているにすぎず、一般解釈学も自らの予断に支配されねばならない必然性はない。むしろ聖書解釈が厳密な観察作業に徹しようとするなら、自らの予断を差し控え、テキストに現実には書かれていることを尊重しなければならない。これが「厳密な観察」(520)、テキストに書かれてある対象像に対する「忠実」(同前)である。それがあってはじめてテキストの「本当の歴史的意味」(523)が確認できる。

(2)「追考」

観察の次なる作業は、追考と呼ばれる。これは、書かれてあることの意味を解明する作業である。この作業は自明のもののように聞こえるが、聖

書の内容に関して十全な追考がなされている釈義の例がこれまでにどれほどあるのか、疑問を覚える。バルトは次のように言う。

やっと今日になってはじめてわれわれは、たとえば新約聖書の、見かけ上はあらゆる面にわたって最も深くまで掘り下げられ探求された領域においてすら、最も簡単な個々の概念の解明さえ実際にはなし遂げられていないし、テキストの釈義についてはなおのこといかに少ししか実際にはなし遂げられていないかということに気づくようになってきた。(74)

実際、聖書の記事・概念のこれまでの釈義など、論理的に言って理解が及ばず、納得のいかないものがほとんどではないだろうか。たとえば旧約聖書では、しばしば神が人間に語りかける。これは神の直接的伝達ではないのか。それが可能でいかなる差し支えも生じないなら、なにゆえにそれですべてを済ませられないのか。全人類をそれで懺伏させれば、ことは至極簡単なのではないか。しかもたえず人間に語りかける神というのは、絶対他者といった神観念からはほど遠い印象を否めない（つまり矛盾しているのではないか）。昇天、永遠の命、罪の赦し、これらはいかなる事実・事態を伝えているのか。復活とは、いつの時点での自分が復活するのか。障害などの現世での身体的状態とか、性格などの行動形質が引き継がれるのか（まっぴらだという人もいるであろう）。自分との同一性＝アイデンティティはどこにあるのか。和解などは不可解の典型である。和解とは、通常は当事者双方が自らの非を認め、相手の理も認めて互いを許容し合うことであろう。そうであるなら、和解とは、神と人間の間にあるのは語の誤用ではないのか（バルトは「和解」Versöhnungなる語を「交換」Tauschに代えることを提案している）。一切の事柄に関して、「一体どうして」「どういうことなのか」といった問いを突き詰めていくと、バルトの言うように、これまでの聖書釈義は、実際のところ語句や概念の散発的な解説の域を出ていないように見える。これを越える解明を追求するのが

追考である。

具体的作業は、一般解釈学でなされるのと何ら変わらない。観察の部分でも述べたが、ある聖書記者がある事柄について書いていることをひとたび確定したならば、その書記者が同じ事柄あるいは関連した事柄に関して書いていることと比較する。そこでは同じ事柄に異なる表現が与えられたり、それが異なる文脈に置かれたりしているので、当該の事柄に関する理解の幅と深みは当然増し、詳細かつ正確な理解に近づく。対概念が示されたり、反対命題が語られたりしていても、理解は一層明確になる。さらに、当該聖書記者とは別の著者が同じ事柄に関して語っていることと比較するなら、理解の新しい可能性が開ける場合もある。おそらくこの最後の比較検討は、ある書記者を別の書記者によって注釈しているとして批判されるかも知れない。しかしこうしたやり方は、一般解釈学でしばしばなされる。ウィトゲンシュタインの理解困難な箇所が、フッサールの考えが手引きとなって解釈可能になるといったような事実は、いくらでもある。

このようにして諸々の箇所が可能な限り他の箇所と比較され、関連づけられることによって、表面の観察では見えなかった背後の意味連関が見えてくる。概念や観念が地下茎のようにつながり合い、有機的全体を構成しているのが浮かび上がってくる。現象学的に言えば、地平の理解と個物の理解とが並行して進むのだと言えよう。さらに神経心理学的な認知理論で言えば、これは、個々の概念の意味野が形成されるにつれ、概念理解が正確になり、それがまたひるがえって意味野の正確な形成につながるといった循環的作業と重なり合う事態である。

以上は、『教会教義学』における追考の説明である。補足するために『知解を求める信仰』における追考をも見ておく。

まずは最も一般的な確認をしておく。神学的な認識とは、聖書を解釈すること以外にはない。霊のささやきによる伝達などはまったく問題になっていないし、瞑想による直観的開悟もない。したがって神学の「認識・理解・知解すること」intelligereは、聖書を「読むこと」legere以外ではあり得ない（『知解』49）。解釈の第一段階は、テキストに書かれてあることを

知識として受け取ることであり、最終の第三段階がそれを真理として肯定すること（これが次に論ずる「同化」）であって、追考とはその間にある道程を指す。これは、書かれていることの意味の解明と理解である（『知解』22、49）。これはたんなる *legere* を越えて、観察で確定したテキストの「うちへ読むこと」*intus legere* であると言われる。それは「外的テキスト」から「内的テキスト」を読み取ることなのだが、後者は前者を越えているとはいえ、それ以外のどこかにあるわけではない。「内的テキスト」という別の隠されたテキストがあるわけではない。

では *intus legere* とは、具体的にどのようなことをするのか。まずは、先に述べたのと同じことが主張される（『知解』65）。追考とは、個々の命題を自余のあらゆる命題と関連づけ、比較し、結び合わせて、その命題の意味を明らかにし、その命題が語っている信仰対象の隠れた「法則」を明らかにすることである。それは、*Credo* の諸命題の内的必然性を、あるいは必然的根拠を明らかにし、確認することである。神学は、したがって追考は、信仰内容が「どういうことか・どのようなものであるかを問う」、すなわちその論理連関を問うのであって、信仰内容が事実そうなのかを問わない、すなわちその真理性を問うのではない（『知解』30）。

Credo とは、聖書および教会の信仰告白などの伝承を指すが、どの範囲までを指すのかという厄介な問題が絡むので、ここでは聖書だけを理解されたい。

信仰内容の「どのように」*inwiefern* と「事実」*daß* の対比は、バルトの著作の随所で繰り返し出てくる。その際、*inwiefern* はバルトの特徴的な語法であって、程度を意味しているのではなく、様態を意味している。「どういう具合に」「いかなる論理で」といった意味合いである。この箇所（『知解』30）に先行する注4におけるアンセルムスの引用にある *quomodo* に対応する。*daß* に対応するのが *res* である。

上記の説明を越えて、追考のもっと具体的な作業内容への言及がある（『知解』67）。追考とは、*Credo* の諸命題のうち、ある命題を未知項 *x* とし、その他のものは既知項 *a*、*b*、*c*、*d*……として、それらを前提にして

未知項の意味、および他の諸項とのその論理連関を探求することである。任意の各項が次々と未知項とされ、そのほかが既知項とされるのであるから、この作業は全体としては当然循環論法になる（『知解』95）。しかしアンセルムスのこうした神学の方法を、バルトは欠点とは見ていない。「教会の土台と屋根は一瞬たりとも捨てられることがない」（『知解』75）。教會的な前提なしには、神学は対象がなく、意味がない。純粋なゼロ点からの思惟や証明など、アンセルムスには無縁であった。「神が存在し、神が最高の本質であり、三つの位格における一つの本質であり、人間となった……ということが真であるという前提のもとで、アンセルムスはどのような具合に、つまりいかなる内的論理連関の中でそれらが真であるかを論じる」（同前）のである。彼は、ある特定の信仰命題に関して、すべての自余の命題の真理性を前提にしてそこから答える。この作業において、すべてが論理整合的になるように解明を進め、「解明されないいかなる残余をも残さない」こと、「述べてきたことに曖昧な点が残らない」（『知解』77）ことが肝要なのである。これは『ローマ書』序言の次の表現を彷彿させる表現である。「私は、自分がその文書の筆者ではないということをほとんど忘れてしまい、私が私の名によって筆者に語らせ、私自身が筆者の名によって語りうるといってもよいほどに筆者をよく理解しおえる」（『ローマ書』11）。

最後に、追考作業を直接説明した箇所ではなく、バルトが聖書を含めた何らかのテキストを実際に解釈している実例を念頭に置きながら、バルトがしていると推認できる追考作業について言えることをまとめておく。

解釈では、字面が *legere* される。しかし *intus legere* されるのであり、テキストの字面はパラフレーズされている。たとえば、ある命題のうちに論理的に含まれている分析命題が引き出される。また、ある命題の論理的内包のうちにあることが、言語化されて明示的に否定される。たとえば「これは赤い」という命題からは、「これは青くない」という命題が引き出される。さらに、ある命題の論理的内包のうちにはないが、その命題が成り立つのであれば当然同時に成り立っているのではないかと推測され

る事態を考える。それゆえ、ある人が「暖房を入れてくれ」と乞えば、室温が低く寒いという事態が考えられる。バルトは自らがある命題を前にとすると、その否定命題を、あるいは反対命題を同時に考えている。条件文であれば、その条件の否定から帰結文がどのようなものになるはずかを考える。彼はある命題の逆、裏、対偶などを必要に応じて随時考える。さらには、いくつかの命題の組み合わせから、どのようなことが演繹的に推論できるかを考える。エウクレイデスの『原論』にあるように、いくつかの命題の組み合わせから別の命題が導出されることもある。『知解を求める信仰』61-65頁では、14の定義が書かれているが、そのうちのいくつかは異なる複数の定義の関係から引き出される定義である。たとえば定義1と2との相互関係から定義5が、同じく3と4の相互関係から6が、6と8から10が導出されるという具合である。さらにバルトは、ある命題や議論を異なる文脈に移し替えて適用し、そこでも成り立つかを考える。その時には、元来の文脈では納得がいかず、疑問点として残っていたものの答えとなるものが発見されることがある。これはわれわれがバルトを読む場合、彼が特定の文脈で語っていることであっても、それは彼が別の文脈で語っていることと並行しているのではないかと、バルトがそれら二つを同時思考しているのではないかと推測しながら読むのと同じである。

バルトの解釈作業とは、このように字面の意味を考え、ある字面を別の無数の字面と関連づけながら、言われていることから言われてはいないが言いうること、しかも言われるべきことを引き出す作業である。その際、字面がパラフレーズによって割り切れ、計算で出る余りが少ないほど、解釈は正しい。他方、読みの深さは、字面とパラフレーズの外見的相違の大きさに比例し、結びつけられた一見無関係な二つの項の間の距離が大きいほど解釈は深い。

『ローマ書』が刊行されたとき、当時の新約聖書学者たちがこぞってそれがパウロの捏造だという主旨の批判を浴びせたのは、いま述べたことと深く関係する。パラフレーズがあまりにも外的テキストとかけ離れていたため、彼らには『ローマ書』がパウロの注釈には見えなかったのであろう。

『教会教義学』第7章「神の恵みの選び」の中に、イスラエルとキリスト教会との関係を考察した箇所がある（第34節367）。バルトはそこで、自らの考察を「ローマ人への手紙」9-11章の考察に基づいて展開すると言う。しかしそれに続けて断り書きを付している。

われわれの探求と記述は、ただたんにこれらの章だけではなく、聖書全体を念頭に置いている。……われわれ自身の命題がすべて一つひとつまさしくこのテキストから典拠をあげて論証することを期待することはできない。同時に、このテキストに含まれているすべての要素が、一つひとつわれわれ自身の命題の中で表現されうることを期待することもできない。しかし、われわれの記述は全体として、その線と内容の中で、ローマ9-11章と比較され、それに照らしてはかられることを欲している。

この断り書きは、*intus legere*の結果としてのパラフレーズが外的テキストといかにかけ離れうるかを明瞭に語っている。聖書テキストの表現は原形を留めていない。「バルト自身が神学者である」と非難されたのも、むべなるかなと思う。

ことによると、こうしたパラフレーズにいかなる意義があるのかと疑問に思う人がいるかも知れない。バルトは、同一のことを繰り返して別の仕方でも語ることが重要であると随所で語っていた。それは、当の「同一のこと」の認識価値が高まるからである。認識の幅と深みが増すからであり、彼にとってはそれが神学することであった。

ここまでは一般的な議論で十分理解できるのだが、じつは厄介な問題がいくつも絡んでくる。それを以下に取り上げる順に列記しておく。a) 前提的哲学の不可避性、b) 伝承の意義、c) ザッヘとの連関で解釈するという方式、d) 聖書の統一性の問題。

a) 前提的哲学の不可避性

前提的哲学の不可避性とは、テキストを見る際に解釈者は特定の哲学から出発せざるを得ないという問題である（524-540）。現象を見る際の理論負荷性という議論を念頭に置くとわかりやすいかも知れない。

テキストを追考すべく人間がそれと取り組む際には、誰でも自己の特定の世界像・世界観・思考枠に基づいてそうするのであり、前世紀半ば頃に議論されることの多かった無前提な釈義などそもそも存在し得ない。バルトはこれらを「哲学」あるいは「思惟図式」と総称する。この哲学がテキストの解釈に際してはいわば理論負荷として働かざるを得ない。これは無論不可避であるが、外からもち込んだ哲学は聖書自体には異質であるという自覚が欠かせない。したがって、解釈とは、自分の哲学を実験的に聖書に適用してみる試みという性格を脱し得ない。ただし、解釈は試みであるからといって、試みに適用したにすぎない哲学が、その自覚をもたずに、聖書に対して絶対的な適性を有していると自認するなら、その時点で哲学は聖書を正しく理解する可能性をもたない。聖書解釈に特別に適した思惟図式も前理解もあり得ない。

試みになした解釈が実際に正しいか否かについては、それが文書全体と整合的になり得るかどうかが、そのような解釈で文書全体が整合的に理解できるか否か、で判断される。これも一般解釈学の基準と同じである。

観察と同様、追考においても、原理的には聖書解釈学と一般解釈学とを区別する必然性はない。テキストと解釈者それぞれの世界像・世界観・思考図式などが異なっているのは、たとえ同一の時代と文化内でも程度の差こそあれ現実には起こっていることであり、聖書の解釈においてのみ生じることではない。観察においても追考においても、解釈者はテキストの語っていることをひとまずは真理批判を保留して確認し理解しようとする。バルトが批判するように、もし解釈者がテキストが語ろうとしているザッへとは異なる関心事からテキストに接近しようとするなら、それはその時点で一般解釈学としても逸脱していると言わざるを得ない。

b) 伝承の意義

追考においては、聖書内のあらゆる箇所が参照材料とされ、さらには解釈に有用と思われる限りのものがすべて動員される。中でも、聖書以外のもので最も有用性が大きいものとして、過去の教会の信仰告白全般が挙げられる。プロテスタンティズムの聖書原理的伝統からすれば、教会の伝承は否定的に見られているのではないかと予想されるかも知れない。しかし、1931年の『知解を求める信仰』において、バルトはアンセルムスの伝承に対する姿勢を評価しており、『教会教義学』第20節「教会の中での権威」においても、伝承の必須の価値が詳細に論じられる。それゆえ伝承に対するバルトの評価を瞥見しておく。

第19節の題詞にあったように、人間の神認識は、聖書において聖霊を通して与えられる啓示認識である。「聖書において」ということは、神認識が文字に拘束された聖書解釈としてあるという意味である。ここから過去の教会の告白・宣教・神学が伝承として後代の者にとって権威となるという帰結が出てくる。この点に関するバルトの論理を再構成してみたい。

まず、人間の神認識は神の言葉（＝啓示＝イエス・キリスト）そのものと同一ではあり得ず、聖書文書の解釈において与えられるが、聖書解釈は各教会・各信徒にゆだねられる。ということは、神の言葉を問うていく自分の考察は、先行する教会がなしてきた諸考察（＝伝承）との対峙の中に置かれることになる。ある場合には、伝承に教え導かれ、またある場合には反駁され矯正される。誰しも無謬の解釈などなしえないのであって、自らの告白・宣教をなす前に、従来の教会の告白・宣教に耳を傾けなければならないのである（253-9）。

こうして、神認識の源泉たる聖書を理解するためには、既にある伝承から学ぶ姿勢が必須である（290）。それは、伝承を聖書と並ぶ独立した第二の認識源泉とする立場と、伝承を完全に排して聖書のみを認識源泉とすることとの間の、第三の道である。それがバルトの立場である。伝承を聖書と並ぶ第二の認識源泉とするのがカトリシズムであり、伝承を排する立場の一典型としてバルトが挙げるのが、新プロテスタント主義の周辺で見ら

れる聖書主義である（292-5）。

キリスト教史を回顧するなら、ネストリウス派、キリスト単性論者、メノナイト、アルミニウス主義者、ヤンセン主義者、神秘主義者、クエーカー、その他キリスト教会の名を自らに主張するあらゆる者がいて、いったいキリスト教会は何を信じ、何を教えているのかを知るだけでも容易ではない。これでは伝承を権威あるものと受け取ることも当然容易ではなく、このような状況では自分が本当のキリスト教だと考えるものをただ聖書からのみ汲み取るべく一切の伝承を排することのほうが、純粋で誠実な印象を与えるかもしれない。バルトが新プロテスタント主義の周辺現象として挙げる聖書主義が、まさにこうした原則をもっていた。この聖書主義の特徴のうちに、バルトは近代性の特徴である絶対主義・絶対主権性（この概念については『一九世紀プロテスタント神学史』に詳しい）を見る。それは、伝承に導かれ矯正されることからすっかり身を引き、聖書を自分独自の眼をもって読み、最高に独裁的に理解し注釈しようとする。しかしながら、自らの時代精神、哲学、宗教的理念などから自由な者はいないのであって、伝承と絶縁し自分と共に教会史が新たに始まるかのように思いなすこの聖書主義は、自らの相対性に無自覚な厚かましさをもっている。言うまでもなく宗教改革の聖書原理は、このような反伝統主義から自由であった。

ここでバルトが指摘しているのは、伝承の批判的機能である。聖書はいつの時代にも曲解の危険にさらされてきた。解釈でも翻訳でも、その都度の文化精神や個人の好みに合うよう勝手な読み方がなされてきた。かような歴史の中で、それに対する対抗力となるものも常に存在してきた。

その第一のものは、当然のことながら、「文字において」勝手読みに対抗する聖書そのものである（参照 436f.）。「聖書自体があらゆる注釈者に対し繰り返し批判的に立ち向かう」。聖書は「自分に押しつけられた間違った意味を遅かれ早かれ自分の力で払いのける」。聖書のひどく間違った諸解釈は、結局は相互に限界づけ合い問題化し合うことになるし、恣意的で一面的な解釈は長くはもたない。確かに聖書はたえず誤解にさらされる

が、だからといって世に支配されているのではない。信仰の立場に立てば、事態は単純でしかない。聖書注釈には究極的には「霊の法 Geistesgesetz」があるということである。この言葉は、この世も教会もイエス・キリストの支配のもとにあるという意味であろう。（ただし、逆に不信仰の立場に立っても事態は単純でしかない。聖書注釈は、あらゆる曲解・歪曲そして誤解に次々にさらされ続け、それがいつまでも続くのである。）

勝手読みに対する聖書の抵抗の興味深い実例は、聖書の内容を近代的ヒューマニズムに読み替える 19 世紀プロテスタンティズムに見られる。その源流のひとつが、カントである。彼は、キリスト教を理性的道徳法則の提示と読み替えようとしたものの、成功しなかった。バルトによれば、そのような解釈ではどうしても割り切れない強力な余りを、カント自身が自覚していたのである（『一九世紀プロテスタント神学史』のカントの章）。

第二の抵抗が伝承としての諸信仰告白であって、それらは、自己の独自の聖書解釈や信仰告白を押し通そうとする者に対して、除去できない対抗者として立ち現れてくる。たとえば、神理解や聖書解釈を自分にとって理解しやすく受け入れやすいものにしようとする「円滑化・調停 Ausgleich」（411）に対して、伝承は同化も馴致もできない異物として対抗してきて、耳を閉ざすことを許さない。これこそ伝承の批判的機能なのである（377-9）。

しかしひるがえって、伝承の機能に関するこの考えは、各人は伝承とのたえざる批判的対決を迫られるということを含意する。伝承のほうにも虚言と誤謬の可能性があるからである。聖書に基づく神認識も所詮は人間のわざであり、無謬ではあり得ない。換言すれば、聖書の啓示証言を解釈し適用する人間のわざから誤謬の可能性を払拭することはできない。したがってたとえ諸伝承が一致していたとしても、それは暫定的でしかあり得ない。伝承はいつでも新しく吟味修正される可能性をはらむ。啓示証言たる聖書に基づくとはいえ（基づくがゆえに）、信仰が（人間が現実には神の存在に参与する）終末直観になることはあり得ず、信仰者が啓示そのものを語ることはできないからである（262-271）。

ここで二つの点に関して付言が必要であろう。

教会の過去の言説は、すべて権威ある伝承と受け取ってよいのだろうか。伝承に誤謬の可能性があるということを留保した上で、そうしてよいし、そうすべきであるというのが、バルトの見解である。しかしそうであれば、真の証としての伝承と偽の証とをいかに区別しうるのかとの問いが不可避になるのではなかろうか。しかし、バルトはこの問いを問わない。教会の伝承はすべて真の証かという真偽問題は、人間の問うべき問いではないというのが彼の立場なのである。『一九世紀プロテスタント神学史』には、「人間はお互いに最後の審判者の地位へと召されてはいない」(13)という印象深い言葉がある。

第二の付言は、聖書以外のもので聖書理解に最も有用なものとして、過去の教会の信仰告白全般が挙げられていることに関わる。聖書解釈における信頼すべき導き手として、使徒信条やハイデルベルク信仰問答と比べて歴史的批判的研究のほうが信頼に値すると考えるのは迷妄だ、とバルトは言う(373)。これは、近代以降の聖書学に対する不当に低い評価ではなかろうか。バルトの評価は、事実判断としてなされているだけでなく、信仰判断でもある。しかし信仰判断が事実判断の性格をももっていることが、問題を複雑にしている。ここではどのような信仰判断が伝承の有用性を認めることになるのかを示しておく。

第19節の題詞によれば、聖書は「書かれた言葉において」「聖霊を通して」神の言葉となる。これに従えば、聖書から独立した認識源泉としての伝承は斥けられるものの、教会の伝承それ自体は決して排斥されない。というのは、教会の宣教と神学は、「聖書において」「聖霊を通して」基礎づけられている限り、すべてが神の言葉の証だからである。そうであれば、ある時点で教会の言説は、先行する教会の言説を権威として認め、それに応答していく責務を負う(225)。さらにもうひとつ、伝承が尊重されるべき根拠がある。キリスト教信仰の立場に立つのであれば、世が教会を支配しているのではなく、究極的には神が教会を召し支配していると考えるのは当然である。その意味では、教会がいかに混迷を極めようとも、基本

的には伝承は権威として尊重され信頼されねばならない。この根拠主張が妥当なものと受けとめられるか否かは、信仰の立場に立つかどうかという一点にかかる。ここでは、伝承は聖書理解の有力な手がかりであることに、一般的な意味で同意できればそれでよい。

このように、伝承はバルトにとって、聖書釈義に際して教え導いてくれると同時に対決の相手でもあるという点で、不可欠の存在である。この主張は、もっと広い文脈、すなわち「創造論」の倫理学の中でも主張されている。人間は他者に対して最大限の開放性をもって生きるべきである、とバルトは言う。開放性に関する主張は、かなり回りくどい文なので、単純化を怖れず要約しておく(KD III/4, 671-3『教会教義学 創造論』IV/4, 43-46)。

人間は、近似した他者であれ疎遠で異質な他者であれ、誰であれ他者に向かい、学ぼうとする姿勢をもたねばならない。「模範となり師となる者、仲間となり兄弟となる者に耳を傾けない者は、愚かである」。他者は刺激や力添えを与え、励まし忠告し、時に警告・威嚇を与えて矯正や補完をしてくれる。これが開放性という生きるうえでの基準である。とはいえ、他者に無批判的に倣うべきではない。開放性は他者が有意義であると判断される限りで貴重ではあるが、対決すべき相手にもなり得る。最終的には決然とともろの他者の間で選択せねばならない。この姿勢は、聖書釈義における伝承との対し方とまったく同じである。

ここで想起すべきことがもうひとつある。バルトが聖書を理解するために新聞を読むべきだと言ったことはよく知られている。単発の発言で真意を確定することはできないが、推測はできる。『ローマ書』執筆当時の歴史的批判的方法に基づく聖書講解では、本文に対して宗教史的・哲学的・社会的背景を指摘することがしばしばなされた。そうした時代背景に関する知識は、現に送っている生活の現実に関する認識よりも聖書解釈に有益だとは思えないというのが、バルトの考えであった。「ほかの注解書のほとんど全内容をなしている時代史的平行事象のほうが、われわれ自身が目撃している事件よりも〔聖書の解明という〕この目的のために教えるところが多いとされるのはどうしてなのか、私には理解できない」(『ローマ書』14)。パウロが当時の宗教的平行事象に向かって、あるいはそれに関して語っているのではなく、本質的には破綻している人間の生の状況に向かって語っているのであれ

ば、生の現状認識のほうがパウロ理解の手がかりとしてはるかに有益だというのが、バルトの考えだったのであろう。さらに言えば、おそらく、思いつく解釈の幅を広げよという趣旨ではなかったかと推測される。「自由に用いることのできるあらゆる可能性をあますところなく用いる」(518)ということである。その意味では、彼の推奨対象は、聖書解釈に有益だと思われる限り、新聞でも雑誌でも、バルトがしばしば好んで読んだ推理小説でも何でもよかったのである。

c) ザッヘとの関連で読む

『ローマ書』で言われていた追考と、『教会教義学』で展開される追考は、内容的に同じである。「本来の理解と解明」は、聖書テキストの文脈を考慮しつつ、ザッヘとの関連で読む積義である。当然この読み方は、聖書を、それが読まれるのを欲している読み方で読むということであり、一般解釈学の基本である。聖書をザッヘを無視して読むのは自由であるが、聖書自体が望む理解にはいたらない。聖書の本来的な内容を問うことは、個々の言葉を支配する主題＝ザッヘを問うことであって、したがって聖書は、その対象から、対象をめがけて、対象に従いつつ解釈されなければならない(127f.)。テキストはその主題からしてだけ正しく読まれ、理解され、注釈されるという一般的解釈学の原理は、バルトの聖書解釈においても適用される(73)。

それでは、「ザッヘとの関連で読む」という作業は具体的にどのようなものか。聖書が語るザッヘ、聖書が指し示す対象、もっぱらそれについて証する対象とは何か。ルターを引用しつつ、バルトは、ザッヘを証するとは「キリストを指し示している」「キリストを教える」「キリストを説教することだと言う(44)。さらに次のルターの言葉も引用される。「聖書はキリスト以外のものを知らうと欲しないし、キリスト以外のものをわれわれに示さない。……復活からして全聖書はその光を受け取る」(126f.)。聖書はさまざまなことを語ろうとも、聖書が語る対象と内容は、もっぱらイエス・キリストである。旧約聖書の中ではイスラエルの名の下に覆い隠されており、新約聖書の中でその名が顕わにされるイエス・キリストの名、

聖書はこのひとつのことを語る。したがって全聖書はこのひとつのこととの関連からのみ解釈されうる(510f.)。

これはザッヘへの過剰な総括であるように聞こえる。バルトの聖書解釈学を理解しようとするなら、これをひとまずはそのまま受けとめ、その先の議論を確認したほうがよい。

d) 聖書の統一性の問題：聖書を一つの書物として読めるか

旧約聖書も新約聖書も啓示を証している文書である。前者はメシアを待望しつつ、後者はメシアを想起しつつ、したがってどちらもキリストを証している。聖書はすべて、この対象と内容との連関のうちにあり、かつこれとのさまざまに異なった関係から生じてくる相違性のうちにある。しかしそれらがみなキリストという同じ内容をもつという点で、互いに補完し合って一つの全体を形作っている(50)。新約について言えば、福音書は復活へと向かっていくイエスの言葉と行いを振り返り見ており、それに対して使徒書は復活によって変えられた人間の生の状況を復活から顧みている。この相違は、除去すべからざる相違でありつつ、指し示されていることの単一性(すなわちすべては同じ一つの啓示についての証言であること)によって相対化されている(51)。以上がバルトの考えである。

一般的に言えば、相違のある個々の文書を、全体として相互補完的關係に立つと見るのか、あるいはまったく関連しないものとか相互に対立し合うだけのものと考えerのかは、現実には諸文書の実際の解釈によってしか決められない。この問題に決着をつけうるのは、実際の積義のみであって、それに先立つ形式的あるいは方法論的議論はあり得ない。このことは聖書の解釈だけに言えることではなく、一般的文書の解釈に関しても言える。ひとりの人に思想的変化がある場合や、一定の集団をなす人々の諸文書を解釈する場合などがその典型例である。

ただし、聖書諸文書の統一性、すなわちそれらが全体として一つであることは、それら全体の背後に一つのキリスト教的思想体系が存在し、それゆえそうしたものが諸文書から導き出せるといったことではない。バルト

の考える統一性とは、聖書諸証言の対象の一致、諸文書が語ろうとしている主題の同一性である。具体的に言えば、それは啓示であり、啓示とは人となった神の言葉、イエス・キリストのことである。これこそが、聖書諸証言を解釈する際に、解釈を組織化する中心点となる。したがって聖書神学というものがあり得るとすれば、一点をめぐって関連し合う諸解釈を寄せ集め、取りまとめたものでしかあり得ない (54)。バルトはこの点をルターを引用して次のように言う。聖書は、イエス・キリストが身にまとった衣であり、彼はその中で自身が認識されることを欲する。「この衣は、全体として一つに作られていて、裁断することも分けることもできない」(56)。

聖書を一つの全体として見るならば、釈義に関しては特有の方法が出てくる。釈義は、当該文書の他の全箇所を意味連関として参照するだけではなく、聖書のその他のすべての文書をも同様に参照しながら行われなければならない (57)。

一般的に言って、こうした釈義方法が受け入れられないのは、ある意味で当然かも知れない。異なる著者による異なる文書を参照枠にするのは、通常はあまりないであろうからである。しかしながら、複数の文書が同一の事実について記述している時、ある文書の意味不明な箇所に関して、別の諸文書の記述が解明の糸口になることは、一般の文書においても十分にあり得る。実際それらが当該文書の当該箇所に関して、新たにして論理的に筋の通った解釈可能性を開いてくれるなら、それを利用することは普通になされるし、避けるべき理由はない。

バルトによれば、聖書記者たちはヤハウェについて、またイエス・キリストについて語っているのであって、ほかのものについて語っているわけではなく、ザッヘはひとつである。しかし、これは成り立つ言説なのであろうか。バルトは、それは証明できず、究極的には信仰を前提としてのみ証明できると言う (104)。これはどういう意味であろうか。

一般的に考えれば、聖書、特に旧約聖書は、世俗的な法律授与、歴史記述、人生知、詩歌の文書と見るべきである。語り方も内容のジャンルも多

様であるし、旧新約聖書諸文書のどれ一つをとっても、神学と呼べる思想体系を展開しているものはない。「パウロやヨハネの神学に関してさえ、ただあとから骨折って構成しつつ、ある程度仮説的な一つの見方にいたることができるだけである」(同前)。しかも各書記者は歴史的・文化的にそれぞれ固有の立場と観点から書いている。こうして見ると、各文書の集合が全体として一書のまとまりをなすとは言えない。実際、聖書には「明らかな交錯と矛盾」(105)があり、ここでは調停は不可能である。これがバルトのさしあたりの事実確認である。

ここには奇妙な論理がある。題詞によれば、聖書を聖書たらしめるのは、そこにおいて聖霊を通し啓示が現実となるという事態である (188)。しかし啓示が現実になるのがどの文書においてかは、あらかじめ決まてはいない。ということは、啓示の実現と正典の決定とは、相互が前提になり合うという循環構造になっている。正典の範囲の決定は、あくまでも相対的暫定的な人間の決定でしかない。範囲の再検討がなされる場合でも、何が正当な正典であるのかは、既存の正典に基づいて決定されざるを得ない。このように、正典に関する議論は、最終的には空転する。何が正しいキリスト教認識であり、どの文書が聖書正典であるのかは、聖書からのみ知られ得るからである。啓示は文字においてのみ実現するが、どの文字においてかは啓示が基礎づける。まともに考えれば、この議論構成は完全に行き詰まっている。

しかしながら、もしここで信仰を前提とするならば、事態の見方はまるで変わってくる。

イエスはキリストであるということが真であり、かつそれが神的啓示として人間に伝達されたと仮定するなら (啓示とその伝達がどのような事態であるのかは今は問わない)、キリスト教会は証の集団であって、新約聖書はイエス・キリストについての証であり、かつその証を真実として受け取ってよいことになる。この場合には、証は人間の証言であることを超えて、神の言葉となる。神の啓示は、神についての証の神自身による真理保証である。そして当然この場合には、正典の制定も人間の行為でありつつ、

それを越えて神のわざである。イエス・キリストが教会とこの世の支配者であることも当然のことと受容される。同じことが時間的に教会史の反対側にある前史、すなわち旧約聖書とイスラエル史についても言える。ユダヤ人の一人であるイエスが神の子キリストであるならば、イスラエル史全体は単なる史実上の一民族史であることを超えて神の救済史そのものとして受け入れられるし、旧約聖書はメシアについてのイスラエルによる真の証として受け取られうる。イスラエル史を救済史として導くのは神であり、旧約聖書正典の制定を導くのも神である。

旧新約聖書の一切を神についての真性の証であると受け取ってよいかどうかは、啓示の実在という一点に帰着する。啓示が何であるか、どのような事態であるかは、今は究明せずにおき、ひとまず未知数の X としておく。ともかく確かなのは、キリスト教はこの X という基礎の上のみ成り立っているということである。バルトが、神の自己啓示が存在しないなら、フォイエルのバハが最終的真理となると言っているのは、このためである。

X を前提にしさえすれば、受肉は必ずや無条件に使徒の任命を伴い、つまり証言者の任命を伴い、聖書が残されるという事態が続く (86)。教義学用語でいえば、経綸である。聖書釈義は正典の問題と不可分であるが、正典に関わる議論の背後にも X が不可分に貼り合わされている。X の立場に立てば、誤った伝承が永遠不動の地位を獲得するとか、ましてや正典制定が完全に人間の恣意にゆだねられるといったことは、当然あり得ない。すなわちこの世と教会がイエス・キリストの支配する領域であることを信じ、イエス・キリストが罪と誤謬よりも力強い勝利者であることを信じるのであれば、事実上制定されたにすぎないように見える正典群も伝承も、偶然ではあり得ない (272f.)。バルト自身の論理に不整合はない。啓示は神のわざである、そして啓示の証言者と証言とを生み出すのも神のわざである。したがってどの証言が真性であり、正典となるべきかは、神の排他的主権的行為である。これ以上でもこれ以下でもない。(正典に関してバルトは、このほかに外典・偽典、使徒教父、正典からははずすべき文書などの問題など、広範に論じている。委細を尽くしているが、ここではすべて割愛する。)

このような信仰に立つ主張を斥け、自らの宗教的経験や倫理的価値観から正典を定めようとするなら、それは正典の正当性を自ら根拠づける試みとな

らざるを得ない。バルトは、プロテスタント正統主義や、その後の自由主義をこうした試みの線に見ている。バルトの考えでは、聖書の神的権威は聖書自身が語るしかないのであって、人間がその保証人になることはできない (49)。こうした企ては、近代主義に影響された思惟が何とかキリスト教を受け容れうように改変しようとした苦し紛れの妥協である。この種の企ては、宗教改革の立場からも合理主義の立場からもどっちつかずとして結局は突き放される。

この立場は、結局は正典制定を人間のわざとするのであるが、この立場では正典など定まるわけがない。この立場での正典の正当性は、伝統的正当性であるか合法的形式に基づく正当性かのいずれかである。しかし万古不易の伝統などあり得ないし、形式的合理性による決議など、いつでも変更可能である。何らかの文書にカリスマ的価値を認めるとしても、これほど安定性という意味で当てにならないものもない。

これと比べるなら、バルト的前提そのものをはなから斥ける無神論的思惟のほうがよほど首尾一貫している。この立場に立てば、正典問題どころか、キリスト教にかかわらず必然性がそもそも存在しない。この立場をどこまでも突き詰めるなら、おそらく、この世には意味も価値もなく、事実ないし現象しか存在しないという世界観に到達する。この先にあるのは、一方ではバリー經典に登場するプーラナ・カッサパ、アジタ・ケーサカンパリンらが唱える唯物論的無道徳論であり、あるいはラスコーリニコフやスタヴローギン、イワン・カラマゾフに代表されるようなドストエフスキーの人物類型 (= 永遠の無明を意味もなくさまよい朽ち果てるのみ) である。他方では、個人も人類もいずれ完全消滅すると考えつつも、あくまでも社会性を貫かんとする決意に生きる生き方 (= 愛他主義を貫いて喜んで灰にならんとする生き方) であろう。これらのどちらにとっても、キリスト教もイエスもどうでもよいのであって、中途半端にそれらを温存しようとする立場に比べて、これらはいずれもじつに小気味よい胸のすく生き方である。

(3) 「同化」

追考に関して言われねばならないことはまだ多いが、ひとまずこれで区切りをつけ、第三の作業を見ていく。追考のさらなる探究は、そのあとで立ち返って続けることにしたい。

聖書解釈の第三の作業は、同化と呼ばれる。原語を示すなら、観察 Beobachtung、追考 Nachdenken、同化 Aneignung であり、これらがそれぞれラテン語で explicatio、meditatio、applicatio（あるいは usus scripturae）と表示される。Beobachtung と explicatio とが対応させられているのは釈然としないが、観察と追考の説明ははっきりしており、かつ両者はかなり重なり合うところがあるので、この点は問題にしないでおく。同化概念は、一般解釈学の範囲内にある先行する二概念とは明らかに異質なレベルにあり、先行する二過程から連続するとは思えない。ともあれまずはバルトの記述に即して、観察・追考との関連のなかで同化概念を解説していきたい（541-549）。

まず確認すべきことは、先行する観察と追考なしには、神の言葉の同化はあり得ないということである（541）。すなわち、聖書本文に書かれていることを確定し、それが何を意味するかを解明する作業があり、その上に同化がある。それは、書かれている内容を生活において実践すること、「聖書の使用」usus scripturae であり「適用」applicatio である。聖書の内容から距離をとるのではなく、それを真の啓示証言として自分の責任において受け容れ、他者に向かって責任をもって語ることである。Aneignung とは、「わが身にとること・わがものとする」が基本の意味であるが、そこでは語られていることが「われわれ自身のものとなる」（同前）。したがってわれわれは、その時には聖書記者と「共に知る者となる」（同前）。自分たちに語られたということに基づいて、今度は自分自身も知り、自分に語られたことを自分からも語っていく者、単に追考するだけではなく、自分自身で考えていく者となる」（同前）。『ローマ書』にあった「パウロに関してではなく、パウロと共に注釈する」という不可解な言葉は、まさしくこの事態を指している（詳細は後述）。

神の言葉の同化にまでいたらないなら、テキストを読む観察と追考は正しくなく、不毛である、とバルトは言う。その場合には、観察は「歴史を眺めるだけの審美的観察」となり、追考は「無為の思弁」にとどまる（同前）。ここにおいて、バルトが一般解釈学とは最初から異なった解釈学を

論じていたことがはっきりする。一般解釈学にあっては、観察・追考が必然的に同化を伴うわけがないからである。この議論に従うならば、たとえば『共産党宣言』を解釈した者は必ずや共産主義者となり、『わが闘争』を正確に解釈した者は自動的にナチズムと一体化せねばならないことになる。

人間が単なる知的興味以上の情熱、あるいは物質的・観念的欲望以外の情熱をもって特定の文書を精読しようとする時には、通常その書が自分の人生構築に関わってくるのではないかとの予感を多かれ少なかれいだている。聖書を読む場合も多くはそうであろう。人間は自分の側にあらゆる願望と要求、希望と不安をもって聖書に接近していき、それに応えるように見えるものをわがものにし、それによって人生を構築し直そうとする。人間は生きる上での決定的に重要なことを、すなわち人間の本質や生の意義を、聖書から学び知ろうと期待する。これはいわばキルケゴールの言う宗教性 A の立場、ないしエロースの態度で、自らにないもの・欠けているものをわが身に取りろうとする。しかしこのような聖書の使用は、自力の使用である。バルトによれば、同化は人間の自由にはならず、支配するのはあくまでも神の言葉のほうである。神の言葉が人間を用いる主体であり、一般的な意味での同化はここでは問題にされていない。「聖書の使用」とは、聖書が行為主体であって、人間はその客体なのである（545）。

バルトが言う同化とは、神が人間に自らを与える行為、すなわち受肉・啓示・和解といったイエス・キリストの行為に対して取る人間の行為である。これは、聖書が人間を現実「に」教え、戒め、正しくし、義に導く」ということであり、これが聖書の使用である。この連関でバルトは「第二テモテ」3・16を引いて「神の霊」に言及する。すなわち、追考と同化との間には、霊が介在するということである。同化は、人間が自分の力で「聖書から造り出さねばならないもの」（543）ではない。神の言葉が主としてわれわれの敷居をまたいでくる。これこそ、ここで考慮しなければならない事情、一般解釈学を越え出た特別な事情である（544）。彼が『ローマ書』で「靈感説」と呼んだものがここでいよいよ正面に出てくる。

4. 靈感説

(1) 聖書の真の著者と読者は聖霊である

バルトの言う靈感説とは、ひと言で言えば、聖書は聖霊による靈感を受けて書かれたということであり、神を著者とするということである(38)。これは聖書が啓示に基づいて啓示について書かれたということと同義であり、さらに聖霊のわざである靈感を受けた人間がイエス・キリストについての証言を書き残したとも言い換えられる。無論、これらはすべて信仰命題であって、つまり一般解釈学の範囲内の話ではそもそもないのであって、『ローマ書』をめぐる解釈学論争でバルトと批判者たちの議論は、出発点でかみ合っていないかった。聖書とその解釈に関するバルトの思想は、批判者たちにとって思考可能性の外にしかなかったからである。

バルトの靈感説は、ふたつの側面に分けて考えることができる。第一の側面を端的に表現したものは、「聖書はすべて神の靈感を受けて書かれたものである」という「第二テモテ」3・16である。「第二ペテロ」1・19-21もこの線上で引き合いに出される。両箇所主張されていることは、聖霊こそ聖書の本来的な著者だということである。かつ人は「神の靈感によって」聖書を理解する。これは聖書の真の著者は聖霊であり、真の読者も聖霊であるという宗教改革的伝統と完全に重なる。聖書の真の著者も読者も聖霊であるというこのテーゼの意味するところをどこまで解明できるか、すなわちどこまで別の表現で言い換えられるかは、バルト研究の中心課題そのものである。

まず、聖書の著者が聖霊であるという前半の命題から考えていきたい。聖書記者は二次的な著者にすぎないとはいえ、彼らの人間的著者性が否定されたり部分的なものとして制限されたりするわけではない。通俗的に想像されるように、口述筆記者になったり無意識状態で自動書記者になるわけではない。こうした事態においては、聖書記者は人間としての主体性をもたない。聖書記者であることは、「啓示に対する関係の直接性」「神の啓示に対する直接的関係」に基づいて、啓示に自由に服従することからなる

(95f. 繰り返すが、これは啓示がこの世の直接的な認識対象になることではない。啓示を受け取るきっかけがイエス・キリストとの同時代性にあったという意味である)。聖書記者の著者性については、次のように言われる。

彼らの服従が自由の中で起こったとするならば、その時には次のように言わなければならない。すなわち、彼らは……真の著者として、彼らが考え、語り、書いたことを考え、語り、書いたということである。彼らはそれぞれ自分の心理学的、伝記的、歴史的可能性の範囲内でそれらのことをなしたのである。それによって彼らは、置かれた制約の中でそうしたのである。(96)

ここで言われていることは、『ローマ書』第1版序言冒頭の次の記述と重なる。

パウロは時代の子としてその時代の人々に語った。しかしこの事実よりはるかに重要な事柄は、いまひとつの事実、すなわち彼は神の国の預言者ならびに使徒としてあらゆる時代のあらゆる人々に語っているということである。

この言葉は、パウロは時代制約性の中で語りつつ、(たとえばソクラテス、シェークスピア、カントのように)人間にとって時代を超えた普遍的な意義をもつことを語った、という一般的なことを述べているのではない。「神の国の預言者ならびに使徒として」という副詞句に注目すべきであり、この句は、証という自らの行為が、永遠なる神の啓示に基づきつつ「奉仕へと選ばれ、召された人間の特別な服従の行為」(95)であることを語っている。しかし証の行為は、神の自動筆記機械になることではなく、自らの時代制約性の中で主体的に考え語り書く行為である。これが「時代の子として語る」という部分の意味である。

それでは、聖書の真の読者は聖霊であるというテーゼ後半部の意味はどのようなことであろうか。この問題こそ、『ローマ書』に対する最も大きな誤解のひとつであり、バルトの聖書解釈方法論に関する無理解のいわば焦点である。第1節でも論及したが、まず、誤解のもととなったバルトの発言を再確認しておく。

歴史的批判的方法には正当な根拠がある。それは〔聖書〕理解の予備作業めざしており、これは決して不要なものではない。しかし、これと古来の靈感説とのいずれかを選ばなければならないとすれば、私は断固として後者をとる。それには歴史的批判的方法よりも大きな深い重要な根拠がある。というのは、この説は理解の作業そのものをめざしており、この作業なしにはいかなる準備も無価値だからである。

ここでバルトが靈感説を歴史的批判的方法以上に重要だと言ったことが論争を呼ぶことになる。いわゆる霊的釈義論争である。シュラッター、ユーリッヒャー、ハルナック等が思い浮かべていたのは、超自然的な神がかり的現象だったのであろう。霊的釈義の論争は、バルトの発言を機縁として起こったとしても、バルト自身の神学とは内容的に無縁である。そもそも霊的釈義が論じられる際の原語は *pneumatische Exegese* であるが、バルトが言っている靈感説の原語は *Inspirationslehre* である。論争はバルトをいわば脇へ置いたままなされていた。

しかし靈感と言ひ、啓示と言っても、いったい何を伝達するのか。ここまではその内容を無規定の X としてきたものの、このままではいささかもどかしい議論になりかねないので、何らかの内容規定をしておきたい。一挙にすべてを語り尽くすことはできないので、さしあたりはキルケゴール『哲学的断片』にならって真理の伝達、もう少し踏み込んで神認識と人間の生に関する真理の伝達としておく。人間にもとよりその認識能力が備わっている場合には、真理の伝達者（誰が）と真理認識の時点（いつ）は単なる歴史的興味の対象にしかならないが、人間が真理とその認識能力と

を欠いている場合には、その時点は本人にとっては非真理から真理への決定的移行であるがゆえに「瞬間」という特別な意味を帯び、真理伝達者は非真理の無明にさまよう人間に真理とその認識能力との双方を与えるのであるから、救済者の位置に立つ。

真理伝達者から真理を伝達された者たちは、伝達された内容を後代の者のために書き残すのであるが、「瞬間」という前提がある限り、その内容は直接的には伝達できない。ということは、後代の者も「書き残されたものにおいて」、そして「瞬間を通して」しか真理に到達できないということである。これをバルトの語彙で言い換えるなら、「聖書の文字において」、そして「聖霊を通して（＝啓示によって）」ということになる。

ここまで内容を規定しておきさえすれば、あとは靈感説との関連でバルトが語ることを正確に解明できる。

キルケゴールの言う「瞬間」を前提とするということと、啓示から出発するということは同義であり、さらにそれは靈感説に立つということと同義である。こうした事柄を前提するなら、全聖書が神とそのわざという単一のザッヘについて語っていることは受け入れられる。聖書が真に神の啓示を証する文書であるということが真として受容されるならば、当然聖書は統一の全体である。内容的に依然として多様性のうちにありつつも、基本的性格は同じであり、ザッヘは同一である。聖書記者は、個人としては多様な人物でありつつ、同一の事態によって規定され特徴づけられ、単一の本質をもち、単一の方向で聞かれることを要求する証人である。主題の一致・単一性のゆえに、「聖書の多くの人間的な主体は、……唯一の主体のように現れてくるし、働く」（422）のである。

しかもすでに述べたように、この単一のザッヘとはイエス・キリストである。全体としても個々の点にわたっても、聖書が語っていることは、イエス・キリストからして語られている（510f.）。聖書のザッヘはただひとつであり、この一点から聖書の全体が由来し、正しく解釈されうるのである。

(2) バルトの靈感説

ここからいよいよバルトの靈感説の内容的解明に取りかかりたい。バルトの解釈学の解明にとって、最も重要な核心であり、かつ最大の難所でもある。これまでの記述を踏まえながら、かつ必要な場合には反復もいとわず、一つひとつ階段を踏みしめるがごとく進みたい。

まず最初の確認は、靈感と啓示という二つのものがあるとは考えられないということである。この二つは区別が必要な場面もあるのだが、神が人間に真理を伝達する二つの異なった道があるわけではない。ここでは啓示と靈感とを区別せずに議論を進める。

a) 啓示の内容

一般に考えられているように、キリスト教は、神が人間に、人間自身の力では得ることのできない認識を啓示によって与えるのだと主張する。では、啓示はどのような内容をどのように伝達するというのか。この問いはあまりにも直截（というより露骨）で、おそらく神学の思想史的研究の領域ではまともには問われたことがない、少なくともほとんど問われない。しかし、キリスト教神学およびその研究が、自ら啓示宗教を標榜するキリスト教の最も顕著な特性を問題にしなければ説明もしないというのは、異様であろう。

キリスト教史の中で啓示や靈感としてしばしば思い浮かべられる一般的なイメージは、聖霊が人間の耳元で真の神認識をささやき教えるといったものであろう。しかしこの種の観念を、バルト（と宗教改革者たち）は熱狂主義として斥ける。もしこの観念を採るならば、霊は何を伝達するのであろうか。これを考えると、この観念が聖書原理とはまったく相容れないことがはっきりする。

さしあたり考えられる答えを逐一取りあげてみよう。内容に関して言えば、当然考えられる第一の答えは、「旧新約聖書に書かれていること」というものであろう。もしそうでないなら、旧新約聖書が正典とされている理由はなくなる。しかし同一内容であるなら、逆にそもそも啓示が存在す

る意味がなくなる。

天来の預言者の主張するごとく、もし啓示が、人間に必須の認識が神から人間に直接的に伝達されることであるならば、聖書に書かれているような詳細な内容を長時間にわたって告げ知らされても、通常それがいちどきに頭に入ることはないし、人はそれをいったんは理解しても、片端から忘れるのが関の山である。

ムハンマドが何回にも分けてお告げを受けたように、聖書記者たちもそれぞれ部分的にお告げを受けたということが答えになり得るか。聖書全体が救済に必要な知として過不足がないならば、啓示知として伝達されるべき内容は、やはり聖書全体と等しくなければならない。そうした内容を神が人間の言語を手段として伝達するなどといったことは、およそまともな考えではない。しかもムハンマドがアラビア語で啓示を伝達されたように、旧新約聖書はヘブライ語やギリシア語で伝達されたのか、さらには啓示がいつの時代でも待望の対象であるなら、待望している者たちの母国語で伝達されるのか。

このように問うなら、キリスト教のあげ足を取ろうとする悪意ある問いと受け取られかねないので、付言しておく。バルトが言及していることであるが（133）、17世紀の靈感説によれば、ヘブライ語本文の母音記号も靈感によるのであり、新約聖書記者たちも母国語であるアラム語などで靈感を受けたのではなく、ヘレニズム的ギリシア語で靈感を受けた。さらに、「ローマ人への手紙」16・22に記されている（「この手紙を筆記したわたしテルテオも、主にあってあなたがたに挨拶の言葉をおくる」という）テルテオの挨拶も、「第二テモテ」4・13に出てくるトロアスに残しておいた上着をもってきてほしいというパウロの要望も靈感による。キリスト教史自体の中でも、聖書靈感説をとる者たちの間では、こうした事柄が問題になったということである。

これとは違って、啓示の内容が聖書の記述内容を越えるものを含むと考えられるならば、それは天来の預言者たちの立場と同一になり、プロテスタンティズムの聖書原理は成り立たない。あるいは伝承の位置づけに関するカ

トリシズムと同じ立場に立つことになる。伝承とは、聖書では不十分な認識、つまり聖書にはない認識を補うもので、聖書と並ぶ認識源泉という位置を占める。これに対してプロテスタンティズムの聖書原理では、教会の宣教と神学は聖書の注釈以上のものであることは認められない。聖書原理に立つ限り、聖書から独立した啓示源泉・認識源泉は存在しないのである(189)。しかも、もし聖書と並ぶ第二の諸源泉を認めるならば、教会は聖書と他の諸源泉の上にあってそれらすべてを評定し裁く上位の位置に立つことになる(193)。

もし聖書以外のところから得られた認識を神の啓示であると主張するなら、それは基本的・本質的には熱狂主義にほかならない。聖書とは別に直接的に伝達された認識を啓示と称するからである。ところが自分たちに伝達されたと称するその認識を他者にも啓示として認めさせようとするなら、それをするのはその主張者自身とその同調者である。となると、啓示が何であるのかを決定するのは、結局は(神ではなく、神を差し置いて)啓示の二次的伝達の当事者たちであることになる。このときその当事者たちは、自己自身にとっても他者にとっても究極的・絶対的な権威ということにならざるを得ない。聖書を差し置く形で主張される靈感の論理的帰結がこれであり(168f)、熱狂主義は自らを神とするにいたる。

さらに言えば、靈感が何らかの認識内容の伝達であるというならば、その内容の記憶が薄れない限り、人間はひとたび得た靈感・啓示の内容をその後は保持し、それを自由に用いることができるはずである。この状態をバルトは「啓示状態 Offenbarkeit 99、啓示所有 Offenbarungsbesitz 192、靈感状態 Inspiriertheit 121、123、149」あるいは「啓示の立脚点 Offenbarungsstandpunkt 170」などと呼ぶ。この立場に立つなら、ひとたび啓示を受けたあとはもはや啓示を必要とせず、自己の所有物となった啓示認識でやっていけることになる。バルトはこの状態を啓示「以後 Nachher 170」と呼ぶ。この状態は、啓示の「物化 Verdinglichung 134」である。神の独占的行為である啓示の「現在化 Vergegenwärtigung 135」を、「以後」は人間自身がなすことができるようになる。もし聖書が啓示の物

化であるなら、聖書は「神託の書 Orakelbuch 128」となる。こうした考えの線上にあるのが、熱狂主義の対極にあるカトリシズムである。

しかし、たとえ聖書が啓示の物化であるとしても、その意味するところは聖書に内在する文法的意味にとどまらず、それに加えて靈感による特殊な解釈の伝達が必要だというなら、きわめて不合理な事態を想定せざるを得ない。すなわち聖書という一文書は人間の言語で書かれている限り、その言語の文法規則に拘束されている。聖書の理解は、その文法的理解を必須の前提とするはずであり、必ずその大枠の内にある。もしそうでないなら、つまりもし聖書に書かれていることの文法的意味とは違った意味で聖書が理解されるべきなら、聖書という文書には存在する意味がなくなる。書かれても書かれなくとも同じことになってしまうからである。かくして、聖書を秘教的解釈の必要な神託の書として理解しようとすると、結局、聖書の存在理由はなくなり、聖霊による直接的伝達以外に、神認識の可能性はなくなる。

以上のようなすべての見方とは異なり、バルトの聖書論は単純であり、「聖書は神の啓示についての人間による証言である」という命題の言い換えであり、説明である(6)。確かに『教会教義学』第3章の聖書論全体がこの命題の言い換えである。ここではまず次のことを確認しておく。聖書論がキリスト論と関連していることはすでに指摘しておいたが、それはたんに形式的に論理が対応関係にあるということではなく、聖書論はキリスト論に由来している。というより、バルトの考えでは、イエス・キリストの実在が聖書という現実を生成させているのである。以下にこれを説明する。

聖書は啓示の証言であるという命題は、消極的には、聖書は人間の言説であり、それを記した人間の文書にすぎないということを語る。これをバルトは聖書の人間性と呼ぶ。これは sacrament の人間性と並行し、イエス・キリストの人間性とその原型である(16)。聖書が人間の文書であることから、聖書が歴史的に読まれなければならないことが帰結するのであるが(同前)、同時に聖書が人間の言葉である限りは誤謬を免れないので

あって、聖書は歴史的誤謬、自然科学的誤謬、神学的矛盾、伝承の不確実性、ユダヤ主義といったさまざまな問題を抱えている（147）。バルトは聖書の可謬性を随所で言明し、啓示を受けた「預言者と使徒たち自身が誤謬から機械的に守られてはいしなかった」（436）と言う。この考えは一貫して主張されており、さきに述べた聖霊のささやきのような靈感とはまったく異なる靈感が主張されていることは疑い得ない。聖霊の働きという考えはあるが、熱狂主義とは違って、それを聖書の人間性を超えたところに求めることは虚妄にすぎない（76）。

バルトにとっては、聖書の人間性を否定するのは、キリストの incognito を否定することである。言い換えれば、聖霊による直接的伝達を主張することは、キリストの incognito ならぬ、神の直接的顕現を主張することである。これは終末の不当なる先取である。

のみならず、これは神の強権的自己顕示を前にしての人間の不本意ながらの屈服である。この屈従は、信仰の対極に位置する。信仰とは、身を低くして自ら人間となった神の自由な愛に対する人間の側の自由な応答だからである。

そしてイエス・キリストの人間性を否定してよいなら、聖書を仮現論的に理解してもよいことになる。この理解では、聖書は人間の文書に見えつつ、じつは聖書記者は書写生ないし自動書記となり、聖書は神託の書となって不可謬の神的文書となる。キリスト仮現論が、イエス・キリストの体はかりそめであって、彼は大小便もせず、食物の消化もしなかったという奇妙な想像をせざるを得なくなったのと同様である。史料に残っているわけではないが、誰かが「彼の体からは垢が出ることはなかったのか、鼻くそや目くそは出なかったのか、放屁も夢精もしなかったのか」と問えば、仮現論はそれにも屁理屈をこねて答えざるを得なかったであろう。

イエスはどこから見てもただの人間でしかない。彼を前にして「あなたこそメシアです」という告白を可能にするのは、神の啓示である。聖書もただの人間の書物にすぎない。しかしそれが聖霊を通して、啓示の真なる証言、したがって神の言葉そのものとなる。キリスト論と聖書論のこの二

つの事態は、たんに論理が似ているとか対応があるというのではなく、同一なのである。これが宗教改革者たちおよびバルトの思想であって、一寸もゆずることのできない一線であった。

ここで注意すべきは、神の啓示とか神の言葉と言われているものが、神自身と別にあるわけではないということである。神の啓示も神の言葉も神自身であり、もっと端的に言えばイエス・キリストである。それゆえ聖書が神の言葉になるとは、（あとで詳述するが）書かれた言葉における神の言葉の現臨であり、神自身の現臨にはかならない。この事態は、聖書が自己証言によって神の言葉になると言い換えられている。これは「聖霊の権威によって」ということに等しく、神の自己証言によってというのに等しい（275）。さらにそれは「聖書の中での神の言葉とわれわれ自身が出会う出会い」（276）とも言い換えられている。これがどのような事態「である」かは語られない。語り得ないからである（その理由も後述）。しかしどのような事態「でない」かはある程度語りうる。聖書にある御使いの顕現や超自然的な天声・天啓のような摩訶不思議を連想すべきではない。啓示、靈感、神の自己証言、神の言葉との出会いなどという諸表現がなされるが、神・世界・人間の本質に関する超越的照明や開悟を連想すべきではない。啓示ということで、一挙に一切を悟るような出来事が指示されているのではない。バルトの聖書論・啓示論・解釈学にとってきわめて示唆深いのだが、**啓示後も、聖書の理解は徐々にしか進まない**。「事態の推移は実際にはわれわれにとって、次のようなものとなる」（276-9）。ある正典文書には、啓示証言としての有益性を認め得るとしても、別の正典にはきわめて部分的にしかそれを認め得ず、さらに他の文書にはそれを認め得ない。ことによると圧倒的大部分の正典において啓示証言を見出せないということも、大いにあり得る。しかし重要なのは、たとえ小さな特定の部分においてであっても、聖書正典に啓示証言を認め得たということであり、この事実はその他の部分に関しても好意的な期待を呼び起こしうるということである。そして他の部分には啓示証言を見出せないままであったとしても、その責を文書の側に求めるのではなく、むしろ読む者の側に求める

べきであって、いつかそれらの文書においても啓示証言を見出すかもしれないと待望するほうがよい。これがバルトの主張である。

b) 二様の理解

バルトのこれまでの議論をひとまず整理してから、次の探求に取りかかりたい。

まず、神認識は聖書テキストを離れてはあり得ない。読むこと（観察）と理解・解明すること（追考）は必須不可欠である。しかし観察と追考のほかに、聖書解釈の作業には同化の作業が加わる。これは一般解釈学の枠を越えており、内容から見て靈感・啓示がここに関わりをもっているのは明らかである。

同化とは、観察と追考の結果を「わがものとする」ことであった。ということは、観察と追考の結果を「わがものとしなない」という事態も存在することになる。とすれば、観察・追考という同一の結果の受けとめ方に二様あることがわかる。ルターが聖書の意味の受けとめ方に、正しい理解とそうでない理解とがあることを語っている。まずはこれを手がかりとする。

「異端者とは、聖書を、聖霊が命ずる意味とは違う意味で説明する者である」。バルトはルターのこの言葉を肯定する（128）。しかしながら、観察・追考は一般解釈学の範囲内にあるのであるから、異端者が意味を取り違えるのであれば、異端者は頭が悪い読解力が劣っているといった意味になる。ルターもバルトもこの種のことは語らない。ルターおよびバルトが語るのは、次の二点である。まず、靈感を受けて書かれた聖書は、靈感を受けた読者によってのみ正しく認識される。次に、靈感を受けないで聖書を読む者は、聖霊が命ずる意味とは違う意味で聖書を読む。こうした議論を理解可能な仕方解釈する道が、一つだけ存在するように思われる。

バルトは、さきほどのルターの言葉と並べて彼の別の言葉をも引用している。異端者（あるいは不信仰者）は、聖書を「理解しても本当には理解しない」（同前）。観察から追考までは靈感を受けた者も受けなかった者も、信仰者も不信仰者・異端者も同じ解釈作業をするのであり、同じ理解に達

する。ここから道が分かれ、不信仰者・異端者は聖書を「理解しても本当には理解しない」、つまり彼らは、解釈としては聖書の正しい理解にまで達することがあり得ても、それを真理として受け取ることができない。したがってキルケゴールが言うように、「真理を聞いても、聞かなかったのと同じになる」わけである。これに対して靈感を受けた者は、「御言葉の効力ある確証によって」（129 カルヴァンの言葉）聖書の人間的言葉を真理として受け取る。

聖書は、神によって任命された証人たちによる啓示証言であるということを前提してのみ正しく読まれうる。聖書は、読む者がこの前提要求のもとに身を置く時にのみ解明されうる（508）。これは次のように言い換えられる。解釈者がこの要求に従って聖書を読むのでない時には、その者は確かに聖書の精神世界の概略を見てとり、聖書のそれ自体としては正しい理解に達しうる。しかし「このとき聖書は啓示証言として自らを明らかにしないし、この意味で聖書をどれほどよく理解している者によっても解明され得ない」（509）。この引用文の前半と後半は、じつは同じことを言っている。趣旨は、聖書が言っていることを形式的・文法的・論理的には理解するが、それを啓示証言としては受け取らないということである。したがって逆に言えば、自らの確信をゆすぶられ、聖書の要求に服従するようになった人間に対してのみ、聖書は自らが啓示証言であることを明らかにするのである。

バルトは、ここで一般解釈学と聖書解釈学との道が分かれると言う（510）。しかし両者の間には、実際には彼が言うような大きな隔たりはないように思われる。一般解釈学も、解釈対象の文書が特別な事柄、解釈者の存在水準を超える存在とか、解釈者の世界像を超える事態について語っているという前提に、暫定的に身を置いてみることは可能である。解釈者が自らの絶対性と自律性を試みにいわば括弧にくくすることは不可能ではない。むしろ本当に越えがたい溝というものは、暫定的にある前提に身を置いてみるということと、その前提を真として受け入れるということの間にある。

c) 真理として受容する

『教会教義学』第7章の予定論と第2章の啓示論と第3章の聖書（靈感）論とをつき合わせれば、以下のように言える。イエス・キリストは、神人の一致という神の永遠の決断が時間の中で啓示される一回的客観的出来事である。この客観的啓示が人間の内面に到達し真理として受容されるという主観的啓示が聖霊の注ぎである。これは靈感と異なるものではない。すなわちそれは、一回的客観的啓示が個々の人間において繰り返され、継続される出来事である。人間に啓示が与えられるとは、神人一致という絶対的逆説たるイエス・キリストの實在が人間に伝達されるということである。

人間の言葉である聖書が神の言葉になる。これは神の主権的啓示行為であり、それに応答する人間の態度が信頼である。アンセルムス研究では、信頼とは、聖書の正しい理解とそれを真理として受け取ることの間を橋渡しする聖霊への信頼である。とすれば、啓示・靈感・信仰といった諸概念はすべて、知的理解から真理受容への間の移行に関わる概念であることがわかる。

バルトの解釈学のこの局面を最もよく説明しているのが、『知解を求める信仰』である。それに従えば、アンセルムスは、不信仰者たちは聖書理解に関して人間的な助けを欠いていることで苦しんでいると考えていた。彼らは神学の諸命題がどのように関係し合い、全体としてどのような意味連関をなしているのかが見えない。信仰者はそれを教示することができる。アンセルムスは、自分の議論（証明）が不信仰者にも理解されるし、筋が通っていることを確信させられると考えていた（『知解』86）。

しかし、当然ここで疑問がわく。キリスト教の諸命題が全体として首尾一貫し、論理整合的であることを不信仰者に首尾よく教示できたとしても、それ自体はまったく無益な努力でしかないのではないか（『知解』86f.）。バルトはこのことをアンセルムスの議論に即して説明する（以下は『知解』26）。

まず、知解とは、聖書あるいはもっと広くそれを含めて教会の Credo の「實在を指示する（意味する）言葉 vox significans rem」を論理的・文法的

に確定し、さらにはそうした言葉のあらゆる意味連関を解明し理解することである（前半が「観察」に当たり、後半が「追考」に当たる。ここでの res はバルトの用語でいえば Sache と言い換えられうる）。「この（知識として）知ることを、信仰は不信仰と共通にもっている」。不信仰の場合には、こうした知り方は *esse in intellectu* と表現される。直訳すれば「知解のうちにあること」であり、簡明直截な表現をすれば、「語られている対象が頭の中にあること」にすぎない。したがってこの場合には、言葉が語っている「事柄が人間にとって実在しないがゆえに」知解の努力はむだである。これに対して信仰は、これを越えて、「現実存在するのを知解すること *intelligere esse in re*」である。すなわちこれは、語られたことを「真理として肯定すること」である。

知性の中にあることと、それが真理であると受容すること、この間には無限の距離がある。それが追考と同化との間の溝である。「うまくすればたぶん信仰なしにも到達されうる神的存在への理解と……その存在の肯定との間の橋渡しすることのできない溝」（『知解』69）と言ってもよい。これが不信仰と信仰とを隔てる溝であるが、「愚かさから知恵への自己救済は存在しない」（『知解』78）。この橋渡しをするものこそ、啓示であり靈感である。「聖霊を通して」とは、証言の霊を通してということであり、それは聖書証言を真として受容させる霊であり、聖書証言はこの霊によって人間の心をかちとる、すなわち本来ならつまづくにもかかわらず、人間の信頼をかちとる（458）。

この事態を、キルケゴールの手を借りてわかりやすくしたい。真理に達するというのは「（神人一致という）逆説の扉をこじあけてこれを理解すべしということではなくて、それが逆説であることを素直に認めさえすればよいという意味なのだ」（『哲学的断片』126）。真理は証言の書のうちに書かれてあり、語り継がれている。しかし人間はそれを読んでも聞いても、つまり伝達されても、それを受け容れないのであるから、伝達されなかったのと同じになる。では伝達はいかにして生起するのか。単純であって、それをそのまま受け容れさえすればよいのである。しかしそれは可能なこ

となのか。それが可能になるのは、真理が自己自身とともにあわせて理解の能力（条件）を人間に与えてくれることによってである。これがキルケゴールの言う「瞬間」であり、教義学用語で言えば啓示であり靈感である。そしてそれに応ずる人間の側の真理受容の情熱こそが「信仰」なのである。啓示も靈感も、人間に何らかの特定の認識内容を伝達することではない。

アンセルムスは不信仰者を「信じないがゆえに探求する」者たちと呼ぶが、実際には現代なら彼らは「信じないがゆえに探求もしない」者たちのことではなかろうか。したがって神学の議論や対話がそもそも成り立たない者たちではないのか。それにつき合わねばならないいかなる動機ももっていない人たちではないのか。しかもこれは本質的には時代を問わずそうなのではないのか。とすれば、どこにアンセルムスが考えていたような不信仰者がいるのか（『知解』86）。

バルトによれば、アンセルムスは、不信仰者たちの不信仰を、彼ら自身がそれを重視したほどには重視しなかった。彼は不信仰者たちの不信仰を信じたのではなく、彼らの信仰を信じたのである（『知解』87）。バルトのこの見解は、もっと正確に「不信仰者を信仰に導く神の力を信じたのだ」と表現すべきである。ともあれアンセルムスのこの姿勢を、バルトも共有している。それをバルトはアンセルムスの「ユーモア Humor」（『知解』88）と、あるいは「柔和 Lindigkeit」（『知解』81）ないし「温和 Sanftmut」（『知解』104）と表現する。アンセルムスは不信仰者の信仰を信ずる。それを可能にするのは、「いかなる人間もほかの者に教えることができないことを教えることができ、また繰り返し教えるであろうことを信頼していた客観的なラチオの力」（『知解』88）への信頼であった。ユーモアも柔和も、アンセルムスの人間的性格であるよりも、人間にはできなくとも神にできないことはないという、神の客観的な力への信頼に根をもつというのがバルトの解釈であった。

彼は『教会教義学』第1巻第1分冊、教義学序説において、教義学の特別な認識の道について論ずる。しかしキリスト教の本来の立場を正当化するために不信仰との対決を重視する護教論とは異なり、異端と不信仰に対

する論及は、ごく短くあっさりしている。キリスト教は、不信仰を信仰以上に真剣に論ずるべきではないというのである。以下の引用に示すとおり、『神認識と神奉仕』においても、最初に自然神学批判が展開されるが、非常に抑制された論調と分量においてであり、本来の主張がすぐあとに展開される。キリスト教は否定から成り立っているのではなく、自らの積極的主張によってこそ立っているというのである。

「自然神学」は宗教改革の教説に対立することによって存在するのであるが、宗教改革の教説は自然神学に対立することによって存在するのではない。宗教改革の教説は、たとえ「自然神学」が存在しなくとも、現に語っているのと同じように語らねばならない。宗教改革の教説は、その積極的内容によって自立して生きる。それゆえ、われわれはその積極的内容に注意を向けなければならない。（*The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation*, Charles Scribner's Sons, 1939, p. 9. 『神認識と神奉仕』『著作集9』1971年、35頁以下）

こうしたさまざまな局面で展開される諸主張は、内容的には多様に見えつつも、じつは収斂する一点があり、それこそがキリスト論なのである。罪が人間のすべての事柄の上を覆っているのは確かであっても、それを和解以上に強いものとは見なさないということである。神は「真剣な意味での競争相手をもたない」（『教会教義学 和解論』III/1, 167）と言ってもよい。バルトは罪や不信仰を、すでに克服されてしまっているという現在完了形で見る。「イエス・キリストは勝利者である」。バルトにとって、これがキリスト教のアルファにしてオメガだったのである。彼は不信仰や罪をあなどりはしないが、信仰と和解以上に重視はしない。前者の力は人間のものの、後者の力は神のものだからである。

d) つまづきの除去

バルトにとって靈感とは、人間の文書である聖書を神の言葉であるとは認めないつまづきが除去される出来事である（142）。すなわち聖書を神の言葉であると受け入れ、信ずるようになる出来事である。ここでは再びキルケゴールが解明の手がかりを提供してくれる。彼にとって真理とは、イエスは救い主キリストであるという認識に尽きる。この真理は確かに人（信仰者）から人（不信仰者）へと伝達可能である。しかし不信仰者はこの真理を聞いても受け入れず、結局それを聞かなかったのと同じ結果になる。不信仰者には真理だけではなく、それを理解する条件（能力）も同時に与えられなければならないのである。その条件とは、端的に言えば信仰、すなわち伝達されたことをそのまま受け入れる力であり、それは助け主＝聖霊によって与えられる。伝達されたことを斥けること、これがキルケゴールの言うつまづきである。つまづきは、バルトの聖書論の場合には聖書を神の言葉として受け入れないことであり、キルケゴールにあってはイエスをキリストと受け入れないことである。しかし両者の間に違いはない。バルトは、聖書受容のつまづきは、神の言葉が肉となったというキリスト論的なつまづきの中に根源があると考えからである（142f.）。

したがって、たんに読むこと・聞くこととそれを真理として受け取ることとの間にある壁は、奇蹟を通してのみ打ち壊すことができる（100）。奇蹟なしには、人は必ず聖書につまづく。つまづくとは、聖書をたかだか文法的には理解するものの、それを真理と受け取らないという態度である。このつまづきから人間を守るものが神の「言葉の奇蹟」（同前）であるが、これこそが「靈感に導かれて」という事態である。バルトはこのことをルターを引きながら次のように論じる。「聖書は読むことが必要であるだけでなく、真の注釈者と啓示者、すなわち聖霊を必要とする」（101）。

e) 「イエスはキリスト」を受容する

さきに啓示の内容と様態を検討した箇所、それを突き詰めていけば、神はいかなる言語で啓示を伝達するのか、啓示内容が旧新約聖書と同じな

ら、どのようにして歴大な内容を伝達しうるのか、ヘブライ語本文の母音記号も靈感によるのか、聖書中の個人的用件の記述も啓示内容なのか、といった事柄も問題にならざるを得ないことを指摘した。啓示の内容と様態とを根掘り葉掘り問うていくなら、こうした問い以外にも、じつに奇妙にして滑稽にも思われる問いが次々に生じてくる。キリスト教的宗教世界にどっぷりとつかった人々からすると、この種の問いはふざけたもの、ないし悪意ある冒瀆的なものとして斥けられる。しかしそうした態度は「知性の犠牲」とか盲信と言われてもやむを得ないし、ともかくも啓示内容に関する問いには正面から答えなければならない。

これに対して、啓示が真情報の伝達ではなく、真理受容に関わる神の行為であり、それも突き詰めれば、イエスがキリストであるという逆説に関わるつまづきを除去することであると考えれば、上記の屁理屈的（とはいえ無視はできない）難問は氷解する。

人間の言葉が神の言葉であるという逆説は、人間性という incognito をとった神性のことであり、イエスがキリストであるという逆説に本来の根がある。前者の逆説へのつまづきは、後者の逆説へのつまづきが元になっており、それゆえ後者につまづかないなら、前者にも当然つまづかない。そうであるなら、つまづきの除去としての啓示・靈感は、イエスがキリストであるという逆説へのつまづきを除去することに尽きる。

啓示・靈感をこのように極度に狭く理解することは、畢竟、キリスト教をイエスがキリストであるという逆説に収斂させることに等しい。これは極論に聞こえる。しかしこれがバルトの見解にほかならない。このことを象徴的に示しているのが、ペテロのメシア告白に関するバルトの見方である。彼によれば、ペテロのこの告白は、ペテロの個人的意見を述べているのではなく、啓示認識の表白である。イエスがメシアであるというこのペテロの告白を、バルトは一切の聖書証言のアルファにしてオメガであるという（420）。

「神の啓示のしるし、神の子が人間になったというすでに起こった出来事のしるし、同時にきたりつつある神の国において神の子を通して救済さ

れる新しい人間のしるし」(456)というバルトの表現において、言い換えられ等置されているものに注意したい。啓示=受肉=救済される新しい人間の三つが等置される。啓示とは、予定論の文脈の表現で言えば、永遠の三一性においてなされた神の原決断 Urentscheidung (= 予定) を時の世で人間に告げ知らせることである。原決断の内容は、子なる神の实在そのものであり、神と人とがひとつとなることであって、それは時間の中ではイエス・キリストにおいて現実である。これがすなわち受肉である。この現実とは、終末において人間に現実となる(と同時に、それは神の約束である限り、時の世においてもすでに現実である)。これが救済であって、救済は創造(=被造物としての存在状態)の墮罪からの原状回復などではなく、神の存在に参与する存在、すなわち新しい人間となることである。これらの言い換えと等置は、「AとかBとかC」などと、異なるものが次々と列挙されているのではなく、まさしくまったく同じひとつの(フレーゲの意味での)指示対象が説明的に言い換えられているのであり、それによって指示対象の認識価値が増大するのである。

例示のために、もうひとつだけ引用しておく。「神の啓示」が「神の永遠の言葉がわれわれ人間のために肉となった出来事」と言い換えられていて(469f.)、この出来事のゆえに預言者と使徒が存在し、彼らの証言が存在し、この証言を通して神の言葉がさらに信仰者を生み出す時、神の啓示のわざは完成に達すると言われる。これだけでもキリスト教教義のあらまし全体が含まれている。永遠性の中にいる神の言葉とは、神人一致の神であり、それが時満ちて肉となり、神の永遠の意志を被造世界の中で啓示する。それを待望する証と想起する証がイスラエルとキリスト教会である。簡略化して示したため、論理に飛躍があるように見えるが、すべては論理的につながる。ただし、あくまでもイエスはキリストであるという根本前提が据えられている場合に限る。

イエスがキリストであることが真理として据えられさえするなら、イスラエル史は神による救済の待望史以外ではあり得ず、キリスト教会史は神の救済行為を想起し、それを告知する歴史にほかならない。イエス=キ

リストという一点が指定されるなら、あとの一切はその基礎の上に据えられる。旧新約聖書諸文書が人間的判断基準から見てどれほど多様であろうとも、全書がヤハウェとイエス・キリストについて語っている書として受けとめられうる。これが聖書のザッヘである。

聖書を真理伝達の書として読めるか否かは、この一点にかかると。「神」が一民族、一宗教集団の夢想・妄想の対象であるなら、この書は、見方次第ではせいぜいすぐれた生き方の模範を示す書と見られ得るといった程度の意義しかない。その種の人間的価値ならば、原理的には人から教わらずとも、自ら発見ないし案出することができる。キルケゴールが『哲学的断片』で設定した出発点がこれである。啓示によってザッヘの真理性が据えられるか、あるいは理性によって自ら真理を発見ないし案出するか、人間にはこの二者択一しかない。彼は、キリスト教をあれやこれやのさまざまな諸認識の啓示からなるものとは考えない。彼にとっては、イエスが神であったという啓示伝達の「瞬間」があるか否かに一切がかかる。何が伝達されるのか、何が問題なのかに関して、キルケゴールの答えはじつに簡潔である。「神が人間の姿をとって、しかり、卑賤な僕の姿をとって現に來たりたもうたこと——この活(かつ)事実こそ教えの内容そのものにほかならない」(『哲学的断片』122)。

もしも同時代の世代が、「われわれは信じた、神がかくかくの年に卑賤な僕の姿をとって現れたまい、われわれのあいだで生き、教え、そして死にたもうたことを」という証言のほかには、なにも残していってくれなかったとしても、それは十分すぎるほどであっただろう。同時代の世代は、なくてならぬことをそれで果たしていつてくれたのだ。(『哲学的断片』186)

周知のように、ティリヒがこれに異議を唱えている。

「キリスト」と呼ばれる新しき存在は、もし彼の形象の具体的諸特

徴がすべて疑わしいのであるならば、どうして現実を改変することができるであろうか。キルケゴールは、キリスト教信仰にとっては1-30年のあいだ神がその子を遣わしたという使信だけで十分であると極言する。新しき存在に具体性がなければ、その新しさは空虚である。実存が具体的にその多様な各面において克服される場合にのみ、実存は現実的に克服されうる。(Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 2, The University of Chicago, 1957, p. 114. 谷口美智雄訳『組織神学 第2巻』新教出版社、1969年、145頁)

新しい存在の具体的特徴が示されなければ、その新しさは空虚となり、実存の窮境は克服されない。ティリヒの批判の要諦はこれに尽きる。しかし、この批判のほうがむしろ重大な疑問、すなわち「では、新しい存在に関する十分な内容記述と不十分な内容記述とはいったいどこで一線が画されるのか」という疑問にさらされるであろう。さらに、窮境の諸様相に対応するだけの数の克服様相が示されなければならないであろうが、その窮境の諸様相なるものはいずれから明示されるのであろうかという疑問も生じざるを得ない。人間実存の窮境とは、端的に言ってしまえば、ティリヒの生活経験と人間に関する思索から出ているのだ。新しい存在とは、人間に啓示されるのではなく、実存的窮境は突破されねばならないという救済要求から要請されているにすぎない。新しき存在の具体的諸特徴がソクラテスから教えられようと、その他の誰から教えられようと、その教示は「瞬間」になどなり得ず、自力で構想したものなのであるから、教示と教示者は「きっかけ」にすぎない。したがって啓示概念が存在する余地はここにはない。ティリヒにとって、イエスについての報知が特別な意義をもつのは、窮境に関する洞察との呼応のゆえである。換言すれば、窮境の克服という視点から、新しい存在の「真理性」が保証される。この論理は、W・ジェイムズ流に言えば、新しき存在は「真理でなければならない、ゆえにそれは真理である」という論法なのである。ティリヒの論理を貫徹するなら、実存の窮境の認識が変わるならば、新しい存在の内容もそれに

呼応して変わらざるを得なくなる。その時には、論理的な可能性としては、キリスト教使信は用なしになりうる。さらに付言すれば、キリスト教が示す新しい存在の具体的特徴なるものは、たまたまイエスの同時代人たちが書き残してくれた歴史的証言に依存する。これではキリスト教は基礎にもならない基礎の上に立つことになる。ティリヒの神学は、偶然の歴史的事実と永遠の理性的真理との間の醜惡な溝というレッシングの問題提起にぶち当たって座礁すること間違いない。

そもそも人間の生活状況は時代とともに変わり、それに応じて実存の窮境も変わる。しかし聖書の中身は固定されているのであるから、ある時点で呼応関係があったとしても、時代が変われば関係も変わらざるを得ない。しかも、同じ時代の同一社会においても、窮境が社会的に共通しているとは考えられない。窮境は人それぞれということである。普遍の呼応関係など、あり得ないのではないか。おそらくティリヒの考えでは、聖書の答えに呼応した窮境というものが、時代と社会と個人の差違を問わず、必ずや存在するということなのであろう。それではその普遍にして不変の窮境の実在性が証明されねばならないことになる。どう検討してみても、穴だらけの論理だと言わざるを得ない。

これに対して、キルケゴールがさきの一文にこめた背後の論理がいかに精緻でつけいる隙がないかは、驚くべきである。ただし、繰り返しになるが、『哲学的断片』の論理はすべて途切れることなくつながるのだが、あくまでもイエスがキリストであるという前提のもとにおいてだけである。

おそらく、ティリヒにとって（ティリヒは気がついていないであろうが）キルケゴール以上の極言をしているのがバルトである。彼の発言の中でも最もはなはだしい極言を引用しておく。「神について語ることは、神の言葉を語ることである。神の言葉とは、神からのみ来たりうる言葉、神が人間となるという言葉である」。「神が人間になること daß Gott Mensch wird」というこの四語こそが、人間の救済に関する問いに対する神の答えである（「神学の課題」178以下）。これによれば、神学はこの四語の展開にほかならず、これこそ人間が知るべきであり、実際知らされることの一

切である。これはキルケゴールのさきの言葉以上の、未聞の極言のように聞こえる。しかしバルトの四語より長いキルケゴールの言葉、「神がかくかくの年に卑賤な僕の姿をとって現れたまい、われわれのあいだで生き、教え、そして死にたもうた」も、実質内容としてはバルトの四語と選ぶところがない。神が人間となったのであれば、地上で生き、そして死んだであらうからである。

バルトは晩年に、この考えをより鮮明に述べている。彼は「ヨハネ福音書1・14の言葉があらゆる神学の中心であり、主題であり、もともと神学の全体の簡潔な表現でさえあるということを、ますますはっきり洞察するようになった」。「コロサイ」2・3にある「キリストのうちには、知恵と知識との宝が、いっさい隠されている」を引用しながら、彼は言う。「あらゆる神学上の問いに対する解答は…キリストにおいて見いだされる」(Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Chr. Kaiser, 1976. 『カール・バルトの生涯』小川圭治訳、新教出版社、1989年、539)。

f) イエスがキリストであることから引き出される諸帰結

ここから確認できることを整理しておく。聖書の靈感を信ずるとは、天的なささやき声によって何らかの思想を受け取るのではなく、たんに神の實在を信ずることに尽きる(153)。仮に神の現臨(この事態が何であるかは今は問わずに、これも未知数としておく)が真に出来事となるというのであれば、事態はきわめて簡明であらう。その場合には、聖書は神の言葉であるという命題は、バルトの言うように人間的基礎づけをもはや一切要しない単なる分析命題(あるいはトートロジー)だということになり、ほかのすべての命題に先行し、ほかのすべての命題がそこに基礎をもつ第一原理のような位置に立つであらう(154)。キリスト教は、神の啓示が實在するという一点にかかっており、もし實在しないのであれば、バルト自身が言うように、キリスト教は幻想にすぎず、フォイエエルバッハが人間に関わる最終真理となる。神が實在する、同じことなのであるが、聖書が神の言葉であるという命題は、啓示によって立つか、それともまったく成り

立たない戯言かのいずれかである。

聖書証言は、イエスはキリストであるという認識に収斂する(59)。もう少し踏み込んで言えば、この認識は、イエス・キリストが死人の中から復活したという内容に等しく、その真理性は聖霊自身の証言＝啓示による。

ところが、イエスがキリストであるという認識とその真理保証が啓示にのみよるということは、啓示と人間、それゆえ神と人間とが存在上対立しており、したがって認識上も対立しているということに等しい(同前)。ここから一つの重要な帰結が出てくる。聖書の本来的な内容は、人間から隔絶した神そして神から切り離された人間、バルトの特有な言い方を借りれば、抽象的な神自身ではなく、この神人の対立であり、その中にある神と人間である。天にある神と地にある人間との対立および(それにもかかわらず存在する)関わり、これこそバルトが『ローマ書』第2版序言で指摘した聖書の主題である。そしてバルトが神人のこの対立および関わりと言う時の指示対象は、イエス・キリストなのである。

「神は天にいまし、汝は地にあり」。私にとっては、この神がこの人間へと関わること、この人間がこの神へと関わるのが聖書のテーマであり、同時に哲学の要旨である。哲学者たち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。(『ローマ書』13)

啓示に関するバルトのこうした理解は、おそらく相当の違和感を引き起こすであらう。啓示には内容伝達ではなく、イエスはキリストであるというこの一点の受容という性格しか与えられていないからである。しかし、イエスはキリストであるという認識は、そのうちにキリスト教の基本認識をすべて含んでいないであらうか。ここでもキルケゴールに手がかりを求めたい。

キルケゴールは、人間が真理を認識する瞬間が絶対的な意味をもつ場合とそうでない場合とを対比し、前者の場合にはどのようなことが引き出さ

れるかという一種の思考実験の形を取って議論を構築する。彼は後者の場合をソクラテスの想起説の立場として説明するが、こうした特殊な仮定でなくとも、人間に真理認識の能力がある場合というもっと一般的な想定のほうがわかりやすかったはずである。ともあれ、人間に真理認識の能力があるなら、どの時点で真理を認識したか、誰をきっかけに認識したかは意味をもたず、せいぜい歴史的関心の対象にしかない。

しかし真理認識の瞬間が決定的な重みをもつという仮説的前提（要するに啓示が実在するという前提）から出発して、キルケゴールはこの思索の先を続け、キリスト教の基本的教理の全体を引き出してくる。論理のつながり全体をここに再現することはできないが、議論の基本的な筋道だけを項目的・概略的に示すと、次のようになる。啓示が実在するなら、論理的に言ってそれ以前の人間は非真理のうちにいたことになる。ここから人間の罪が引き出される。しかも真理を伝達する者（教師）は、人間に真理を伝達するだけではなく、それを理解する能力をも与えるのであるから、つまり非真理の状態＝罪から解放してくれるのであるから、救い主であり贖い主であり裁き主である。真理を受けた人間は新しい人間となり（新生）、以前を痛みをもって振り返る（悔い）。キルケゴールのこの議論は、やろうと思えば、いくらでも細かく展開することができる。

以上の記述は『哲学的断片』で展開されている議論の骨子だけを示したものである。ティリヒは「神が人間となった」という一命題に含まれる以上のような意味の射程を考えていない。キルケゴールの恐るべき強靱な思索を注意深くたどるなら、この一命題から、自由なる愛のわざとしての受肉、人間の罪と盲目、創造の始原と目標、和解と罪の赦し、間接的伝達としての啓示とそれに対応する信仰といった、キリスト教の信条として定式化されてきた基本条項がすべてきわめて論理的に展開されていることがわかる。「論理的に」という意味は、神が人となったということを前提するならば、上記の諸条項のように考え得るというのではなく、そう考えないならば不合理に陥るという意味である。

それでは、バルト自身のテキストに戻り、それに即して以上の議論と比

較したい。

イエス・キリストのわざとは、神が人間との間に結んだ最も根源的な関係（＝神人一致）の啓示と確証である。すなわち被造世界が存在するより以前に、神自身が永遠において結んだ神人の関係の啓示と確証である。永遠の契約が時間の中で実現され、そして終末ではイエス・キリストだけではなく人間においても完成する。このイエス・キリストの存在とわざこそ、一切事物の目的だけでなく、その根底と始原をも示す（『教会教義学 和解論』I/1, 15f.）。このゆえにバルトは、イエス・キリストを包括的歴史と呼ぶ（同 28）。

さて、終末において完成があるということは、イエス・キリスト自身が人間にとっては神の約束、完成の約束であることを意味し（同 198）、それが成就していない中間時にあっては、彼は人間の窮境をも示す。この窮境と約束こそ、バルトにとってキリスト教使信のすべてである。したがってバルトが、一切はただイエス・キリストの中にあり、何ものも彼の外にはないと主張する（同 203）理由はここにある。信仰、希望、愛、契約とその破棄、神の裁き、死、和解、義認、聖化、救済、来臨、終末、永遠の命など、一切はキリスト論のうちにある（同 158ff.）。それゆえ、キリスト教使信で用いられる概念と観念（神、人間、世界、永遠、時間、救済、恵み、契約、背反、和解、その他すべて）は、その意味を、ただイエス・キリストとその歴史からだけ得ることができるのであって、そこを離れて独立した意義と役割を、それらの概念や観念がもつことができるなどということはない（同 28）。

和解だけが、そこから出発してわれわれがキリスト教的に将来と過去を考え得る場所であり、キリスト教的な神認識が可能となる場所である。また、和解だけが、そこから罪とは何かということがキリスト教的に洞察され判断されうる場所である。キリスト教の説教・教導・牧会・教義学・倫理学は……いつでもただ和解からのみ出発することができる。したがって、[ほかの] どのような道を通っても……和解

に到着しようと望むことは不可能である。……それはなぜであろうか。それは、和解とは、神に対しても人間自身に対しても離反した人間にとって、何の出発点も存在しない真空の中に、神自身が、それによって一切の認識の出発点を定めた、その言葉だからである。(同 136)

バルト神学の特徴とされるキリスト論的集中も、これと同じことである。彼によれば、キリスト教の全教義はキリスト論の言い換えにほかならない。たとえば、予定論では、予定概念の指示対象はイエス・キリストであり(『教会教義学 神論』II/1, 106)、イエス・キリストのほかには、いかなる選び、いかなる選ぶ神、いかなる選ばれる人間も存在しない(同 112)。それゆえ「選びの教説は、イエス・キリストの認識のひとつの特定の形式以外の何ものでもなく」(同 105)、選びに関する認識の一切は、イエス・キリストに由来する。次の引用は、このことを示す。「はじめに神と共に、このひとりの方、イエス・キリストがいた。まさにそのことが予定である。この概念のすべての内容と含蓄は、イエス・キリストの中に起源があり、イエス・キリストから理解されなければならない」(同 262)。くどくなるので詳述しないが、創造もイエス・キリスト(永遠における神人一致)を根拠としてなされるわざであり、その実現を目標としてなされるわざであって、キリスト論のひとつの形式である。要するに、教義学全体が、イエス・キリストの認識から出てくる。

和解論は、全キリスト教的信仰告白と教義の最後の、あるいは最初の、あるいは中心の言葉である。教義学全体は、「神はキリストのうちにあって世をご自分に和解させた」ということよりもっと高いもの、あるいはもっと深いものを、あるいは本質的にそれと別なものを語るべくもっていない。教義学は……キリスト教的認識の本質を、たえずまた完全にこの出来事を指し示しつつしか記述することはできない。この出来事は、一切の真理の源泉であり、真理そのものである。教義学は、神の言葉の中でわれわれに啓示された神のわざの初めと終

わりを、すなわち創造と救済を、この出来事から理解し、記述する以外に理解し、記述することはできない。(同 157)

一言にして言えば、イエス・キリストの名は、キリスト教の全教説がそこから由来し、それへと向かう焦点なのである(『教会教義学 神論』II/1, 105)。

g) 正しい解釈の基準

啓示が、イエスはキリストであることを真理として受容させることであるならば、聖書解釈の正しさに関して重大な、というより決定的な基準が存在することになる。

バルトは、プロテスタント正統主義の解釈理論と言われるものに共感をもって論及している。したがってそれは、彼自身の解釈理論と見てよい。それによれば、解釈が正しいか否かの判定基準は、解釈が聖書と一致するかどうかである。これは明らかにトートロジーであるが、バルトはそれは見かけだけだと言う(509)。ここでバルトが念頭に置いているのはポラヌスであるが、この理論は別の箇所でも今一度取り上げられ、詳述されている。

ある文献の正しい解釈とは、各箇所を関連箇所・並行箇所を手がかりにして、また曖昧な箇所を明瞭な箇所参照して、文書全体が整合的になるよう解釈するというものである。ここまでは一般解釈学と聖書解釈学は軌を一にするが、その先の基準こそポラヌスの、そしてバルト自身の言う、聖書解釈だけに妥当する根本原則である。正しい解釈は、「聖書の中の聖書」と一致しなければならない、それは聖書の中の神の言葉である(513)。ここには二つの問題がある。

まず、神の言葉の理解は聖書を読むこと、すなわち聖書解釈なくしてはあり得ないが、聖書解釈の正しさはその結果として得られる神の言葉からしか確認できない。これは聖書解釈と神の言葉の理解とが相互に前提となり合っており、明らかに循環してしまっている。

この行き詰まりに関連して、第二の問題が生じる。聖書解釈の正しさを測る神の言葉の内容としてポラーヌスが挙げるもの（そしてバルトが同意するもの）がある。「われわれの永遠の救いのすべての誉れをただ神にのみ帰し、人間に対しては少しも認めないものが聖書と一致する。それに反して永遠の救いの榮譽のわずかな部分でも人間に帰する解釈は、聖書と一致しない」（同前）。しかし明らかに、個々の具体的な聖書箇所解釈の正しさを判定する基準が、ポラーヌスのこの発言の字義的意味と一致するか否かであるわけがない。この文言の内容をよく考えれば、念頭に置かれているのは、イエス・キリストの贖罪と救済である。そしてこの文言を先ほど述べた「聖書の中の聖書」が神の言葉であるという言明とつぎ合わせるならば、神の言葉とは啓示であり、それはイエス・キリストのことであるから、結局、正しい解釈の基準とは、啓示＝イエス・キリストとの一致ということになる。ここで議論は完全に一回りする。神の言葉、啓示、イエス・キリストの認識を探究して聖書解釈にあたろうとも、その解釈の正しさはいまだ到達していない探究対象からしか見極められないということになる。こうして最初に第一の問題で陥ったのと同じ陥穽に陥ることになる。

しかしながら、むしろここで二つの重要なことが明らかになる。まず、バルト神学の性格からして当然予想されることではあるが、聖書解釈を一般解釈学の線上で進めていっても、決して神認識などには到達しないという確認である。ここでも結局最後のつまづきとなっているのは、イエスはキリストであるという一点、それを真理として受容するという一点である。これをもう少し敷衍しておく。

バルトが言う正しい解釈の基準とは、その解釈が神の言葉＝イエス・キリストの現実と一致するか否か、すなわち「神が人間となった」という事実と一致するか否かにある。これを解釈の前提にするなら、最後には神の言葉、すなわち人間となった神の認識へと到達する。これは、神の言葉の認識を前提にするなら、神の言葉の認識へと到達すると言っているのであり、完全な *petitio principii*、つまり循環論法ないし論点先取の議論にな

っている。普通はこうした指摘は非難なのであるが、バルトはそうは考えない。キリスト教はそういう構造になっているのであり、この円環構造の中に人間は自力では入れないと彼は言っているのである。啓示の奇蹟だけが人間をこの中に入れる。

次に重要なのは、ポラーヌス（そしてバルト）が聖書解釈の正しさの基準を示したといっても、それでもってすべての聖書の箇所を正しく解釈できる便利な鍵・道具が与えられたとは二人とも考えていないということである。依然、一般解釈学の課題は果たされなければならない。個々のテキストに関して、その意味はザッヘ（＝神の受肉・贖罪・救済）に反せず、むしろ即する形で具体的に探究されねばならない。聖書解釈の鍵が与えられて、あとは自動的・機械的に正しい意味がわかるという具合ではないのである。

(3) 啓示：神の現臨

a) 現臨

ここに及んでバルトの聖書論および啓示概念の最内奥にいたる入り口にやっとたどり着いたと言える。そこに踏み込むために、今一度『教会教義学』第19節の題詞に立ち返ろう。

題詞によれば、聖書は神の啓示についての、イエスはキリストであるとの証言である。証言の真理性は、むしろ人間によるいかなる証明をも超えている（というよりそれを撥ねつける）。「聖書は聖霊を通して神の言葉となる」という表現は、これを言い表している。「聖霊を通して」というのは、「神を通して」ということであり（159）、これなしにはいかなる真理保証もあり得ない。

聖書が聖霊を通して神の言葉となるという事態は、神が教会に対して現臨するという事態と等置されており、さらに教会が啓示によって生成するという事態とも等置されている（176）。

聖書の言葉において「聖霊を通して」イエス・キリストが現臨すると言

われるのであるから、その霊とはイエス・キリストの霊である。実際バルトは、イエス・キリストが教会に対して預言者と使徒の言葉の中で現臨するとき、確かにそれはイエス・キリストの霊によってであると言う（236）。「聖霊を通して」とは、端的に言えば、キリストのこの世への働きかけによってということに等しい。

イエス・キリストのわざは、この世に対する客観的な恵みの施与に関わるが、さらに引き続いて人間におけるその主体的な受容と実現が起こる。それは、イエス・キリストのわざの、個々の人間におけるその主体的な受領ということである。キリストのわざは普遍的に妥当するが、普遍的に認識され承認されてはいない。義認・聖化・召命には、客観的次元と主体的な次元とがあるということである。この主体的な受領と承認も確かにイエス・キリストのわざではあるが、特に聖霊のわざとして理解しなければならない（『教会教義学 和解論』I/1、256-9）。この事情を示すいくつかの箇所を見ておく。

霊とは、イエス・キリスト自身の現臨と活動以外の何ものでもない。聖霊は、いわばイエス・キリストの伸ばした腕であり、甦りの力における彼自身である、すなわち甦りにおいてまた甦りと共に始まり、そこから引き続き働いている啓示の力における彼自身である。……聖霊は、自らをイエス・キリストの霊として明らかにし、証明する。……聖霊を受け取る者は、聖霊を、イエス・キリストから、彼の霊として受け取る。（『教会教義学 和解論』II/2、300f.）

イエス・キリストの存在とわざは、彼の聖霊の存在とわざとして、または彼自身の霊的な存在とわざとして理解しなければならない。（『教会教義学 和解論』I/1、257）

……聖霊は、一にして永遠なる神であって、その存在と行為において被造物に現臨し、被造物に自身を知らしめ、その結果、被造物は神

とそのわざ、同時に被造物自身の状況の現実と真実を認識し、把握し、経験することができ、自分自身の目と耳を、その感性と理性を、その心を、神に対して開き、神を喜び、神を迎える用意をもつようになる。……イエス・キリストの特別な存在、……真理の保証者としての彼の存在は、それ自身すでに聖霊の存在とわざの中に、基礎をもっている。（同前）

聖霊のわざとは、イエス・キリスト自身の存在と働きの特別な形にすぎない。（同 260）

イエス・キリスト自身の現臨により、ただの人間の言葉はまさに啓示の証言、つまりその内容が真なる言説となる。そしてここに神の直接的働きかけがある以上、聖書は神の言葉、いな神自身である。これが題詞の言わんとするところである。

「聖書は神の言葉である」という命題において、神の言葉とは父の永遠の言葉、神人の和解のために肉となった永遠の言葉であり、神人一致の現実であるイエス・キリストにはほかならない。それゆえ聖書記者の証言である聖書において、究極的には「この言葉〔イエス・キリスト〕とその現臨が問題なのである」（111）。ここで言われている現臨の出来事が題詞に言われている「聖霊を通して」ということであり、啓示論の文脈で言えば「啓示の主観的現実性」である。このことを別の文脈で敷衍しておく。

バルトは17世紀のスイスの改革派神学者J・ヴォレブを引用する。「教会の証言は事情を説明するが、聖霊の証言は理由を明示する。教会は説得するが、聖霊は説得して**受け入れさせる**。教会の証言は意見を生み出す。しかし聖霊の証言は知と強固な**信仰を生み出す**」（39強調字都宮）。教会は証言を宣教し書き記すことによって、神認識を説明する。しかし、それを受け取った者は、たかだかその論理一貫性を認めるだけに終わる。それを真理として受け入れるのは、教会の説得によるのでもなければ何らかの人間的証明によるのでもない。そもそも絶対的逆説は、説得も証明も撥ね

つける。真理受容とは、論理的であれ実証的であれ、人間的な証拠の説得力によるのではない。真理受容とは、信ずるということではない。信ずる力は、聖霊の証言による。そしてそれは、イエス・キリストが霊として現臨するということ、(いま述べた)客観的啓示が主観的啓示となるという出来事である。

ここにおいて、聖霊による主観的啓示、レッスン問題に対する答えとしての同時性、「パウロと共に解釈する」という三つの事柄がつながる。イエス・キリストという客観的啓示とわれわれとの間には時間の隔たりがある(レッスン問題)。この溝を埋め、啓示が神学の対象となりうるためには、「啓示が神学に対して同時的にならなければならない」("Kirche und Theologie", in *Karl Barth Gesamtausgabe, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, 「教会と神学」『著作集 1』230f.)。啓示のこの現在化 *Vergegenwärtigung* は、「永遠に現在する *gegenwärtig* 神の言葉と聖霊の直接性」によって起こる。聖霊による啓示の現在化が、イエス・キリスト、同時代の証言者たち、後代の信仰者たちとを同時的にし、結びつける。

ここに出てきた「現臨 *Gegenwart*」について、バルトは『知解を求める信仰』の中では以下のように論じている。

アンセルムスによる神の存在証明とは、カントが考えたような神の存在論的証明ではない。ありていに言えば、神の存在を前提にすれば、神の存在を結論できるといった循環論法にすぎない。したがってこの証明には循環論理の外側に神の存在が据えられているのでなければならない(『知解』92f.)。神概念の指示対象が思惟の前提としてのみ、思惟の中にのみ存在するのであれば、それはいまだ現実存在をもっていない。このような場合のアンセルムスの用語は *essentia* ないし *esse* であるが、これに対して *exsistens* あるいは *sub-sistens* は、たんに考えられているだけの存在という知性内的存在から「外へ踏み越え出る *heraustretend*」存在、思惟から「自立して存在する *selbständig seiend*」、「それ自体として存在する *für sich seiend*」ものである(『知解』114)。さきに述べた、「知性・知解の中に存在する *esse in intellectu*」ことと、「實在のうちに存在するのを知解するこ

と *intelligere esse in re*」との違いである。論理整合的ではあるが、たんに考えられているだけの思惟対象が真に存在すること *Wahrsein* は、対象が「外へと立つこと *ex-sistere*」(『知解』116)にかかっている。知解の真理性は、神自身が思惟の対象として舞台に登場し、自らを思惟する者に示すことにかかっている(『知解』45)。これが現臨である。それゆえ、現臨に対応する人間の信仰は「人間に外から出会い、人間の身に及ぶ新しいものなしには起こらない」と言われる(『知解』18f.)。ただしこの現臨が何であるかはまだ何も言われていないので、さきの「瞬間」と同じく未知数のままにしておく。ただし一点だけ断っておくと、いま文中に示したように現臨の原語は *Gegenwart* であり、「現在」「今ここにいること」を意味し、それ以上のことは何も語られていない。したがって、「どのように存在するのか」と存在様態を問い、神的存在の超自然的顕現といったものを勝手に空想するべきではない。

b) 待望 = 祈り

神の現臨と深く関わる問題であるが、バルトは、アンセルムスが『プロスロギオン』を祈りで始めていることに注目する。聖書の解釈と理解は自己目的ではなく、理解したことを真理として受容することを最終目標とする。この事態がさきに述べた同化であるが、それは人間が自ら実現できる事態ではなく、恵みでしかない。したがって目標が実現するか否かは、最終的には祈りの問題であり、その祈りが聞き届けられるか否かという問題である(『知解』48)。

同様の議論であるが、バルトはJ・ヴォレブが著作の冒頭に祈りを置いた意図について論及している(467)。それによれば、ヴォレブはそのことによって自らの神人関係の理解を確認している。すなわち、人間の自主的行為に先行してまず神の自由な恵みがあり、人間はそのあとに従うことによってのみ神との関係に入り、真に神を認識しうる。自力では神関係を構築できず神を認識することもできないという否定的な自己告白と、それにもかかわらずそれをなすように招かれており、かつなす力を与えられると

いう積極的信頼は、先行する恵みとそれに対する服従を前提している。こうした認識の端的な表明が祈りを冒頭に置くという行為なのである。聖書を読み理解するという行為は、人間的行為としては決して完結しないということである。

確かに人間が聖書を読む時、人間によって書かれた人間的文書を人間が読む。これは「聖書と関連しての教会の生の人間的側面」(113)である。しかし教会の生のこの人間的な側面は、それを越える側面を有している。それは、聖書が神の言葉になるのを待望することである。それは「聖書の中で聖霊の働きを通してキリストが啓示されるようになる」(同前)という出来事が生起するのを待望することである。それは「神の言葉としての聖書の存在を祈り求めること、聖霊のあのわざが出来事となるのを祈り求めること、したがって神の自由な恵みが自由に与えられるのを祈り求めること」(同前)である。この祈りが成就することは、教会の生の神的側面である。これがバルトの言う靈感説の一側面である。「靈感説においては……神の啓示の人間的な証言としての聖書は、神の言葉として……読まれ、理解され、解明されるべきであるということが問題であったし、今も問題である」(同前)。靈感説とは、人間的文書としての聖書が真理命題として受けとめられ読まれるという言説である。

さきに述べたとおり、バルトの靈感説には聖書の執筆と理解との二側面があり、後者の側面は、聖書の真の読者は聖霊であるという意味である。ではそれはどういうことか。聖書記者が啓示を受ける中で聖書を記したのに対応して、読者もまた自分たちの身にもその事態が起こるであろうことをたえず待望しつつ聖書を読むということである(97)。「待望しつつ」読むとは、自らは何もせずに奇蹟的な出来事を夢想的に願望しつつ読むということではない。バルト的な表現を使うなら、たえず祈りながらザッへから聖書を追考し解釈するということである。裏返して言えば、どれほど精密な追考をなそうとも、人は祈りなしに、すなわち神の恵みを請い願うことなしに、聖書を読み、理解することはできないということである(442)。

イエス・キリストに対する信仰は……〔神認識・人間認識〕の前提である。この前提を左右する力は、われわれにはない。聖霊が問題であり、その力と照明によってすべての真理へと導く信仰が問題である限り、この前提は、われわれに〔事実として〕与えられることによつてのみ与えられているのである。それを求める祈願なしには、この前提は所有され得ない。(『教会教義学 和解論』I/2、364f.)

ここから、一般的解釈学の地平で聖書を読む場合でも、聖書解釈学の立場に立つ信仰者と同様に、共通した姿勢が求められる。聖書記者たちに臨んだ霊の奇蹟が自分たち、聖書の読者にも臨むようにと待望しつつ聖書に向かうことである(141)。聖書の中に約束されている啓示に対して、自ら進んでそれと出会おうとすること、新しいことを進んで身に受けようとするということである(140)。

c) 信仰者も不信仰者も

さきに確認したとおり、啓示とはつまずきの除去であり、それに対応する人間の行為が信仰である。この時、確かにつまずきの除去が神の独占的主権的行為であろうとも、言い換えると、啓示が神の信実 Treue (自らの永遠の決断に忠実であること) にのみかかっていようとも、人間が怠惰に何もしなくてよいわけではない(146)。人間は、靈感が自分にも与えられんことを祈るべきなのである。信仰者は信仰者で自分の所有物にできない信仰のゆえに信仰を求めて祈るべきであり、不信仰者も信仰を待望しつつ信じていない神に祈るべきなのである。それゆえ祈りこそ人間の最初にして最後の言葉でなければならない(同前)。

聖書テキストの門は、内側からしか開かない。しかし、われわれがこの門の前にあくまでとどまるか、それともそこをそそくさと立ち去ってほかの門へ向かうかということは、いくらか違うことである。われわれが中に入れてほしいと求めながら門を叩き続けるか、それとも

何もしないで門に向かって座ったままにいるかということは、いくらか違うことである。門の前にしぶとくとどまり、門を叩き続ける信実へとわれわれは聖書テキストによって招かれている。われわれは……聖書テキストと具体的に取り組んで努力するようにと招かれている。(151)

バルトの解釈学・聖書論・啓示論という議論の本筋からはややはずれるものの、ここには、人はなにゆえにキリスト教へ接近していく動機をもつのかという問題に関する重要な示唆がある。人間は自分の力でキリスト者になるのではない。キリスト教だけではなく、他力本願の宗教の問題点は、「では人は無為のままでいてよいのか」という反問を向けられることにある。自然的人間は自己の罪を認識し得ず、神から与えられるまで神認識をもてず、聖書は啓示証言ではなく単なる巻物か紙の束にとどまる。これではそもそも聖書を読む動機がない。なぜ聖書を読むのかと問われたバルトは、聖書が良書であるというのは私の先入観であると答えた(『ローマ書』15)。これは苦し紛れの弁明ではない。聖書への注目だけではなく、そもそもイエスへの注目も、バルトのこの答えと関連する。神の受肉が完全な隠蔽 incognito において生起したのであれば、それは誰にも気づかれないのであるから、あってもなくても何も変わらない。しかし、直接的な神認識があり得ないということは、受肉に人々の注意がまったく払われないことを意味しない。むしろそこで何かが生じているという大きな注意を呼び起こさずにはいない。神認識にとって有利な条件になるわけではないが、受肉した神の言行に引きつけられる人々が現れる。その動機を宗教性 A と呼ぶなら、自然的人間が聖書を読もうとする動機は、そこに発する。人間が聖書に関心を寄せ、それを読むとき、その動機は、聖書の内容がごく部分的にでも重要に思えるからである。しかし他の部分はそうは思えない。この関心がまるでお門違いであるなら、やがては解釈は不整合に陥って破綻するか、テキストを強引にねじ曲げることに終始するか、あるいは読むこと自体をやめるかになる。ことによれば、テキストによる関心事の

修正が起こるかも知れない。事態がどう推移しようとも、聖書と取り組もうとする動機は、人間の側の関心にある。これを宗教性 A と呼ぶことは、バルト理解としても不当ではない。ただしあくまでもこれはきっかけにすぎず、人間が宗教性 B (啓示に基づく信仰) へといたる条件にはならない。啓示が自分の身にも及ぶことを期待して祈りつつ、聖書を読むという行為は、啓示を所有物にできない以上、一方ではキリスト者の行為である。しかし他方、生まれながらのキリスト者が存在しない以上、この期待をもつ人間は、自然的人間でもある。では自然的人間はいかなる動機からこれをするのか。当然この動機は世界的であらざるを得ない。ここに宗教性 A の果たす重要な役割がある。宗教性 A の立場にありつつ、それが破綻していること、破綻せざるを得ないことを同時に意識しているのが、宗教性 A である。ただし、ここがバルトの真骨頂かも知れないが、この宗教性 A も、煎じ詰めると人間の自立したあり方、つまり神から独立したあり方ではない。神を尋ね求めること、戸を叩くこと、「恐れおののいて自分の救いの達成に努める」こと、それらのことへ向かう決断の前に人間は絶えず立たされている。これは宗教性 A のあり方であるが、それすらも人間の自力の行為ではありえない。その願いを起こさせるのは神だからである(『教会教義学 神論』II/1、342)。神がバロの心を頑なににしたように、反対に人の心を神に向かわせるのも究極的には神のわざである。

『知解を求める信仰』(44f.) に即して言えば、宗教性 A から宗教性 B への突破、キリスト教信仰への突破は、人間が自ら神を尋ね求めても起こりはしない。それは神自身の現臨、そしてそれによる神との出会いなしには起こらない。しかしそれは、神を尋ね求める者にのみ起こる。ただし、人間が神を尋ね求めること、それも神の恵みによるということなのである。

「つまづき」に終わるにせよ、あるいは「信仰」にいたるにせよ、とにかくその分かれ道であるところまで人が追いやられること、つまり注意を呼び覚まされることは、利点に違いないのだ。これはキルケゴール『哲学的断片』の言葉であるが(『哲学的断片』171)、同じ考えをバルトももっていた。おそらくバルト神学の半可通には信じがたいであろうが、彼が宗

教性 A の役割を重視していたこと、あるいは、生まれながらの信仰者がいない限り、アンセルムスがそうであったように、不信仰者のつまずきへの配慮は、バルトにとって大きな関心事であった。本書でのテーマではないので、これ以上ここで論ずることはしないが、これはバルト研究の手つかずの重要テーマである。

d) パウロと共に

『ローマ書』第3版序言における、パウロに関してではなく、「パウロと共に注解する」(『ローマ書』21)という不可解な発言は、啓示の現臨と呼ばれる事態と関連する。使徒たちは歴史的に一回的な啓示に立ち会い、それを見また聞いた者たちである。むしろこの時代的直接性自体は何ら啓示ではない。これを啓示として受け取らしめるのは、聖霊のわざである。そして使徒たちの証言は、それを直接に受け取っても単なる人間の断言・宣言でしかない。これを真理として受けとめしめるのも、聖霊のわざである。したがって第3版序言のあの言葉は、パウロが啓示に基づいてイエス・キリストを受け取ったのと同じに、バルトも啓示に基づいてパウロの啓示証言を受け取るということである。パウロもバルトも、どちらも啓示に基づいて啓示について語るという点で同等の位置に立つ。

このことは、さきに記述した同化の事態である。同化すなわち「わが身に取る」とは、聖書のザッヘを「今や実際に共に知る者となる」ことである。そのような者は、「自分に語られたことを自らも知り、自他に向かって自ら語る」、「テキストのあとについて思考するだけではなく、自分自身でも思考する」(541)のである。同化とは、解釈者が聖書記者と同時的で同等で間接的に同一となることである。「間接的同一」とは、何かを間に挟んでその媒介によって成立する同一性である。媒介項は言うまでもなく聖霊であり、霊としてのイエス・キリストである。聖書を読み聞く者は、啓示に対応する信仰において、啓示の証人たちと同時的・同等・間接的に同一となる。彼らの証言は、信仰において読む者自身の責任の事柄となる。

パウロについて言えば、パウロは霊を受けて神人一致の現実を認識した

(真理として受容した)。この認識に対応してパウロはそれを他者に向けて語る。その言葉を自然的人間は言葉として聞くだけであり、文字を読むばかりであって、真理として受け入れないが、パウロを導いた霊の働きが今や聞き手にも及ぶとき、その者もパウロと同じように自ら啓示を認識し、他者に向かって語るようになる(117f)。確かに神の言葉を聖書において認識するのであるが、霊を通して神の言葉を自ら認識し、自ら語る。真理命題としての「イエスはキリストである」という原点に立って語ることができる。パウロを読む者は、「自ら主題の何たるかを承知しつつ」、つまりイエス・キリストという実在の何たるかを知りつつ、パウロも「主題の何たるかを知っていた」という仮定をもってパウロを読むのである(『ローマ書』21f)。

この時には、聖書の書記者と読者との間には「正確な対応が成り立っている」(128)。比喩であるが、霊：パウロ＝霊：バルトという比例式が成り立っている。書記者に対してと同様に、霊のわざが読み手に対しても生起するとき、聖書は読者においても「神の言葉として認識され、取り上げられる」(同前)のであり、まさしくこの時、**パウロとバルトは同等の位置に立つ**。それゆえに啓示について証言するパウロについて、バルトは**パウロと共に注釈**しうるわけである。この時には、聖書記者たちの言葉に対して、読者は「傍観者の立場から連れ出され」、預言者や使徒たちの召命が読者自身の身にも出来事となる(129)。

これと関連して、さらに注目すべき記述がある。教会は、キリストの現臨を体験しつつキリストの時間の同時代人である、と述べられている(176)。これはキリストとの同時性というキルケゴールの概念を彷彿させるし、実際内容は同じである。受肉は過ぎ去ってもはや存在しなくなったのではなく、換言すればキリストは時の一定期間でのみ存在したのではなく、霊のかたちでいかなる時間とも隣接している永遠として、時間のいわば裏側に貼りついており、それゆえすべての時間は永遠へと連なる。

聖書の書記者と読者との同時性は、根源的にはイエス・キリストとの同時性に由来する。R. L. パーキンズ (*Philosophical Fragments and Johannes*

Climacus, edited by Robert L. Perkins, Mercer University Press, c1994) によれば、キルケゴールが『哲学的断片』を構想した機縁の一つは、レッシングの「偶然的な歴史的真理は決して必然的な理性的真理の証明にはなり得ない」というテーゼへの反駁であった。レッシングには「偶然的な歴史的真理」に見えたものは、歴史的事実でありつつ永遠に基礎をもつ最も必然的な真理なのである。

キルケゴールの同時性という思想は、ときとして「神秘的」だと言われる。じつに奇妙な評価である。イエス・キリストがキルケゴールという19世紀の人物と同時的であるのが神秘的であるなら、キルケゴールの思想全体がまると神秘的である。

19世紀オランダ改革派のコールブリュッヘについてバルトがなしている言及をここで取り上げておこう。コールブリュッヘがいつ回心したのかと問われたとき（いつ啓示を受けたかという問いに等しい）、彼は簡潔に「ゴルゴタの上で」と答えたという。バルトによれば、コールブリュッヘの返答は「唯一可能で率直な答えである」。

われわれ自身の生の中での信仰の出来事は、事実、イエス・キリストの誕生、受難と死、昇天、甦り、アブラハム、イサク、ヤコブの信仰、イスラエルのエジプトからの脱出、荒野を通過の旅、カナン侵入、聖霊降臨日における聖霊の注ぎ、異邦人のもとへの使徒たちの派遣、以外の何ものでもありえない。聖書に含まれているどの聖句も潜在的に、私自身の生の具体的な信仰の出来事である。……イスラエルが紅海を渡った際に、しかしまた金の仔牛を拝んだ際に、イエスがヨルダン川で洗礼を受けた際に、しかしまたペテロが主を否定し、ユダが主を裏切った際に、最高に個人的にその場に居合わせており、そのことに参与していたということ、それらすべては今日、ここで、私自身に関して出来事として起こった。このことよりももっと重要なこと、もっと切実なこと、もっと真剣な、もっと現実的なことを経験したことがあるのか。(489f.)

バルトは、こうした聖書中の出来事が信仰者にとっては自身の信仰の出来事であると言う。しかしそれは、それらの出来事が自分の生活経験に照らせばつくづく真実味があるとか、身にしみて痛感するからという理由とはおよそ異なる。イエスがキリストであるという現実を信ずるのであれば、これら一切は文字通りに自分の現実として受容されると言っているのである。

信仰の中では、聖書を通してわれわれに語られていることを、われわれ自身が考える。しかもそのことがわれわれ自身の実存の規定となっているがゆえに、われわれはそのことを考えざるを得ないといった仕方である。信仰の中で、聖書を読み、聞く者は、啓示の証人たちと同時的、同等となり、また間接的に同一となる。信仰の中で、彼らの証言は、われわれ自身の責任の事柄となる。(549)

同時性・同等性・間接的同一性の根拠は、聖書の内容への人間的・実存的・心理的共感などではなく、いかなる時間ともいわば貼りつき、接している永遠のイエス・キリストとの時間を越えた同一性にある。

バルトに関して語るのではなく、研究書に関して論及するのはじつに気が重い。私と意見が一致している場合には言及する動機がないので、どうしても意見の相違に目が向く。となると、あれはだめだこれもだめだという傲慢な論及になりがちだからである。しかし、この文脈で言及せざるを得ない研究書がある。バーネット (Burnett, *op. cit.*, 125ff.) は、バルトが『ローマ書』序言で述べた「パウロと共に」という表現を、著者への人間的共感をもって解釈するという意味に理解する。しかし、「パウロと共にザッヘを解釈する」とは、ザッヘに対するパウロの関係とザッヘに対するバルトの関係が等しいということを述べているのであり、だからこそバルトはザッヘとの関わりに関する限りパウロと同時的・同等となると言えるのである。これに対して、バーネットは、共感と愛をもって読むことが解釈に必須であるとバルトは主張したと解釈する。しかしこれではいかにしてバルトはパウロと同時的・同等になりえようか。それどころか、パウロとの同時性は、究極的には主題的

事実そのもの、すなわちイエス・キリストとの同時性である。共感と愛をもつての解釈という一般解釈学上の態度の問題とは、およそかけ離れた事態である。

蛇足かも知れないが、「第二コリント」13・3にある「キリストが私の中で語る」とか、「ルカ福音書」の「言うべきことは、聖霊がその時に教える」とかいった表現は、バルトによれば神的・霊的存在が人間に乗り移って語るという（憑依や交霊のたぐいの）現象を述べているのではない。神の啓示を受け取った者は、その受動性を超えて、次には能動的にイエスの名において、つまりイエスの啓示に立ちつつ語るという意味である。

e) 霊におけるキリストの現臨とは何か

現臨について述べたさきの節で、霊におけるイエス・キリストが「どのように存在するのか」と存在様式を問い、神的存在の超自然的顕現といったものを勝手に空想するべきではないと注意を促しておいた。これは啓示の主観的現実と呼ばれる事態であり、『教会教義学』第2章で詳細に論じられている。しかしそれを読んでも、おそらく読者は肩すかしを食う、あるいは言いはぐらかされた感をいただくであろう。いったいいかなる事態が生起するのかを知りたいと思っても、その記述はないのである。

通俗的に「啓示に打たれる」とことに関連があると思われる事象として、聖書中の最も顕著な事例は、パウロの回心であろう。しかしその記述を読んでも、何とでも解釈できる摩訶不思議でしかなく、このダマスコ体験だけからパウロの全思想とそれへの彼の確信が出てくるわけがない。よく知られたアウグスティヌスの回心体験も、「取って読め」と子どもの声が聞こえたにすぎない。

ルターの宗教改革的転回の原点とも言われる「塔の体験」にしても、いつ生じた、いかなる内容のものかはルター自身の史料がないため確定できない。ポール・ジョンソンは、以下のようにルターが厠にいたときにその宗教改革的回心をしたと述べているが、そのような史料が何であるのか明かしていない。

ルターも「ローマの信徒への手紙」を味読し続けてきた。屋外便所にいるときに、回心の瞬間が訪れた。「聖霊は、わたしが用を足しているとき、この秘儀を授けたもうた」と言う。このときはじめて、「義人は信仰によって生きる」という言葉の意味を理解した。(Paul Johnson, *A History of Christianity*, Weidenfeld and Nicolson, 1976, p.281. 『キリスト教の二〇〇〇年（下）』別宮貞徳訳、共同通信社、2008年、33頁）

これは、何らかの誤解だと思われる。ルター自身は『卓上語録』で「塔の小部屋において」と述べているので、これが間違った仕方ではジョンソンに伝わったのであろう。研究者間で大体一致しているのは、「神の義」の新しい理解にルターが到達したのは、1514年頃である。重要なのは、宗教改革的転回なるものは一時の回心体験などではないという点である。それは「詩篇」「ローマ人への手紙」「ガラテヤ人への手紙」「ヘブライ人への手紙」など、聖書諸文書の研究と共に進展していったのであり、転回は追考作業と離れて別にあったわけではない。また、もしそれが何らかの超自然的な体験なら、ルター自身がそれについて何も語っていないこと自体が不自然である。

何らかの超越的な力が関わっているのではないかと考えたくなる異常な現象と回心とが一体となった事例は、ブルームハルトである。(Blumhardts Kampf, *Die Krankheits- und Heilungsgeschichte der G. Dittus in Möttlingen*, Verlag Goldene Worte, 1993. なお、大宮司信『宗教精神病理学』弘文堂、2020年を参照。氏は、この書の一部で、眠ったままになっていた上記書籍の拙訳（抄訳、未刊行）を有意義に活用し、ブルームハルトの現象を私には到底できない精神病跡学的観点から興味深く解剖している。）しかし、異常な現象が回心に対して何らかの機縁になったかも知れないとはいえ、それ自体は摩訶不思議な現象というだけで、何とでも解釈が可能であり、その限り啓示とはなりえない。伝達内容としては、ゴットリーベン・ディトゥスの発した「イエスは勝利者である」という叫び以外には何もな

く、この発言自体が単独でブルームハルトの思想を形成したのではないことは明白である。しかもそうした超常現象に共に立ち会った他の多数の共同目撃者たちが、ブルームハルトのようなキリスト教的神認識をもつにいたったなどということはまったく生じていない。

以上の諸事例に比して、パスカルの「覚え書」は、回心・啓示・靈感に関わる記述とおぼしき内容を含んでいる。(以下は前田陽一訳『世界の名著 24 パスカル』中央公論社、1968 年、475-6 頁。)

恩恵の年 1654 年

11 月 23 日、月曜日、教皇にして殉教者なる聖クレマンおよび殉教者名簿中の他の人々の祭日、

殉教者、聖クリソゴヌおよび他の人々の祭日の前夜、

夜 10 時半ころより 0 時半ころまで、

火

アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神。

哲学者および識者の神ならず。

確実、確実、感情、歓喜、平和。

イエス・キリストの神。

〈わが神、すなわち汝らの神〉

汝の神はわが神とならん。

神以外の、この世およびいっさいのものの忘却。

神は福音に示されたる道によりてのみ見出さる。

人の魂の偉大さ。

正しき父よ、げに世は汝を知らず、されどわれは汝を知れり。

歓喜、歓喜、歓喜、歓喜の涙。

われ神より離れおりぬ。

〈生ける水の源なるわれを捨てたり〉

わが神、われを見捨てたもうや。

願わくはわれ永久に神より離れざらんことを。

永遠の生命は、唯一のまことの神にいます汝と、汝のつかわしたまえるイエス・キリストとを知るにあり。

イエス・キリスト。

イエス・キリスト。

われ彼より離れおりぬ、われ彼を避け、捨て、十字架につけぬ。

願わくはわれ決して彼より離れざらんことを。

彼は福音に示されたる道によりてのみ保持せらる。

全くこころよき自己放棄。

イエス・キリストおよびわが指導者への全き服従。

地上の試練の一日に対して歓喜は永久に。

〈われは汝の御言葉を忘るることなからん〉アーメン。

前田陽一作成の年譜によれば、パスカルは 31 歳のこの夜、「強い感動のうちに決定的回心を体験。死後に発見された『覚え書』をこの時、記念に記し、胴衣の裏に縫いこみ、死に至るまで常に身に着ける」ようになった。病弱であったとはいえ、冷徹なパスカルが、神経を病んだ結果、発した言葉とは思えない。尋常ならざる何かがあったと推量されるが、具体的な内容としては、自身はイエス・キリストから離反し、彼を十字架につけたが、今は彼を見出し、その実在を確信した、といった程度のことしか記述されておらず、しかもどのようなことを体験したのかについてはまったく記されていない。

バルト自身に目を転ずるなら、バルトは自由主義神学の徒から『ローマ書』のバルトへと一八〇度の転換をしており、1910 年代前半から『ローマ書』第 1 版出版までの頃に転換の何らかの契機があったものと考えられる。しかしながら、パスカルの場合のように、内容はほとんどないものの体験の強烈さだけは伝わってくるという記述史料さえ残っていない。強烈な靈感・啓示体験の痕跡が史料に残っているとすれば、トゥルナイゼンとの往復書簡をおいてほかにない。しかしこの頃の書簡集には、読めども読めどもそれとおぼしき記述は一切見当たらない (Karl Barth,

Gesamtausgabe, Barth-Thurneysen Briefwechsel, Band I, 1913-1921, TVZ, 1973.
 この部分訳がある。宇都宮輝夫「弁証法神学の生活史——バルト＝トゥルナイゼン往復書簡」『室蘭工業大学研究報告』第36号、1986年、151-188頁）。

じつは、このような側面からバルト理解を試みることは、ハルナックの発想と同じである。彼にとっては、キリスト教へのアプローチとしては、正當にもキリスト教の原史料＝聖書を歴史学的に探求するか、不当ではあるが「聖霊の内的証示」すなわち放埒な神体験による狂信以外には考えつかなかった。無論ハルナックにしてみれば、バルトは後者のアプローチをしている人物にほかならなかった。バルトとの議論のやりとりの後、ハルナックは自分の見方が当たっていないことは理解したものの、それ以外の可能性はまったく考えつかなかった。バルトからしてみれば、そのことは近代プロテスタンティズムが宗教改革からいかに遠く隔たったところに立っていたかの証左であった。イエスはキリストであるというこの逆説に一切がかかっているというのが、宗教改革の、そしてキルケゴールとバルトとの揺るがぬ立脚点であったからである。とはいえ、こうしたハルナックを責めることは誰にもできない。誰も神人一致の逆説などに立てはしないからである。しかし、プロテスタンティズムの伝統では「そう言われてきた」という歴史に思いもはせなかったというのは、やはり批判されてもやむを得なかったであろう。

とはいえ、この世の範囲内でしか思考しない世俗的学者として、ハルナックは誠実ではあった。バルトとの往復書簡で、彼は問題が一点に収斂することは正しく見て取っていた。熱心に努力したにもかかわらず、肝心な問題は重くたれこめた霧に阻まれてまったく理解できなかったことを、彼は率直に告白する。理解を阻む霧とは、バルトの啓示概念であった（「往復書簡」204）。これに対するバルトの答えも率直で、のちの『教会教義学』第3章における聖書論の中核命題を述べている。「聖書のこの信じ得ない証言の受容を私は信仰と名づける」（同218）。信仰とは、超自然的な霊のささやきによる認識伝達などではなく、つまづくことなく「聖書証言を受け容れる」こと、すなわち同化のことであって、「そこでは聖霊が問題なのである」。バルトは説明を尽くしている。信仰は人間に対する「神のわざ」であり、それは「あらゆる既知および未知の人間の感覚および活動から区別」され、かつ「いわ

ゆる神体験の一切からも区別」される。つまりバルトは、啓示と信仰は、人間の経験上の、あるいは想像上の一切と異なると言っているのであり、したがってそのようなものはまったく考えられ得ないと言っているのである。ということは、ハルナックが愚昧なわけではなく、いくら思索をめぐらし想像力を働かせようとも、そのようなものを理解できるわけがないのである。現在から振り返れば、ハルナックの「落ち度」と呼びうるものは、自らの判断基準を決して手放そうとはしなかったところにある。バルトの解釈学における観察と追考の原則を想起すべきである。すなわち、自己の世界観に固執せず、ひとまずはテキストの言うところを忠実かつ正確に受け容れ、それを前提にして思索してみよ、という原則である。

とはいえ、靈感や啓示が人間の経験と何らの関わりもないというのは、キリスト教神学からいっても通常の論理からいっても、明らかに理不尽である。もし神の子の *incognito* が完璧であって、この世の誰にもまったく気づかれないままであったなら、受肉は起こっても起こらなくても何の変わりもなくなる。それと同じように、客観的啓示がなされても、それが人間にとって主観的に現実とならないならば、客観的啓示は存在する意味がなくなる。したがって、啓示は人間の内在的経験にはならないし、一般宗教史で言う超自然的経験でもないが、ともかく人間の経験でもあるという側面は否定され得ないのであり、バルトもそれは確言している（『教会教義学』第16節）。ではなにゆえにこの側面での啓示に関する論述はなされ得ないのか。それが次の問題である。

f) 啓示がどのようなものをなぜ語れないのか

この問題について考えるためには、やはり題詞の考察に立ち戻るのがよい。

バルトは「聖書は神の言葉である」という命題の含意をいくつかの側面に分けて論述している（138-159）。第一に、神の言葉は**神**の言葉である限り、それは人間の認識能力が及ぶ限界の外側にあるということを意味する。バルトはこれを「神」という概念に含まれる分析命題として語っているのではない。理論理性の限界の外側にあるという理性批判をしているの

でもない。これは啓示に基づく認識、すなわち信仰命題である。

神と人間との間に存在様態の上でいかなる共通性・連続性もなければ、両者は絶対異質のままであり、人間は神を認識できないのみならず、その存在すら知り得ない。したがって、もし人間が神を認識し神について語るならば、この世と絶対的に異質な神自身が人間に対して現臨し、自らを知らしめるほかはない。神のこの行為が啓示である。聖書が聖霊を通して神の言葉になるという題詞は、神のこのわざを指し示す。このわざは、人間が「ありうる・起こりうること」として知っている事態の総体、すなわち世界の外側にある新しい事柄であり、奇蹟以外ではない。

聖書が神の言葉であるとは、厳密に言えば、聖書は聖霊を通して神の言葉になるということである。そしてそれが神のわざである以上、その存在「である」は生成「になる」（というところのない運動）のうちにしかなく、人間が確保できるこの世の所有物や状態にはなり得ない。『ローマ書』で語られた、啓示や信仰が面積のない数学的点であるとか空洞であるとか円に接する接線であるといった発言は、この事態を指し示していたのである。

以下では、題詞に関する上記の敷衍を出発点にしてさらに考察を進めたい。

さきに、ハルナックは近代プロテスタント神学者として歴史学的研究が狂信的な神体験かという二者択一しか想像できなかったと述べた。近代プロテスタンティズムがこれらしか想定できなかったというのは、じつは事実ではない。確かに近代プロテスタント神学にとって、靈感すなわち「聖霊の内的証示」は、16世紀とは違って特殊な精神的経験として理解されるようになった。それは超自然的に理解される場合もあれば、世俗的に再解釈されて人間の良心に最も強く訴える人間的確信という場合もあった。しかしバルトによれば、リッチェルのように本来の意味を理解し保持した神学者も存在した。「[聖霊の証という]概念は、経験の概念とはまったく別のものである。いな、それは体験という概念とはまさしく対立している。経験ということで人が意味しているのは、人間的な自我がその主体である

ような運動のことである。しかし聖霊の証においては、自我は客体として、またその救いの経験と真理確信は自我とは別な力の働きとして考えられている」。このようにリッチェルは、歴史的には正しい理解をもっていたものの、この概念を「役に立たない」と考えていた(158)。人間の身に臨む出来事でありながら人間の経験ではないというのは、まさしくキリスト教の本質・中心をなすあの逆説性にほかならない。リッチェルはその真ん前にきながら、それを役に立たないものとして捨て去ってしまったわけである。

g) 靈感は神の自由な主権的行為

リッチェルの靈感理解の主意は、靈感における人間の神認識は人間の自我とは別な力の働きとして考えられているという点にある。ここには重要な含意がある。すなわち、神認識は人間に神から与えられるという含意である。これにさらに二つのことが含まれている。神認識は人間に神から神の自由な恵みによって与えられること、そしてそれは、神の絶対的主権性を指し示すということである(129)。このどちらも、神は人間の自然的認識能力の外側にあるということを語っている。

聖書は聖霊によって神の言葉と「なる」。バルトによれば、この「なる」は神の自由な行為として理解されなければならない。まず、神の自由とは、神以外に起因するいかなる外部要因にもよらないという意味である。次に、神の自由とは、この世に属さない行為主体によるということであり、そうであれば「なる」は世界内の諸要素間に働く作用連関の外側にあることになる。したがって神の自由は、自然的な解明・説明可能性の外側にある。ここから、この行為の因果連関は解明され得ないということが帰結する。語りうるのは、その行為が自分の身に及んだという事実性だけである。しかもその事実性すら、自然的事象のように確認し、以後この確認に基づいて所与として保持できる認識基盤となるものではない。この事実性は「信ずる」対象でしかないと言われるのは、このためである。事実性が信仰対象でしかないならば、それは認識対象にならず、証明もできない。

それゆえ聖霊を通してイエス・キリストの实在を真理として受容することは、「悟る」でもなければ「知る」でもなく、「信じる」と表現されねばならない。その理由は、この啓示の内実が、この世の事物を知るといふ時の知の対象ではあり得ないからである。この世の一切と隔絶した完全に異質なものは、人間の認識対象にはなり得ないからである。

h) 絶対異質は説明できない

この消息を説明するために、まず最初に援軍を呼んでおきたい。

絶対に異質のものは、それを識別するよすがとなる目印を、なにひとつ帯びてはいない。絶対に異質のものとするれば、一見、その本質はすでにあらわれかけているはずだと思われる。しかし実情はそうではない。なぜなら、理性は絶対に異質のものを決して思考の対象とすることができないからだ。

つまり理性は自己自身を絶対に否定してしまうことができないのだ。むしろいつも自己自身を土台にしていなければならぬがゆえに、その異質のものを理性が考える場合、じつは自己自身の枠の中で考えているにすぎない。また理性は、自己自身を絶対に超越してしまうこともできないのだ。それゆえ理性が超越者を考える場合、じつは自己自身の上にあるものとしてしか考えられないのである。(『哲学的断片』107)

バルトは一方では啓示あるいは信仰を経験ではないと言うが、しかし他方、それは人間の経験という側面ももっていると言う。したがって、信仰の覚醒は「われわれの身に及ぶ widerfahrend 奇蹟」と表現され、それが「聖霊の働き」と呼ばれる(471)。人間の身に生ずることでありながら、経験とは呼ばれないという消息には、上記のキルケゴールを手がかりにして説明が要るであろう。

絶対異質と遭遇した者は、自分の遭遇したものを説明できるであろうか。

この世のものであれば、たとえばはじめて遭遇する事象であれ、少なくとも原理的には説明可能な範囲にある。しかしながら、この世の一切と絶対的に異質なものを説明することはできない。すべての言葉は、物質的であれ観念的であれ、この世のものを表示するのみだからである。もし絶対異質が人間に自己を伝達したとしても、伝達された人間はそれを説明も証明もあとから構成する nachkonstruieren (482) こともできず、信じるしかない。神によって啓示された真理を人間は信じるのが許されるだけであるというバルトの随所で繰り返される発言は、こうした消息を語っている。

この消息は、バルトのアンセルムス解釈でも語られている(『知解』32f.)。一切の言語・言説は、神に対して不適當である。厳格な意味での神概念は、ただ神自身しかもたない。人間は、神ではない諸対象の概念をもっているだけである。神は本来的に存在し(つまりないことがありえない必然的存在として存在し)、固有の仕方では存在するがゆえに、神と同一ではない諸対象にとってだけ適切である言語・言説は、相対的・類似的に神に適用されるだけである。

「神の隠れ」「神は隠れた神として啓示される」といった表現も、同一線上で理解されるべきである。神が絶対的な意味で認識不可能であるなら、神に関する一切の言説もあり得ない。これらの表現は、神が一般的な意味では認識不可能であることと、神の側からの自己伝達によって神認識が生起することを語っている。すなわちこれらは、神は人間によって把握され得ない存在として自らを人間に伝達するという事態を指す。たとえ啓示のあとでも、神を構成し明示することはできず、神は神の自己伝達を除けばいかなる接近も不可能な存在であるという意味である。

神がまったく隠れていることを、誰が認識するのか。信仰において神を認識する者である。「どこからわれわれは神の不把握性について知るのか。どのようにしてわれわれは、人間が形成した一切の神概念の不適切さを主張するようになるのか」。信仰から、信仰においてである(『知解』98f.)。神がまったくの異質であることがわかるのは、異質な神の側からの自己伝達による。神の不把握性は、神の自己伝達によってのみ認識できる。「神

は隠れた神である」というのは、信仰命題、すなわち信仰における神の認識を語る命題なのである。

神が認識の対象になり得ないことは、別の角度からも指摘できる。ここでもキルケゴールから二箇所を引いて手がかりにする。

キリスト教的なものを概念的に理解しうる人間がいるであろうか。決してない。……概念的に理解するとは、人間的なものに関する人間の能力である。しかし信ずるとは、神的なものに対する人間の関係である。ではこの理解すべからざるものをキリスト教はいかにして説明するのか。まったく当然なことだが、同じように理解すべからざる仕方、すなわち、それは啓示されているということによって、である。(『死にいたる病』『世界の名著 40』538)

すべて認識ということは、過ぎゆくこの歴史の世界が無意味であるとして排除されたうえでの永遠なるものの認識であるか、でなければ、純粹に歴史の世界に限られた認識であるか、そのどちらかに尽きる。それゆえ、永遠なるものが歴史の世界に「歴史」となって現れたというこの不条理は、いかなる認識の対象にもなり得ない。(『哲学的断片』129f.)

啓示、あるいは神の(言葉の)現臨は神のわざであり、人間の経験ではないとバルトは言う。さらには、これに対応する信仰ですら、人間の経験ではない。これは、バルトの「歴史 Geschichte」と「史実 Historie」という二つの概念の区別から説明できる。史実とは、この世界の内側でのみ生ずる出来事であり、その作用連関は原理的には解明・理解可能である。それに対して、歴史とは神が世界と関わり、それに応じて世界の側でも神と関わりをもつようになる運動である。神学的な言い方をすれば、上から下への運動とそれに呼応する下から上への運動である。啓示、神の現臨、信仰は、史実として見るならば、錯覚・幻覚・心理状態・行動特性といった

ものでしかない。それゆえ歴史とは、世界内の現象を見る眼では把握され得ず、記述され得ない。バルトが啓示、神の現臨、奇蹟、聖霊の注ぎ、信仰といったものを人間の身に及ぶことでもあると言いながら、人間の経験ではないと言うのは、このためである。

文脈からはややそれるが、バルトには「先史実的」prähistorisch というカテゴリーがある。この世への神の主権的・排他的直接介入による出来事を指す。一切の人間の協働が関わらない神の独占的行為としての奇蹟は、時空間内の出来事であっても、そのようなものとして確認されることはあり得ない。行為主体が神であるから、その出来事の歴史学を含めた実証的解明などできるわけもない。奇蹟は信仰にとってしか存在しないと言われるのは、そう思っただけで、そうは見えないという意味ではなく、奇蹟はすべて先史実的だからである。上からの力の働きを知ることが、奇蹟を認識することである。しかし、人間は摩訶不思議を認めても、奇蹟は認め得ない。摩訶不思議を目の前で経験したところで、それはせいぜい「不思議なことがあるものだ」という印象を与えるだけで、結局何ものでもなくなる。出エジプトのさまざまな出来事、処女降誕などを「どのようにして生じたのか」と探求しても、神の行為が明らかになるわけではない。この世で起こったことだからといって、マリアの卵子に神が電氣的・化学的な刺激を与えて受精させたのかと探求しても、人間は神の介入を経験できるわけではない。たとえ電氣的・化学的な刺激による受精を確認できたとしても、「だからどうしたというのだ」と言われるのが関の山である。奇蹟の証人は、神の行為の帰結を証できるだけである。啓示を受けるという出来事も、したがって信仰の出来事も、その経緯・経過「どのように」「いかにして」を語ることはできない。ここでこの問題を取り上げたのは、「それはどのようにして生じたのか」と探求し確認しようとするこの意味を、あとで取り上げたいからである。

i) 保持できず信じるのみ

以上のような啓示・靈感の規定を念頭におくならば、信仰者といえども神認識を所有物として確保し、保持することはできないことになる。神の啓示は不断の行為として反復されるのでなければならないし、信仰という静的状態も存在し得ない。洗礼者ヨハネはイエスの洗礼に際してはイエス

の何たるかを正しく認識しながらも、のちにはその認識を見失い「ほかの方を待つべきか」と問わせる。ペテロはイエスをメシアだと告白しながらも、その認識を保てずにイエスを捨てる。マリアは自分の生む子がいと高き者の子となると告げられ、あり得ない妊娠を身をもって体験している本人であるにもかかわらず、12歳のわが子の言動を理解できない。啓示はこの世のものではなく、そうであるがゆえに所有することもできない。それに応じて、信仰もまた所与として人間が保持できるものではあり得ない。「信仰は決して既に存在しているものではなく、むしろ常に、その都度繰り返し受け取るべき贈り物である」(483f.)。さきに述べた、たえず祈るべきであるという祈りの必要性は、ここに根ざす。信仰を喪失したからといって、記憶を失うわけではなく、ただ再びつまずきへと転落するだけである。

イエスがキリストである、また聖書は啓示の証言としてそれ自体が神の言葉であるといった信仰命題の真理性は、啓示自体のうちにしかない。そして啓示が真に神の啓示であることは、啓示の外側で、啓示以外のものによって証明することはできない(7、15)。身もふたもない同語反復ではあるが、信仰命題は信仰の対象でしかない。この命題の言い換えが、信仰命題は証明不可能・基礎づけ不可能であるという言明である。信仰はこの証明不可能性の突破であるという発言も、同種の言い換えである。信仰の「この突破において、人はもっぱら奇蹟を、そしていつも繰り返し奇蹟だけを見なければならぬ。そして信仰そのものなしには、いな、むしろ信仰が信じている神の言葉なしには、それを理解させる説明はあり得ず、その奇蹟が現実であること・可能であることは信仰および神の言葉の外では主張も弁護もできない。その奇蹟に関して、人は信仰と言葉の外ではいかなる保証も造り出すことができない」(98)。信仰は確かに認識ではあるものの、この認識は基礎づけることも所有することもできない認識であり、それゆえに「信じる」と表現されるのであって、知性を抑圧し犠牲にすることではない。

信仰の認識は基礎づけ不可能であるということは、神学は基礎づけ不可

能であるということでもある。神学は、Credoの諸命題の内的必然性、換言すればCredoの諸命題相互のラチオ的・論理的必然性を理解することができるのみである。さきに述べた解釈の第三段階である同化を、あるいは同化が肯定しているCredoを基礎づけることは、神学の課題ではない。基礎づけは神の啓示の事実のうちにしかない(『知解』31)。

このことをバルトは随所で語っているが、『知解を求める信仰』に従えば、アンセルムスもまったく同じ考えであった。アンセルムスの(そしてバルトの)考えでは、神学は聖書の(広く言えばCredoの)言い換えであることしかできない(同30)。神学は、聖書の字面の引用が終わるところから始まる(同34)。聖書本文をそのまま引用するのでは、それを反復しているにすぎず、何も貢献がない(同51)。しかし、それから独立的に形成されつつ、同義の言説である命題を形成するのが神学であって、この場合には認識価値が高まる(同38)。

信仰の認識を基礎づけること、証明しようとする、弁証しようとするに関して、キルケゴールが同一線上にいることを確認しておこう。

キリスト教を弁護するなどということは、じつに並はずれてばかげたことであり……キリスト教的なものを結局は弁護によって救われるほかないといったような憐れむべきものにしてしまっている。……何かを弁護するということは、いつでも、そのものを悪く推薦することである。……キリスト教を弁護する者は、いまだかつてそれを信じたことのない者である。もし彼が信じているとしたら、その時には、あるものは信仰の感激である——弁護などはない。(『死にいたる病』526f.)

j) 根拠の探求は、支配欲求に基づき、信仰の解消、逆説の解消にいたる

最後に指摘しておくべき点は、信仰の認識は、基礎づけることができないだけではなく、それを試みるべきでもないということである。

啓示・靈感・信仰・同化などの生起過程を自ら認識しようとする、

それらの根拠を突きとめようとする、ありていに言えば、一体どうい
うことが起こっているのか、どのようにしてそのようなことが起こりうる
のかを知ろうとすることは正しくないとされる。その理由は明示的には述
べられておらず、この点こそが（なぜそれを語らないのかという）バルト
に対する一般的な疑問点であり批判点であろう。信仰は理解を求めるの
ではないのか。この点に関してバルトが何を考えていたのかを検討したい。

さきに、啓示・靈感は、人間に与えられる神の自由な恵みであるとい
うことを指摘しておいた。これに対する人間の応答として求められるのが、
信仰である。それは神の畏るべき威光によって屈服させられること、慥
させられることの対極にあり、人間の自由な感謝であり、愛の応答である。
したがって神の側でも人間の側でも、愛はいかなる強制もない自由にお
いてのみありうる。しかるに、もし人間がこの世的に確認できる根拠のゆ
えに神に服従するのであれば、それはわが身の安全を確保するために、自
分が確認した根拠に服しているにすぎない。根拠づけや正当化の試みは、む
しろ自由な服従の性格をただちに否定するものとして放棄されねばなら
ないのである（5f.）。この点をもっとテキストに即してみていきたい。

神の主体的行為としての「聖書の使用」（＝同化）が現実人間に生起
する時、「そうしたことは実際のところ何なのか、どういうことなのかを
自分で知ろうとすることに固執するならば、彼は正しくない」（545）。こ
の発言が言い換えられており、人間がものを認識する際には必須である自
分の知覚や観念にあくまでも固執するならば、彼は正しくないとされる。
むしろ、神の言葉の同化は、神の言葉にのみ基礎をもつ仕方で、したが
って人間の知覚や観念とは真っ向から対立する仕方で生起する。人間は、こ
のような仕方で同化を受け取ってよいし、それが自分にとって最善となる
よう配慮されているという信頼をもたなければならず、かつそれに満足す
べきである。ここで言われている信頼が言うまでもなく信仰である。信
仰の根拠を問い、検証しようとするのは、信仰の対極でしかない。「同化
とはどういうことか、どのようにしてそれは生起するのか」という問いは、
自分の知覚や観念といった認識手段を用いて同化の生起過程と因果関係を

問うている。これに対して、信仰はそれが神に基礎をもつことで満足する。
ということは、この種の問いは、**信ずるための根拠を求める不信仰が発す
る問い**だということである。

啓示を理解可能なものにする、基礎づけようとする、この世のもの
のならざるものをこの世のものに変えようとする、奇蹟を解消
しようとする、それを自分に統制可能なものにしようとするこ
とであり、支配しようとするにほかならない。バルトが「聖書の使用」、
同化を論ずる際の背後には、一貫してキリスト論がある。聖霊の働
きを人間に理解可能なものにするとは、究極的にはイエス・キリストの逆
説性（人間の知性にとっての絶対的異物性）を解消し、キリストを統御し
支配しようとするのだ。同化とは聖書における神の言葉が人間を支配
することであり、それがよいことであると人間が無条件に信頼すること
である（548）。

バルトは、「聖書の言葉の同化が起こるとすれば、それが全面的に信じら
れていなければならない」と言う。これは誤解を招く表現である。信仰が同
化に先行する前提であるかのようにも読めるからである。彼の真意は、同化
と信仰は同時的、いな同一事態であり、したがって同化があるなら、そこ
には信仰があり、信仰のあるところには同化があるという意味である。

ところで、聖書の言葉の同化とは、聖書の言葉を神の言葉として受けと
めることであった。そして神の言葉とは具体的にはイエス・キリストを指す。
したがって神の言葉への信頼とは、イエス・キリストへの信頼・信仰を意味
する。この同化を論じた文脈の中で、イエス・キリストに言及した箇所が一
か所だけあるが、そこでバルトは次のように記している。聖書の中で描き出
される対象が、人間のまったき信頼を要求するのであるが、「この対象が言
うまでもなくイエス・キリストである」（549）。

一般的に言って、ある行為を理解するとは、それを動かしている何らか
の強制力・統制原理を理解することである。行為を理解するとは、それを
たとえば他者からの強制に従う行為、不変の法則や原理に則った行為、目
的・手段の適合性を計算する目的合理的行為、合理的計算を排した感情的
行為・伝統的行為あるいは価値合理的行為など、どのような行為類型論を

作ろうとも、当該行為をこのようなカテゴリーに配して理解することである。しかし神の自由な恵み、自らが主体となって自らを与える行為は、こうした行為範疇にそもそも入らないし、入れるべきでもない。それゆえ「なにゆえに、いかなる根拠から同化が与えられるのか」を知ろうとするべきではない。その探求は、神の恵みの自由を否定してはじめてなされるからである。これがバルトの論理である。

バルトのこの論理は、キリスト教的には伝統的に「神を試みる」と言われてきたものと密接に関係し並行する。「宮の頂上から飛び降りてみよ」という誘惑がその典型である。「イエスの誘惑」として知られている記事に関するバルトの釈義（『教会教義学 和解論』I/2、190 以下）は、『カラマーゾフの兄弟』におけるドストエフスキーの解釈と並んで、他に類例を見ない。神を試みるのは確かさを自己調達したいからで、畢竟それは、自己保全・自己義認に通じるのであって、それはとりもなおさず神の incognito、自己放棄に対する反抗的否定となる。

自力による確証を得ようとするか、それをきっぱりと断念するかという問題は、キリスト教の根幹中の根幹に関わる。この問題は、キリスト論の文脈で言えば、キリストの栄光は「卑賤の中で」「顕わされる」という一点を受け容れるか否かに関わる。栄光は卑賤の中に隠されているがゆえに、栄光は信仰の対象にしかない。それを証明することによってキリストを受け容れようとするのは、イエスがキリストだという逆説を斥けることにほかならない。本章が取り上げている聖書論の文脈で言えば、「聖書の文字において」「神の言葉が伝達される」という逆説を斥けるか、あくまでそれにしがみつかが問われる。人間の認識能力にあくまでも固執するならば、聖書はどうあっても紙とインク以外ではあり得ない。「文字において」「聖霊を通して」という聖書論は、キリスト論に淵源があり、そこから直接派生している。

この問題をさらにどこまでも掘り下げていくなれば、最後には、神は自己を伝達するために、そもそもなにゆえに incognito などというややこしいというか、まどろっこしい方法をとらねばならなかったのかという問いに行き着

く。これはキルケゴールとドストエフスキーが最後の最後まで格闘した問いであるが、二人の答えは一致している。

『哲学的断片』（81 以下）にある、賤しい身分の娘を愛した王の物語が、キルケゴールの答えを示している。王が真の愛を成就させるためには、互いの差違をうち滅ぼし、異なる者の一致において心を通わせるのでなければならない。しかしそのためには、愛する娘に自分が恩を施すのであってはならない。絢爛たる威光をまとうて娘の心を自分への崇拜の念で満たすのであってもらない。その崇拜は、真の愛ではない。自分を慕ってつき従ってきた弟子たちとの関係でも同じことが当てはまる。「学ぶ者が全身全霊をかけて求めている真理をば、彼の手に渡すことを拒否せねばならない、しかも彼を愛するその愛のゆえにこそ拒否せねばならない」（同 86f.）。相手を安易に危険から救い出す道、すなわち直接的伝達は、すべてごまかしである。もし人間が卑賤の神ではなく、疑い得ない威光における神の顕現を望むなら、自己保身を欲しているにすぎない。「君は、奇蹟のわざを行う全能者だけを愛しているのだ。おのれを低くして君とひとつになった者のことなど、君には無縁なのだ」（同 91）。

ドストエフスキーの考えもこれと一致する。なぜイエスは塔から飛び降りなかったのか。それは「人間を奇蹟の奴隷にすることを欲しないで、自由な信仰を渴望したから、おりなかったのだ。おまえは自由な愛を渴望したために、一度で人を慍伏させる恐ろしい偉力をもって、凡人の心に奴隸的な歓喜を呼び起こしたくなかったのだ」（『ドストエフスキ全集 カラマーゾフの兄弟 上』米川正夫訳、河出書房新社、1969 年、303）。

人間の根拠探求・確証欲求と、それに対立する自由な愛という問題に対するバルトの考えを論ずるためには、『教会教義学』第7章「神の恵みの選び」、つまりいわゆる予定論全体を顧みて、その要諦を語らなければならない。それはここでは叶わぬことなので、乱暴を承知で関係する基本のみをテーゼ的に指摘しておく。

予定とは、ひとつには、神が人間を選ぶことである。その際、神の選びの本来の対象はイエスであり、彼だけが選ばれ、かつ捨てられる。そのほかの人間の選びは、その中に含まれている（『教会教義学 神論』II/1、77）。

他方で予定とは、神が自身を自由の中で人間を愛する者として定めることであり、これは永遠における神の自己規定であるがゆえに、神の本質規定なのである（予定論が神論の中で論じられる理由はここにある）。ここから重要な帰結が出てくる。すなわち、バルトにとって、キリストの *incognito* は人間に神認識を伝達するためのたんなる手段ではないし、神の一時的・偶然的な存在様態でもないということである（そのような存在様態は、そもそも神には存在しない）。選びは恵みであり、その実現たる受肉、*incognito* も恵みである。そして恵みの選びの教説においては、「神の自由は何を意味しているのか」（同 47）がまずもって問われる。では、なぜ自由が問われねばならないのか。恵み、そして愛は自由においてのみあり得、それと不可分の一体をなしているからである。「予定説の真剣な把握の仕方はすべて、恵みが恵みとして理解されることを目指している。なぜなら、条件づきで拘束されている恵み、自由ではなく、自由に選ぶのではない恵みは何という恵みであろうか」（同 32）。強制下にある恵みは恵みではなく、必然的原則や法則のもとにあって原理原則に従う恵みも恵みではない。恵みの根源は神の意志であり、神の意志はそれ自体で理由である（同 34）。神の意志は「なぜ」という理由を知らない。神の予定の根拠を探ろうとすることは、「神自身を問いにふすことになる」（同 52）。それゆえ同様に、恵みの根拠・原因・理由を探求することは、神自身を問いにふすことになる。人間に求められているのは、根拠の確認ではなく、恵みを感謝しつつ受け容れることだけなのである。それは、自由な愛に対して、何ものにも拘束・強制されない自由な愛で応ずることである。「神の愛は、機械的な力を行使して、自分では動かないものを外から動かそうとはしない。神の愛は、操り人形や奴隷を支配しようと欲するのではなく、忠実な僕にして友の中で、勝利を取めようと欲する。神の愛は、被造物の屈従においてではなく、[自ら進んでなす] 服従において、彼ら自身が神のために自由にくだす決断の中で勝利を取めようと欲する」（同 323）。自己以外に起源をもたない第一行為である神の選びは、それに対応する人間の自由な決断としての信仰を呼び起こす。これこそ被造物の真の自律である（同

320)。

ここでおそらく最も深い疑問が生じてくる。イエス・キリストの現臨、換言すれば人間への聖霊の主観的啓示に基づき、それに対応する人間の行為である信仰は、人間が操り人形や奴隷になることとどこが異なるのかという疑問である。通俗的に言えば、神が人間に自らを顕わすという自己啓示に面して、それにあらがいうる者などいないのではないのか、そうであれば、啓示の受領者はそれを受け容れる以外の可能性をもたないのではないのかという疑問である。もしこの疑問ないし抗言が正しいならば、人間がいかなる外的強制もなく自由に神を愛し返すこともあり得なくなる。さらには、山片蟠桃が宗教倫理一般に対して批判したように、神への服従としての人間の倫理的行為も、所詮は来世目当ての行為にすぎず、善は善であるという理由だけでなされる純粋な倫理的行為ではあり得ないのではないのか。カント的に言えば、そうした行為は道徳的行為ではなく、たんなる怜悯の法則に従っているだけではないのか。ドストエフスキー的に言えば、そのような服従は、パンで買われた服従にすぎないのであり、だからこそイエスは石をパンに変えてみよという悪魔の誘惑を退けたのではなかったのか。

管見の限りでは、この問いに対する直接的な答えとなるバルトの言明はない。彼の神学全体に照らして、つまり彼の言説全体を追考して彼の考えを演繹的に構築する以外にない。

まず、並行する事態として、罪の可能性と現実性について考えておく。人間が神に創造されたということは、罪を犯す可能性のない自動機械が造られたということではない。（神は人間をそのように造るべきではなかったのかというのが絶えず繰り返される神義論的抗弁であったが、そのような人間には創造者を自由な愛をもって愛し返す可能性もない。）逆に同様に、罪を犯す機械的必然性のもとに置かれた神の被造物などもあり得ない。一方において、自由を具えた被造性には罪の可能性が内包されてはいるものの、他方それを現実性にしてしまうのは、人間の主体的選択行為である。信仰をこれと並行関係において理解することができる。

たとえ靈感を受けたとしても、人間は、イエスがキリストであると信じ

込む自動機械になるのではないし、そのように認識せざるを得なくなる機械的・強制的必然性の中に押し込まれるわけではない。人間が生得的に具備する唯一の認識能力である「肉の目」に映るのは、あくまでも大工のせがれでしかない。したがって、信仰とは、神から認識に関わる超能力、たとえば逆説の扉をこじ開ける認識上の超能力が賦与されることではないし、何らかの洗脳を施されるのでもない。信仰とは、肉の目に抗してイエスをキリストと信ずることが許される自由へと解き放たれることであって、信ずる以外にない強制や必然性のもとに置かれることではない。信ずることが許されているという可能性を与えられて、それを捨て去るのではなく、現実性にするのは、本人の主体的選択なのである。

最後に、信仰の根拠を求める行為を、靈感ないし神の自己啓示との関係から考察して、ここでの締めくくりとしたい（この段落に関しては、『教会教義学 和解論』III/1、121-128を参照せよ）。信仰は、神の自己啓示に基づく。この一命題に、すでに信仰とその内容を自分で根拠づける行為の奇怪さが凝縮的に表現されている。**神自身によって伝達された神認識**を自他に確信させるために**後から自分でそれを証明して補強しよう**と考える人はいない。そう考える人は、神の真理伝達は人間による真理保証が必要だと考えており、結局は神を人間が支えてあげないとならない存在と見ていくことになる。どのような自己認識と神概念をもっているのか不思議であるが、こうした考え方は、キリスト教史では、特に近代プロテスタント神学史では、決して希有な現象ではない。バルトは、こうした奇妙さを指摘するだけではない。さきに述べたように、啓示受領とは特定の内容の情報伝達を受けるのではなく、真理受容を阻むつまずきから解き放たれることであった。このとき、信ずることが許されるというこの自由を放棄して、真理を自ら根拠づけようとするならば、当然それは与えられた自由に対する裏切りになる。根拠探求を批判するバルトの最大の論点は、ここにある。

このj)節で言うべきことは、以上で尽きている。しかし、ここで最後にひとつだけ付言しておきたい。これは本文の内容とはややそれるのだが、神の自由および人間の自由と関連してバルト神学の決定的に重要な内容に

関わるからである。

神は、イエスにおいて自らを棄却に定め、同時にイエスにおいて人間を選びに定めた。神は人間のうちのただの一人も見捨てることがない。しかも神の和解のわざは、人間の側でのいかなる補完も条件充足も必要とせず、自己完結している完了形の行為である。これはどう考えても万人救済論のように聞こえる。それゆえマクグラスは、バルトは万人救済論を唱えていると主張しており、実際そう言いたくなるのは十分理解できる（Alister E. McGrath, *Christian Theology*, Blackwell, 2007, p. 385『キリスト教神学入門』神代真砂実訳、教文館、2002年、594、642頁以下）。しかしながら、バルトの予定論と和解論からは、彼が万人救済論を主張しているという結論は引き出せないし、「万人救済の教理というようなものはあり得ない」とバルトがそれを明白に否定しているテキストもある（*Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Evangelischer Verlag, 1948.『キリスト教の教理』『著作集9』413）。バルトの全テキストを読むのは誰にとっても不可能に近いとはいえ、せめてマクグラスはバルトの主要テキストから、神の救済についてのバルトの結論がどのようなものになるはずかを考え抜くべきであった。バルトにとって、イエス・キリストが裁き主でもあるということは揺るがないのであり、それゆえ「私たちが最後の審判を恐れる必要もないし、神の憐れみを乞い願う必要もない」ということには決してならないのである（*La confession de foi de l'Église*, Delachaux & Niestlé, 1946『教会の信仰告白』『著作集9』292）。自分の救いはすでに決定されていると考える者は、神の憐れみの自由な決断を否定している。それは、もはや神を恐れず神の慈愛に頼らないことへと通じ、それゆえ真の神を信じていないことである。そもそもキリスト教は、神にはできないことはないという全能神に関する一般的観念に由来するのではないし、万人が救われてほしいという普遍的願望に由来するのでもない。これに対して、一般的宗教観念である万人救済論は、人間の願望に由来する要請にすぎない。「神の本質の無限の能力」という観念、つまり「最終的には神にあってはどんなことでも可能でなければならないという要請」が「万物の復興」というよ

く知られた主張を産み出した。これに対してキリスト教にあっては、楽観的に「人間が過大評価されもしないし、神の自由が侮られることもない」（『教会教義学 神論』II/1、537f.）。万人救済論は原理原則で神を縛るものであり、この議論の中では神は既定の法則的必然性とか行為規則とかに従って行為するしかなくなる。バルトは神の自由について、アンセルムスの言葉を借りながら次のように表現している。「神は決して何事かをするように強制されたり、することを禁じられたりすることはないので、何事も必然性からすることはない」。むしろ受肉のように、時満ちて必ずや実現する事柄は存在するが、それは、必ずやそうなるという意味では不変性であるものの、自分自身に由来する不変性であるがゆえに、「自由」と呼ばれる。それは「自分自身によって自分自身のうちに基礎づけられており、自分自身によって規定され、動かされている」からである（『教会教義学 神論』I/2、88）。それは外部や他者からではなく、「自分自身に由来するから、厳密な意味では必然性とは呼ばれない」（『知解』62f.）。

万人救済論は、最終的には神の恵みの自由の否定となる。自由な行為であるからこそ、愛のわざでもあるのだ。滅びはないと人間が神の行為を勝手に制約し限定することなどできはしない。そもそも滅びは信仰の対象にはならないのであって、人間は救いを希望すること、信ずることが許されている。人間は、キリストは罪の力に打ち克った勝利者であると信じている。これがバルトの救済論である。

ユダも含めて、人間はあくまでも神の愛と恵みの対象であり続けるのであって、自分からそれをやめることはできない（『教会教義学』第7章第35節の4「棄却された者の定め」は、繰り返し読むに値する）。しかしそれは、万人が自動的・機械的・必然的に救われるということではない。人間が救済されて神の存在に参与するようになると、それは神の恵みと愛による。同時に、たとえ神が意志しなかった深淵 Abgrund に人間が落ち込むとき、それもまた神の恵みと愛による。救われるのも神の愛、しかし滅びるのも神の愛による。「被造物は地獄 Hölle の只中でも、ただ神の愛と恵みを思うことができるだけである」（『教会教義学 神論』II/1、46）。

個人的には、この思想に究極のすがすがしさを覚える。

第3節 次章に向けて：真の弁証法と偽の弁証法

バルトの解釈学・聖書論・啓示論の解明は、以上で尽きている。聖書解釈学はキリスト教教説全体からすると一見小さな問題に見えつつ、それは聖書論、靈感論（聖霊論）、啓示論そしてキリスト論そのものと直結しており、キリスト教の教義条項すべてと分かちがたく結びついている。まえがきで述べたように、バルトは、キリスト教の教説は球体のようなもので、個別は全体とつながり、全体との連関でのみ理解できるので、どの個別的な切り口からも全体へと通じていると語る。本章でも、聖書解釈学という切り口から中核的教義へと進んでいったわけである。

さて章の最後で、次章へのつながりをつけておく。啓示に関する人間の証言である聖書は、聖霊を通して神の言葉となるという題詞の中心テーゼは、神学の進むべき道、正しい弁証法の道について語っている。『ローマ書』を世に問うてから、バルト神学は自由主義神学のアンチテーゼとして弁証法神学と称された。彼はその立場を放棄していないし、その名称も（積極的に使用するわけではないものの）決して捨ててはいない。そのことを、この聖書論の文脈で確認しておきたい。

聖霊が人間にふれるとき、神が人間に現臨するとき、聖書は人間による証言でありつつも、それを越えて神の言葉となる。そのとき人間は、傲慢にも絶望にも陥ることがなく、その間を進む（176）。ここで言う「その間を進む」とは、どういうことか。

バルトがこれを述べている文脈での言い換えに注意したい。「傲慢」と「絶望」はそれぞれ、「自分勝手に選んだ豪華な衣」と「乞食の衣」と言い換えられる。これこそ1922年の「神学の課題としての神の言葉」で論じられていた**教義学の道と批判の道（否定の道）**に対応する。では「その間」とは何か。「キリストの貧しさにおいてであるが、同時にキリストの

栄光において」(同前)という両義性の道、というより逆説固持の道である。incognitoにおけるキリストに対応して、人間は、内在でありつつも超越にふれられることによって単なる内在にとどまるのではなく、かといって内在をかなぐり捨てて超越と直接的に一致するのでもない。これが中間時における人間である。この点が『教会教義学』第3章の聖書論のさまざまな議論において、表現を多様に変えながらも繰り返し指摘される。それをひとつずつ見ていきたい。

神は啓示されるが隠れの中である。すなわち神は隠れた神として、認識不可能なものとして啓示されるのである。これをキリスト論の文脈で表現すれば、キリストの栄光は「卑賤の中で」「顕わされる」となり、聖書論の文脈で言えば、キリスト(=神の言葉)は「聖書の文字において」「聖霊を通して伝達される」となる。この否定性と積極性のどちらも神学に不可欠な要素であり、正当な神学はこの間を行く。これとは異なり、神人の間が隔絶しているにもかかわらず、自分で神へとつながる道をつけてしまう、ないしは道がついていると決め込む立場がある。聖書論の範囲で言えば、聖書をそのまま神の言葉であると見なす立場である。この対極が、神が道をつけたにもかかわらず、それを否定する立場である。

神は認識不可能な神として啓示される。啓示という先行する恵みがまずあり、それを基礎として、それに対する服従としてなされる(自己の無能力に対する)否定的な「告白」Zugeständnis、「後ずさり」Zurücktretenは信仰の行為であり、招きに応じた積極的な(「できる」という)行為としての「つかみかかり」Zugreifen(いずれも468)も同様である。この否定性と積極性は、いずれも信仰の行為である。

それに対して、恵みに対する応答ではない「独断的で自分勝手な悲観主義と楽観主義 pessimistische Eigenmächtigkeit, optimistische Eigenmächtigkeit」(475)は自力の行為であり、元来不可能である。それらは、聖霊のわざを通して信仰が生起していないうちに、自らが独力で想定した無能力を盾に証を拒み、あるいは逆に自らを神の相手役にまで高めて勝手に神認識を語るのである。悲観主義は一見謙虚な態度に見えるが、存在することを知り

もしない神を認識不可能であると主張するのは、矛盾でしかない。そして『教会教義学』のこの箇所で言われている「勝手な悲観主義と楽観主義」とは、上記の「絶望と傲慢」と同様に、「神学の課題としての神の言葉」で言われている「否定的な道」と「教義学の道」に対応する。神の言葉は、神を認識し神を語るための根拠であると同時に、その不可能性を示す危機でもある(469)。ちなみに、勝手な悲観主義と楽観主義という二つは、「偽りの弁証法」falsche Dialektik(478、484、488)と呼ばれる。ということは当然、正しい弁証法をバルトは念頭に置いているわけであり、この1938年の時点でも依然として肯定できる弁証法概念を捨て去ってはいない。

ここで論じられた勝手な悲観主義と楽観主義は認識論の領域での議論であるが、この誤った両極の議論は、和解論であれ予定論であれ、まったく同じ論理で主張されている。

人間が自らを義である、あるいは義となり得ると見ることは、楽観的な厚かましきとして退けられる。しかしキリスト教では、特にプロテスタンティズムでは、その反対方向の自己認識はしばしば正当な謙遜と見られる。しかしそれも行きすぎれば、神の和解のわざを無視した、逆方向の驕慢となる。「神の〔恵みの〕自由が被造物を最後の最も厳しい仕方と謙遜ならしめることを意味するとしても、それは被造物を絶望へと追いやることを意味していない。むしろ被造物が自分自身に絶望することは、独断・身勝手として禁じられ、無益なものとして忌避され、根拠のなくなったものとして不可能にされるということを意味している。神が絶望しないところでは、被造物も絶望することができない。そして恵み、すなわち恵みの選びの自由は、神がその被造物に絶望しないということを意味している」(『教会教義学 神論』II/1、50)。

「神学の課題としての神の言葉」で弁証法神学の標語のように受けとめられた表現がある。人間は神について語る「べき」sollenであるが、しかし神について語ることが「できない」nicht können、そしてこの二つを共に知ることによって神に栄光を帰さねばならないという表現である(「神学の課題」169)。

人間による証言としての聖書を与えられて、人間はその人間的文書を超自然的な靈感あふれる文書として、あるいは自己の良心に強く訴えかける文書として感激しながら受け取り、その教えをこの世で実践・実現しようとする。その際、人間は自分がそれにふさわしいという積極的・楽観的自己意識をもっている。これが独断的に思い込んだ自然的「できる」 können であり、誤っている。逆に、教会の宣教を聞き、聖書を読もうとも、自分には神を認識することなどできず、自らの罪をいかんともしがたいという批判的・悲観的自己告白をする者がいる。これが自然的「できない」 nicht können であり、これも同様に誤っている。

バルトの言う弁証法は、このいずれをも斥ける。「私は下から、あるいは内面からして誰であり何であるかということ、私は私の自然的な個性の中で誰であり何であるかということ、は問われていない」(480)。「私の人格性の気高さや惨めさが問われているのではない」(481)。神に接近するための生まれながらの(自然的)適性や無能は、問題にならない。そうではなく、バルトの弁証法はひたすら神の恵みに関心を寄せる。「私の高慢を打ち砕き、私の罪をおおう、上からあるいは外から私のところへくる神の言葉」(480)にのみ関心を寄せる。そこから始めて真の「できる」 können と真の「できない」 nicht können が可能となるのである。絶対異質であるがゆえに認識不可能であることを神が人間に認識させて (können)こそ、人間は神の認識不可能 (nicht können) をもはじめて認識する (475f.)。神によって可能とされた「できる」 können に立ってこそ、自力による「できない」 nicht können も正しく成立するのである。

しかしながら、バルトのわかりにくさは、自然的な nicht können と können とがあり、それと並行して恵みによって打ち立てられる真の nicht können と können とが語られているところにある。歴史的に言うと、自由主義神学の徒であった若き牧師バルトは「土曜日には机に向かい日曜日には講壇に立つという普通の牧師の状況」(「窮境と約束」140)にいた。その中でバルトは、sollen を自覚しながらも、それを遂行できない nicht können の現実直面して苦悩していた。しかし「牧師のこの出口のない

状況」が煮詰まって『ローマ書』となったのであるが、それは牧師の窮境からの最終的・確定的解放の出口といったものではなく、**今一度改めて**(自然的にではなく信仰的に)あの窮境を忠実に記述することだったのである(同前)。しかしもはや内在的に sollen と nicht können とを語るのではなく、神の直接的伝達はありません、神は隠れ＝不把握性のうちにいること、つまり nicht können を神から啓示され、啓示されたがゆえにそれを語らずにいるわけにはいかない「べき」 sollen に立ちいたったのである。神は認識できない、しかしながら、認識不可能であるという神の自己伝達がある。しかしこの自己伝達は、ひとたび受ければ人間が自己の所有物にできる代物ではないので、たえずそれを待望・希望し続けなければならない。認識できない、しかし認識できないものとしての神の自己啓示に立って、認識できない神について語るべきであり語ることができる。この恵みの事実性のゆえに神に栄光を帰すべきである。これが信仰の立場に立った新しい nicht können、können、sollen である。聖書論中の以下の言葉は、このことを表現している。

われわれの人間性が神の言葉の奉仕へと取り上げられる時にこそ、われわれはこの奉仕に対してわれわれの人間性がいかに無能力 [=「できない」] であるかを認識するし [=「できる」]、われわれが自分の人間性の中で神の言葉に奉仕すべきであるし [=べきである]、奉仕することが許されるということ、神の要求、贈り物、奇蹟としてだけ理解することができる [=神に栄光を帰す]。 (473f.)

自然的な sollen、nicht können、können と、他方で信仰の sollen、nicht können、können とが交錯し、重なり合っている事態は、バルトの説明の不手際などではない。これに関しては、『知解を求める信仰』において簡潔明瞭に語られている。

まず、人間は神を認識できないという窮境は、第一に**本来的には信仰者**にこそしかかっている状況である(『知解』44)。この窮境は、神と人間

との無限の質的差違に起因する神の不把握性を表明している**信仰命題**であって（『知解』98）、不信仰者の嘆きなどではない。神の不把握性、神概念の不適切さは、ただ信仰から、信仰の中でだけ認識可能である（『知解』99）。信仰は啓示に基づく、啓示に対応した人間のあり方であるから、神の認識不可能性は、啓示から、啓示に面してなされる神認識だと言える。これが信仰の *nicht können* である。これに対して、自然的人間は、神を知らず、神の存在も当然知らず、神を認識できないということもじつは知らない。これが自然的な *nicht können* である。自然的人間にできる理性批判は、せいぜい人間の認識能力は全能ではないといった、具体的対象を欠いた一般的議論の域を出ない。

信仰の *sollen* と自然的な *sollen* の相違も、これに等しい。信仰の恵みは、ひとたび得たなら、その後は人間の所有物になるというわけではなく、恵みはその都度祈り求められなければならない（『知解』43）。これが信仰の *sollen* である。これに対して不信仰者は、自らの救済願望から恵みを請い求める。誰に向かって、何を請い求めているのかも当然知らない。

神を認識しなければならないという *sollen* は、神を信じているからこそであって、信じるがゆえに理解しようと欲しめるのである（『知解』121）。しかし神認識は聖書の *legere* からのみ可能なのであるから、聖書の追考である *intus legere* と同化が *sollen* の対象となる。

不信仰者は、聖書解釈に際して、信仰命題の全体性が見えない。全体の連関がわからないので、個々の構成要素も理解できない。しかしこれは信仰者に課された課題でもある。信仰者は魔法の解釈方法を持っているわけではないからである。観察と追考は、信仰者・不信仰者を問わず課されている課題なのだ。「不信仰者の関心事は信仰者の神学的関心事と同一である」（『知解』81-3）。

信仰者が問い尋ねる努力と不信仰者のそれとは同一である。それは *Credo* の理解である。信仰者は信じるがゆえに、不信仰者は信じていないから理解を求める。信仰者は、*Credo* の個々の命題がどのように相互関連しているのか解明することを通じて、信仰内容全体の論理性を尋ね求める。

これは信仰者の課題であり、不信仰者が問い求めていることでもあるので、信仰者は自らの道に不信仰者を同行させさえすればよい（同前）。

この道を進んで目標にまで達するか否かは、人間の課題ではない。その成就是、人間に外から出会い、人間の身に及ぶ新しいものなしには起こらない（『知解』18）。それが成就し、人間が目標にまで達したときには、人間の課題はただひとつである。実現した *können* の誉れを神に帰すこと、つまり神の恵みのわざを認識し、感謝し、賛美することである。

人間は自己の存在に関しても（罪）、認識に関しても（盲目）、自分をいかんともすることができない。しかし人間に代わって神自身が人間の必要としていることをすでに独占的行為として完遂した。人間に残された責務は、認識と感謝と賛美である。バルトがこのとき眼前に置いているのが、イエス・キリストである。バルト神学の要諦は、これに尽きる。この要諦を、彼は『ローマ書』から語り始め、最期まで語り続けた。

解釈学・聖書論・啓示論の文脈でここまで述べてきた本章全体を念頭におきながら、初期の弁証法神学者バルトが何らかの異なる神学に移行していったのか否かを、次章では彼のテキストを忠実に追いつきながら検証してみたい。

第2章 バルト神学の連続性と発展

第1節 課題と方法

カール・バルトの神学活動の端緒をどの時期に置くかということは、それ自体一つの問題であるが、差し当たり 1919 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 1968 年に没するまでの約 50 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、たとえば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的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1巻第1分冊でなされた実存主義的立場の清算、『教会教義学』第3巻第2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きた。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』という膨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い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うるような何らかの連続性が存在するののか否かということが、一つの重要な問題となってくる。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（たと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の裏づ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扱うに際しては、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

1 M. Josuttis: *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung* (Bonn: Bouvier, 1965).

2 E. Brunner: "Der neue Barth," in *ZThk* 48. Jg., 1951.

ではなかろうか。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。差し当たり考えられるのは、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のもって、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ろうか。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いかない。思想内容における差異のほうが、論述対象の形式的な一致よりも重要なのは、当然

3 G. Wingren: *Theology in Conflict* (Muhlenberg Press, 1958). 折田良三訳『現代神学序説』聖文舎、1969年。

だからである⁴。K・ローゼンタール⁵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的関心事が、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ったのだろうか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

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・キリストにおいて生起し、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1版の関心事であった、と言うのである。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いないように思われる。E. Wolf: "Glaube und Erkenntnis," in *EvTh*, Heft 5, 1961.

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. 強調字都宮。

7 *ibid.*, S. 67. 強調字都宮。

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、何の権利によって、一つの事柄が主題としてその他の事柄から選び出されるのであろうか。たとえば、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、と言う⁸。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ろうか。むしろこの発言こそ、バルタザールの関心事であり、主題なのではなかろうか。

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って、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っ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、時間的にその後続く別の事象とを、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的概念である。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、本書では連続性の対立概念は不連続性であって、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＝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きをもって、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では考えられているのは、その現象のうちもっぱら『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、彼は別の箇所でも、歴史的現象の場合はすべて、観点を

10 本章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 (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、1971年、13頁以下。

8 *ibid.*, S. 117.

9 小川圭治『主体と超越』創文社、1975年、237頁。

異にすれば、別のものが本質的特徴となってくるとも言っている。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たり断念して、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。そこで本書では、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、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、逆説が認識論の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規定でもあるように、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2節）、次に認識論的な局面から（第3節）見ていきたい。¹⁵

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。本書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決してなく、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、弁証法と類比が選び出された際にも、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語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。）本書では、一応、1930年頃を境界と考えておく。したがって、弁証法の内実を文献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」（1929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2巻第1分冊に基づいて試みられている。

12 *ibid.*, S. 31. 梶山・大塚訳、上巻、1970年、38頁。ウェーバーが論じているリッチェルの例には、注意が払われるべきであろう。ウェーバーにとっては、リッチェルが極めて多様な宗教思想の中からルター的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、それはリッチェルにとってあるべきルター主義ではあっても、事実あっ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、18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1版以前のバルトの諸論文について論じている箇所、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8点にわたって述べている（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、本書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4節においてはじめて問題にされる。

第2節 弁証法と類比：その存在論

1. 弁証法

『ローマ書』第2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2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きた。そこで本書も、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』）があるとするなら、それは、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」（R12, 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。¹⁶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もっておらず、それゆえ軽視してもよいということにはならない。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。

(1) 「無限の質的差異」の否定的・肯定的意味

そこでまず、「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、差し当たり、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との対立する」（R401, 315）。このように、差異概念が神人の対立契機

の主張である限り、「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」（R143, 96）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、単に相対的にではなく、絶対的に相違し分離されている」（R92, 51）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」（FEA115, 63）。バルタザールは、「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、¹⁷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 Geschlossenes）それ自体で閉ざされていて他と関わりをもたない）だからである（CG29, 6）。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」（R136, 90）、「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」（R54, 18）という、いわゆる神一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。人間的なものは、「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もっていない。……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」（CG30, 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

16 その経緯については、小川圭治、前掲書、285頁を参照せよ。

17 Balthasar: *op. cit.*, S.90.

性、神よりの分離」(WG172, 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」(R271, 208)。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もっていないこと、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(R38, 6; WG177, 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の二元論とする非難を、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。本書が出发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(R111, 274, 333, 354; 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に一体となり、神が自己を人間の原像(Urbild)と認め、人間を自己の似像(Ebenbild)と見なすことである(R332f., 260f.)。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」(R111, 68)。「恵みとは、**神が人間と関係すること**である」(R274, 211)。端的に言えば、彼岸が此岸に**関与**し、此岸が彼岸に**関与せしめられる**のである(R265, 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」(R354, 279, cf. 214f., 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。そして神の子たることの内実として、神の存在と生への参与が挙げ

られている(R375f., 296)。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はや放棄しえない(R265, 204; CG36, 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」(Dennnoch, Trotzdem)という語でこれを特徴づけている。

(2) 啓示の弁証法

弁証法概念は、この「にもかかわらず」に関係しており、われわれは、パ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¹⁸。パ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、弁証法的性格をもつ。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」(R134, 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。「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」(NV154, 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。たとえば、「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 239, 180)とか、「キリストの受難の中にある否定の否定は、

18 W. Pannenberg: "Dialektische Theologie (art.)," in *RGG II*, 3. Aufl., 1958, S. 169.

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」(R183, 133) などと言われている。¹⁹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、それ自体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。²⁰

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(R295, 229)。しかるに、神の否定(Verneinung)²¹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(R173, 124)。とすれば、啓示そのものが弁証法的構造をもつとする解釈は、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 460)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」²²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」²³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、たとえば「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＝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、二元性がなく」(R433, 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な一致がある。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」(R433, 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」(R274, 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」(CD188)と呼ばれうる。そしてその内実は、人間の背理的存在状況である。

(3) 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」(R112, 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たる神に立ち帰らされた」(R336 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

19 類似した表現は、その他のところにも散見される。cf. R215, 160.

20 ただし、筆者の知る限り、ことによると例外になりうるかも知れない箇所が一つだけある。そこには「奇蹟の弁証法」という表現がある。cf. R73, 35.

21 Verneinung は Negation と全く同義である。cf. R239, 180.

22 Balthasar: *op. cit.*, S. 85.

23 F. Schmid: *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths* (Chr. Kaiser Verlag, 1964), S. 63.

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。²⁴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 (R179, 35; 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 (R285, 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してみたい。

バルトによれば、神の存在への参与、神との一致は、決して固定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、指定された諸事物中の一事物では決してない」(FEA103, 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」(R121, 77)。「われわれに対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」(R213, 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」(R78, 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」(R153, 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」3・13——「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」3・3——「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 (R121, 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 (R135, 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。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、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と指摘しておいた。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えないという点も論じた。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 (R215, 160)。もちろん、イエス・キリスト = 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指定し (R239, 180)、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

24 Balthasar: *op. cit.*, S. 88.

ある (R228, 170)。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「古い人間から新しい人間へ、古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 (R158, 240; 110, 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 (R191, 244f.; 139, 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、信仰のほかにはない」(R180, 130) ののである。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」(R75, 37) 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」(R248, 188) 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ない」(R176, 126)。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」(R193, 141)。

バルトは、これと同じことを希望 (Hoffnung)・約束 (Verheißung)・期待 (Hinblick)・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 (R215, 316; 161, 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」(R177, 127) 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」(R211, 157)。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」(R194, 141)。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発言は、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くるからである。「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会う」(R377, 298 強調宇都宮)。「われわれの……古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」(R235, 177)。

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。たとえば、永遠の未来はからだの復活と同一視され (R348, 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」15・53, 54 がしばしば引用される (R121, 76 など)。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 (R241, 182)、永遠の生 (R310, 242)、神に対するわれわれの裂かれえない関わり (R345, 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 375, 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 R180, 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、*ἔσχατον* が総合と呼ばれていることである (CG64, 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もち、そこに

起因する。²⁵

ここに至って、弁証法はその本来の姿を現わす。中間時の状況は両義的である。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」(CG45, 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(CG25, 3)。「キリストはわれわれのうちに存在するのか。……われわれはためらう」。なぜなら、われわれは中間時におり、成就是未来のことだから。「だが、それを否定する権利を、われわれはどこからもってくるのか」(CG26, 4)。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」(R213, 159)。「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**」(R266, 204)。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」(R367, 290, cf. 361, 375; 285, 296)。しかし最も頻繁に用いられる表現は、「窮境と希望」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

25 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(CG57, 29)。一言で言えば、「真の終末論は、これから先のことだけではなく、これまでのことをも照らし出す」(CG46, 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」(R377, 298)。

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、この希望に満ちた窮境とこの窮境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」(R372f, 294)。²⁶

さてここで、バルトの多彩な発言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」(R78, 39)。ここからわかるのは、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である。de jure に(権利の上で)、人間は神と一致する。しかし de facto には(事実の上では)、「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実情について、何らの自己欺瞞も許されない」(R47, 13)。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(R322, 253)。人間はこの両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(R375, 296)。²⁷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、旧い世界から新しい世界への**転回点**に位置しているのである。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」(FEA 103, 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。²⁸

26 これに類する表現としては、「困惑(Verlegenheit)と約束」がある。「信仰は、誰にとっても同じ困惑と同じ約束とを意味する」(R118, 74)。このほか、「困窮(Bedrängnis)と希望」なども、同一線上にある表現である(R125, 80)。

27 両義性(Zweideutigkeit)は、二元性(Zweiheit, R387, 305)あるいは二重性(Doppeltheit, R355, 280)などとも言い換えられている。

28 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 (WG184, 212) という有名な比喩的表現と対比すれば、明らかであろう。

(4) 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。

a) 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、所与的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、差し当たり、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」(R176, 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。断絶を知らぬこの非弁証法的態度を、バルタザールならって「同一性」(Identität)²⁹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」(R345f., 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」(R193, 140 f.)とは全く無関係なのであ

る。

b) 単なる神性・単なる人間性は否定される一隔離の否定

さきに述べたように、神と人間とはそれぞれに完結性・隔離性の中に存在する。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、「神が人間となった」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」(CG36, 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」(R138, 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」(R355, 280)のである。ここでは、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。

c) 内在肯定と内在否定の相対的承認

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関係規定であり、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。「この世の時 (Äon) におけるわれわれの行動は、神の行動と類比の関係に立って

29 Balthasar: *op. cit.*, S. 77f.

いるが、連続 (Kontinuität) の関係には立っていない」(CG56, 28)。

ここから、内在肯定と内在否定とが、相対的には是認されることになる。(単独にという意味で) 即自的・絶対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、神による絶対的否定を通じて、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。

d) 総合は神のうちにのみある

弁証法にあっては、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もの、反定立を乗り越えるもの、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」(CG55, 28)。かくして、弁証法は総合を目指すと言える。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³⁰」。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てない。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」(CG63, 34)。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」(CG63, 34) とも言われねばならない。

e) 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。たとえば、「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」(R122, 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 (R177, 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。

f) 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きた。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 (R218, 237; 163, 178; CG33, 10)。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」(CG35, 11)。ここにおいて、啓示の Aktualismus は、

30 Schmid: *op. cit.*, S.63.

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とは、キリストの復活の意義と力への参与である（CG36, 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。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」（R116, 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（R402, 316）。換言すれば、「古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」（R213, 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。

g) 弁証法は肯定的要素と否定的要素の止揚である

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。³¹ キルケゴールにとって、総合とは歴史のうちに生起し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」³²のである。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（cf. CG55, 27）。

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る。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。³³ 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（R120, 146; 76, 99）。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（FEA128, 73）。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、

31 Balthasar: *op. cit.*, S. 91.

32 S. Kierkegaard: *Einübung im Christentum* (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17巻、白水社、1978年）181、187頁。

33 これらの発言において、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。

そのような考え方は、たと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 (R226, 168f.)。

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きた。たとえばパネンベルグによれば、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。³⁴ 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。³⁵ 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。³⁶ しかし本書は、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、前述 d) で述べたように、バルトにおいては「はじめに総合があった」のであり、そこからはじめて定立と反定立も生ずるからである。³⁷ しかも、

34 Pannenberg: *op. cit.*, S. 170f.

35 Balthasar: *op. cit.*, S. 80, 90f.

36 Schmid: *op. cit.*, S. 62, 64.

37 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する見解は、どれほどの妥当性を有するのかはなほ疑問である。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。

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 (Statik) は克服された」(CG44f., 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

直前の小見出しで指摘したごとく、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。³⁸

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、神によってのみなされうる。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 (R209, 224; 155, 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ろう。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] 一つになろうとするものは、単に並立・融合・結合されるのでは決してない」(R319f., 251)。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**、第一のものから第二のものへの旋回と転向、第一のものに対する第二のものの**勝利**という形で起こる」(R196, 143, cf. 209, 155)。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、バルトの弁証法を「運動の二元論」(R209, 155)、あるいは不

のである。

38 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.

可逆的二元論としての弁証法と呼ぶことができる (cf. R224, 167)。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 (CG37, 12) 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。

2. 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 1. 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、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きたからである。それに対して E・ユングエルは、なるほど類比概念の存在論的性格を強調しているが、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、⁴⁰ と言うのである。

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ことである。しかし同化するものとされるものとの間の起源的・本来的の一致なしには、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把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, 212)。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措定であるから、神と人間との間には廃棄しえない相違性 (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

39 W. Pannenberg: "Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth," in *ThLZ*, Nr. 1, 1953. id.: "Analogie (art.)," in *RGG* I, 3. Aufl., 1957.

40 E. Jüngel: "Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie," in *EvTh*, 22. Jg., 1962, S.545.

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, 246f.) 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。

(1) 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いく。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)。そしてこの一つとなる(Einswerden, Einssein)という語は、信仰の類比の言い換えの一つである(cf. I/1 の第6節の4)。

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)。『教会教義学』第1巻第1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)。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)。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できる。『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有人々は、われわれにとって言葉への、そして言葉にあっ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、キリストも現実キリストに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、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したい。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』第25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(unterscheiden, 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、人間と神との關係は、「結びつけると同時に区別する關係」(II/1, 14)である。バルトはこの關係を信仰と呼び、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の、両者の共在である(II/1, 113)。

(2) 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、繰り返し自分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関係、存在状況が生ずる根拠は、信仰の類比的性格自体にある。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、被造物に固有に備わっているものではなく、神の恵みによっ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の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」3・3——「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」——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、人間一般にとっ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、人間一般にとって、「約束の想起と未来におけるその成就の期待 (待望) 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も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、主のもとにもっておらず、まだ異郷にもっているが、しかしイエス・キリストにおいては、もはや異郷にもっておらず、既に故郷、主のもとにもっている」(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、まったく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い換えているが、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ない」(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」まったき真理の中に立つ。真理は、人間の「まだない」から見るならば、純粋な未来でありつつ、「既に」の力によって純粋な現在である(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がら、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しめるには(zeichenhaft)自己自身を越えて高揚させられるのである(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。⁴¹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、

41 バルトにおいては、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。

……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、類比という概念をもち出して使った。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)。

(3) 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。

a) 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れば、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、（能力をもった）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とが、二つの被造物として、あるいは二人の神として相対して立つことを意味するであろう」（II/1, 253）。

ただし、一つだけ付言しておく、バルトにおいても、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。

b) 類比は不等性を排除する

単なる神性・単なる人間性の否定

同等性が主張されえないからといって、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。まずは、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ない。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、世界から完全に超越している神の内在性をも承認する⁴²」。神は、世界に対して「単に遠くに在るばかりでなく、**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⁴³。「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る。「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。

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、まことに愛であることをやめないし、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すれば、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

42 K. Barth: *Credo — Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Evangelischer Verlag, 1948), S. 33.

43 *ibid.*, S. 34.

間の神認識の真実性、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 と analogatum

神と被造物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、被造物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、被造物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)、被造物の側の類比を 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、救済という終末論の出来事であり、普遍的な死人の復活であった。⁴⁴ また、バルトによる「コロサイ人への手紙」3・3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」と言っても、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いく変化のほう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、希望の中にあって、前方に向けられ、完成・成就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」8・24、「ヘブル人への手紙」11・1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な一致がある。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」⁴⁵。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。

d) 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、存在にではなく、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もっているが、このこと自体ではない。むしろここでは、この事柄のもついわば形式的性格のみを指摘するにとどめたい。

本書では、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、差し当たり、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

45 J. D. Godsey: *Karl Barth's Table Talk* (Oliver and Boyd, 1963), p. 35. 古屋安雄訳『バルトとの対話』新教出版社、1965年、77頁。

44 以下の叙述については、KD IV/1, 355 以下、とりわけ 363 以下を参照せよ。

点は、まさに人間の側で、既に指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、そしてそれでもって、**新たに指定される**」(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ろう。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ろう。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、中空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言えよう。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。⁴⁶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」⁴⁷。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

46 Schmid: *op. cit.*, S. 62.

47 H. Hartwell: *The Theology of Karl Barth* (Gerald Duckworth, 1964), p. 34.

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。

e) 類比は相反する二つの要素を保持する

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して離さない。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、神も被造物も——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、神と被造物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、はじ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。

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、等しい価値をも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、両要素間には特定の方向性が存する。バルトはこれを不可逆的關係と特徴づけている (II/1, 41)。

むしろ目的論的弁証法である

『教会教義学』第25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、もっぱら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、もっぱら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つ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)。初期に不可逆の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3節 類比と弁証法：その認識論

1. 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。したがって前節で述べた神と人間についての存在論的言説は、神認識の遂行を規定することになる。

まずはここでも『教会教義学』第25節の題詞を出発点としたい。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, 34)。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く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。それらの一つひとつを解きほぐし、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、問題の第25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、それに基づいてはじめて人間も神を愛し返しうること、否定的に言えば、まず最初に神が人間を愛するものでなければ、人間は神を愛しえないということを意味する。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を意味する。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を意味する(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。ここでは、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。この道を進むと、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、表現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(cf. 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、自己自身の中にもっている(II/1, 347f.)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。⁴⁸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的对象性(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、

48 以下の叙述に関しては、KD II/1, 52–55, 203–206, 223を参照せよ。

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、神の本源の対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 ἀκατάληπτος、ἀκαταληψία、アンセルムスの incomprehensibilis、第四ラテラン公会議に出てくる incomprehensibilitas など挙げられている。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。

(1) 神の隠れ

『教会教義学』第27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いく。

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を意味する（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はじめて、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の意味である。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

49 原文では、Jenseits aller Negation unseres Unvermögens durch die Unbegreiflichkeit Gottes となっているので、訳もこれに従っておいたが、バルトの意図を正しく表現するとすれば、Unvermögens は Vermögens となるべきであろう。

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「残っているように」見えることがある」(II/1, 236f.)。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を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であるということを意味するのである。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。

(2) 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する限り、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する自己満足の主張から成り立っている(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、言うまでもなく、第二の神でなければならない」(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。この立場と対決するために、「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えず、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対置する。

『教会教義学』第1巻第1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・教職といった持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、

人間の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、神の人格的行為が持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）時に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発言は、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、内的に滅びてしまうであろう。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返し導くことにかかっている。……この神認識は、対象から繰返し新たにされ、基礎づけられなかったら、どうなってしまうであろうか」（II/1, 24 強調字都宮）。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、純粋な行為、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、神の隠れにほかならない。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、純粋な行為である。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⁵⁰。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・限界が等閑に付される。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』第27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

50 Godsey: *op. cit.*, p. 53. 古屋訳、113 頁以下。

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。

(3) 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、必然的に出てくる。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、後半部に強勢をもつ。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, 216f., 227）。絶対的認識不可能性といえども、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ものであり、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、次の2の（2）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。⁵¹

51 絶対的認識不可能性の立場は、神の不把握性から、「神学と宣教はそもそも沈黙せねばならない」（II/1, 216 強調宇都宮）という結論を引き出す。ここで、沈黙というモチーフと神秘主義とが結びつく。また、バルトは、『教会教義学』第1巻第2分冊において、神秘主義について説明しながら、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.）。沈黙のモチーフと神秘主義との結合は、このあとに記述する批判の道において再び現われるので、留意しておく必要がある。

(4) 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ろうとする限り、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。「神がひとたび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もっていない」（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）。

(5) 観照

『知解を求める信仰』の中に、太陽と山の比喩が出てくる。⁵² 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」、神に参加している存在、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」（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, 234f.）。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、『顔と顔とを合わせて』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はじめてなされる」（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

52 K. Barth: *Fides quaerens intellectum*, 2. Aufl. (Evangelischer Verlag, 1958), S. 19f. 吉永正義訳『知解を求める信仰』『著作集』第8巻、新教出版社、1983年、20頁。

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。

(6) 神学のあり方

a) 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。ここでは、バルトの三つの言葉、すなわち「途上に」(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って常に目標であるということを意味する。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も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、将来にはじめて問題となるのではなく、既に今、ここ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」と接続する。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、信仰における人間的思惟と語りが、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の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 強調字都宮)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言うまでもない。さて、バルトが接近の内容を説明する際に、証言という概念をも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。

b) 証言の神学—生成の神学

a) 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、差し当たり単純であって、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

間時において差し当たり考えられるものは、直接的認識か絶対的認識不可能性のいずれかしかなない。しかしながら、神について沈黙を守るのは、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。ところが他方、人間が神について積極的に語れば、それは直接的認識＝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言語（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, 840-842）。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・表現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しない限り、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免的に属するのである。⁵³したがって、肯定的主張は、

53 神認識は、恵みによってその都度繰返し新たにされ、基礎づけられねばならない。「その限り、民［イスラエル］の罪と墮落を指し示し、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なってく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）。

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、実際になされている。たとえば、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, 842ff.）、または宗教の止揚としての神の啓示（I/2, 304ff.）という考えが、重要なものになってくる。神についての人間の言説は、真の言説で「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きた。「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説も、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、真の言説でありうる」⁵⁴。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、しかし原型とのまったくの疎隔においてではなく、まった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

54 Barth: *Fides quaerens intellectum*, S. 28f. 吉永訳、32f.

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説は、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、真の言説として義認され、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るのであり、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)。人間の言説と神の存在との類似性は、人間の言説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の対象として与え、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、人間の言説が真の言説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、具体的には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って、聖霊を通して、つまりすべての肉の上に聖霊が注がれることを通してである」(II/1, 221)。これによって

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の)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霊を通して、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っていないなければならない。とはいえ、人間にとって、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。⁵⁵

55 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のだという先生の信念について論じていらつしゃいます。そして、はっ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、教会の弁証論の課題にとって、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って、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、よい教義学のことだ。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「パウロはアテネでアンセルムスの方法を用いたでしょうか」。

バルト「そうだと思うよ。……パ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」(Godsey: *op. cit.*, p.61f. 古屋訳、130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1部第5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(Barth: *Fides quaerens intellectum*, S. 57 吉永訳、73頁)。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 吉永訳、88頁)。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. 61f. 吉永訳、78頁以下)。信仰は認識の前提であり、神学者が不信仰者にそれを措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。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

2. 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。ここでは、伝達の形式・規定としての弁証法を、パネンベルクにならって、神学的言説の構造と理解しておく。⁵⁶

前の1.において、神認識はその内容によっ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（R179, 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こと（＝神についての人間による語

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。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えないことを教えることができると信じ、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 吉永訳、88頁）。

56 Pannenberg: “Dialektische Theologie,” S. 171. 弁証法は、第一義的には神学的言説の構造である。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。もっとも、この名称そのものは、バルト自身によるものではなく、1922年にある傍観者によって作り出された。cf. K. Barth: “Abschied,” in *ZdZ*, 11. Jg., 1933, S. 536.

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。⁵⁷

さきに、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ておいた。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、「神については神自身のみが認識し、語りうる」ということを指摘した。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」（R93, 108, 134 et al.; 52, 65, 88）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もっている。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。以下では、まず否定的側面に目を向け、次に肯定的側面を見ていくことにする。

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」、つまりき（*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いく。

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瀆神ないし偶像崇拜の特徴である（R48, 14）。バルトはキルケゴールを

57 Balthasar: *op. cit.*, S. 88.

引用して、⁵⁸そのような態度を非弁証法的と呼ぶ (R334, 262)。また、信仰は inkognito 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 (R48, 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」 (R241, 182; cf. 242, 183)。つまりに關しても、『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、つまりに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ってしまう、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って、神と人間との間の無限の質的差異を忘れる」⁵⁹ (R117, 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。⁶⁰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、誰が説教をなしえようか」 (NV159, 21)。バルトは、この状況をキリスト教宣教の窮境と呼ぶ。⁶¹

58 Kierkegaard: *op. cit.*, S. 122. 杉山訳、190 頁。

59 *ibid.*, S. 135. 杉山訳、209 頁。

60 Balthasar: *op. cit.*, S. 84.

61 『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った。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

「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、すなわち絶対的に隠されたものになってしまうような仕方では止揚し合ってもならない」。⁶²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」 (FEA125, 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

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ってのみ認識され、語られうる」という命題も、究極的には三位一体論に遡る。さらに、聖書引用の仕方を注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、かなりはっきりしてくるようになる。「ローマ人への手紙」11・33 以下、「コリント人への第一の手紙」2・10、「テモテへの第一の手紙」6・15f. 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。しかしいづれにせよ、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。

62 Kierkegaard: *op. cit.*, S. 119. 杉山訳、185 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くるものが、直接的な提示であるということとはありえない [否定的意味]。しかしまた、それがもっぱ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はするが、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、209 頁)。

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（R257, 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っては、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はじめて可能となる。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、はなは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。差し当たり、まずは二つの先行的立場から明らかにしていく。

(1) 教義学の道

バルトは、1922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いる。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⁶³。教義学の道については、従来さまざまに論じられてきたが、いずれの解釈も十分とはいいがたく、その全貌・本質は、必ずしも明らかになっていない。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、

63 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。

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・对象的・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・純粋性が、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。かしこにあるものをこ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も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」（WG181, 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」（CG28, 5）。真に問題なのは、人間となり、自己を啓示する神である（WG181f, 209）。教義学の道は、「誤った超越的な夢の世界で」（CG46, 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、この道がもつ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（WG180, 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」)の中にのみある。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、所与の事実となる。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、知られざるはじめと終りから何らかの仕方では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」(R402f, 316f.)。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」という限定の否定にほ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」(R291,

226)。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、キリスト教宣教の窮境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」14・28をこの立場に対置する(CG29f, 6; FEA124f, 71)。「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」(FEA124f, 71)。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(CG36, 11f.)。弁証法的神学は、聖書主義的正統主義を真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窮境を固守する限り、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(CG45, 19)、「である」に対しては最後の距離が保たれねばならない(WG192, 218)。バルトにとって、「である」は終末論的成就であり、約束・希望の対象でしかない。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窮境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、キリスト教宣教の窮境からの逃避であり、それゆえその約束からの逃避でもある」(NV162f, 23f.)。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本書の解釈は、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き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が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。批判の道の特徴は、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ない。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。⁶⁴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

64 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るのに気がつく。例えば、「神学の課題としての神の言葉」(WG185, 187; 212, 214)「社会の中のキリスト者」(CG65, 36)などである。それらを相互に比較対照し、それぞれ何が意味されているかを考えてみよう。

供っぽさ」(Kindlichkeit)、「単純な」(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。バルトが言葉を選び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、まったく不可能である。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。

(2) 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与し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。本書の理解は、これとまったく相反する。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、事情はまったく異なる。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(3)と注67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、創造者と被造物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。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・キリスト教宣教の窮境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 (cf. WG189, 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 (WG182, 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 (WG183, 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失が必然的に伴う。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、

65 佐藤敏夫『近代の神学』新教出版社、1971年、219頁。

神の世界が閉じられた聖所から世俗生活の只中へと突入し、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 (CG36, 12)。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 (CG46, 20)。存在するもの・存続するものに対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 (CG29f, 6)。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 (CG32, 8)。

批判の道は、キリスト教宣教の窮境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、究極的には窮境をも正しく理解していない。もし神が人間に対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」(R139, 93)。「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はじめて始まるのではない」(CG45f, 20)。人間の否定は、神の否定にその根をもつのであり、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 (WG183, 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、復活が宜べ伝えられず、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 [= 真の窮境] ではなく、何か別の十字架である」(WG184, 211)。

(3) 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のでなければならない。最初に限界から論じていく。弁証法的神学にとっては、「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・純粋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的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（CG62, 65; 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。⁶⁶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はじ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に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、神と世界との混淆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。⁶⁷

66 Schmid: *op. cit.*, S. 61.

67 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（R46f, 92; 13, 51; CG55, 59; 28, 31）。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。人間が神によつ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、人間にとっては然りであり、定立を意味する（CG59, 31）。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。これは人間にとって否であり、反定立を意味する（R92-6, 51-55; CG59, 31）。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

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

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るのみ、始原の世界の創造者を崇めうる」（CG55, 28）のである。人間は、創造者との紐帯という然りも、罪のゆえに神によっ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。「われわれが神によってその中に投げ込まれている問題性は、われわれが神によっ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」（CG62, 33）。バルトにとっては、抽象化によっ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った。

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・一般的な存在という地盤の上で見られており、それによって、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って可能になる。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、和解者たる神でもあり、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（ここでは、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って、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、バルトにとって具体的には、初期においては当時支配的であった自由主義・積極主義・正統主義等の神学であろう。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』のこの箇所では、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。

本書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

なければならない。総合こそ根源であり、定立と反定立はそこから由来する（CG46, 62, 20, 33）という第2節1d）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（CG46, 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（CG54, 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」（CG62, 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（CG42, 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にのみ、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（CG64f., 35f.）。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こない。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もっている。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

の抽象化が結局は同一のものであることは、言うまでもない。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3巻第2分冊36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。

と思われる。むしろ彼は、弁証法がもつ二つの要素を代表する立場について説明する際には、（さきに第3節の1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。

(4) 弁証法の道

a) 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「間を行く」ということがバルトにとってどれほど重要なことであったかは、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、まずタンバッハ講演では、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、漸次減っていくであろう」（CG65, 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は調停したり、休止させたりしてはならない」（CG55, 27）。アーラウ講演では、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」（FEA 103, 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うことがない。……それは根源的な思惟と語りであり、全体からの、そして全体を目指しての思惟と語りである。……それは徹頭徹尾弁証法的である」（FEA114, 62f.）。このようにしてバルトは、弁証法についての1922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 (R311, 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う」(WG184f, 212)。こうした思想内容と表現形態は、1927 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総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、と」(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窮境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。しかし窮境は約束である。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窮境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ろうとしないのではなかろうか」(NV141, 6)。窮境と約束は、ともに、啓示=イエス・キリストによって生起する。窮境と約束に目を向けるというのは、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、次のように言うのである。「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」(同前)。

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えないということ、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きた。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。

b) 修正と傍注

「キリスト教宣教の窮境と約束」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きた。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）不可能性を表明するものとして解釈されてきた。しかし、これは奇妙な解釈である。単なる外面的事実としても、処女作『ローマ書』からして大部な神学である。むしろこれらの諸概念は、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。⁶⁸ またショッホ

68 Balthasar: *op. cit.*, S. 84.

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**批判的神学**を尊重するが、それも修正を要する⁶⁹」。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っ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窮境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・宗教史的な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、キリスト教宣教の窮境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。窮境を固持する限り、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う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、神について語るとは、神の積極性のゆえに不可避であり（ジョッホ）、神学は、キ

69 M. Schoch: *Karl Barth — Wirkung und Gestalt* (Verlag Huber, 1967), S. 69. 強調は宇都宮。

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、窮境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」（NV140, 5）。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」（NV138, 3f.）と言いつけるのである。『ローマ書』第4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（R137, 9f.）。バルトは、この箇所、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、否定を否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う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」（同前）。

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⁷⁰。これらのことは、バルトの論理を突きつめて考え

70 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った時、彼の神学は単に修正・傍注・指示に留まりえなくなった、と述べている（Schmid: *op. cit.*, S. 66）。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的神学である。しかし断片的とは、数量的な多寡を意味しな

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っと直接的な論拠が要求されるであろう。それを提示することが次の課題である。

c) 内在批判と積極的主張の是認

さきにb)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にしている当のものである。まずその箇所を引用しておく。「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」(NV137, 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、差し当たり、類似した表現を探してみる。『ローマ書』(R111, 68)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・キリストと言い換えられており、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ない。それは同書の別の箇所(R233, 175)に語られている。イエ

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。

スの復活が史實的延長をもたないように、復活の力において現実的に人間存在の中に突入してくる「生の新しさの中を歩むこと」(「ローマ人への手紙」6・4、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 (R130, 84)。また、啓示によって生起するキリスト教宣教の窮境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 (CG33, 9)。

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必要ではない。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にのみ存在し、所与とはなりえない。要するに、接点は現実的でありながら、所与になりえないという点に、神学が立場をもちえず、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 (cf. R130, 85)。このようなバルトの歩みは、否定性の極限へと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、どこかにせめてジプ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」(NV138, 4)。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しか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」(R276, 212)。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(R289, 214)と必然性が、あるいは非宗教性の不可能性(R289, 224)が主張されるのである。人間は、今ここで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(R300, 234)。

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、精神的なものと・宗教的なものと・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(R379, 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」(WG177, 205f.)。しかし窮境に目を向ける時に、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う本来の意味での宗教性も、相対

的に認容される。「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」(R217, 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(R405, 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ほうが選ばれることである。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、教義学の道に行くほうがよいというのである(WG180, 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(R328, 257)。「われわれは、聖霊に対する罪よりも、むしろ義認されえない宗教的行為のほうを選ぶ」(R329, 258)。人間は神について語らねばならないが、語ることはできない。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、「弁証法的な破れのない直接的発言」(R263, 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⁷²。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

71 その根拠は、肯定性と否定性との不可逆的関係を想起すれば、直ちに理解されえよう。あるいは、啓示と宗教との関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。

72 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」(R276, 213)。

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、比喻(Gleichnis)として用いられる(R263, 268, 358, 378; 202, 206, 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(R267, 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たい。たとえば、「われわれは霊をもっている」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、『もっている』は『もっていない』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『もっている』が、人間のすべての『われわれ』と『もっている』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」(R328, 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。

d) 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る時、一体何が目指されているのであろうか。ここで重要になってくるのが、指示(Hinweis)という概念である。指示こそ弁証法的神学の本来の機能、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。「聖書の思惟と語りに

としては、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、然りと否とが出てくる始源の認識の中にあるからである」(FEA114, 63)。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ろう。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対象は、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⁷³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」。ほぼ同じ論旨が、1927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えない対抗者として、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

73 Barth: "Kirche und Theologie," in *ZdZ*, 4. Jg., 1926, S. 35. 大宮博訳「教会と神学」(『著作集』第1巻) 243頁以下。

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⁷⁴ (CD456f.)。「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、非弁証法的な神学である。しかしわれわれは人間である。このことが、弁証法的な神学の排他的な可能性の決定的な根拠である⁷⁵」(CD460)。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な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

74 前節において、エビオン派のキリスト論が直接的認識の一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。Kierkegaard: *op. cit.*, S. 117. 杉山訳、181頁。

75 これらのバルトの発言は、裏を返せば、終末論の神学が旅人の神学・弁証法的な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」(R355, 280)。「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」。(CG37, 12 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」3・5-6と7-8の釈義において、断絶の契機を言い表わすために fürchten 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)」(CG37, 12)。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」(同前)。一致が成就している以上、信仰も希望も不要なのである。

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⁷⁶。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、つまずきの除去、「と」の廃棄にほかならず、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うるようになる伝達形式は、証言価値 (Zeugniswert) をもつ (R154, 106)。神学は、この価値を越え出ることにはできない。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。

e) 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、バルトにとっての教義学的表現様式である。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、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。

76 Barth: "Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt," in *ZdZ*, 3. Jg., 1925, S. 135.

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 (FEA109f, 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も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 (R162, 405; 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 (R275-277, 212-214)。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。

即自的宗教は、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」 (FEA111, 60)。それに対して弁証法的宗教は、成立根拠を自己の外にもっており、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、生存権をもつ」 (FEA109, 59)⁷⁷。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るのであろう。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。

77 次の主張も顧慮されるべきである。「このような態度 [人間にとっ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」 (R329, 257)。

78 さきに、dogmatischer Weg は教義学の道であっ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って説明してみる。「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

「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」 (FEA113, 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

的な呪い、ほとんど根絶しえない毒の芽は、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」 (R176, 126 強調字都宮)。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、信仰にとってのみ真理となる。新しい人間とは私ならざる者であって、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ない。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っ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」 (FEA114, 63) という命題は、このような意味に解されなければならない。したがって 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、ともに独断的独善的であろう。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、独断的であろう。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ろうが)、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ってみても、dogmatischer Weg だけを独断的と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 でなければならない。しかしそれについては語られておらず、初期バルトから見てずっと後年の時期の『教会教義学』の中で1か所だけ出てくるが、無論カント的な意味での独断論ではない。

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、誠実であろうとも——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1927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。宗教は、自らの現世性・此岸性を自覚し、実在価値を主張しない限り、義とされるというのである(R155, 107)。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(R162, 113f)。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、宗教的言説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。

f) 力ある証言となる弁証法

神について語ることは、神の言葉を語ること、神が人間となるという四つの言葉(dass 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、2.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」(WG190, 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しかできない(NV158, 19)。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」(NV157, 19)。言うまでもなく、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、この前提を自ら措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、差し当たり、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」(R168f, 119f)。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(WG178, 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、証言としての力をもったものになるわけではない。それが説得力をもつためには、言説が向けられる相手にも、既にあの前提が措定されているのでなければならないからである。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措定しえない。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」(R289, 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説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⁷⁹。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

79 Pannenberg: "Dialektische Theologie," S. 171f.

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 (WG187f, 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」(WG188, 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 (R154, 106)。バルトは、「ヨハネによる福音書」3・30 をこのような意味に解釈している (FEA116, 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、行き当たりばっ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 (WG190, 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 (R48, 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措定する。⁸⁰ 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

80 以下の議論については、『キリスト教教義学試論』284 頁以下、および「教会と神学」274 頁以下、大宮訳、237 頁以下を参照せよ。

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。このようにしてはじめて、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 (WG191, 218; cf. NV157f, 19)。

第4節 連続性と発展

1. 弁証法—類比—キリスト論

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きたが、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、明らかになったと思われる。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に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しば理解されてきたからである。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、1932 年と 1938 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 (GW60f, 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、1930 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（同前）というキリスト論的集中・キリスト論的思惟は、本当に、バルトが類比について語るようになった時期にはじめて到達されたものなのであろうか。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ほかならないのではなかろうか。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いくことにする。

(1) 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」（FEA111, 60）。ここで言われている対象については、別の箇所で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もっておらず、それは、まったく即事的に、神自身に向かう関心である」（FEA114, 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」（R13, XIII）。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。たとえば、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（R111, 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（R114, 70）。また、本書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者との不可視的一致であると言われている（R371, 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、キリスト教宣教の窮境と約束の状況であった。そしてキリスト教宣教の窮境とは、神の裁きであり、窮境のうちにあるということは、十字架のもとにあるということに等しい（NV161-164, 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（同前）。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、キリスト教宣教の窮境と約束という状況の承認は、とりもなおさず、啓示としてのイエス・キリストの承認であると言える。

1929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。⁸¹しかし、同じことが、既に1927年にも言われている。「教義学的思惟は、元來、キリストによる思惟であり、さもなくば、それは教義学的思惟とは言えない」（CD 437）。このような神の言葉への集中、キリスト論的思惟は、従来、弁証法的思惟からの離脱によって可能になったと考えられてきた。けれどもこの引用箇所が続く文脈の中で、バルトは、教義学的思惟を弁証法的思惟と言い換えている（CD 454）。とすれば、弁証法的思惟がキリスト論的思惟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、前期とは違っ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見方は当を得たものではなく、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もっていたのである」。⁸²第3節の2「弁証法」では、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いった。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

81 Barth: "Schicksal und Idee in der Theologie," in *Theologische Fragen und Antworten* (Evangelischer Verlag, 1957), S. 92. 大宮溥訳「神学における運命と理念」（『著作集』第1巻）330頁。

82 寺園喜基『カール・バルトのキリスト論研究』創文社、1974年、208頁。

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」(WG192, 218) ののである。

(2) 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。さきに類比の内容を明らかにした際に、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』第27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, 286f.)。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。バルトがそのような語る時、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。神の子供としての人間の再生を見、証言することも、本質的にはまったくただイエス・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関しては、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・キリストが本当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, 285) ののである。「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ない。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、キリスト論の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きた。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って、こうした問題と取り組むことにする。

(3) 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なのであろうか。ここで再び、『教会教義学』第25節に戻ろう。「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ないのではない。……神論のこの最初の章『教会教義学』第5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はじ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、真実でもない」(I/1, 141)。この言葉自体は1932年のものであるが、考え方は初期バルトのものとまったく同じである。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。⁸³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（たとえば弁証法という）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、⁸⁴というような見解には、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、神学の形式と内容と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はじ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き、潜在的に

83 Balthasar: *op. cit.*, S. 87.

84 佐藤敏夫、前掲書、220頁。

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」(WG192, 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ほかならない限り、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き、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もっているか、またも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、本書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。

2. 連続性と変化：時代状況との関連

(1) 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、1930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、現実的意味をも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も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まった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 (GW69, 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と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」(GW68, 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もたないであろう。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もつことなく神学を、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⁸⁵。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も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 (GW59, 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 (GW63, 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

85 Barth: *Theologische Existenz heute*, *ThExh*, Heft 1 (Chr. Kaiser Verlag, 1934), S. 3. 雨宮栄一訳「今日の神学的実存」(『著作集』第6巻) 71頁。

であって、そこからはじめて社会的・政治的問題への接近も可能となる⁸⁶。彼はこのことを1932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説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説明はなされえ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1919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、何かなされるべきかということをどこで、そしていつ、われわれが知りえないことがあろうか」(CG66, 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」(GW69, 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もちえず、教会は聖書の中に定められているそれ自身の課題・宣教・秩序を有すという、彼が以前から言っていたことにすぎない(GW65f, 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、同じことをまった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応用性が明らかになったということ、た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はじめて明白になったということを意味している。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きただけであり、自分の出発点が含まも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もっていたのである(GW58, 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・信仰をも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(GW68-70, 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」(GW65, 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くる。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、「不動であるが同時に可動的でもあり、可動的であるが同時に不動であること」(GW70, 190)を望んだのである。

(2) 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、何人かの人が、約1932年から1938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の、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）よりももっと重要であるように思われてき、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きたわけである(GW75, 191)。実際、ここには明らかな変化がある。初期のバルトは、たとえば「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

86 id.: "Gotts Wille und unsere Wünsche," in *Theologische Fragen und Antworten*, S. 157.

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」(CG55, 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」(R560, 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」(R561, 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。たとえば、『教会教義学』第10節「父たる神」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すぎる⁸⁷」。また、1956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(MG189f, 7f)。

しかし、さきにこの変化を否定から肯定へのアクセントの移行と呼んでおいた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(R47, 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(R103, 61)。つまり、当時の彼にとっても、神の怒りは神の最後の言葉ではありえず(R54, 19)、希望は窮境にまさる要素であった(CG44, 18)。第2章第1節で、肯定と否定との関係を不可逆的二元論の関係として詳細に論じたので、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、肯定と否定の位置関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**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**を犠牲にして、**人間**が重視されていた」(MG185f, 5)。それに対して、バルトが聖書の主題として発見したのは、「人間の宗教や宗教的道德でもなく、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**」(MG187f, 6)であった。それは、「人間と世界に対する関係において、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、いやまったく他なるもの」(MG183, 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」(MG188, 7)。バルトにとって、異なる神々を説教するより、沈黙のほうがましであり、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ほうがましだったのである。「永遠の空想的所有・享楽・分与——宗教のこのようにのぼせ上がった無作法は、一度おしまいにならねばならない」(FEA125, 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。この点に関しては、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もはやまったく何も知らない、当

87 Godsey: *op. cit.*, p. 51. 古屋訳、109頁。

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徳の匂いがするもの、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」(MG190, 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(R103, 61)。とはいえ、真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、内在主義を根こぎ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。「賈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」(R46, 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」(FEA123, 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。そしてバルトにとって、当時の主張は、非真理であっ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った。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った根拠は、当時の外的・内的状況全体にあったのである(II/1, 715)。「[当時] 大胆に語られたこれらの命題には、まったく誤りはない。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、私は自分のほう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、わけて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

ことが必要であったということを認めざるをえないであろう」(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っても、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もない。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ったし、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)を要する言葉であったとしても、やはり真実な言葉であった。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」(MG188f, 7)。バルトがある特定の状況の中で語る時、それによって状況のほうも変化する。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。私にとって、そこには決して断絶はなかった。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、問題になっている事態は、それによって変化し、その後は違ったものに見えた。……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]⁸⁸である。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れば、変化の只中に連続性を見出しうると言えよう。

(3) 時代状況による変化とその中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のでは

88 Barth: "Brechen und Bauen," in *Der Götze wackelt*, S. 112f.

決していない。⁸⁹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、恣意的に選び出されたわけでもない。むしろ、個別的の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、本書の出発点であった。⁹⁰これらの変化が選び出された

89 それゆえ、バルタザールやパネンベルクらの指摘する変化は、本書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、たとえ背景にであらうと、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、被造性のよさをほめ称える方向にますます移行していったという。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3巻第3分冊中の一部(III/3, 97-99)を引用している(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。(1) 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、神に帰してしまうことはない。(2) 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。(1) 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と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(MG192, 9)。(2) さらに、「遊び」の概念すら当初から存在しており(CG53, 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(CG47, 53f.; 21, 26f.における「伝道の書」9・7-11、2・24f.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って」置き換えて行った(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。

90 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

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50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、存在してきたのである。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

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——これはバルト理解としては逆であり、イエス・キリストの歴史が教会史、さらには一般史を含む——がバルトの中心的主題になっていたのであるから、弁証法と類比が同じであるにせよ、その指摘は個別的问题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。まず批判に対する積極的応答として、(1) 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的問題ではなく、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、個別的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。(2) 本書では、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うであろう。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、(3) 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、後期バルトの中心的主題である。しかしそれは唯一の主題ではない。(バルトにとって、本来的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。) ことさらに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。

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⁹¹。また彼は、聖霊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対して、現代はまだ18・19世紀に近すぎ、今なお神の霊と人間の霊との区別は困難であるので、聖霊の神学は21世紀にならないとだめであろうと答えている。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。ブルトマンに反対するために、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⁹²」。神学の時代制約性とは、積極的には、時代に応じて神学を変えることであり、神学者はそうする自由をもつ。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対する答えの中で、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ない。私はシュライエルマッハーと主観主義に反対した。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、ことによっ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。けれども自由とは真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』という言葉をお忘れなく。手続きは変わってよいのだ。この時代には、私は三位一体論から

91 Godsey: *op. cit.*, p. 62. 古屋訳、132頁。

92 *ibid.*, p. 27f. 古屋訳、61頁以下。

93 *ibid.*, p. 67f. 古屋訳、142頁以下。

始める。他の時代には、神学とその状況は変わるだろう⁹⁴。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い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」⁹⁵(CG66, 36)のである。

ここでは、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12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、もはや語るができなかった。はじ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まったく別の仕方でも語る以外に、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、あるいはひょ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たり、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でも語った。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

94 *ibid.*, p. 13. 古屋訳、31頁以下。

95 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。

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

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。この指摘はまったく正しい。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。⁹⁷ さて、時代状況に関連してのバルト神学の変化は、潜在的なものが顕在的にな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定義するならば、可能性から現実性への移行とも呼ばれうる。⁹⁸ 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1920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(MG189, 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(MG190, 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よう(MG191, 9; cf. 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、たとえば「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(MG192, 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

97 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。本書は、バルト神学とその時代状況との関連について、これらの二書に極めて多くのものを負っている。

98 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。

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はじ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かったからなのである」(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、あってはならなかった。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専制的であったことを見れば、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, 717)。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る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った(MG193, 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

99 ここで再び、浮遊する弁証法というモチ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。この箇所に見られている *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* (WG185, 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。

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」(MG188, 7 強調字都宮)。自己の神学の修正とは、「かつてと同じ認識から、今一步進み出て、当時なお語らるべくして十分に語られなかった側面を……表現することにはほかならないのである」¹⁰⁰。

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、18・19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、1934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¹⁰⁰が、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って非難されるのを甘受せねばならなかった」(II/1, 197)。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うるとはかぎらず、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ことは、決して誤ったものでは

100 大崎節郎「バルト神学」(『教義学講座』第3巻、日本基督教団出版局、1974年)375頁以下。

ない。

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、以上の論議では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。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。とはいえ、社会的・神学的状況の正しい把握のないところにはバルト転向説が生ずるとは言えないし、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言えない。¹⁰¹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。本書では、自らを他から区別するために、明確に境界を引いておかなければならない。

3. 時代認識の位置づけ

(1) 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・客観的認識などはありませんし、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もない。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、つまり彼が解釈し理解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。¹⁰²それに反して、時代についての先行的・一般的理解

101 小川圭治、前掲書、246頁と対比せよ。cf. 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。

102 バルトが例えば1920年前後の福音主義神学の状況を叙述する時、無論

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1920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観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歓迎され、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。バルト神学が歓迎されたのは、それが当時のベシムスティックな社会的・思想的風潮に共鳴盤をもちえたからにほかならない¹⁰³。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

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。cf. Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (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』(『著作集』第11巻、1971年)3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、神学そのものにほかならない。

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、時間的順序はどうであろうと、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。

103 宮田光雄『政治と宗教倫理』岩波書店、1975年、180頁。

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、否だけを語るのではなく、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(CG47, 21)。そしてそこから、一見エピクロスの¹⁰⁴でさえある伝道者ソロモンの生の知恵¹⁰⁴が受容される。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くる肯定的展望]が多分われわれの現在の気分¹⁰⁵にぴったりとこないとしても、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¹⁰⁵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」(CG45, 19 強調宇都宮)。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¹⁰⁵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

104 「伝道の書」9・7-10。「あたたは行って、喜びをもってあなたのパンを食べ、楽しい心をもっ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。あた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)。

105 つまり彼は、「見かけの悪さなど気にせずに」、ある時は然りを、またある時には否を語るわけである(CG66, 36)。

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。たとえば、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うると考えることには、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る¹⁰⁶。

(2) 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

106 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、そう思っで見れば、そのようにも見えてくるという解釈でしかない。しかもそれは、最後的には常に辻褃が合わなくなる。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、1930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 (GW75, 191) のほうが、よほどもっともらしい。

バーガーの研究 (P. L. Berger: *The Sacred Canopy* (Doubleday, 1969). 藺田稔訳『聖なる天蓋』新曜社、1979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. 藺田訳、242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、いくつかの注目すべき記述 (cf. *ibid.*, p. 96, 128, 198 n.20, n.26. 藺田訳、139頁注(20)、148頁以下とその注(26)、198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。

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(2)と次の(3)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では自らの主張を展開していった。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のでもなければ、したがってまた、その時代に必然性をもつでもない。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」16・6——「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 (WG178, 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「神学の本質的窮境」(WG169, 199)である。この窮境において「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」(WG168, 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 (WG177, 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 (WG177, 206)。宗教とは、人間が人間であるがゆえに陥っている窮境と関係して存続するからである (WG176, 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、時代状況の中にではなく、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。

(3) 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はじ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。たとえば、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もっておらず、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もっていない。それはまった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関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。たとえば、20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る。その

時には、バルト神学は自らに先行するものから生じ、そこに成立基盤をもつことになる。しかしバルトによれば、彼の神学は自らが依っ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いったのである。とすれば、バルト神学の主題的事実が理解される時にはじめて、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。¹⁰⁷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。

ここで、批判的作業としてなされてき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。¹⁰⁸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、それらは説得力をもたないであろう。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ければなら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いえないのである。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こないからである。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

107 小川圭治、前掲書、246頁と対比せよ。

108 実際、本書のさきの議論では、連続性を指摘するためにそうしてきたのである。

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いく」内在的解釈で十分であろう。¹⁰⁹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ろうか。

109 cf. 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ろうか。歴史は誰が見てもみな同じというわけにはいかない。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もたらさないであろう。むしろ本書の見解では、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ない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、それはバルト神学に沈潜することによってはじ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・政治的具体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、260頁以下と対比せよ）。確かに、『『社会的・政治的具体性』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1930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（GW68, 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（GW69f., 189f.）。

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、彼にとっ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。

4. 連続性と変化：内的必然性との関連

(1) 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い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、できるだけ偏見をもたずに教会の証にも聞き、そこから**生じてくるもの**に注目し、それを表現していかなければならなかった。「そういうわけで、私はひき続きさらに学んでいかなければならない。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ろうか」（VI/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, 8）。ここではじめて、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、真に問題となってくる。¹¹⁰

110 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。

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、彼が聖書の思惟・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・哲学的頭脳のも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」（CD436）。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

たとえば、1928年からの10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ないということを、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った」（GW60f, 185f.）。しかしバルトは、この変化は従来歩んできた線の徹底化・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、また現在もあるとすれば、それは、どんな犠牲を払っても一切を貫いてキリスト論的な糸をしっ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っている。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、あるゆることにおいて、最初にも最後にも、『キリストのみ』を熟慮するのは違ったことを、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 強調宇都宮）。

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、たと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19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展開し、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、これととも、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ろうか。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、たと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、宇宙の中での人間が指し示される時、そ

のような人間を通し貫いて、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¹¹¹（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でのみ、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いき、指示している終極（ἔσχατον）は、彼らが由来してき、必ず振り返って指示せねばならない端緒（πρῶτον）と同じである」¹¹²（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）。ここでわれわれは、本節の1、就中その（3）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、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ないということである。

（2）再び旅人の神学

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っ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¹¹³。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、終末の観照から区別し、旅人の神学として位

111 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、1972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、1977年の詳細な解明を参照せよ。

112 「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、もっとよく、もっと明白でわかりやすいと思込まれている一般的諸前提から始めようとする時、……あるいは、神学がこの名でもって終わろうとせず、自立的と称するまたは一般的成果で終わろうとする時、神は実体化された人間の映像によっていつも押しのけられてしまうのである。……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くるのである」（II/2, 2）。

バルトは、神学という語よりも、神人学（Theanthropologie）という語のほうが本来適切であると言う。この語のほうが、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。cf. Barth: *Einführung*

in die evangelische Theologie (Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968), S. 15. 加藤常昭訳『福音主義神学入門』（『著作集』第10巻、1968年）215頁。id.: “Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert,” in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Band 2 (Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1975), S. 572.

113 K. H. Miskotte: *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik, ThExh*, Heft 89 (Chr. Kaiser Verlag, 1961), S. 19.

置づけるのである。¹¹⁴ 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はいるのはよくない。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い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もはや歩んでおらず、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も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ない(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いくべきである。その行為は、当然、既に成功し、完結したものではありえず、差し当たりためしになされた実験の試みという性格をもつ。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も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。

(3) 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・必然的なことであった。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とかは、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って、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。たとえば、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もつようになり、神

114 以下の叙述については、本章第3節1.(6)のa)を参照せよ。

学が本来語らねばならないこととは何の関係もないような方向へと神学を導いてい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。¹¹⁵ 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もつに至り、立場の哲学＝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 (R276, 212)。

このような点を最も典型的な形で示しているのが、ベルクラーワ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、ベルクラーワーが重要な点を突いており、バルトにとって最初から問題であり、その後もますます重要になってい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、ベルクラーワ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対しては、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、

115 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。

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, 197f.)。この点が曇らされたなら、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 強調宇都宮)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、¹¹⁶ それ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、自由に用いられうると同時に、自由に棄て去られもしなければならないのである。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。

(4) 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。たとえば『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

116 Miskotte: *op. cit.*, S. 41.

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ろうか。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、キリスト論の思惟を顧慮すれば、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とは、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みが付与されるのも、このことと関連している。たとえば第1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いくのは、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1巻第1分冊では、キリスト論は背景に留まっている。¹¹⁷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、もつと積極的に、キリスト論は第1巻第1分冊の背景を貫通していると言うべきであらう。この点は、第2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1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。こうした地下水脈の前後関係を考慮に入れば、キリスト論の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なるのである。

次に、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らう。たとえどれほどバルトが体系的原理の採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、言うまでもなく、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らうか。これが、差し当た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 (cf., 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、指示対象 (Bedeutung) は同じであるが、意義

117 Balthasar: *op. cit.*, S. 117.

(Sinn) の異なる語で置き換えれば、指示対象には何の影響もないが、思想 (Gedanke) は変化¹¹⁸する。その際、指示対象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、指示対象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・インマヌエル (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見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らな¹¹⁹ったであろう。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どと繰り返して」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。¹²⁰この二つは、似而非なる事柄なのである。

結 び

以上の議論によって、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、ほぼ論じ尽くされたと思われる。しかし、一つの事柄が常に考慮から外されてきた。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、それゆえ本書では、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、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、霊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 (R327, 256; 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¹²¹に基づく。それは、教会の統一性につ

118 いうまでもなく、述語はすべてフレーゲのものである。G. Frege: "Über Sinn und Bedeutung," in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hrsg. v. G. Patzig (Vandenhoeck und Ruprecht, 1969), S. 40f., 47, 65.

119 このことは、本書そのものについても言える。本書は、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、バルトの思想世界・概念世界の豊かさは犠牲にされてしまったのである。

120 S. Kierkegaard: *Philosophische Brocken* (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』中央公論社、1968年) 143頁。

121 『ローマ書』第2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1版と第2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」(R5, VI)。(この箇所の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・バルト・ローマ書講

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う途切れのない連続性があることになる」¹²²。このようなバルトの見解は、信仰命題であり、そのため本書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』河出書房、1968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1版の対象ないし主題と、第2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、明らかに本書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くる。「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 34f)。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、神自身を語るのである(『教会教義学』第19節の2「神の言葉としての聖書」、および『キリスト教教義学試論』20節の2「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1版と第2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。

122 Godsey: *op. cit.*, p. 40. 古屋訳、86頁。

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いく作業であろう。表面的多様性にのみ目を奪われ、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)であろう。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ねばならない。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¹²³」るのも事実であろう。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ろうか。「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, 8f.)¹²⁴。

123 丸山真男『戦中と戦後の間』みずず書房、1977年、527頁。

124 バルト神学の連続性・一貫性について、本章の論証で十分だと考えてはいるものの、振り返ると、自分は風車と闘ったドン・キホーテだったのではないかとも思う。すべては言わずもがなの事柄で、バルトの著作を一言一句といえどもゆるがせにせず、慎重に受け取りさえすれば、結論は明らかだからである。

しかし、歴史に残る哲学者・神学者たちは、ほとんど読まれることもなく忘れ去られた頃に、突如いつとき人々の注目を集めるようになり、その後、再び歴史に埋没していく。思想史とは、そういうものなのであろう。この繰り返しの中で、おそらくバルトも、数世紀のスパンで注目を集めることになる。その時にはバルトのさまざまな解釈が世に出てきて、バルト神学の

貫性に関しても、本書とは異なる見解が示されることであろう。しかし、そうした未来のバルト研究に対しては、一つの重大な問いを突きつけておきたい。

「まえがき」で述べておいたように、弁証法と類比の概念は、(第1章の解釈学や聖書論と同様)キリスト論と一体不可分である。もしこれら両概念の含意が異なるのであれば、キリスト論と人間理解とに関して決定的な相違が生じたという帰結にいたらざるをえない。それをごく簡単に指摘しておく。

まず、「後期」バルトでは、人間はいくぶんかは神に向かって接近するような位置ないし性質を認められるようになったのか。もしそうなら、存在のレベルでも認識のレベルでも、人間理解は決定的に異なるものとならざるを得ない。そうした異質な理解を本当にバルトは表明したのであろうか。すなわち、まずは存在の次元で、罪人の自己義認の可能性をいささかでも認める方向にバルト神学は動いたであろうか。人間の本質を罪とするのではなく、人間は多少は義を認めうる存在、神と連続する存在であるとバルトは見なすようになったのか。次に認識の次元で、人間には神認識の可能性・能力は認められていなかったが、バルトはそれを少しは緩和して、自然神学の方へと転換し、いささかなりとも人間の自力での神認識が可能であると見なされるようになっていったのか。存在レベルでも認識レベルでも、ここでは程度は問題になりえない。0:100が1:99になったのであれば、この場合には人間理解・神理解はまったくの異物になったのである。

こうした変更がなされていたとするなら、その震源はキリスト論そのものにあるのでなければならない。イエス・キリストが逆説であることは終始一貫、徹頭徹尾、全線にわたって固守されている。概念自体の重視はバルト自身が避けるべきこととしているので、言い換えておく。イエス・キリストは、全面的に人間であり、かつ全面的に神である。人性と神性に、すなわち人間であることと神であることの両方に関して、いささかの割引もあってはならない。この点でバルトに変化があったであろうか。イエス・キリストがケンタウロスのような半神半人のつなぎ合わせのような存在になったり、化学で言う混合物や化合物のような存在として理解されるようになったであろうか。それともイエス・キリストは、真の神にして真の人間として、絶対異質の自己同一ないし一致であるという理解に変化があったか否か。十字架と復活というわざ、あるいは神の恵みの選びという行為に、いささかでも人間の関与と貢献が認められるようになったのであろうか。この点での第二格の理解にたとえどれほどわずかでも変更があったのなら、神学の性格はまったく異質なものと変わったと言わざるを得ない。数世紀のちに誰かがほんのわずかなだけの変更をバルト理解に加えようとするなら、その者はこうした問いすべてに明確に答えるのでなければならない。

第3章 バルトの近代神学史理解

近代神学への転換をいかに理解するべきか

はじめに

カール・バルトの著作に『一九世紀プロテスタント神学史』¹という著作がある。この著作は長い間筆者の心に引っかかっていた。「心に引っかかっていた」というのは、彼の歴史理解、そして近代プロテスタント神学史の理解が、筆者が宗教社会学的な視点から考えていたことときわめて密接に重なり合っていたからである。

この著作は第一義的には神学の著作であるが、同時に純粹に歴史学的研究としても読める。歴史研究の対象とされるのは、第一には神学の歴史であるが、しかし神学は社会の中で孤立して営まれたのではなく、西洋思想一般との関わりの中で展開され、西洋思想一般も社会の基礎的な諸要因の変動との関連で展開されたので、神学史は西洋思想一般の歴史、さらには広く一般西洋史との連関の中で論じられる。私見では、神学史を見る際には、基礎的な順序で言えば、社会(学)的变化、一般思想史の変化、神学史の変化という順序で相互作用の平面を分けて考えることができる。この

1 Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Theologischer Verlag Zürich, 1947. 『十九世紀のプロテスタント神学 上』新教出版社、1971年(『カール・バルト著作集 11』)。この書の典拠箇所を示す時には、読みやすさを考慮して巻末脚注とせず、本文中にまず訳書の頁数を標準書体で、その後には原著の頁数をイタリック数字で示す。なお、訳文には適宜私訳を施した。

視点からすれば、神学史と近代西洋思想史の社会学的な基礎と起源が垣間見えてくるはずである。

バルトのこの著作では、歴史が五つの平面に区分され、それらが同時に動いていったと見られている（16、11）。第一の平面は、一般的な世界史である。それで意味されているのは、政治・経済・科学技術といった、いわゆる現実生活を構成する一連の出来事である。第二の平面として、文化史、芸術史、文学史が並列的に挙げられるが、おそらく文化史という包括史の下位に、あとの二者が位置づけられているのだと思われる。第三が一般的教会史で、第四と第五の平面に著名な神学者とその主要な著作が配置される。これらがいかなる規定関係に立つのかは述べられていないが、著作の記述全体から推測するなら、各平面上の各出来事がひとつ動くたびに他の平面に作用すると考えられているようである。どこかでひとつが動けば、同じ平面で、そして他の平面でもいくつかがいわば玉突き状態で動き、それらがさらに他の平面に無数の影響を及ぼし、歴史が全体として動いていくという見方である。しかしひとつの基本的な歴史理解が横たわっているように思われる。それは、歴史の動きの基本は、究極的には第一平面から順次第五の平面に影響が及ぶという見方である。²

この見方に立つと、近代神学史に関してある見通しが見えてくる。二千年のキリスト教史の中には、いくつかの巨大な変化・変質・転換があった。ひとつはキリスト教がローマ帝国の国家宗教となったことであり、今ひとつが近代プロテスタンティズムの成立である。常識に従い、これに宗教改革を加えてもよい。近代プロテスタンティズムの成立に先行する近代西洋

2 こうした作用関係・規定関係の理解は、土台と上部構造というマルクスの考えと並行する。バーガーがこれを修正しており、筆者の考えはこれと一致する。「マルクスにおける下部構造を経済的『土台』と見なすのではなく、praxis 全般と見なすべきである」。バーガーの言う praxis が何を意味するかは、明確ではない。藺田稔は慣習と解釈するが、バーガー社会学全体を念頭におけば、一定の形を取った生活実践と考えるべきであろう。Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday, 1969, p. 192. 藺田稔訳『聖なる天蓋』新曜社、1979年、61頁。

思想も、それ以前の思想とは大きな断絶を伴った変化である。これは、どのようにして近代性という人類史上の大変化が生じたのかという問いに深く関係するが、この大問題自体は無論ここでは扱わない。バルトの所論を追う形で、近代社会の特徴、近代思想の誕生、そして近代神学史の転換というこの三つの関わりないし絡み合いに関して、何らかの展望を得たい。それが本章の課題と目的である。なお、以下では、主として前半部でバルトの所論の要約的紹介が大きな比重を占めるが、それはバルトの所論自体がほとんど知られておらず、既知のものとして前提できないためであり、その検討はほぼ後半部にのみ集中する。

第1節 歴史の見方

近代神学に関するバルトの議論を取り上げる前に、歴史認識、そして時代を区分するという行為についての彼の考えを簡単に取り上げておきたい。

バルトにとって、歴史の認識とは、認識主体が歴史の出来事と実践的に向き合い関わる時にのみ可能であって、歴史の純粋に客観的な観察と確定など元来あり得ない（3、1）。その意味でバルトは、歴史はなべて歴史家自身の現代史だというクローチェの歴史観と軌を一にしている。となれば当然、時代区分も歴史家の解釈でしかないということになる。たとえば近代という時代区分を論ずる時、ヨーロッパ史を古代・中世・近代に分ける区分が客観的に存在するわけではない。それは、18世紀の啓蒙主義者たちが言い出した近代の所産である。歴史を見る見方と区分は、歴史家が自分の生きている時代をどう評価しているかに関わり、それによって規定されるのである。

したがって、バルトが近代プロテスタント神学、彼の表現で言えば、「シュライエルマッハー以降のプロテスタント神学」と言う時、それには、その時期がひとつの時代を構成しているということ、すなわち特定の仕方

張が含まれている。しかし歴史が歴史家の構成である以上、「時代区分は常にひとつの仮説の提示」(16、12)にとどまるのである。

さらにここには彼の歴史理解にとって重要なもうひとつの考えが含まれている。時代区分が歴史家の解釈として相対的には可能であるとはいえ、別言すれば、ひとつの意味的にまとまりのある時代として見ることはできるとはいえ、時代区分の前後にある要素を見れば、前のものは後代に痕跡を残し、あとのものは前の時代に先駆を見出す。こうして区分は相互浸透していて、明確な一線はどこにも引けない。「まったく完結した、もはや生起しつつあることをやめた歴史の部分というものは決して存在しない」(7、4)のである。

その意味では、時代はいつでも異質な要素を混在させている。バルト自身が言及している事例は後述することにするが、意味的に時代がまとまりをなすと言っても、あくまでもそれは大きな時代の流れを言っているのであって、ひとつの時代が意味的に論理的整合性・一貫性をもつなどと言っているわけではない。近代神学史に限って言っても、いわゆる合理主義に向かう全体の流れは否定できないとはいえ、18世紀後半にはハーマンが出て、19世紀半ばにキルケゴールが、さらに20世紀前半にバルトが出てくる。逆に神学史用語としての「合理主義神学」がはじまるはるか前に、エラスムスはキリスト教を理性に受け容れられる形に縮減する「最小限の神学」とか啓蒙期の自然的宗教という考えを先取りしている。合理的な科学を抑圧したことになっているカトリック教会を見ても、ルターがコペルニクスを非難した際にも、カトリック教会は何らそれに同調せず、反応しなかったし、ガリレオが『天文対話』の出版許可申請をした時にも、教会はそれを許可していた。むしろ中世教会からして、それが蛇蝎のごとく忌み嫌ったのは、カバラでありヘルメス主義であり、占星術や黒魔術といったオカルトであった。合理主義神学の傾向は19世紀にひとつの頂点に達したとはいえ、19世紀末までも（それどころか今なお）ブラヴァツキは広く影響力をもち、前世紀末からはニューエイジの世界的流行さえ生じた。いつの時代理解も一筋縄ではいかないのであって、時代を単線的に捉える

のは間違っており、後を見ても先を見ても、時代は決して一枚岩などではない。

ここから以下でバルトの近代神学史理解を取り上げて論ずることにするが、その前に関わりの深い二つの議論に簡単に触れておく。

1. ブルトマンの危機意識とキリスト教延命策

バルトの同時代人、ルードルフ・ブルトマンによれば、科学的世界像をもった現代人にとって、聖書の神話的世界像はもはや信じることができないので、聖書の内容をその表現形態から解き放たなければならない³。それが新約聖書の非神話化の企てである。込み入った議論がなされているものの、畢竟それは、聖書の内容をハイデガー流の実存哲学として受け取り直す企てであり、彼によれば、イエスの宣教は決断による自己選択を迫るものであった。

彼の思考を図式化すると、次のようになる。まず、近代では科学的世界像が社会に浸透したため、それと矛盾する世界像を基礎としている従来のキリスト教信仰は、もはや維持できなくなった。そこで実存哲学による再解釈でキリスト教を新たに受け取り直さなければならない。

彼の実存論的解釈と、それに対する当時の、そして今なお続いている諸々の批判、そしてそれらに対するブルトマンの反批判は、ここでの関心事ではない。ここでの関心事は、彼の危機意識の根底にあり、そして何よりも彼に共鳴する多くの現代人の意識の底流にあるもの、すなわちキリスト教史を見る際の近代的歴史観である。それは、近代におけるキリスト教の危機、世俗化と呼ぶべき危機は、現代の科学技術に集約されているような理論的合理性に原因があるという見方である。バルトによる近代神学史理解は、これと真っ向から対立する。対立点がどこにあるか、ひとつずつ

3 Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (1941), in: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hrsg. v. Hans-Werner Bartsch, 4. Auflage, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1960.『新約聖書と神話論』、新教出版社、1980年。

指摘していきたい。

第一は、本章の問題設定からはややはずれるが、この問題に関するバルトの見解である。この問題は、非宗教的になった近現代社会におけるキリスト教の可能性という神学的問題につながり、かつ非神話化に対するバルトの態度を考えることにつながるので、言及しておきたい。多くの人が考えるように、信仰の可能性は、社会が、そして人々の意識が宗教的であるか迷信深いか、あるいはそうでないかによって左右されるものなのであろうか。第1、2章の議論で明白になったように、バルトにとって信仰とは、イエスはキリストであるという絶対的逆説を受け容れることである。この受容は神の介入なしには起こりえない、つまりこの世的には起こりえない奇蹟だというのがバルトの見解であった。したがって、社会が宗教的であるか迷信深いかといったことは、キリスト教信仰に何ら影響しない。絶対的逆説に基礎をおくキリスト教は、社会の意識のあり方に左右されず、いかなる文化状態にある人間にとっても受容できるものではない。私が強く疑問に思うのは、キリスト教受容が社会の意識のあり方によって左右されるという考えは、いかにも西洋的発想ではなかろうか、あるいは近代という西洋史の一断面を安易に普遍化し、重大視しすぎていないかということである。たとえば中世日本は、魍魎魍魎の跋扈する宗教的迷信の社会であったかも知れないが、西洋の宣教師たちは日本の仏教者たちに徹底的に問い詰められて答えに窮した。イスラーム社会やヒンドゥー社会がキリスト教を受容しないのは、イスラーム社会の人々の意識が非宗教的で科学的合理的であって、神話的世界像とは異質なためなのか。自分たちの社会の事象だけを見ていると自然にいただくような科学と宗教との対立といった問題意識も、広く歴史と文化に目をやれば、決して普遍的で自然な問題でも簡単な問題でもなくなる。

今ひとつは、純粹に歴史学的な見解の相違である。ブルトマンとその支持者たちは、現代の科学技術の中で日常生活を送る現代人にとって、神話的表象に包まれたキリスト教宣教は受け容れがたいと考える。現代の科学的合理的世界像が1、2世紀の世界像と対立し、その受容を阻むというわ

けである。とすれば、キリスト教が近代社会の中で旧来の地歩を次第に失い、社会の中で優位を占めた近代的合理性へと自ら舵を切った根本原因は、近代の科学性・合理性に説得力があったこと自体にある。

以上のような歴史のシナリオを不注意に聞いていると、それらしく思えてくる。しかし人々の意識および態度の変化の因果関係を実証的に突きとめることは不可能と言ってよく、仮説を提示することしかできない。一例であるが、イギリスで火事よけの呪術・呪文は、あるとき以降、急速にすたれていった。それを科学的合理精神が人々の意識に浸透した結果と見ることは確かにできる。しかし同時に、その呪術の衰退に先だって火災保険という新しい制度が普及したという変化は、関係がないのであろうか。さらに、消防の器具・方法に関わる技術的变化や、建造物同士の粗密に関する街区のあり方に変化がなかったか、建築方法そして建造物の素材・構造に変化がなかったか、といったことをまず考えられる要因として調べ上げるべきではなかろうか。そうすると、科学的合理精神が社会に普遍化していったので宗教や呪術が衰退したという因果関係とは別のシナリオがことによると浮かび上がってくるかも知れない。

あらゆる可能性を考慮するなら、ブルトマンの危機意識は、あまりにもステレオタイプの歴史の発展論を（おそらく無自覚的に）基礎にしていないだろうか。彼とその同調者の見方は、煎じ詰めるなら、近代神学史の（旧来のあり方からの）転換の原因を、科学的合理性に向かう人々の意識変化の中に求めていることになる。これは第一に指摘した点と重なるところがあり、似てはいるが、異質な指摘であり、これが次のトルストイの問いへとつながる。

2. トルストイの問い

第二に取り上げるのは、歴史理解に関するトルストイの問題提起である。近代性の成立を考える時、産業・経済・技術といったモノに関わる側面と、社会制度・社会構造の側面と、政治的・道徳的・宗教的観念という、大きく分けて三つの側面を同時に念頭に置くべきで、これらが相互に関連し全

体として動くと考えられる。社会の中にあるもので、単独で孤立しているものはない。これは私にとっては自明であるが、なかには宗教的観念などの思想こそが歴史を動かす究極の原因、極言すれば第一原因であると考え人もいる。この意見は漫画に等しいが、現在のイスラームがらみで起きている暴力を伴う事件は宗教が第一原因となっていると、多くの人が考えていないであろうか。もしそうなら、必ずしも嗤ってばかりいられる見方ではなかろう。

この見方に対する反論ないし問題提起として心に刻むべきは、『戦争と平和』のエピローグに記されたトルストイの歴史観である。

ルイ 14 世はきわめて傲慢な、うぬぼれの強い人物だった。彼は某々の愛妾と某々の大臣を擁し、フランスの政治をけがした。ルイの後継者たちも同じく弱体ぞろいで、同様にフランスに悪政をしいた。彼らにも、これこれの寵臣と愛妾がいた。その上、ある人々が当時、書物を著した。18 世紀の末に 20 人ほどの人がパリに集まり、万人は自由平等であるということを言い出した。この結果、フランス全土にわたって人々は互いに殺し合い、滅ぼし合うようになった。⁴

ここでトルストイは、ふたつの歴史観を批判している。ひとつは、歴史は特定の個人の活動によって動いていくという見方、言うなれば個人主導史観であり、いまひとつは、すぐれた文筆家とか思想家が特定の書を著し、人々がその思想のすばらしさに共感して歴史は動くという見方である。「それがいい、それが合理的だ、とみんなが思ったので、歴史はその方向に動いた」というわけで、これを理念主導史観と呼んでおく。

特定の人々が特定の観念を表明したことによって歴史の動きを説明しようとすることを、トルストイは説明として認めない。彼によれば、それならば人間平等の思想からフランス革命の残虐な殺戮が生まれ、友愛の説教か

ら凶悪な戦争や死刑が生まれたという矛盾に陥るからである。観念の力を認めるにしても、そのあとには観念と大衆との関係が説明を要するようになるのが落ちであって、『社会契約論』という一冊の書がいかにしてフランス国民をして相互に殺し合いをなさしめたのかが次の問いになる、とトルストイは言う。18 世紀の末に一群の人が人間の平等とか自由とか一般意志に基づく国家とかいった一連の理想を説きはじめた。すると人々は説かれた理想の合理的妥当性に納得し、それを信奉するようになって、歴史の大きなうねりが生まれた。こうした理念主導史観を、彼は「答えにもならない答え」、説明にならない説明だとして一蹴する。彼はむしろ、観念と歴史との間に関わりを認めるにしても、同様の関わりを商工業、園芸その他すべてと歴史との間に認めるべきではないのかと主張する。この見方は、バルトそして以下に示す筆者の見方と一致する。

第2節 バルトの近代理解

近代神学は、当然、西洋近代という時代の特徴を刻印されているからこそ、その名で呼ばれる。しかしながら、近代をそれ以前から区別する特質は、さまざまにあり得る。メンタリティに着目すれば、楽天的な進歩思想、発展論などが近代の心性とされるし、社会的・政治的には、ゲマインシャフトの解体、民主主義の拡大、個人主義と人権思想の進展、国民国家と官僚制の確立、国家による暴力の独占的管理、帝国主義・植民地主義などが第一に挙げられたり、経済では科学技術と一体になった産業化や分業の発達などが挙げられてきた。そして宗教的には、世俗化の過程が近代の特徴として着目されてきた。

近代理解のこの多様性を眼前に置くと、その中のどのひとつを挙げるにしても、それは近代の一部分しか捉えていないことになる。挙げられる諸特性にあえて共通性を指摘するなら、(抽象的なものにならざるを得ないが) 伝統と訣別し、絶えず未来を指向せねばならないという危機感をも

4 トルストイ『戦争と平和』(『世界文学大系 39』筑摩書房、1959 年) 432 頁。

ち、等質的伝統社会から複雑さを増す多元的社会へというダイナミズム、それが近代と言えるのではなからうか。

さて、ここからいよいよバルトの議論自体を取り上げていく。近代史、近代哲学史、近代神学史に関わるじつに多くの卓見が示されているのであるが、その中で最も注目すべきもののみを取り上げたい。

1. 絶対主義の人間

バルトは、18世紀以降の西洋史の顕著な特徴として、絶対主義の人間という現象に注目する(27、19)。これは人間能力の全能という信仰とそれに基づく活動を指す。それは、人間が何によっても制約されずにすべてを形成せんとする努力という意味であり、自然と社会とのうちにある一切を、人間に属し、したがって人間が同化し得るものとして取り扱う企てである。存在する一切を内在的なもの、すなわち人間が取り扱うものとするということでもある。近代で新たに生じはじめたさまざまな現象は、この一現象に収斂するとバルトは見ている。

具体例で言えば、自然を人間の改変作用の対象と見るような自然への関わり方、一切を探究する学問研究、すべてを経済的利用の対象とする態度、同時に美的に享受すべきであり、形式を整えられ理想化された自然(噴水、小川、池、作り物である森・藪・野原、花園、刈り込まれた庭木などからなる造園)である。この世紀の人間は、過去全体に対して自分たちが根本的にまさり、認知的にも道徳的にも自分たち自身を尺度にして過去を裁定することができるように考えた。「自分以外のいかなる法廷にも依拠しない思考」(31、22)が支配的となり、外界に対する自己の優越についての素朴な確信が18世紀の人間の共通特性であった。ロビンソン・クルーソー、すなわち自分しか頼るものがなくても無敵な者が時代の文学的愛好の対象となったのには、十分な理由がある。世界は人間の行為の対象となり舞台となったのである。

社会関係に目を転ずれば(59以下、43f.)、かつては血縁・婚姻による自然的共同体、職能団体などの身分的共同体、村・都市・国土といった地

理的政治的共同体など、不可避的な強制共同体しか存在しなかったが、これらが衰退しはじめ、人々は新しい共同体を自発的に作らねばならないし、作ることができる、と思いはじめた。この変化は、生き方を自動的に規定していて、伝統となっていた静的共同体から、自由な選択に基づいて、自ら設定した目的のために集う、自由な人間の盟約という共同体形成へという移行である。バルトは、黄金十字団、フリーメーソン、学術団体、敬虔主義とくに普遍的で共通の人類愛においてキリスト者であろうとするヘルンフート兄弟団といった多くの例を挙げ解説している。

このように、18世紀は人間と社会のあり方に関して、きわめて独特な革新があったわけであるが、これは16世紀ルネサンスの発展的発現であったとも言える(75以下、56f.)。ルネサンスの本質は、ヒューマニズム、理性的世界での理性的人間の自足という生活理想と見るからである。この理想は、古代世界のなかではストア派とエピクロス派の中に見いだされた。古代末期のキケロやセネカ、エピクロス、プルタルコスたちこそ、18世紀の人間のモデルであった。とはいえ、18世紀のヒューマニズムを最も純粋に示す典型は、バルトによればライプニッツであり、彼はこの時代の理想を示した。ライプニッツの考えでは、人間を是認し保証する神は、世界を最良のものとして創造した者であり、そうである限り人間と世界とは一致し調和する。

バルトはさらに、経済、科学、技術といった領域での数限りない新事象について論じている。それをここで逐一取り上げはしないが、18世紀に生じはじめていた一切の現象は、互いに関連しているだけではなく、本質においてひとつであると彼は考えており、そして神学の変遷もこれと連動していると見ている。

2. 神学で起こったこと

彼が描く神学の変遷を次に要約して示す。まず彼は、18世紀キリスト教の特性を二つ挙げる(84、62f.)。

(1) 社会のうちに教会は、当然時代の文化と関連しており、その色

を帯びる。18世紀の絶対主義の人間は、人間の全能への信仰をもってキリスト教にも向かっていった。換言すると、キリスト教の本質を人間の能力の範囲内にあることとして認識し経験できると考えていた。(2) とはいえ、キリスト教の直接的な否定や露骨な無神論は問題となり得なかった。これらはこれまでのいつの時代でも極端なケースであり、18世紀も他の時代と同様に敬虔であった。

この二つの特性をもつ18世紀神学は、キリスト教を斥けるのではなく、一定の方向に変えることになった。すなわち、キリスト教を時代精神に適合する形に変形することとなった。これは、キリスト教を自分の望む姿に変えていくということを意味する。

キリスト教のこの変形は、「人間化」と呼びうる。人間化とは、神を廃棄することではなく、人間に到達可能な現実の範囲内に神を包み込むことであり、これを以下の四つに区分することができる(87、65)。(1) 国家化、(2) 市民化ないし道徳化、(3) 科学化ないし哲学化、(4) 個人化ないし内面化。

このうち、18世紀の一般思想史と神学史との関係を考える際に重要となる(2)と(3)についてのみ取り上げる(前者は94-104、71-79、後者は104-120、80-92)。ちなみに、バルトは、後者は前者と密接に結びついており、その副次形態である見ている。

(2) 市民化とは、キリスト教を内在的道德に還元する傾向を指し、「大衆化・平板化」のニュアンスを含む。商工業に従事する一般市民の実際生活上の欲求・関心・理想によって規定された人生理解や道徳に適合する方向でキリスト教を捉え直すこと、と言ってよい。この方向においてキリスト教は理解可能・体験可能な事柄に縮減され、理解不能な教説は強い反感をもって斥けられる。端的に言えば、キリスト教は人間生活をいかに整えるかという生活形成の問題に関わる中産階級のイデオロギーとなるのである。それゆえ、「人間の義務に関して健全な理性がいただく諸観念に反するもの、たとえば合法的所有の安全保障を攻撃したり、正当防衛権を否定したりするような聖書解釈は、決して真実でも正当でもあり得ない」(176

以下、134)。

この現象には、キリスト教が生活実践ではなく教説として理解されていたという事態が先行してあった。心に響かぬ、したがって生に関わりのない術学的神学理論の不毛性を前にして、キリスト教とは何よりも生活であって教説ではないという考えが広く共有されていた。ここで留意すべきは、先行するキリスト教の信条・教説に対する理論的攻撃が企図されていたのではなく、生活形成こそがキリスト教の本質をなすというその実践的性格の確立こそが企図されていたということである。キリスト教は、人々の生活を規範的理想に即した形に導かなければならない。これは見方によればキリスト教の世俗化であり、キリスト教を骨抜きにすることにも見える。しかし、18世紀の人間は、そのようなキリスト教を主観的には必然的かつ最善なるキリスト教と考えたのであり、キリスト教を真の姿において実践していると思っていたのである。

生活形成を第一義的なものと位置づける際に、彼らを導いていたのは、ストア的自然法であった。人間は、新しい、よりよい生活を実現してゆく可能性と能力をもとよりもっていると考えられた。この点でこの世紀の人間は、まさしく先に言った絶対主義の人間であり、真にこの時代の子、近代的市民であった。形成すべきものは道徳であるが、それはより幸福な生活のことであって、キリスト教は時代に即した要求や希望に応じなければならないということが自明の前提になっていた。

(3) 18世紀キリスト教について、必ずと言ってよいほど一般に言及されるのは、18世紀は理性的批判の時代であり、キリスト教の教理が哲学的・歴史的・自然科学的理性に基づいて懐疑にさらされ、批判されたということである。しかしながら、理性的批判の結果としてキリスト教が自然的宗教や倫理という接近可能な内在に還元された、すなわち市民化・道徳化されたのではない。それは因果関係の取り違えである。18世紀のキリスト教徒たちは、まず第一に近代社会の市民であり、近代社会の要求と希望とに即して道徳的であろうとしたのであり、その次に、その結果として、哲学者、歴史学者、懐疑家、批判家だったのである。第二の側面、す

なわち理性的批判にもとづく哲学や歴史学を通じて前時代の排除すべき遺物を払いのけることは、清められたキリスト教を創出するための手段にすぎなかった。加えて言えば、自らが望むキリスト教を創出するだけでなく、さらにそれを正当化し、基礎づけること、すなわちその真理性を保証するという目的のためにこそ、哲学的・科学的思考が求められたのであった。論理的一貫性を求める哲学的・科学的思考の固有のパトスがキリスト教に向かっていったのではなく、旧来のキリスト教が実践面では行き詰まっており、それを打開することが哲学的合理的神学のパトスの真の源泉であった。ということは、生活実践の立て直しにパトスが向けられていたのであるから、キリスト教教義の排斥や否定には元来は関心が向けられてはいなかったわけである。

この点は端的に次のように表現できる。「あまた強調された世界像の変化の意義や、数学的・自然科学的思考の出現の意義をあまり高く評価しすぎてはならない」(106、81)。ライブニッツにしても、哲学と科学で近代的教養の頂点に立ってはいたものの、そのこと自体からはキリスト教に対する攻撃に打って出なければならない必然性は生じない。その必然性は、キリスト教の論理的不整合、理論的矛盾、反科学性などから生ずるのではない。近代の人々は「キリスト教そのものをいかなることがあっても放棄したいとは思わなかったが、自分の道徳的原理を放棄したいとは思わなかった。そして、これら両者が両立しえないことが明らかになった時、彼らは、キリスト教をあゝの原理と一致させることを可能にする修正や削除をキリスト教の伝統的理解に対して施す決心をしたのである」(110、84)。刷新された近代の生活原理がキリスト教の真の実現として理解され、それが自然的キリスト教、あるいは理性的キリスト教という標語で表現されたのである。人はキリスト教会を捨て去りたいとは思わず、同時に、キリスト教の中に自分にとって重要だと思われるものを認めた。重要だと思われるものを堅く保持しつつ、他方では、これに反し、当惑や嫌悪を覚えざるを得ない諸要素の削除・修正をせざるを得なくなった。この時にはじめて人は、信条の批判へと踏み込む必要に迫られたのである。キリスト教

批判のパトスは、ここにこそ由来する。キリスト教が近代的市民のキリスト教であるためにこそ、自然的・理性的なものを基準にしての批判が起こるのである。

教義の中で受容しがたいものでも、その除去は公然とは表明されない。「教義は尊敬されるべきである。しかし、神学者をもはや拘束しない学説と見なされ扱われる」(169、129)。教義は捨てられはしないが、実質的には棚上げされるのである。そうしていた神学者たち自身には、そうしている自覚はなかったし、啓示などの基本概念の理解に関しても以前とは根本的に異なる立場にあったにもかかわらず、その自覚もなかった。「眠って気がつかないうちに、皆、近代的になった」(165、126)わけである。このことを理解するのも、さほど困難ではない。彼らにとっては、キリスト教の基本条項は、明白で一般的で単純で少数である。その限り、不寛容の可能性はキリスト教にはそもそもなく、人々に兄弟の交わりを提供しているのであって、第二義的な意見の相違によってそれが拒まれてはならないのである。

キリスト教は道徳体系として受けとめられ、それゆえ批判の対象となったものは、そこに含まれる異物と見なされたもの、すなわち近代人の欲する道徳にそぐわないという点で自然ではなく合理的ではないと思われたものであった。したがって、たとえば三位一体論やキリスト両性論が論難されるのは、それが道徳生活の向上に関係がないからであり、また、キリストの代償的贖罪や神から与えられる義認の教説は、道徳と無関係であるというより、近代人の道徳的生活形成を否定するがゆえに、論難されるだけではすまず、断固排斥すべきなのである。このほか、聖書、特に旧約聖書の中には近代人にとっては明白な道徳的つまづきや暗い中世を想起させる多くのものがあつた。このようにして人々は、聖書の一部を高く評価しつつも、したがってキリスト教をかなぐり捨てようなどとはつゆ思わずも、旧来のキリスト教を非市民的・非近代的であると感じ、それゆえにキリスト教の伝統的な理解を疑いはじめ、ついには公然と攻撃しはじめたのである。

この攻撃を遂行するためにこそ、はじめて「新しい世界像や、数学的自然科学的思考や、人間中心的・自律的哲学が重要になってくる。今こそはじめて史実的信憑性が、それとともに厳密な意味での奇跡の否定が重要になってくる。それらすべては、あの批判の根源や原因ではなく、道具なのであり、口実であると言えてよい」(114, 87)。近代世界の人間は、伝統的なキリスト教を信じたくなかったので、それを近代的な世界観的・認識論的前提を使って斥けたのである。この線上で、たとえば人々は、三位一体論に関しては、あたかもそれまで誰も考えつかなかったことであるかのように、三は一ではなく、一は三ではあり得ないと非難しはじめ、数多の奇跡物語も自然法則に背くものとして非難された。

多くの並行事例からわかるのは、**近代的な世界像・認識論的前提はキリスト教批判の第一義的な根拠ではなく、副次的補助的にもち出された手段**であって、それを楯にして人は古い教理を矛盾に満ちたもの、不可能なものとして斥け、代わりに自らの望む新しい教理を打ち立てうるのである。神は道德律の賦与者となり、神の支配は個人を導き裁く道德的真理となる。キリストは神人ではもはやなく、知恵と徳の教師にして模範となる。実践的要求が先行し支配し、その理論的表現がそれに従っていったのである。

3. 孤立するか変質するか

18世紀の神学は、時代の新しい事態に直面していた。それは「新しい関心・努力目標・態度であり、心情・思考方法・好みの明らかな変化であり、また新しい信念と教えとである。18世紀の神学は、自分自身が、そして職務上自らが主張せねばならない事柄が、この新しい事態に面して孤立していると感じたし、この孤立の中で脅かされていると感じた」(149, 115)。

時代の新しい変化は、18世紀神学とは関わりなく成立してきた。18世紀神学は、時代の感覚と方向に従い、そのあとを追って動いていった。神学が敬虔主義の中にいたとき、外ではすでにヴォルフの哲学が登場しており、神学がヴォルフ哲学を吸収して啓示と理性を調和的關係に置こうとし

ていたときには、つまりネオロギーが現れたときには、外では本来の合理主義が登場しようとしていた。そして神学が合理主義に傾いたときには、外では以前からレッシング、シュトゥルム・ウント・ドラングが、そしてゲーテたちが登場していた。神学がロマン主義に転向すると、19世紀半ばの外の世界では経験主義的実証主義がすでに登場して、そのあとをリッチュルが追って出てきたときには、そのずっと以前からニーチェがそうした神学を破壊しはじめていた(150以下、115f)。

神学は一見変り身が早いかにように見えて、その**動因を自らのうちにもっているわけではない。それは神学の外側にある時代の基準であって**、神学はいつでもあとからそれと一致しようと努めているのである。それゆえ神学はいつでも時代遅れとならざるを得ず、しかもハンドルを握っているのは時代なのである。決定的な変化は、いつも神学とは別のところから起こる。神学者は、時代に即し、時流にかなうよう絶えず外部に目をやり、世界の動きを横目で見ながら神学を調整する。これが18世紀以来、プロテスタント神学の常態となっていた。

キリスト教的伝統の中でまず拒否されたのは、人間性の価値を損ない、倫理的向上の努力を妨げるように見える教義、とりわけ原罪の教義であった。人間性に対する悲観主義、逆に言えば、人間の自己陶冶に関する楽観的信念の点で、「当時のすべての魂は一致していた」。繰り返すが、近代神学は近代の理性的・数学的・自然科学的思惟に立つがゆえに先行するキリスト教に反対したのではない。それを生み出したものは、人間とその偉大な道德に感動し、この道德をキリスト教的な信仰と生活の基礎原理とした新時代の市民たちの情熱である。近代神学は、近代社会の道德観念とキリスト教とを情熱的に同一視した。この流れの中の神学者たちは、まさしく時代の流れに棹さず、時代の子であった。

長く詳細なバルトの議論を乱暴なほどに要約して言えば、以上のようになる。筆者自身はこうしたバルトの所論に対してほぼ全面的に共感をもっている。それは、彼のように神学史的な見方によってではなく、宗教社会学的なパースペクティブから共感するところが大きいからである。筆者自

身の見解を以下で順次展開する。

第3節 近代の科学的理性と宗教

1. 宗教は事実的知識によってくずれはしない

キリスト教と科学の関係について、従来多様な立場が並存してきた。ロバート・マートンやリン・ホワイトなどとは異なって、最初期には、キリスト教と自然科学の間関係は「闘争」とみなされ、その代表的な例としては、ジョン・ドレイパーの『宗教と科学の闘争史』(1874年)やアンドリュー・ホワイトの『科学と宗教の闘争』(1894年)が挙げられる⁵。宗教の言説を assertives として、つまり話者が命題を事実に真であることを主張する言語行為として見なしさえしなければ、近代西洋で論議の対象となった宗教と科学との関係など、本来なら大きな問題になどならなかったはずである。実際、仏教圏でブッダの奇跡譚や前世物語の史実性を問題にした人など、現代にいたるまで聞いたことがない。ヒンドゥーの聖典類の内容が、その客観的事実性・真理性を問われたなどという話も、いまだかつて聞いたことがない。

宗教は、言語やその他の象徴表現を通して世界を意味づけ秩序づけ、人々の生き方に一定の方向性を指し示す。この語られる言説と、人々が実際に生活を営んでいる現実世界との間に対応がある限りは、言説は説得力をもつ。詳しく言えば、人々が生活を営んでいる日常世界が現実のひとつの価値信念共同体として統合されていて、人々の間に実際の連帯があるならば、それをひとつの意味あるコスモスとして象徴的に表現する宗教的言説は、集合的同意の対象となり、人々にとって説得力のあるものとして受

けとめられる。逆に言えば、確固たる価値信念共同体の成員として人々が日常の生活を営んでいるならば、その共同体を価値のないもの、あるいは反価値的なものとして表象する言説は、けしからぬ・瀆聖的なものとして排斥の対象となる。価値表象というものは、科学的・客観的な世界像や因果関係理解に照らして妥当性が判断されるのではないし、それに基づいて受容されたり排斥されたりするのではない。

現代でも自らの国家・社会・民族・政党・政治指導者などを神格化・神聖化する種々の神話・奇跡譚が作られてきたし、今も作られているが、外側にいる者にしてみればバカバカしく思うものの、当事者たちにとっては、それらを信じるのはじつに自然である。アリア人種の優越性神話とか、五族協和の世界観、専制的政治指導者の奇跡譚といったものがかつてあり、あとになってみれば、それらを信じた自分たちの愚かさをいぶかたり悔いたりするものの、決して生理的に洗脳されていたわけではなく、それぞれの時代に生きた国民にとって、それらは大いに信憑性のあるものであった。イデオロギーとは、そういうものである。宗教も意味ある生活世界のイデオロギーだと思えることができる。イデオロギーにとって、科学や合理性との衝突など大きな問題ではない。こうした事柄は、周知のように、ロラン・バルトが「神話作用」という概念で語ったことである。神話は、客観的事態を客観的に記述するのではなく、語る内容を人々に当たり前のこと、自然なことと感ぜさせ、腑に落ちると感ぜさせるものである。内容と根拠の検証などなされることなく通用しているものの見方、それが神話であり、宗教はこの種の神話である。

2. なぜ知性が目覚めたのか

人間が考える葦であるというのは限られた状況でのみ言えることであって、通常は人間は思考しない。もう少し正確に言うと、自らの生活が依って立つ基礎に批判的反省を向けることはない。人は社会化されることによって人間になるが、社会化とは子供に伝統を無反省的にたたき込むことである。そして伝統とは、無批判的従順という人間の生得的特性の上に成り

5 John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, D. Appleton, 1874. 『宗教と科学の闘争史』社会思想社、1968年。Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, D. Appleton, 1896. 『科学と宗教の闘争』岩波書店、1968年。

立つ。生活状況が変化して伝統的行為様式では対処しきれなくなった場合にのみ、人間は知性を行使し始める。人間は考えざるを得ない立場に追い込まれてはじめて考えるようになるということである。近代という歴史のある一時点で大脳皮質の増大などといった人間の生物学的性質が変わり、突然変異的に知性が目覚めたわけではない。

人間が何かを権威として受け容れている時には、それが判断の基準になるのであって、権威が権威でなくなる限り、権威に対して批判的考察が向けられることはない。批判的省察とか知的精査などというものは、それまで無反省に行為を導くことのできた自明の伝統的観念や行為準則がその効力を失ってしまった時に、はじめてなされるようになる。現実の生活の形・営み方が変化し、その変化の蓄積が一定の段階にまで達すると、人間をそれまで自動的に導いていたものが効力と説得力を失いはじめる。そこに生じた空白状態を埋めるために反省が起こるのであって、反省がいれば真空の中から生じて伝統に批判の目を向け、それを掘り崩すわけではない。行為と思考が伝統的慣習として固定している限りでは、知的反省は必要とされないが、既成の慣習が動揺しはじめて、人々の生活をもはや自動的に導き得なくなると、それに応じて知的反省が目覚めてくる。知性は、社会の同質性が崩れはじめ、伝統がもはや集合的同意の対象でなくなり、従来通りの社会的な権威と通用性をもたなくなった時、伝統に対して、伝統に代わって、権利を主張するようになる。行為や判断の仕方・基準が集合的同意によって裏打ちされている限り、人々はそれに異議を唱えることも疑問を呈することもないし、そもそも誰かがそれを精査と検証の対象にすることさえも許されない。なぜなら、社会全体によって共有されている観念は、まさに集合的同意そのものから権威と自明性とを備えるにいたるからである。したがって、伝統に対して異論を唱えるとか、知的批判的検討を加えるとか、社会が異論に寛容になるとかいった事態の背景には、伝統がもはや社会の完全な同意の対象でなくなり、そのために知的反省の挑戦を受けて脆弱なものになってしまっているという事情がなければならぬ。

自明な伝統が権威を失えば、人々は、それに代わって行為と思考を導きうるものを探し求めなければならなくなる。その探究の手段となりうるものは、知性において他にない。人間はいかに振る舞うべきか、社会はどうあるべきか、こうした事柄に関する旧来の（社会的に共有された）知識が揺らげば、理性によって探求を進め、今後のありようを定めるしかなくなる。その結果として複数の意見が並立すれば、それらを裁定するものは理性以外にない。人間、人間の生きる社会、社会が置かれている自然といった関心領域で知性による批判的反省が目覚めていったのは、決して偶然ではなく、元来は同じ原因から生まれてきたと考えるべきである。伝統が人間を規定し支配している限り、それで事足りるのであって、人がそれに疑問を覚える理由も動機もない。もちろん、社会がいかに均質であろうとも、逸脱的な個人は存在しうるし、そうした人間が伝統となっている観念に批判を向け、それに代わるものを提唱することもある。しかしその主張はけしからぬものとして抑圧されるか、常軌を逸したものとして一笑に付されるのが落ちである。

伝統がまだいきいきとして人々の生活と思考を規定する活力を失っていない間は、その攻撃には効果がないし、そもそも攻撃が行われることがない。いかに知的な証明を提示しても共同的な信仰を覆すことはできないのであり、それが知的攻撃に屈するようになるのは、すでにその信仰が別の原因によって動揺をきたしている場合に限られる。逆に、そのような動揺をきたしている時には、強権的に信仰を擁護したところで、徒労に終わる。さまざまに割れた意見のなかから信仰を再建しようとするなら、あるいは新たに構築しようとするなら、正邪の判定を下しうるのは、知性だけとなる。デカルトがこのことを的確に指摘している。「信仰をもつ者にとっては、靈魂不滅と神の存在を信仰によって信じれば足りるが、信仰をもたぬ者には、その二つが自然的理性によって証明されない限り、納得され得ない」⁶。

6 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, J. Vrin, 1983 (Œuvres de Descartes 7), p.1f.『省察』筑摩書房、2017年、13頁。デカルトの文はそのまま

人間の行動と思考を支配してきた伝統が集会的同意によってもはや支えられていない時、人々はその正当性を認めず、その強制から逃れ出るようになる。社会は諸個人に自由に考え行動することを許容するようになり、個人は自己の運命の支配者となる。社会学的に見て、これこそが自律という近代的価値観への道であって、知性がわけもなく目覚めて自律性が唱導されるようになったわけではない。個人が社会に包摂されているならば、個人は社会の拘束を拘束と思うことすらなく自発的に服従するが、社会から切り離される程度に応じて、個人は自己の判断に優越性を認めるようになるのである。

ところで、この批判的知性の自由、伝統を吟味する自由は、じつは自由であるどころかむしろ社会的な規制であり義務である。自由とは、それを阻止するものが力づくで抑制される限りにおいて存在しうるからである。社会が必要とするものを、社会は強制的に実在させる。政治・道德・宗教などの領域で伝統に盲目的に服従し、かつ服従するよう促されることと、伝統に代わる新しい形態を模索すべく自由に検討し、検討するよう促されることは、どちらも社会的規制力の下にあるという点で変わりがない。絶えざる知的批判と吟味に近代が駆り立てられるのには、社会学的な根拠が存在するのである。

3. 近代的合理精神がキリスト教との認知的不協和に 耐えられなかったのか

合理的な科学（そして合理的倫理）が不合理な宗教との認知的不協和に耐えきれずに、それを除去しようとしたという歴史理解は、事実誤認を犯している。

コペルニクス、ケプラー、ガリレオ、ニュートンといった人々は、信仰の立場との対決を目指しておらず、その自然観は神学的であった。反対に、天動説を唱えた2世紀のプトレマイオスの宇宙論のほうがよほど自然的である。地動説を採らない理由として彼が考えていたのは、地球が自転して

までは読みづらいので、趣旨を要約した。この部分の理解に関しては、坂井昭宏に教示を受けた。

いるなら、強い東風が絶えず吹いているはずであり、真上に投げた物体は西側の離れた地点に落ちるはずだということであった。慣性の法則が知られていなかった時点では、この根拠はきわめて合理的であり、プトレマイオスのこの根拠を、千数百年後のコペルニクスは科学的にまったく反論できずにいた。⁷

そもそも事実としては、例外的個別事例があったにせよ、大勢としては科学がキリスト教を攻撃したのではなく、むしろキリスト教が自然科学を攻撃したのであり、科学史家に従えば、聖職者たちが社会における知識人階層という特権的地位を維持するために科学者を攻撃した。先に紹介したバルトの発言にあるように、科学自体には宗教を攻撃せねばならない動機は存在しない。それは現在の科学者もそうであって、彼らは、創価学会が唱題の功德を説こうが、一部のカトリック信者がルルドの水の効験を喧伝しようが、世界救世教が手かざしの霊験を吹聴しようが、目くじらを立ててそれらを論難することなどおよそない。また、現在のイスラーム社会にも自然科学者・数学者は無数にいるが、彼らはイスラームを攻撃したりはしない。⁸

近代以前の非科学的な人が伝統的キリスト教を信じ、理性的近代人がそれを拒否したというのは、前近代人を小馬鹿にした話で、バルトが言うように、近代以前の人は三と一の区別がつかなかったなどということはある得ない。それならそもそも三とか一の観念自体が存在し得ない。死者が生き返るとか、処女が子を産むとか、人間が水上歩行するとか、数多の奇跡物語が聖書に語られているが、聖書自体がそれらすべてに関して本来あり得ないことという判断を下している。奇跡は、「そこでは神の業が問題となっている」というマーカーの役割を果たしているのであって、人々が神という権威を信奉・受容している限り、奇跡譚に異を唱える理由はないの

7 村上陽一郎『科学史からキリスト教をみる』創文社、2003年、15-19頁。

8 このことは、宗教を攻撃する科学者はいないということを意味しないし、そうした者は無論存在する。しかしそのような科学者が宗教攻撃をする動機は科学自体にあるのではない。

である。

伝統的キリスト教を攻撃したのは、それを合理化・内在化して近代キリスト教へ転換させねばならないと感じていたキリスト教神学者であり、その背後で分厚い層をなしていたキリスト教的近代市民たちであった。

デカルト、ガリレオ、ニュートンらと（啓蒙主義者および）現代科学者との間には、聖俗革命の不連続があり、それを経過してはじめて現代科学は生まれたというのは、村上陽一郎の年来の主張である。⁹これは事実としてある程度は確認できるのだが、彼の議論では肝心の点が等閑にふされている。すなわち聖俗革命を引き起こしたものは何なのかについて、説明がないのである。もし仮に科学と理性が信仰を打破したのだとすると、17世紀と現代の科学者との違いは単なる程度問題になり、両者の間に不連続があると言うのは誇張の感がある。しかもこれでは、世俗的な原因が世俗化という結果をもたらしたという一種の循環論法になる。それゆえこの説明では、「ではその世俗的な原因はどこから出現したのか」という問いが生じ、問いは振り出しに戻ってしまう。

聖俗革命の因果関係をその全容にわたって子細に解明するのは不可能である。できることは、あるはずのない因果関係を斥け、あり得る因果関係を絞り込んでいくことだけである。

さらにもう一点、最後に指摘しておかねばならぬことがある。合理的な科学精神や理性的倫理が、もし自らとの認知的不協和ゆえに闘わねばならないと感じていた相手がいたとするなら、それは伝統的キリスト教とはもっと別の相手であったはずである。

先に述べておいたように、いかなる時代も単一の文化潮流・思想潮流から構成されていることはない。啓蒙主義という概念も、18世紀を特徴づけるひとつの概念にすぎない。この世紀は、一面において理性の光を闇である中世の精神と対立させつつも、他面においてはそれを欲しかつ是認もしていた。たとえばフリーメーソンは啓蒙主義をきわめて特徴的に表す組

織であったが、密儀宗教の入会形態をとっていたほか、いたるところで密儀の知と願望とが現れていた。これと並行する黄金十字団に目をやると、その傾向は、まずひとつには科学的・哲学的な啓蒙思想運動であり、いまひとつは錬金術的なオカルティズムであって、実践的魔術と思弁的神秘主義とが流れ込んでいた。このほかにも、この世紀は、多くの神秘主義者、靈感者、敬虔主義者、錬金術、偽医者、スウェーデンボリといった人物を輩出していた。また、啓蒙君主フリードリヒ大王が欲していた啓蒙主義は、近代的感覚における自由とはほとんど関係がなく、彼の念頭には報道の自由などはまるでなかった。要するに、18世紀以降、合理主義、科学精神、産業主義、人権平等主義のほかに、白人至上主義、ボードレールらのデカダンス、サドに見られる人為的規範を越えた生き方への熱情、植民地主義、奴隷の売買と所有などが渾然となって共存していた。科学精神や合理的倫理は、自由・平等・友愛といった当時の倫理的理性に即しているとはとても考えがたい自由と人権の抑圧、さらに植民地主義や奴隷貿易に非難と攻撃を加えることなく（無論そうした人も一部にはいたものの）、それらと社会的に共存していた。これは、間違えようもない第一の大敵を見過ごし、どうしてもよい非合理的迷信を喧伝するキリスト教と闘うという、これ以上ない不合理を犯していることになるであろう。

4. キリスト教の放棄はしない

近代キリスト教は、バルトの言うとおり、倫理化していくのであるが、とりわけ重要な役割を果たすのがカントである。のちの19世紀のいわゆる自由主義神学者たち、リッチェル、ハルナック、ヴェルンレなどは、彼の強い影響下にある。しかし他方では、フォイエルバッハ、マルクス、あるいは相互に盟友であったバーゼルのニーチェとオーファーベックのような、キリスト教の破壊ないし放棄へと進んだ者は、例外にとどまる。なぜ近代神学は、決してキリスト教を全面放棄しようとしなかったのか。キリスト教を実存哲学として再解釈したブルトマンでさえ、その全面放棄などはまったく望んでいなかった。なぜかくも論理的に煮え切らない中途半端

9 村上陽一郎『近代科学と聖俗革命』、新曜社、1976年および前掲書。

にとどまっていたのか。

マルクスが『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』で興味深いことを述べている。

人間は自分自身の歴史を作るが、しかし、自発的に、自分で選んだ状況の下で歴史を作るのではなく、すぐ目の前にある、与えられた、過去から受け渡された状況の下でそうする。すべての死せる世代の伝統が、生きている者の思考に悪夢のようにのしかかっている。そして、生きている者たちは、自分自身と事態を根本的に変革し、今までになかったものを創造する仕事に携わっているように見えるちょうどその時、まさにそのような革命的危機の時期に、不安そうに過去の亡霊を呼び出して自分たちの役に立てようとし、その名前、関の声、衣装を借用して、これらの由緒ある衣装に身を包み、借り物の言葉で、新しい世界史の場면을演じようとするのである。¹⁰

伝統を捨てて、それとまったく異なる判断様式・思考様式・行動様式へと乗り換えることは、どうして難しいのか。簡潔に言えば、ひとつには伝統は、通常はそれをもとにして人間が個々の具体的な事柄の適否を判断する基礎であり、それ自体は妥当性の検証対象とはならず、自明の非選択的な存在だからである。ウィトゲンシュタイン流に言えば、河に水は流れるのだが、それは河床があってはじめて河の水は流れることができるということである。無論、革命的時代には河床も変化をこうむる。しかし河床も河岸も水も、一切の区別がなくなるなどという事態は起こりえないのだ。また、伝統は無数の制度から成り立っているが、それぞれが相互に緊密に結びついていわば他を押さえ合っていて、その結果、全体が動かせないようになっているからである。この性質は、ウィトゲンシュタインが言う、

10 Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Verlag für Literatur und Politik, c1927, S. 21. 『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』平凡社、2008年。16頁以下。

世界像命題の機能上の役割、そして世界像命題が相互に押さえ合っていて動かせないという事態と類比的に考えるとわかりやすくなる。

出生以来、人間は家庭・学校・社会を通じて社会化され、そのようにして形成されてきた人格として日々の生活を送る。社会化の全作用も、生活の全体も、価値整合的・意味整合的になるよう体系化されているのであって、したがってそれまで送ってきた生活の影響が短期間に魔法のように消え失せ、人間が一夜にして生まれ変わって別人になれるわけではない。それゆえ、近代キリスト教の神学者たちにとって、キリスト教の放棄は、アイデンティティ放棄に等しかったのである。

そこで、自己の内部で激烈な分裂と対立が生じないように、緩和策が施される。教義の中でもはや受容しがたくなったものでも、その除去は差し当たり公然とは表明されない。先に述べたように、教義は捨てられはしないが、棚上げされる。そしてその後は誰もそれを真剣に問題にすることをせず、放置しておくのである。こうして神学は脇に置かれ、イエスは道德の教師以上のものではなくなり、キリスト教は道德的な戒めの体系となる。棚上げとは、結局等閑にふすことであり、無視しておくことである。前面に置かれるのは、新解釈を施されて倫理体系となった教説である。

結 び

1. 宗教の弱さ：時代適合への淘汰圧

最後に、なにゆえにキリスト教は近代になって大きくその性質、というよりむしろ本質を変えていったのか。この問いに答えて、結びとしたい。

社会生活が持続的に存在する時には、必ずやそれは一定の形態を取り、組織化され制度化される。経済も政治も社会関係も家族なども、すべてその点で変わりはない。宗教はこの時、身を置く歴史的社会的諸関係によって条件づけられ、規定されており、それらが変化することによって不可避

的に次の二つの可能性の前に立たされる。すなわち、時代の変化に即応しつつ、時代とともに進んでゆき、自分の従来のある方を否定して変えてしまうか、それとも時代のあとに残って従来のある方にあくまで固執し、そのため不可避免的に古くさく時代遅れとなって化石化し、誰にも顧みられなくなるかのいずれかである。この選択に際しては、いわば進化論的な淘汰圧が働く。伝統的なあり方に固執すれば、いつしか社会的支持を失い、極小集団の中でのみ生き残るか、消滅するしかない。反対に近代キリスト教は、時代と共に生きる人々によって時代の精神に即するように進化させられていったわけである。無論そうなる程度に応じて、自己同一を失わざるを得なかった。

2. 機が熟す

社会の中にあるものはすべて、この淘汰圧にさらされる、換言すれば、自然選択ならぬ、この社会選択のふるいにかけられる。思想もその例に漏れない。思想は、時代精神との関係で言えば、遅すぎても早すぎても社会の潮流にはなり得ないということである。

象徴的な例を挙げておく。パリ大学のモンテーギュ学寮に、西洋史のその後の流れを決める代表的人物がだいたい同時期にいた。近代主義のキリスト教徒エラスムス、宗教改革者カルヴァン、対抗宗教改革者イグナティウス・デ・ロヨラ、近代的世俗主義者ラブレーである。ここでは特にエラスムスとラブレーに論及しておく。

近代神学から見れば、キリスト教の基本条項は、明白で単純で少数である。その限り、誰でも同意できるのであるから不寛容の可能性はキリスト教にはそもそもなく、些末で第二義的な意見の相違によって社会の和合が阻まれてはならない。近代神学に特有のこの思想を簡潔に表現したのが、ルソーの「市民宗教」であるが、遡ればエラスムスの「最小限のキリスト教」というアイデアにたどり着く。しかしエラスムスのこの考えは時代を先取りしすぎた思想で、同時代には顧みられることがなかった。付言すれば、この考えは、思想自体としてはすでに4世紀のヒラリウスにも見られ

るが、むしろ歴史に埋没した。

ラブレーの描くガルガンチュアやパンタグリュエルは、いずれもバルトの言うような絶対主義の人間として描かれており、ラブレー自身もののちの百科全書の人間と見ることができる。言うまでもなくラブレーは、エラスムス以上に時代を先取りしており、彼の著作は禁書とされた。

思想が思潮となり社会倫理になるには機が熟さねばならない。置かれている時代状況全体がそれを必要とするのでない限り、単発の異様な意見として顧みられることがない。モンテーギュ学寮は、数世紀早い人物を生み出したと言える。

身近な事象を例にとれば、離婚制度は、先んじて存在していた慣行を、公に承認するために法的に制定されたにすぎない。もしも世人の意識が夫婦関係の解消を瀆聖と見なしていたなら、離婚の法的可能性はない。それを不可とすることには根拠がないと世人が次第に考えるようになってはじめて、立法者も離婚の法的正当性を定めようと考えはじめる。同様の例であるが、自然的世界の探求と教育を唱道する思想家は、ルネサンス期からいた。しかし社会の教育制度はまったく動かず、相変わらず古典文学・古典言語の教育が主流であって、実学教育が制度化されはじめるのは、ようやく産業の重要性に対する意識が萌しはじめた17世紀半ば以降であった。

プロテスタンティズムにおいても、全信徒祭司主義や聖書解釈の自由(=自己決定権)といった制度は、社会の等質性が崩れて多様化していく社会的現実を前提している。潜在的な、あるいはなかなば顕在化した社会の分裂が先行してあって、各社会成員が社会の拘束から徐々に逃れて自立し自律化しはじめ、その結果社会が全体として多元化の方向に動くとき、そして多様化しつつある人間が旧来の勢力に対して自己をイデオロギー的に正当化する必然性が生じてはじめて、新しく全信徒祭司主義や聖書解釈の自由が打ち出されたのである。宗教的制度は、社会的制度一般がそうであるように、確かに自覚的な意識によって成立するのであるが、自覚的な意識は、意識に上らない現実生活上の欲求や傾向によって先行的になされていた決心をさらに目に見える形で固めさせる役割をもっている。そしてひ

とたび自覚され、公共的に制度化されるならば、先行的に存在していた欲求や傾向は、いよいよ確固たるものになっていく。

歴史の各レベルでひとつの変化が生ずるなら、それは当該平面の他の要素に広く作用するだけではなく、他の平面へも波紋のごとくその影響を及ぼしていく。その影響関係、因果関係を逐一具体的に確定することなど到底不可能ではあるものの、バルトが描く近代プロテスタント神学史は、先行する一般思想史、さらにそれに先行する社会生活を忠実に映し出すものとして克明に記述されている。そのすべてを紹介し、かつ社会学的にその妥当性を十全に検討することは困難ではあるが、その一端だけは本章のこの短い論考でもなしえたのではないかと思料する。

あとがき

1960年代後半から『世界の名著』という叢書が発刊され、私もそれらのいくつかを購入して読んだが、本の下部が手垢で臭くなるほどむさぼるように読み返したのはパスカルとキルケゴールであった。だいぶ前だが、その叢書が古書店の軒先に一冊百円の値でずらりと並べられ、いつまでも売れないままだった。かつて出版されていたキルケゴールの著作集や全集、バルトの『教会教義学』も、ほとんどが絶版品切れとなっている。その種の本を読むのは、現代では究極の道楽になったのであろう。同じことは文学の領域でも当てはまり、漱石全集やドストエフスキー全集を全巻なめるがごとくに読み、一郎や宗助、ラスコーリニコフやイワン・カラマゾフといった人物に心を奪われるような学生は、とうに絶滅してしまったのかも知れない。

1999年にも似た経験をした。エーベルハルト・ブッシュ教授のいたゲティンゲン大学に在外研究で赴いた時、私は自分のパソコンをインターネットにうまく接続できず、大学の職員に接続を依頼した。作業に対する報酬は受け取れないというので、彼をレストランの夕食に招待した。ビールを片手に楽しく会話をする中で、彼は当地にきた私の目的を尋ねた。「ここではバルト神学の研究とブッシュのゼミの一部を受け持ちにきた」と答えたところ、「今時そんなものを研究しても何の役にも立たないから他のことをやれば」と呆れたような口ぶりで笑っていた。神学に関する社会的評価は、そんなものだろう。

「役に立つかどうか」という問いは、人間が存在する理由と目的が定まらない限り答えは出ない。その追求を思索の中心に据え、人にもそうすべきことを勧めたソクラテスは、結果的には人類の中で最も人の役に立った

人かも知れない。

神学は役に立たないと批判されるが、それはまだよいほうで、キリスト教自体はそれを通り越して、荒唐無稽だと嗤われる。新約聖書自体にその記述がある。キリストの十字架と復活を語ったパウロに、ユダヤ総督フェストは「パウロよ、おまえは気が狂っている」と言った。聖書中で私が最も気に入っている箇所のひとつである。キリスト教の教理は、誰が聞いてもあり得ない話でしかない。日本でも、戦国時代の僧たちが、また新井白石がキリスト教に反論を加えた。それを簡略化して言えば、「正気の沙汰ではありませんね」ということだ。このようなキリスト教を近代社会と近代的思惟にも通用する思想に修正（変形）しようと努める人たちがいる。つまらんことを気にする人たちだと思う。こうした人々は、要するに自分のキリスト教的信念に自信がないのだ。

キルケゴールやバルトは、科学的合理的の思惟とか近代的価値観を右顧左眄するキリスト教徒とはまるで無縁である。『ローマ書』当時からバルトは、時代の喫緊時を人間の重大事であるとする見方を斥け、『ローマ書』で扱った問題を万人の問いであり、万人に関わると確信していたし（『ローマ書』6f.）、同じく初期の論文の中で、人々が日曜日に教会に集うのは、キリスト教使信の真理性を認識したいからこそだと主張する。裁きにおける恵み、死における命、世界の主の實在、生の意味と目的、それらに関するキリスト教使信は本当なのかという激しい問いかけが人々を突き動かす（「キリスト教宣教の窮境と約束」）。普通なら「聞き取り調査でもしたのか」と茶々を入れたくなるであろうが、この主張もただ独断的に宣言しているわけではなく、それが出てくる神学的論理があるのであって、彼の主張はすべて神学命題・信仰告白にほかならない。

ヒトラーが政権を奪取し、風雲急を告げる政治情勢・教会情勢の只中であっても、彼はことさらそれに対する特別な発言をするのではなく、「あたかも何事も起こらなかったかのように、神学に、ただ神学することだけに」努めた（「今日の神学的実存」）。そして「全世界において、この世に向かって神の言葉が語られ、そして聴かれること以上に切迫した要求はあ

り得ない。……この奉仕に関する配慮や希望よりも、もっと切実な配慮とか希望はあり得ない」と言ってはばからなかった。この背後には、「神の言葉は自分に敵対するすべてのものを打ち破る」という揺るがぬ確信があった。時代状況に直接的な形で熱中するあまり、神学的実存を喪失することに警鐘を鳴らしたわけである。彼にとって、時代の焦眉の問題に答えようとするのが応用ではないのである（『教会教義学 神の言葉』II/3、546）。これは、この十年前にハルナックから放埒な狂信と呼ばれたのも無理からぬ、驚くべき不拔の態度である。

しかし、一方でそうは言いながらも、他方で彼は結局はヒトラーとの激烈な闘争へと突き進んでいったのだが、それは自己矛盾していたのでも、変心したのでもない。聖書が示したのだ（同 828f.）。この文脈ではしばしば神学的抽象性と政治的具体性といういやな標語、少なくとも非バルト的標語が研究者の間で持ち出される。この標語を持ち出す人々の議論を聞いていると、政治的な判断と態度決定の正しさが神学の真理性保証になっているかのごとくに響く。確かに神学が人間の生き方と無関係で、その正しさを導かないなら、神学思想の意義が疑わしくなるであろう。だからといって、神学の真理性が生き方の正しさによって裏づけられるわけではない。生き方の正しさと見なされるものは、たいていが時代の価値観によって規定されているのであり、相対的なものによって絶対的なものを測ろうというのは顛倒した発想であって、それならはなから神学など放棄して時代の価値観に従って生きたほうがよほど一貫している。ちなみに言うておくと、バルトにとってはイエス・キリストこそが具体的なもの、それも最も具体的な實在であり、無いことがないもの、必然的存在である。

ところがこうした頑迷にも見える性格のために、バルト神学はしばしば「天上の独白」などと揶揄される。しかしバルトは、不信仰者の窮境にも深い共感をもって関心を寄せていた。ただし、ティリヒとは違って、信仰から出発してである。

パスカルは自らのうちに、弱さ・悲惨・邪欲・傲慢・野心・過ち・浅ましさに満ちた人間を見ていた。生まれながらの信仰者はいないのであ

って、この自己理解が彼をキリスト教へ向かわせたことには、疑いの余地はないと思う。宗教性 A の意義と役割にこだわっていたキルケゴールも、そこが出発点であった。むしろ人間が自らを責めたとして、それが信仰の第一歩などになりはしない。人間のくずが心底自分を人間のくずだと認め、悔いることなどあり得ないというのはウィトゲンシュタインの考えであるが、これは論理的に言って真である。というより、これは「人間のくず」という概念に含まれた分析命題だと思う。バルトもキルケゴールも、罪の認識は啓示によるのであり、自然的人間は罪を認識できないと主張する。しかし、宗教性 A を重視するのはキルケゴールだけではない。バルトにとっても、「人生と聖書は、スキュラとカリブデイスのように立ち現れた」（「キリスト教宣教の窮境と約束」139）、つまり脱し得ない苦境とつかみ得ない答えとして行く手に立ち塞がったのである。人々は「傷をもって」、「実存の苦境において」（同 146f.）教会にやってくる。「欠乏なき所有、無知なき知、自らの罪を認めることのない独善」（同 163）、このような線上では福音を願い求める者はいない。心の貧しさが人を福音へと向かわせると考えていたからこそ、バルトは人生の最後までパーゼル刑務所で説教（晩年の彼がなした唯一の説教）に情熱を燃やし続けた。心がつぶれた人々にこそ福音が必要であり、そうした人々こそ真剣に福音に耳を傾けるという（人間学的ではなく）信仰的信念があった。このように言うと、そうした宗教性は、結局、経済的にはないが実存的に「貧すれば鈍する」ということなのだと揶揄されそうである。そうかも知れないと思うが、私としては、「それはいけないことなのですか」という反問だけ述べておく。心がぐじゃぐじゃになった人生を、それでもう一度立て直そうと目を上げる勇気が持てたのなら、それはそれでよいことではなかろうか。

ここで想起すべきは、バルトによるマタイ 5・2 以下、ルカ 6・20 以下のマカリズム解釈である（『教会教義学 和解論』II/2、65 以下）。この世の幸福の中では、世の致命的な傷は覆われたままで、世界の本質は見えてこない。幸福な人はわざわざいだというのは、非難や呪いではなく、彼らに対する憐憫の言葉である。喜ばしく望ましいものを何も持たない悲惨の中で

こそ、世と生の破綻が顕わとなる。貧しき人々、苦しみをにう人々、卑しめられた人々の生それ自身に何かすぐれたところがあるわけではないが、そこにおいてこそ、神の国という新しい事実が輝きわたる。委細を端折って言えば、バルトの主旨は、こういうことである。

最後に二点、言及しておきたいことがある。本書がなしえたバルト神学の解明には自信を持っているものの、畢竟本書は研究書にすぎない。モーツアルトとその批評家・研究者とを同列に並べて比べる人はこの世にいないように、バルトの研究書というものは、凡庸なものも傑出したものも、所詮は大同小異であって、バルト自身とは比べるべくもない。どんぐりたちが虚勢をはって背の高さを競い合おうとも、バルトやキルケゴールはヒマラヤの高峰である。そうした意味では、本書は紙くずに等しいと評されるかも知れない。それに対しては、「ありがとう」と謝意を表しておきたい。紙くずも、余白があればメモ用紙に使えるし、柔らかければ洩りかめし、燃やせば暖も取れるのであって、決して無用ではない。立派なものだと思う。バルト自身はあるときパウロに比べれば自分は痰のようなものだと言っていた。彼は終始、洗礼者ヨハネの指になって、それが指示する対象の証人にならんとしていて、そこに自らの使命と意義を見ていた。それは私には無理な話であるが、せめて私はバルトを指し示す指になればと願っている。そうなれば、紙くずにも一段と誇るべき存在価値があったことになるし、たとえ万人からけなされようとも、「主がご入り用なのです」と言われたに等しい。これにまさる幸があり得ようか。

最後の最後に、ある人々の集まりについて特に言及しておきたい。わたしが孤独なバルト研究を続けていた 1990 年頃、『教会教義学』を読みたいのだが読書会の指導をお願いできまいかという依頼を受けた。喜んで引き受け、ある日の晩に初集会をもった。年輩の男性 2 人、女性 3 人の方が集まっていた。その後は月 1 回、2 時間半ほどかけて邦訳の『教会教義学』を 20 頁（今は 15 頁）ほどを読み、私が解説を加えた。集会は、抜けていく人も新たに加わる人もいたが、中心メンバーは長らくほぼ固定され、毎回 10 人弱が集う。爾来 30 年、読書会は今も続いている。振り返ると不思議

議な出会いだったと思う。30年前のあの人々は何かの「しるし」か「目くばせ」であって、私がバルトの学びを続け、それを人々に伝えるべく遣わされた人々だったのか。不遜ではあるが、創世記18章を連想した。本書はこの読書会の所産でもあることを、最後に申し添えておきたい。

北海道千歳リハビリテーション大学より出版費用の一部を助成してもらった。記して感謝する。

2020年11月
宇都宮輝夫

宇都宮輝夫（うつのみや・てるお）

1950年生まれ。1972年北海道大学文学部卒業、1974年同大学大学院修士課程修了、1976年同博士課程中退。同大学文学部助手、室蘭工業大学助教授、北海道大学助教授を経て、1996年北海道大学教授。2015年同大学定年退職、北海道千歳リハビリテーション学院教授。2017年北海道千歳リハビリテーション大学教授。専門はキリスト教学、宗教学、死生学。著書に『生と死の宗教社会学』（1989、ヨルダン社）、『宗教の見方』（2012、勁草書房）、『生と死を考える』（2015、北海道大学出版会）。編著・共著に『面白いほどよくわかるキリスト教』（2008、日本文芸社）、『スピリチュアリティの現在』（2003、人文書院）、『死生学・第2巻』（2008、東京大学出版会）、訳書にジェフリー・ゴラー『死と悲しみの社会学』（1986、ヨルダン社）、ブライアン・マクギネス『ウィトゲンシュタイン評伝』（共訳、1994、法政大学出版局）など。

カール・バルト研究

絶対的逆説を指さす神学

2021年2月1日 第1版第1刷発行

著者……宇都宮輝夫

発行者……小林 望

発行所……株式会社新教出版社

〒162-0814 東京都新宿区新小川町9-1

電話（代表）03 (3260) 6148

印刷・製本……モリモト印刷株式会社

ISBN 978-4-400-31093-8 C1016

2021 © Teruo Utsunomiya

参考文献一覧

カール・バルトの著作

- ・ *Die kirchliche Dogmatik*, Theologischer Verlag Zürich (TVZ), Studienausgabe, I /1, 1986–1987 (1932), I /2, 1989–1993 (1938), II /1, 1986–1987 (1940), II /2, 1988 (1942), III /1, 1993 (1945), III /2, 1992 (1948), III /3, 1992 (1950), III /4, 1993 (1951), IV /1, 1986 (1953), IV /2, 1993 (1955), IV /3, 1989 (1959), IV /4, 1991 (1967).
- ・ *Der Römerbrief* (zweite Fassung), EVZ-Verlag, 1967. 『ローマ書』 『カール・バルト著作集 14』 (以下『著作集』) 新教出版社、1979 年。
- ・ *Fides quaerens intellectum*, Evangelischer Verlag, 2. Aufl. 1958; *Karl Barth Gesamtausgabe* (以下 *Gesamtausgabe*) , TVZ, 1981. 『知解を求める信仰』 『著作集 8』 1983 年。
- ・ *Credo: Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Evangelischer Verlag, 1948). 『われ信ず』 『著作集 8』。
- ・ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, TVZ, 1994. 『十九世紀のプロテスタント神学』 『著作集 11–13』 1971–2007 年。
- ・ *Theologische Existenz heute*, Chr. Kaiser Verlag, 1934. 『今日の神学的実存』 『著作集 6』 1976 年。
- ・ *Einführung in die evangelische Theologie*, Siebenstern Taschenbuch, 1968. 『福音主義神学入門』 『著作集 10』 1968 年。
- ・ *The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation*, Charles Scribner's Sons, 1939. 『神認識と神奉仕』 『著作集 9』 1971 年。
- ・ *Gesamtausgabe, Barth–Thurneysen Briefwechsel, Band I 1913–1921*, TVZ, 1973.
- ・ *Gesamtausgabe V, Karl Barth–Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922–1966*, TVZ, 1971.
- ・ *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Evangelischer Verlag, 1948. 『キリスト教の教理』 『著作集 9』。
- ・ *La confession de foi de l'Église*, Delachaux & Niestlé, 1946. 『教会の信仰告白』 『著作集 9』。
- ・ *Kurze Erklärung des Römerbriefs*, 2. Aufl., Siebenstern Taschenbuch, 1972. 『ローマ書新解』 『著作集 15』 1981 年。
- ・ *Die Auferstehung der Toten*, 4. Aufl. EVZ-Verlag, 1953. 『死人の復活』 『著作集 15』。
- ・ *Erklärung des Philipperbriefes*, 6. Aufl., EVZ-Verlag, 1947. 『ピリピ書注解』 『著作集 15』。
- ・ *Die christliche Dogmatik im Entwurf: Die Lehre vom Worte Gottes*, Chr. Kaiser Verlag, 1927.
- ・ "Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke", in *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, Chr. Kaiser Verlag, 1974 (以下 *Anfänge*). 「聖書における問いと明察と展望」 『著作集 1』 1970 年。
- ・ "Not und Verheißung der christlichen Verkündigung", in *Gesamtausgabe, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*, TVZ, 1990. 「キリスト教宣教の窮境と約束」 『著作集 1』。著作集での題名は「キリスト教宣教の危急と約束」。
- ・ "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", in *Anfänge*. 「神学の課題としての神の言葉」

『著作集 1』。

・ Ein Briefwechsel zwischen K. Barth und A. von Harnak, in *Anfänge*. 「アドルフ・フォン・ハルナックとの往復書簡」 『著作集 1』。

・ "Der Christ in der Gesellschaft", in *Anfänge*. 「社会の中のキリスト者」 『著作集 6』。

・ "How my mind has changed", in *Der Götze wackelt: Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, Käthe Vogt Verlag, 1961. 『バルト自伝』新教出版社、1961 年。

・ "Die Menschlichkeit des Gottes", in *Theologische Studien*, Heft 1, 1923. 「神の人間性」『現代キリスト教叢書 第9巻』白水社、1974 年、『著作集 3』1997 年。。

・ "Abschied", in *ZdZ*, 11. Jg., 1933. 「訣別」 『著作集 5』1986 年。

・ "Kirche und Theologie", in *ZdZ*, 4. Jg., 1926; *Gesamtausgabe, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*. 「教会と神学」 『著作集 1』。

・ "Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt", in *ZdZ*, 3. Jg., 1925.

・ "Schicksal und Idee in der Theologie", in K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Evangelischer Verlag, 1957.

・ "Gotts Wille und unsere Wünsche", in *Theologische Fragen und Antworten*. 「神の意志とわれらの希望」 『著作集 2』1989 年。

・ "Brechen und Bauen", in *Der Götze wackelt*.

・ "Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert", in *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Band 2. Siebenstern Taschenbuch, 1975. 「十九世紀の福音主義神学」 『著作集 4』。

・ "Vorwort zur englischen Auslage der Römerbriefauslegung", in *ZdZ*, 10. Jg., 1932.

・ "Ludwig Feuerbach", in *ZdZ*, 5. Jg., 1927. 「ルートヴィヒ・フォイエエルバッハ」 『著作集 4』1999 年。

二次文献

N. Bakker, *In der Krisis der Offenbarung*, Neukirchner Verlag, 1974.

H. U. von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1976.

P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday, 1969. 『聖なる天蓋』新曜社、1979 年。

J. C. Blumhardt, *Blumhardts Kampf, Die Krankheits- und Heilungsgeschichte der G. Dittus in Möttlingen*, Verlag Goldene Worte, 1993.

E. Brunner, "Der 'Römerbrief' von Karl Barth" in *Anfänge*.

E. Brunner, "Der neue Barth", in *ZThk* 48. Jg., 1951.

R. Bultmann, "Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft", *Glauben und Verstehen* I, J. C. B. Mohr, 1933. 「新約聖書学に対する『弁証法神学』の意義」 『ブルトマン著作集 11』新教出版社、1986 年。

一, "Karl Barths 'Römerbrief in zweiter Auflage'", in *Anfänge*.

一, "Die liberale Theologie und die jungste theologische Bewegung", in *Glauben und Verstehen*

I, J.C.B. Mohr, 1954. 「自由主義神学と最近の神学運動」 『ブルトマン著作集 11』 新教出版社、1986 年。

一, "Ist voraussetzungslose Exegese möglich?" in *Glauben und Verstehen* III, J.C.B. Mohr, 1960. 「無前提的釈義は可能か」 『ブルトマン著作集 13』 新教出版社、1984 年。

一, *Neues Testament und Mythologie* (1941), in *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hrsg. v. Hans-Werner Bartsch, 4. Auflage, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1960. 『新約聖書と神話論』 新教出版社、1980 年。

R. E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*, Mohr Siebeck, 2001.

Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Chr. Kaiser, 1976. 『カール・バルトの生涯』 新教出版社、1989 年。

一, *Karl Barth: Einblicke in seine Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. 『バルト神学入門』 新教出版社、2009 年。

René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, J. Vrin, 1983 (Œuvres de Descartes 7). 『省察』 筑摩書房、2017 年。

H. Diem, *Dogmatik: Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, 4. Aufl., Chr. Kaiser, 1964.

John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*, D. Appleton, 1874. 『宗教と科学の闘争史』 社会思想社、1968 年。

G. Eichholz, "Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik, in *Antwort: Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth*, EVZ-Verlag, 1956.

G. Frege: "Über Sinn und Bedeutung", in *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 「意義と意味について」 『フレーゲ著作集 4 哲学論集』 勁草書房、1999 年。

J. D. Godsey, *Karl Barth's Table Talk*, Oliver and Boyd, 1963. 『バルトとの対話』 新教出版社、1965 年。

F. Gogarten, "Vom heiligen Egoismus des Christen", in *Anfänge*.

H. Hartwell, *The Theology of Karl Barth*, Gerald Duckworth, 1964.

P. Johnson, *A History of Christianity*, Weidenfeld and Nicolson, 1976. 『キリスト教の二〇〇〇年』 別宮貞徳訳、共同通信社、1999 年。

M. Josuttis, *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung*, Bouvier, 1965.

A. Jülicher, "Ein moderner Paulusausleger", in *Anfänge*.

E. Jüngel, "Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie", in *EvTh*, 22. Jg., 1962.

一, *Gottes Sein ist im Werden*, 2. Aufl., J. C. B. Mohr, 1967. 『神の存在 バルト神学研究』 ヨルダン社、1984 年。

S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, Eugen Diederichs Verlag, 1962. 『キリスト教の修練』 『キルケゴール著作集 第 17 巻』 白水社、1978 年。

一, *Philosophische Brocken*, Eugen Diederichs Verlag, 1952. 『哲学的断片』 『世界の名著・キルケゴール』 中央公論社、1968 年。

- , *Die Krankheit zum Tode*, Meiner, c1995. 『死にいたる病』『世界の名著・キルケゴール』。
- W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, Verlag Karl Alber, 1970.
- W. Lindemann, *Karl Barth und die kritische Schriftauslegung*, Evangelischer Verlag, 1973.
- M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, Luther Deutsch 4, UTB Vandenhoeck, 1990. 『天来の預言者らを駁す、聖像とサクラメントについて』『ルター著作集 第1集第6巻』、1963年。
- F. W. Marquardt, "Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie", in *Die Kirchliche Dogmatik*, Registerband, EVZ-Verlag, 1970.
- , *Theologie und Sozialismus*, Chr. Kaiser, 1972.
- K. Marx, *Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Verlag für Literatur und Politik, c1927. 『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』平凡社、2008年。
- A. E. McGrath, *Christian Theology*, Blackwell, 2007. 『キリスト教神学入門』教文館、2002年。
- R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, 1967. 『社会理論と社会構造』みすず書房、1961年。
- K. H. Miskotte, *Über Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Chr. Kaiser Verlag, 1961.
- I. Müller-Strömsdörfer, "Die 'helfende Kraft bestimmter Negation' zum Werke Th. W. Adornos", in *PhR*, 8. Heft 2 / 3, 1960.
- W. Pannenberg, "Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth", in *ThLZ*, Nr. 1, 1953.
- , "Dialektische Theologie (art.)", in *RGG* II, 3. Aufl., 1958.
- R. L. Perkins (ed.), *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, Mercer University Press, c1994.
- K. Rosenthal, "Wandlungen in der Theologie Karl Barths ?", in *EvTh*, Heft 9, 1958.
- A. Schlatter, "Karl Barths 'Römerbrief'", in *Anfänge*.
- M. Schoch, *Karl Barth: Wirkung und Gestalt*, Verlag Huber, 1967.
- F. Schmid, *Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths*, Chr. Kaiser, 1964.
- W. Schmithals, "Barth, Bultmann und wir", in *Evangelische Kommentare*, 2, 1969.
- R. Smend, "Nachkritische Schriftauslegung", in *Parrhesia: Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Barth*, EVZ-Verlag, 1966.
- P. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 2, The University of Chicago, 1957. 『組織神学 第2巻』新教出版社、1969年。
- F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』岩波書店、1957年。
- E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Scientia Verlag Aalen, 1965.
- E. Thurneisen, "Die Anfänge", in *Antwort: Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth*, EVZ-Verlag, 1956.
- M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, 1920. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神 下巻』岩波書店、1971年。

O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, 6. Aufl., Neukirchener Verlag, 1967. 『カール・バルト教会教義学概説』明玄書房、1970 年。
A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, D. Appleton, 1896. 『科学と宗教の闘争』岩波書店、1968 年。
W. Wiesner, "Ontologie und Hermeneutik bei Karl Barth", in *ThLZ*, 91, 1966.
G. Wingren, *Theology in Conflict*, Muhlenberg Press, 1958. 『現代神学序説』聖文舎、1969 年。
E. Wolf, "Glaube und Erkenntnis", in *EvTh*, Heft 5, 1961.

雨宮栄一『主を覚え、死を忘れるな』新教出版社、2002 年。
井上良雄『『神の国の証人 ブルームハルト父子』新教出版社 1982 年。
今村仁司『近代性の構造』講談社、1994 年。
上田光正『カール・バルトの人間論』日本基督教団出版局、1977 年。
宇都宮輝夫「弁証法神学の生活史 — バルト＝トゥルナイゼン往復書簡」『室蘭工業大学研究報告』第 36 号、1986 年。
—「カール・バルトの聖書釈義における歴史的—批判的方法」『宗教研究』232 号、1977 年。
—「カール・バルトの宗教論」『基督教学』第 13 号、1978 年。
—『宗教の見方』勁草書房、2012 年。
大木英夫『人類の知的遺産 バルト』講談社、1984 年。
大崎節郎『カール・バルトのローマ書研究』新教出版社、1987 年。
—「バルト神学」『教義学講座 第 3 卷』日本基督教団出版局、1974 年。
—「カール・バルトの神学的釈義」『東北学院大学論集・一般教育』51 号、1968 年。
小川圭治『主体と超越』創文社、1975 年。
小田垣雅也『解釈学的神学』創文社、1975 年。
小野忠信「解説 カール・バルトのアンセルムス解釈—*Fides quaerens intellectum* に拠って」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第 3 号、1970 年。
—「カール・バルトのアンセルムス解釈の意義」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第 5 号、1972 年。
菅円吉『カール・バルト研究』教文館、1968 年。
クローチェ『歴史の理論と歴史』岩波書店、1983 年。
沓掛良彦『エラスムス 人文主義の王者』岩波書店、2014 年。
佐藤敏夫『近代の神学』新教出版社、1971 年。
寺園喜基『カール・バルトのキリスト論研究』創文社、1974 年。
—『バルト神学の射程』ヨルダン社、1987 年。
レフ・トルストイ『戦争と平和』『世界文学大系 39』筑摩書房、1959 年。
ブレーズ・パスカル『世界の名著 24 パスカル』中央公論社、1968 年。
福岡揚『カール・バルト—破局のなかの希望』ぷねうま舎、2015 年。
丸山真男『戦中と戦後の間』みずず書房、1977 年。
宮田光雄『政治と宗教倫理』岩波書店、1975 年。

村上和男「キリスト教本質論に関する一考察（続）」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第9号、1976年。

村上陽一郎『科学史からキリスト教をみる』創文社、2003年。

—『近代科学と聖俗革命』新曜社、1976年。

八谷俊久『逆説から歴史へ バルト神学におけるキリスト論的思惟の変貌』新教出版社、2015年。

吉永正義『バルト神学とその特質』新教出版社、1972年。

—『神の言葉の神学 バルト神学とその特質』新教出版社、1988年。