

K・バルト『教会教義学』における「キリスト—信仰」について

—実存と救済史との一体性という観点から—

名木田 薫

キリスト信仰はもとより人が啓示たるイエス・キリストを救い主として受容することである。したがってここには信仰そのもの、対象、主体という三つの契機が考えられる。これら三者はひとつのキリスト受容という出来事において一体をなしている。人という実存的契機と神、キリストといういわば救済史的契機との二者が同時現成するところに信仰そのものが成立しているのである。これら二つの契機は決して偶然的に結びついているのではない。このことはダマスコ途上でのパウロへのキリスト顕現を見ても理解されることである。それまでの律法精進が失われて、そういう形において表れている彼の自我が崩壊しているのである。自我の崩壊は決して偶然的要素ではない。自我による追求が、その具体的形は人により多様であろうが、破滅しているのである。自我の崩壊の欠けた信仰は空虚なそれであろう。かくて先に述べた二つの契機は実存のキリストとの出会いという根源的事態において、復活のキリストがイニシアチブを取りつつ同時に成立していることであることがわかる。両契機は救済史的契機中心に同時的に、相互を規定しあい、支えあい、依存しあっているのである。かくて一方を除けば当然他方も自動的に排除されることになる

のである。この場合の「実存的」は自我の崩壊を伴っているので、これを避けようとするれば、その結果は必然的にキリストという救済史的側面を一方的に強調するか、あるいは実存の方を一方的に強調するかのどちらかの邪道に陥るのは当然の結果といえよう。まさに両契機は表裏一体である。かくてまた自我の崩壊自体が信仰だといつてもよいのである。キリストとの出会いにおいて以外には自我の崩壊は起こりえないからである。

このような実存と救済史との一体性という観点からバルトの思想について考えてみたい。バルト自身の言表に沿って細かく検討してみたいと思う。こういう観点からなので、普通とはいわば逆にまずキリスト、次に人間、最後に神という順番で進んでいきたいと思う。

一

バルトはまず、われわれがキリストがそのために存在し、行為する人々として存しているとして^①いる。確かにそのとおりである。ただ問題はそれが具体的にどういう形で実現するかである。バルトにおいては神の認識は人間の認識自体からは成立しないとされる^②。神の認識はキリストの啓示から始まるのである。しかしイエスがわれわれ一般の人間とは別の存在だということは信仰の内容としてはよいとしても、それがそういうこととして認識されることはどのようにして成立するのか。内容が内容として成立することと主体的信仰とは同時現成でなくてはならない。後者に先立って前者が成立することはないのである。もしそういうことを考えるのであれば、それは救済史の神学となるであろう。もし先立ってと考えるとすれば、最初から主体的信仰以前からすでに神が対象化されていることが現れている。

そういう神は真にリアルではない。キリストの啓示から神が認識されるというのは正しいのであるが。内容は正しいとしてもその内容の成立の仕方に問題がないとはいえないであろう。こういう点に関連していると思うが、人々がイエスのために開くことは神的な開くことであるとしている⁽³⁾。そのとおりではであろう。しかし人がイエスのために自己を開くことは神的な開きであるとともに人の開きでもあるとせねばならないであろう。人にはアダムが禁断の木の実を食べたように神の言葉を拒否する自由がある。かくて人が自己を閉じていては神の開きも通用しないであろう。人が自己を開くという場合、開くことが先にあつて信じることの前進もあるのか。あるいは逆なのか。信仰の前進を求める気持ちがそれまでの自己のあり方や前理解を打ち破っていく契機になるのである。

さて、「キリスト教的生命の成立という倫理的問題は対象のないものとして見通される……人間論と救済論とはキリスト論に飲み込まれるであろう⁽⁴⁾」という。確かにキリストに出会うそのときにはそれら両論は消えている。人間の次元のものは二次的に出会いから生み出されているといえよう。それら両論がキリスト論に飲み込まれるのは事実であろう。ただ後者が前者をいったん飲み込んだ後で前者を改めて生み出すのである。同じ箇所ではバルトはガラテヤ二・二〇を引いてパウロはここで人間論というような上からの主観主義をわれわれに求めてはいないとしている。たとえこの箇所ではそうとしても、ローマ七章などを同時に考えてみると人間論が改めて生み出されていると思われるのである。こういうことに関連するが、キリストが彼の言葉を聞くことへと準備するためにわれわれのところへ入り込む⁽⁵⁾という。 *bei uns eintreten* とびつてゐるが、 *uns* とどうように集団的である。 *beim* と単数でかかれなくてはならないであろう。ガラテヤ二・二〇では単数である。複数ではこれは一種の隠れ蓑になっているのではないであろうか。もつとも単数で書かれているところもある⁽⁶⁾。 *in Jedem* とある。ガラテヤ二・二〇の「キリストが、わたしのう

ちに」というのに対応的といえよう。ただ同じ意味といえるのであろうか。「不忠実に對する矛盾」が実存の中心において起こるといふが、そういう意味であろう。「キリストが、わたしのうちに」といつているわけではない。パウロでは人格的存在者であるキリストがいわば丸ごと彼のうちで生きているのである。人の自我がキリストに取つて代わられてるのである。イエス・キリストの歴史から生じる証言が人の心のうちで働いているのは次元の異なることといわざるを得ない。また人のキリスト教的生命はその根源たるキリストにおける統一においてのみ可能であり、人が別人となるような内的変化について論じている。真の統一とはガラテヤ二・二〇で表明されているような場合以外ないのであるまいか。さらに内的変化ということになると、これは救済史的に考えているだけでは不十分であろう。さらに信仰におけるわれわれ自身(8)の側における同一性の保持、神的可能性への関与の自己化、超自然的諸力の魔術的侵入の否定などを述べている。同一性の保持(9)ということはガラテヤ二・二〇と矛盾するであろう。「生きているのは、もはや、わたしではない」といわれているのであるから。もつとも罪ある身体としてはその限りでは回心の前後を通じて同じあり方が持続しているといえよう。しかし霊と心と身体、三者一体のものとしては根本的に変わつていくと考えるべきであろう。自己化(10)というが、同一性が前提なのでそのような考えになるのであろう。人がキリストのような他者を自己化することが問題ではなくて、キリストが人を自己化すること、すなわち人としての自己がキリスト化されることが問題である。魔術的侵入(11)というが、ガラテヤ二・二〇のような場合は何らかの意味でそのような要素が入つているといえよう。魔術的とは内容が異質ではあるが、自我の否定があるからである。もつとも啓示の力は生命の種を実存の中へまく力であるといふ。これはガラテヤ二・二〇に対応したことをいつているとも考えられるのではあるが。さらに同様な点としてガラテヤ二・一九以下と第二コリント四・一〇とを結合している。「身に負うてい

る」(Herumtragen)というのはひとつの状態を意味しているであろう。「キリスト・イエスによって捕らえられている」(ペリ・三・一二)からである。「捕らえようとして追い求めている」ことも持続しているのである。

さらに、福音の奥義はその根源をキリスト者自身のうちに持つていないという¹²。しかしダマスコ途上でのパウロへのキリスト顕現のことを考えてみると、キリストが彼のうちに生きていることからすべてが発想されている。そこで彼のうちに福音はその根源をもつていっているといつてもよいであろうし、またいわねばならないであろう。バルトのいうことは千年以上のキリスト教の歴史のあるヨーロッパの中で彼が生まれ、育つたことを考えるとそれはそれとして理解しうる。だがキリスト信仰の本来から言えば正鵠を射ているとはいえないのではないかと思う。一方、パウロはユダヤ教からキリスト信仰へと転じたのであるから、彼自身のうちに根源を持たない限りあれだけの活動はできなかつたであろう。しかしこのことはパウロ一人についていえることではなくて、本来的にはキリスト者全員についていえることであろう。

このように福音の根源が人のうちにないことに応じて、キリスト自身がわれわれの信仰の根拠であるという¹³。これは確かにそうであろう。しかしさらに考えてみると、キリストの呼びかけをわれわれが受け入れて初めて呼びかけは呼びかけになるといえる。もし受け入れねば呼びかけは呼びかけにはなつてはいないのである。この点を考慮する必要がある。もつとも「われわれは……彼の所有物として……われわれ自身彼のうちにいる¹⁴」¹⁵といっている。バルトの考えではわれわれが本当にキリストの所有物になつていのかと思う。キリストがわれわれの一人一人のうちに住むのでない限り所有物とはいえない。Eigentumという以上、そのうちにキリストの霊が住まねばならないであろう。つまり自己のうちのキリストということがいえねばならないであろう。われわれが彼のうちにいるということは単に

救済史的な意味でしかないからである。キリストにおいてとは別の仕方では自己をキリスト者として知りえないのは事実だが、キリスト者について「決してもう一人の別のイエス・キリストではなくて……自己を自己が彼のうちにあるところのものとしてみる」ということで十分であろうか。ガラテヤ二・二〇の告白のような場合はキリスト者は別のキリストといってもよいのではあるまいか。キリストの霊がそのうちに生きているのであるから。二即一ではないのか。かくて nicht-sondern というのではないのではあるまいか。ただ啓示ということについては「われわれのところこそしてかくて内へとくることを意味する、それがわれわれに對し超越的であることをやめることなしに」という。まったく正しいことである。問題はバルトの考えが本当にそうなっているのかということである。超越と内在との関係である。啓示が nach innen kommen という。啓示が入ってくるとは具体的にはバルト（彼には限らないが）では罪の赦しが心に入ってくるのではないのであろうか。それに対して感謝をするということであるから。しかしこれは啓示が入ってきているのではなくて、啓示がわれわれ罪人に対して持つている機能が入ってくるのである。啓示が丸ごと入ってきているとはいえない。丸ごととしての存在は外にあるままで機能だけが入ってきているのである。そういう点ではいささか飛躍するのであるが、真宗での阿弥陀仏の人間に對する働きが尊重されているのに似ているように思われる。かくてパウロの場合とは異なっている。パウロではキリストが丸ごと入ってきている。啓示が機能として受け取られていることは人間中心的に啓示が受け取られていることを示している。

次にキリスト自身との関連になるが、「イエス・キリストの現実性とその客観性からわれわれの主体性の中へ入ってくる」という。 hinein in unsere Subjektivität ということが実現するには、バルトのようにまずキリストの現実性を客観的な、異質のものとして成立させて、次に人の主体性の中へというようにいわば二段構えに考えたのではどこま

でいってもそのような結果にはならないのではなからうか。もつともわれわれとキリストとの一体化ということをいっているが¹⁹、同じ箇所であれわれの認識や答えとは独立にともいっている。われわれの側での対応と独立した一体化とはそもどのようなものかと思われるのである。このような点にも救済史的に考えていることが現れている。ところが一方では、キリストの現実性は単に客観的では満足ではなくわれわれの認識、われわれの実存の確立という目標を持つともいっている。こういう言葉は先のことと矛盾しないのであろうか。またわれわれの心にとりては「イエスの現実性は満足しないともい²⁰う。心にとりては「キリストが、わたしのうちに」(ガラテヤ二・二〇)ということが不可欠であらう。かくて心にとりては「イエスは生きてい²¹る」ことのうちにおいて……『私もまた』ということが……切り離しえない²²』という。切り離しえないということの内容が問題になるであらう。救済史的に考えていたので元来一であるこれら二つのことを一と考えられないのではなからうか。救済史的考えは「歴史の中にいる一人の人が神を……働いていると気づくところで、彼は……自己自身を発見する²³」という言葉にも表れている。神が歴史の中で働いていると気づくところで、次に自己を発見するというように二つのことが時間的にはいわば続くという形で考えられている。ダマスコ途上でのパウロへのキリスト顕現はそうではないであらう。キリストの彼への語り掛けにおいて、同時にキリストにおける神の働きと自己とが発見されている。同時ということは自己の発見が先とも考えられよう。彼がそういう体験をしたとき、周囲の人々は全然神の語りかけに気づかないままであった。客観的な語りかけ、働きかけなどはないことがわかる。こういう意味では自己発見が先といえよう。客観的な方が先なのであれば、その場にいた人々全員が等しくそのことに気づいたことであらう。回心後の生の新しさについて「彼の人間性自体が傷つ

けられることなしに……神の言において主を、厳密に解すれば彼の人間性の主体を見出した⁽²⁴⁾という。傷つけられることなしにということは自我の否定の欠如を意味している。罪の赦しは確かに人間性を傷つけない。自我の否定は傷つけられることを通りこしてキリストが自我に代わって主になることである。またHert⁽²⁵⁾ということとSubjekt⁽²⁶⁾ということは異なりはしないのか。異なったものが取って代わるという形で真には一にはなっていないであろう。罪の赦しという理解ではせいぜい新しい人間というところであろう。

一一

次にキリスト者としての人について考えてみたい。

まず「私が彼と一になる……神に忠実な人間の生命として生きることを始めることはどのようにして可能か⁽²⁷⁾」と自問している。一になる (mit ihm eins werden) ということはガラテヤ二・二〇のような仕方以外なのではないのか。ところでこういう問いに対してのキリスト一元論的な考えについて、その場合には人間の感謝に満ちた従順ではなくて、神が行うことへの受動的参与となる⁽²⁸⁾という。基本的にいって二元的に考えているのでこのようになるのである。人の自我がガラテヤ二・二〇のようにキリストの霊によって取って代わられていることが欠けているからである。だから従順にしる受動的参与にしる人の行いがモメントになると考えるほかないのであろう。もし取って代わられているのであれば、モメントになるような人間的要素はもはや存してはいないのである。思うに「受動的参与」という表現は自我の残っていることを示唆している。キリストが取って代わっていると能動的といえよう。否、キリ

ストが霊として人のうちで生きているのだから、能動、受動の対立を超えたあり方になっているといえよう。このような対立を超えたところで考えられないのは自我が前提となっているからであろう。さらにキリスト一元論に對極的な人間一元論について、キリスト論が自己充足的な人間論、救済論によって飲み込まれるという。²⁷この点については確かにそうであろう。どちらかの一元論になるのは主客二元という根本的問題があるからであろう。また同じ箇所、この一元論ではキリスト教的生活の成立という問題は対象がなくなるという。対象なしということを批判的に見ているようである。いわば二元的でなくてはいけなくと考えているようである。しかし二元が生じてくる大前提として一元が存していることを見失ってはならない。ガラテヤ二・二〇での事態があるのである。二元は二次的に派生したものである。しかしこの場合にこそ二元は真に二元なのである。

さらに、キリスト者について罪、死、悪魔と神の言とはさまれた存在だという。²⁸確かにそうである。だが自我が否定されていると、何かと何かとはさまれるという事態にはならないのではなからうか。はさまれるような主体というものもはや存していないからである。自我が否定されたときは、ガラテヤ二・二〇のように神の言、霊が主になつているのである。そういう意味でも間にはさまれるという事態ではありえない。さらに、キリスト者といえども最良の行いにおいてさえも罪人だという。²⁹そして人がキリスト教について行っているすべては、それが人間による宗教である限り、業による義であるとしている。³⁰このように人は切羽詰った存在である。ここから自我の否定という事態にいたりはしないのであろうか。霊の到来と自我の否定という一如的成立というところへは至らないのであろうか。ここには目に見えるような行為的なものは何もないのである。キリストの霊がただ生きているだけである。

だがバルトにおいても人の側での主体的信仰が重んじられている言説も見られる。たとえば、信仰と神の言の認識

可能性とが結合されている。³¹正しいことであろう。人の主体的であることのうちに神の言という客観的對象の認識可能性を見ている。ここでは主客のかかわりを考えると、主体の側の信仰というものに重点が置かれている印象を受ける。彼の救済史的思想とは異質とさえ思われる。しかしこういう事態においても、「言と結合した自我」が生成するのではないという。³²ガラテヤ二・二〇のような事態にあつては言と結合した自我というものを通り越して言、つまりキリストが自我に取つて代わつていたのである。言と自我とが結合しているというのではない。ここでもかくて二元的発想に終始しているといえよう。³³さらに、キリストが内に住むことを人間学的命題へ翻訳することは許されず、罪ある人間の持つ喪失性を削減せねばならぬことではないであろうという。³⁴キリストが内に住むことと人の罪的あり方の削減とが続けて語られている。前者のことは後者のことを意味しているようである。義認論中心に考えるのでそのようになるのではないかと思う。キリストが自我に代わつて内に住むことによつてむしろ罪の意識が生まれるのである。パウロでも回心後に罪の意識を生じている。パウロでのそういう意識はルターのように神への恐れ³⁵の意識と結合してはいないのであるまいか。しかし一方では、「キリストの思いを持つている」(第一コリント二・一六)、「キリストがあなただがたの心のうちに住み」(エペソ三・一七)を引いて新しい心、中心が生成するともいう。³⁶にもかかわらず「私³⁷のうちにキリストが住む」という言葉はあまり見られないのはどういふことなのであろうか。結局神の側からの事を重視しているからであらう。このことは、人が信仰、不信仰の決断の内にあるとき現実の神自身が彼のところへ来たという言葉にも表れている。³⁸確かに人自身の前決断のみからでは信ずるか否かの問いの前には至らない。また世の一切のことは神の摂理の下にある。しかし人が「求めよ、そうすれば、与えられるであらう」(マタイ七・七)というように求めなければならぬのではないのか。そういう意味では前決断は重要であるし、決断、不決断という問いへい

たることのモメントになつてゐるといへよう。こういう過程で思われることは、人が信仰へ向けて外面的に何かを捨てても必ずしも内面的にそのものから自由とはいえないということである。キリストを信じ、キリストに従ふことの意味の理解があつて初めて人の側における全的否定を含んだ信仰が存している。ただこの場合従來の古い自己を脱いで脱目的に理解することが必要である。こういう事態に應じているとも思われる考えも見られる。キリスト者について神的、靈的な内容を持つ、神秘主義という概念の導入が当然としてゐる。内容を持つというのはどこまでも主客という二元で考えられていることをあらわしている。こういう二元を離れない限りガラテヤ二・二〇のような信仰にはならないであらう。神秘主義というのも二元で考えることが基本であることを示す。キリストが内に生きてゐる一元は神秘主義ではない。もつとも自己自身との同一性にも拘わらず自己自身とは異なつた人間ともいふ。同一性と異質性との二即一とはガラテヤ二・二〇を指し示してゐるのではあるまいか。

結局はしかし神の側が重視される。イエスとわれわれとの間の距離と出会いという問題は人間的、地上的でなく神格的なそれだといふ。二者択一的発想でよいのか。「キリストが私のうちで」ということは神の問題であると同時に人の問題でもある。どちらが先ともいえない。同じ箇所で「距離と対立、出会いと協力関係の問題」と書いているが、こういう表現がイエスと自己とをどこまでも別々のものとして観念していることを示唆している。ただ聖靈の働きについて上から垂直にといつてゐるが、この点はそうであらう。その結果どうなるのか。キリストの高擧が看過されえないキリスト者の現存在の要素となつたといふ。確かにそのとおりである。問題は要素となつたそのなり方である。ガラテヤ二・二〇のような仕方と明確にいえないのでは不十分であらう。もしそうなれば、キリスト者は少なくとも何らかの意味においても一人の、別の、新たなキリストともいふことになるのではあるまいか。現存在の要素

となつたというのでは不十分ということとキリスト者は新たなキリストということとは一のことである。パウロは「主のあわれみにより信任をうけている者として」(第一コリント七・二五)という。キリストの生前にそういう言葉を聞いていたのではないのにそういつている。少なくとも何らかの意味で別のキリストといえるであろう。

神の側の重視に應じて、人はどう対処すればよいのか。信仰とは拾い上げられていること(aufgehoben sein)、依存すること(hängen)である^(註)。これらでもわかるように行いをしていっている主体としての人間がいれば温存されていることが感じられる。二元的でありつつ互いに他を必要としているいわば二元・相待的ともいふようなところが克服されて初めて二即一のキリスト信仰となる。目に見えることのない神についての信仰論としてならバルトのいうことは全面的に正しいのかもしれないが、地上の人となつたイエス・キリストについてはそうではないであろう。神は遠い存在なので二元的であることは不可避であろう。だがキリストについては異なる。キリストは人に近い存在となつた。しかるにバルトでは遠いままである。こういう問題点と次のこととは関連している。すなわち罪の赦し中心に信仰を受け取るのも人間主義的なことである。だが信仰とはそれをも含めて人間主義的な一切のものが捨てられるべきである。信仰あるものを神が恵むという觀念すら人間主義的であろう。ところで人は常時堅い信仰を維持できているわけではない。誘惑において信仰は殺されるといふ^(註)。このような考えになるのはルターのな信仰を前提としているからであろう。彼においては安らいだ気持ちが一転して地獄に落ちるといふことがあるようである。人の自我が中心になつて信仰が受け取られているからであろう。自我が良心といふかたちで現象していると思われる。主客の関係においてキリストが受け取られているからであろう。だから合一神秘主義へと赴くのであろう。主体が揺らぐときには信仰もまた失われるのである。う。「わたしが弱い時にこそ、わたしは強いからである」(第二コリント一・一〇)

というのとは異なっているのではないのか。人の弱さがここでは即強さである。一旦殺されて新たに与えられるというのでは弱さと強さとの間にいわば間があるといえよう。そしてこのことは人の主体（自我）が存続していることと対応したことである。

人が信仰の誘惑に陥るに先立って、キリスト自身がまず誘惑を受けたという。⁴⁴「どうして、わたしをお見捨てになられたのですか」（マタイ二七・四六）というイエスの十字架上の言葉が試練とされている。そういつてよいのであるか。イエスはこのときバルトがいうように信仰を自己から取り上げさせるといふような事態を示しているのではない。仮にそういうことをしているとしてもそういう人間としての主体そのものを捨てていると思う。まったく自己を捨てることにおける父なる神と子なる神との意志における一致という事態を示していると思う。ルターに見られる良心における不安をイエスの中へまで読み込んでほらないと思う。神を遠ざけることによって、かえって神的世界の中へ人間的なものを読み込むことになつていのではないのであるか。こういう考え方は人はキリストのうちにある自己を見出すという考えと⁴⁵呼応している。このことは確かにそうであろう。しかしこれだけでは車の両輪の一方が欠けているようなものである。人がキリストのうち⁴⁶に自己をといるのみではなくて、逆にキリストが人の内にといることが不可欠である。バルトではキリストはあくまで対象的なのでそういう点が欠けているのではないのか。人が自己をキリストのうちに見出すのみではなくて、自己のうち⁴⁷にキリストを見出すことが必要である。両者は一体の関係である。真の意味では一方のみの成立ということはありえないのである。またわれわれがキリスト者である根拠はわれわれ自身の中にはないという。⁴⁸正しいといえれば正しいのではあるが、ガラテヤ二・二〇のような事態を考えるとそれだけでよいのかと感じられる。「キリストが私のうちに」ということをいわないことと呼応したことであろう。さ

らにこういう考えは、「従順な人は主を誇る事が許されることにより、……自己自身を誇るよう招かれて⁴⁷いる」という考えに通じている。ここでもキリストと自己とはまったく別である。間接的にしろ、またどういう意味にしろ自己を誇ってよいものであるうか。パウロはこのようなことはいっていないのではないのか。彼ではキリストと自己とは単に別ではない。キリストが彼のうちに生きている。しかもキリストは自己を誇りはしないのである。もつとも二次的に対象として生み出されたキリストをパウロが誇るといふことは生じるであろう。

最後に、不信仰は真理への憎しみ、真理の欠如だという。パウロの回心前を見ているとまさにそうである。しかしそれだけに真理へと逆転する可能性を秘めているのであろう。回心前は確かに二元・相待的であつた。回心前は眞の二元になつていないことは、回心後に初めて罪の意識が生じることでも分かる。回心前では、人は人間中心であるので二元は相待的であるほかないのである。回心後は二即一である。かくて二元・相待ということが真理への憎しみの根源にあるといえる。バルトの理解では信仰していて初めて二元・相待という事態が生じているという印象を受けるのである。信じていなければ二元・相待でさえもないのであろう。しかし二元・相待が続くかぎり新しい自己を着るとか古い自己を脱ぐとかという事態が生じているとは思われないのである。愛敵の教えなどもこういう事態に応じたことであろう。また二元的では聖書の思想の根本であるキリストの出来事も示すような罪なき者不死ということと眞には一になれないであろう。

ここではさらに啓示の主体である神という点から考えたい。

まず創造物語について。創造ということは人間がそれぞれの時空において考えた世界観とは異なるという⁴⁰。これはそのとおりである。ただ「創造が自身時を満たす一連のもろもろの出来事、歴史的現実性である……創造とそれに続く事柄との間にメタバシス・エイス・アロ・ゲノスということはない」という。時を満たす (zeitfüllend) という表現が見られる。具体的な出来事が起こる前に時という無内容なものが存している印象を受ける。それで本当によいのであるうか。次に創造とそれに続くこととの間に他の類への移行はないというが、創造は神話に過ぎない。そこで他の事柄との間には他の類への移行があると考えたほうが理にかなう。創世記一・一以下について以後の歴史と一体的に解釈しようとしている (KD III/1, 107a)。創造はなんら科学的に確証された事柄ではないのである。他のことは可視界において現実にしたことであるが。創造物語が単に神話ではない理由として「一連の歴史の諸像のうちの最初の一環としてたっている」ということをあげる。たとえこのことが事実としても先のような問題は生じるであろう。さらにエデンの園の正確な場所はカナンではなく未決定のままであるとしている⁴²。樂園を神話ではなくて現実の場所として受け取っているようである。神による創造を歴史の一部と考える考え方は一致しているといえよう。ここにバルトの救済史的考え方がよく現れているといえよう。可視的世界、地に密着して救済史的に考える場合にこのようになるということは理解されうる。しかし実存と救済史との一という観点に立つと問題なしとはいかないのである。民族全体を一つの実存と考えて、イスラエル民族が救われた出エジプトの出来事からさかのぼって神による創造が神話

として書かれたとするのがよいであろう。

この物語では神についてまずわれと汝との向かい合いにおける実存ということが本質的という⁵⁵。われわれにかたどつてとされていることから神自身が対話的存在であると考えられている。対話的たることは対内的にしろ対外的にしる人格的存在にとつて不可欠なものである。こういう対話的な神は自己自身が愛の対象なのでわれわれに語る必要はなかつたという⁵⁶。三一の神では確かにそのようにもありうるであろう。だが人としてはキリストを信じて初めてこのようなことをもいいうるのである。キリストを信じる前に三一の神が存しているのではない。かくてここには一種の本末転倒があるのである。キリストを人が信じるにはキリストにおいて神が人に語りかける以外にはないのである。三一的な神自身の内的構造より啓示による神と人との関係の成立が先でなければならぬ。結果を先取りして考えるのはいわば一種の観念論に陥つていゝのではなからうか。さらに三一構造に関するが、神の子を内的な神の本質の第二の存在のあり方としていゝ⁵⁷。創造についての文脈の中で述べている。創造に当たり神がまず子を生んだことをいゝ。そもそも神、キリスト、聖霊三者をそれぞれ第一、第二、第三という順番で位階を決めること自体が思弁的発想から来ているといえよう。実存的なイエス・キリストへの信仰からいゝと、キリストと同時代の人々についてはキリストが第一で、聖霊が第二で、そして神は第三と考えるべきであろう。また今のわれわれの時代の人々からいゝと聖霊が第一で、キリストが第二で、神が第三というように順番は通常の三一論といわば逆にすべきだと思ふ。不可視的な神についていわば思弁的、観念論的に発想されていることと創造物語においてそれを神話的には考えず救済史的に考えることが対応しているのである。これら二つの事柄の根源は同一である。すなわち自我による構成ということが根底にある。つまりはより高次の実在主義にはなつていないのである。また神と人との関係では、神は、

従順か不従順かの選択をではなく従順の可能性への自由な決断を提示したという⁵⁶。こういうバルトの考えも神中心の救済史的考え方の一つの現れといえようか。しかし創世記の記事によると蛇の誘惑が記されている。これを素直に読むと反対の可能性との間の選択という印象を受けるのである。だが神自身が誘惑したとは書かれていない。かくてこの蛇とは人の心の中の動きを表しているのであろう。人間の実存に重点を置いて考えると、選択という考えになるのではないのか。そういう点では創世記の記者はより実存的に考えているといえよう。人間の事態に即している。バルトの考えはそこから離れ、理念的に構成している傾向が強いといえよう。人の被造性が善悪の真ん中に立つて双方の間を選びうることのうちにはない⁵⁷のは事実であらう。つまり神の意志との一致へと決断するよう求められているであらう。しかしそむく自由は実際にあつたのである。このような思考方法は、創造が契約の外的根拠なら契約は創造の内的根拠だという考え⁵⁸とも呼応している。けれども神と人との契約は人の墮罪の後に初めて生じたことである。それを創造以前にまでも考え及ぼすのはどうであらうか。神の人への啓示以外の領域へ人の考えを置きいれることにならないであらうか。人の許されることであらうかと思う。人が神の位置に上がっているのではないのか。神は全知全能なので神の心のなかには最初から救済史全体が存していたとはいえるでもあろう。しかしそういう形で全知全能ということを考えること自体が人間的思考であらう。また創造の歴史がそれに続くすべての出来事を含んでいると同じ箇所⁵⁹で述べているが、そういう考えはむしろ逆ではないのか。出エジプトの出来事がまずあつて、その後創造物語は書かれている。したがつて前者が後者をも含んでいるとせねばならないであらう。新約聖書で言えば、キリストを信じることがすべてである。そこからすべては始まっている。パウロを見てもわかる。ダマスコ途上でのキリスト顕現がすべてのことのアルファである。かくてバルトの考えは自己がいわば神の立場に立つて書かれているという印象であ

る。こういうことは人には許されないのであろう。どこまでも信仰が生じたその場を離れず、その場に立つて考え、書かねばならないであらう。たとえば中世の神秘主義において「私の目と神の目とは一つの目である」(Eckhart Predigten I, Bd. 1986, S. 478) というのと同様の問題を含んでいるのではないのか。人は人としての分を守らねばならないのである。すでに禁断の木の実を食べているからである。

ところで神と他の種々の要素とを包括するより上位の概念における統一というものは存立しないという⁽⁸⁹⁾。これはまったく正しいことであらう。ただバルトでの創造物語についての考えにも出てくるような救済史的思考方法⁽⁹⁰⁾というものは、こういうより上位の概念の一種ということにならないであらうか。人が構成したものであるから。そしてその中に神が存しているわけである。こういう統一を破つたものとしてはそのつど、そのつどの実存への啓示を基点として始まるキリスト信仰以外にはないのである。

ところで神については、「われわれが精神的に自己化できるような存在ではない。……神はイエス・キリストにおいてわれわれに出会う……われわれが自己化するようにわれわれに能力を与えようとする」という。これはまったく正しいと思われる。ただ問題はバルトのような仕方⁽⁹¹⁾で神に対象的に対応している方法⁽⁹²⁾というものは結局ここに書かれていることと矛盾しないかということである。神そのものは隠されていてキリストにおいて人に出会うという点についてだが、バルトでのイエス・キリストというものはイエス・キリストそれ自身ではなくて人によつて構成された救済史の中に位置づけられているイエス・キリストという性格が強い。しかしこれは厳密に言えばイエス・キリストではない。イエス・キリストとは救済史をも突破して直ちに人に出会うという性格のものである。パウロへのキリスト顕現はそういうものであろう。パリサイ人としての救済史的思考方法が突破されたのである。「神認識の出発点と到達点が

イエス・キリストにおける啓示の出来事⁽⁶⁴⁾たることは事実としても、問題は人がそれをそれとしていかにして認識しうるかということである。この点こそが大切なことである。キリストにおける啓示については、神自身が達成したこの干渉 (Übergriff) へとわれわれはよりかかるといふ (Gallen) という⁽⁶⁵⁾。よりかかるといふのはどのようか考えてみても人の自我の立場が前提となつていふように思われるのである。よりかかろうとしていふ限りどこまでいってもよりかかりはできてはいないのである。そうしようとしていふ自我が否定されて初めてよりかかるといふのである。こういう発想は欠けているのであろう。

次にこういう啓示をとおしての神認識だが、まず認識の対象自身が認識の主体を創造するといふ⁽⁶⁶⁾。しかし一方では信仰義認論が厳然としてある。神の裁きに服する人間としてキリストの罪のあがないを信じるといふ決断である。思うに義認論中心の考え方が「対象が認識の主体を創造する」といふこと自体を狭くしてしまつていふのではないかと思ふ。信仰をパウロにおいてのようにならうに生きるキリストという側面をも入れて考えれば対象による主体の創造といふことをもつと広く解しえたのではなからうか。

もつともパウロも「戒めが来るに及んで、罪は生き返り」(ローマ七・九)といふように、バルトも「我々の内において、我々の心の中に……我々の不忠実に対する矛盾そしてたとえばそこから我々が逃れ得ないようなそういう矛盾がおきいられる⁽⁶⁷⁾」といふ。バルトでの矛盾は人間の不忠実への矛盾なので、いわば信仰の方へ人を向かわせるようなものであろう。しかし人間自身における事態よりも神の人に対する対応が注視されていふといえよう。救済史的考え方としては一貫していふといえよう。それにしても人の心の中で対立が生じることをいつている。しかしそういう対立の大前提としてのガラテヤ二・二〇でのような事態があることはここでもいわれてはいない。こういう矛盾に関

すると思うが、神は我々固有の実存を我々から取り上げることなしに実存の自主性を取り上げていくという⁽⁶⁵⁾。問題は実存の自主性が取り上げられるその内容である。罪の赦しを中心に考える限り、そういう自主性が除かれているとはいえない。なぜなら人が自己の罪を償いえぬという点では神中心のだが、神が人の罪を赦すという点では内容的には再び人間中心の内容へといわば逆戻りしていると思う。つまり形式的には神中心のだが、内容的には人間中心である。取り上げることなしに取り上げるといふ矛盾は「我々に代わって神！これが事実啓示による人間の決定的な規定である……その現実性は彼ら自身の隠れた現実性である……ただ間接的に神は我々とともにある、我々は神と一である⁽⁶⁶⁾」という。「我々に代わって」という。これは十字架上でキリストが血を流したことをいうのであろう。かくて「代わって」といつてもガラテヤ二・二〇のようなことを、つまりキリストが私のうちに生きていくというようなことをいうのではないであらう。「隠れた」という。確かにガラテヤ二・二〇でさえもキリストは隠れているとはいえない。しかし目に見える形でパウロを動かしているといえる。その限り目に見えている。つまり隠れてはいないともいえよう。したがってバルトではどこまでも神と人とは分離したままである。「間接的に一」という。ガラテヤ二・二〇ではもつと直接的ではあるまいか。我々の思考の像が神の像になるのは対象の力による、我々は神と同じにはならないといふことも⁽⁶⁷⁾こういう分離を示唆する。前者のことについても人の側でのかかわっているかを無視はできないであらう。後者のことについてだが、確かに神と同じにはなりえない。キリストとの二即一が精一杯であらう。しかしバルトでは救済史的に考えるので、人が神の位置で考え、語っているように思われるのである。神を人から隔絶したものとするにおいてかえって人が神の位置に立つ結果になっているのであろう。こういう結果になる原因はキリストとの二即一ということの欠如による。二即一と二元・相待とは二者択一である。どこまでも対象的

は聖書におけるキリスト信仰とは異質であろう。

さらに、神の言の経験は人の生命における神の自己現在化に基づくという⁶⁶。こういうようにも考えているのであれば二元・相待では不十分で二即一という方向へ行く可能性もあるのではないかと思われるのである。現実にはそうならないのはなぜか。それは神が人と隔絶的ということがそれ自体人の思考の中でのことに終始しているからであろう。その限りにおいて決して隔絶してはいないのである。それどころか思考の中に神は取り込まれているのである。こういう神の言の現在の認識は非同等なものの間での従順に基づいた承認という⁶⁷。同等と非同等とを峻別して前者を返けている。しかし「キリストが、わたしのうちに生きておられる」(ガラテヤ二・二〇)、「キリストの思いを持っている」(第一コリント二・一六)、「主のあわれみにより信任をうけている」(第一コリント七・二五)などではいわず人は消えてキリストが生きているのであるから、神の言と人とは同等といってもよいのではないのか。神と人とを対立的に考えるという大前提があるようである。それはそれとしてよいでしょう。しかし人とキリストとをただ対立的に考えるのなら、それは聖書に忠実とは言えないであろう。こういう峻別は神の言の確信の仕方についての、「自己自身から、自己自身のうちにはなくて、言から、言のうち⁶⁸に」としていることにも現れている。こういう二者択一でよいのか。人によって言が聞き入れられたら、自己自身と言とを峻別できないことはないのか。自我としての自己自身はもはやなくなっているのだからである。もつとも神の言の認識が人間内在的な可能性に基づくか、言自身のうちに基づくという⁶⁹のはまったく正しいことである。パウロではダマスコ途上での経験が先行しており、その後で、あるいはそれと同時にキリストが彼のうちに宿っている。キリストが宿る前提としての無の器はキリストの顕現が同時に造りだしたのである。バルトの考えではまた神の言の彼岸性が強調される。決して此岸化されえないという⁷⁰。信仰について人間

というものを homo peccator non capax verbi Domini (KD I/1, 231) と考えるので、どうしても神と人という二元で考えざるを得ないのであろう。罪の赦しを考えようとすると赦す者と赦される者という二元は不可避である。さらに言の認識では人は他者の權威の前で退き、その見解の意味などを自己自身の外に、認識されたものの内に持つという²⁶。どこまでも二元的である。ガラテヤ二・二〇でのような一元的な面はあくまでも欠けている。自己自身の外という。外のものが内に入ってきているということは欠けている。また神の側の權威については、人は従順あるいは不従順たることへ自ら規定し得ないという考えにも現れている。ただまったく問題なしともいえない。確かに人は自ら自己の信仰が従順か否かを決定はできない。神の決定を待つしかない。しかし「キリストの思いを持つ」ということとどう調和しうるのか。こういう告白では自己が従順でありたいと信じていると思う。キリストの信任を得ていとまでパウロはいつている。神を遠ざけるのはよいが、キリストをまで遠ざけていてはキリスト信仰は成立しないであろう。バルトでは前半はよいが、後半（キリストを近づける）が成り立っていない。かくてキリスト信仰とはいえないことになる。もつとも罪の赦しという意味でのキリスト信仰というものはあるのであろう。神への恐れが不要な場合、神の言への信仰も従順もないであろうという²⁷。神への恐れが信仰の基礎になっていることがわかる。恐れが基礎にある限り、ガラテヤ二・二〇のようにキリストが私のうちで生きているとはいい得ないのではないのか²⁸。

結局バルトでの二元は、真の二元にはなっていないのである。かくしてまた二元は人間中心的な相待ということにもなるのである。パウロでの「キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」（ガラテヤ二・二〇）という告白は異質であらう。神は真に二元の他者たる神として厳然として存していて、キリストは二即一として彼の自我（自己）に取って代わっているのである。

註

- (1) Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik (以下 KD と略記) IV/1 (1986 5. Aufl.), 314.
- (2) 計良祐時『カール・バルトのキリスト論研究』(一九九八) 二十一頁以下。
- (3) KD IV/2 (1985 4. Aufl.), 376.
- (4) KD IV/4 (1986 2. Aufl.), 21.
- (5) KD I/2 (1983 7. Aufl.), 242.
- (6) KD IV/4, 28.
- (7) KD IV/4, 24.
- (8) KD IV/4, 19.
- (9) KD I/2, 290.
- (10) KD IV/2, 353.
- (11) KD IV/4, 10.
- (12) KD IV/2, 357.
- (13) KD IV/1, 388.
- (14) KD IV/2, 317. KD IV/2, 340 に於て Eigentum とは神の愛のうちに在ることを指す。
- (15) KD IV/2, 300.
- (16) KD IV/2, 340.
- (17) KD II/1 (1987 7. Aufl.), 246f.
- (18) KD IV/2, 338.
- (19) KD IV/2, 335.
- (20) KD IV/2, 337.
- (21) KD IV/2, 332.
- (22) KD IV/2, 302.
- (23) KD IV/2, 377.
- (24) KD I/2, 411.
- (25) KD IV/4, 20.
- (26) KD IV/4, 20f.
- (27) KD IV/4, 21f.
- (28) KD II/1, 152.
- (29) KD I/2, 370f.
- (30) KD I/2, 358f.
- (31) KD I/1 (1985 11. Aufl.), 241.
- (32) KD I/1, 230.
- (33) 宇都宮輝夫「バルト神学の連続性」(『日本の神学』第九号、一九八〇) 七〇頁には、正統主義の直接的な神認識に対するバルトの否定的見解が紹介されている。ただガラチヤに二・二〇では直接的な神(キリスト)認識があるともう述べられている。二二〇・相対的発想ではこういふ点へ目が向かなくなるのである。
- (34) KD I/1, 253.
- (35) KD IV/4, 16.
- (36) KD II/1, 100.
- (37) KD I/1, 221f.

- (38) KD IV/4, 3.
 (39) KD IV/2, 382.
 (40) KD IV/2, 381.
 (41) KD IV/2, 356.
 (42) KD II/1, 178.
 (43) KD II/1, 280.
 (44) KD II/1, 286.
 (45) KD II/1, 167.
 (46) KD IV/2, 344.
 (47) KD IV/2, 301.
 (48) KD II/1, 104.
 (49) KD III/1 (1988 5. Aufl.), 389f.
 (50) KD III/1, 64.
 (51) KD III/1, 94.
 (52) KD III/1, 304f.
 (53) KD III/1, 207.
 (54) KD I/1, 144.
 (55) KD III/1, 53.
 (56) KD III/1, 301.
 (57) KD III/1, 302.
 (58) KD III/1, 262.
 (59) KD II/1, 349.
 (60) KD II/1, 210f.
- (61) 小川圭治「神概念の転換―E・ユンゲルのバルト解釈を手がかりとして」『基督教学研究』第六号、一九八三) 三二五頁。
- (62) KD II/1, 72f.
 (63) KD II/1, 22.
 (64) KD IV/4, 24.
 (65) KD I/2, 430f.
 (66) KD I/2, 404f.
 (67) KD II/1, 218.
 (68) KD I/1, 215.
 (69) KD I/1, 215.
 (70) KD I/1, 236.
 (71) KD I/1, 235.
 (72) KD I/1, 233.
 (73) KD I/1, 217.
 (74) KD I/1, 209.
 (75) KD II/1, 36.
 (76) たとえばルターでは自我(良心)が神の前での恐れから萎縮してキリストの許に逃れ良心が解放されるのが信仰であろう。そこで信仰は良心の慰めという性格を有する。しかし恩寵の現実性は約束という実存外にあり、これだけでは事実としての罪に対抗できない。ここより *unio mystica* へと逃れてゆく。だが自我がキリストを捕らえようとして

いる限り、そういう方向へ進む動機である慰めのなさは止揚されえない。パウロでは義が受動的であるのみでなく、その受け取り方もまた受動的である。自我の否定にいたるには神への恐れではなく神への信頼を基本とせねばならぬであろう。もつとも本人としては恐れの前で自我ははずたになつていたのでこれこそ純粋な信仰と感ずるのである。