

神と世界

——基督教神學序説への一試論——

松村克己

—

茲に神と云ふのは、理念としての神を意味しない。基督教信仰に於て現實なる、所謂「生ける神」を意味する^①。扱て「神と世界」と云ふテーマは、中世哲學の特に力を注いだ課題であり、又古來凡そ凡ゆる形而上學の中心をなす問題であつた。併し私が今此の主題を提出する意圖はさうした關心に導かれての事ではない、専ら基督教倫理の問題の追求に始まる。そして茲に基督教と云ふも、それはカトリック的理解の下にある基督教を意味せず、所謂新教(Das evangelische Christentum)と呼ばれるプロテスタント的理解の立場に立つ事を豫めお断りして置きたい。今なほカトリックの立場に於ては、「神と世界」といふテーマは豊かな内容を以て答へられ展開されつゝあるに對して、プロテスタント神學の側に於ては、此の主題について語られる場所は極めて僅少であるか、或は寧ろ之を拒否しようとする傾向すらある。それは基督教信仰が世界觀の問題と混淆される事を惧れ、世界を問ふ事は要するに愚辨であり、神學の課題は神の言に集中さるべきであるとするのである。此の傾向は神學をば教會の學として規定し、その成立をば學一般が成立する文

化意識の上に置かず、教會が行ふ信仰の行爲即ち信仰告白に基づける。従つて神學は教義學に外ならず、從來教義學と並べて組織神學の分科とされてゐた護教學は之を不純なるものとして却け、倫理學は教義學の中に含まれてゐるものとして特に之を一科として教義學と並べて立てる程の重要性を認めない。信仰者にとつて倫理とは之を神との關係に於ての外考へ得ぬものであり、従つて倫理は信仰に究極する。基督教の眞理性は神の言・啓示に基礎付けられる絶對的なものであつて、吾々は之を信ずる外はなく、哲學その他の諸學に依つて支持される要なく又それは不可能な道である。神學は學一般に支へられるものではなく寧ろ學そのものの批判であり、學のよつて立つ文化意識、人間性の根源に向つて批判を行ふものであるとされる。神の言を固執する神學は世界はおろか人間を問ふ事をすら極度に警戒する。誠に「神と世界」といふテーマが特にカトリック的であると考へられるならば、プロテスタント的な問題設定はたかゞ「神と人」に止まるかのやうである。^③

確かに神と人間との問題は宗教に於ける根本的な問題であつて、世界を問ふ問と雖も此の點を外して進むわけには行かない。でなければそれは古き形而上學へと後退する外はないであらう。併し又、神と人との問題が充分に答へられる爲には、人がそこに生み落され、そこに生き、そこに働き、そこに死んで行く世界、殊に歴史の世界を無視し若しくは輕視する事を許されない。人は直接に神と交渉するのではない。普通にさう考へられる神祕主義にあつてさへ、何等かの意味に於て世界は否定的契機といふ意味を荷はされてその媒介となつてゐる。神が人に語るといふ事、所謂啓示は恒に間接的である。^④ 又人が神に生きるといふ場合、それは必ず具體的な場所をもたねばならぬ。廣い意味で歴史とか世界とかいふ概念を要求せざるを得ない。そのやうなものは宗教に於て一體どう考へられるであらうか。「世界は

神の身體である」といふ思想が深く問はれなくてはならぬ。神が具體的に内容を以て人に明らかになる爲には、恒に世界といふ事が繰返して問題とならざるを得ないと思ふ。

二

基督教は歴史的な宗教であると云はれる。色々な意味でその事は考へられるであらうが、茲では特に二つの點を注意したいと思ふ。第一に信仰の對象が歴史的であるといふ事、換言すれば啓示の歴史性、第二に信仰の成立の仕方、乃至在り方が歴史的であるといふ事、即ち信仰の歴史性である。基督教が特定の歴史を有する宗教であるといふ事柄は、茲では重要ではない。さういふ意味の歴史性に關しては、凡ゆる成立宗教に於て等しく之を語りうる共通のものであるからである。

基督教の先驅をなす舊約聖書の宗教即ちイスラエル宗教に於ける神ヤハウェは彼等の歴史に於いて働く神として従つて倫理的に把へられてゐた。此の態度と神觀とはそのまゝ、基督教に傳へられた。イエスの教へた父なる神は新しい神ではなく、その父祖達の神、アブラハムの神・イサクの神・ヤコブの神であつた。(マタイ傳二二ノ三二) 「生ける神」はイスラエルの歴史を導き世界を支配する神であつた。基督教信仰に於ける信仰の對象は固より此のイスラエル宗教の傳統に生きる神であるには相違ないが、その神は特に「イエス・キリストに於ける神」として示される。茲では神の啓示としてのイエス・キリストを外にして神を具體的に知る道を知らない。イエスを見た者は父を見たのである。(ヨハネ九)。「イエスは主なり」(コリント前書一ノ三)。(ロマ書一〇ノ九)と云ふ告白、イエスをキリスト(救主)と信ずる信仰は原始基督教團の最

初にしてしかも中心的な信仰告白であり、基督教をしてその母胎たるユダヤ教より獨立せしめた特異點であつた。^④それ故に信仰の直接の對象は此のキリストたるイエスであり、彼は神である。人々は彼を崇め彼を拜し彼に祈る。此の事を可能にし内に證するものは靈である。此の靈はキリストの靈と呼ばれ又神の靈と呼ばれる(八ノ九^⑤)。三一の神の教義はまだ確たる理論的形成をとつてはるなかつたけれども、之は信仰者に於ける現實として既に早くより注意されて居り、その並置による素朴な言表は新聖約書の中から可成り拾ひ上げる事が出来る。後年グノーシスの影響が基督教會内にも侵入し來るに従つて、^⑥イエスの歴史性・人間性を否定し去らんとする所謂假現説(Docetism)なるものが主張されたが、教會は之に對して飽くまでイエスの歴史的存在と人間的具體性とを主張して戰つた。イエスは彼等にとつて昔語りの中に生きる神話的存在ではなく、又靈の眼を以て精神のいと深き處に悟達される夢のやうな、單なる靈的存在ではなかつた。各人の魂の中に誕生して普遍的な像を結ぶロゴスではなく、世界の陸橋バレスチナの一角に女より生れ(ガラテヤ書四ノ四)、三十餘年の生涯を地上に印して十字架の磔刑に處せられて死んだのであるが、その母、その兄弟、その姉妹等を知る者はなほ生存して居り、彼等の中にも亦短い間乍ら彼と共に歩み寢食を共にした經驗を持つてゐる者がある。そして此のイエスを彼等がキリストとして信ずる理由は、彼が十字架の死の後復活して彼等に現はれ、神の權能と恩寵とをもつて今なほ生きて彼等と偕にあるといふ信仰體驗に基づく。それは「吾等が聞きしところ、目にて見し處、つらつら視て手觸しところのもの」(ヨハネ第一書一ノ一)と云ふ事の出来る歴史的な現實であつた。新約聖書の記者達は夫々に此のキリストなるイエスを證せん爲に誌してゐるのであるが、此の證人達の直面してゐたもの、乃至は彼等の立つてゐた立場は驚くばかり現實的なものであつた。彼等は何よりも彼等の出會つた事實を、彼等の世界の

出来事を告げようとする。固よりその告知は同時に彼等の一定の理解と解釋とを伴つてはゐた。併しその理解も解釋も彼等の恣意によるもの、空想や理念ではなくして、此の事實そのものが語るロゴスである事を確信してゐた。それが「啓示」の主張である。彼等がいかにして此のやうな把握に立到つたかに就いては歴史的な叙述が要求されるであらうが、今は右の事實を先づ確認する事を以て満足しよう。併し乍ら吾々は啓示そのものの概念については之を明らかにすべき必要を痛感する。が今暫く之を保留して、茲で確定さるべき事柄を先づ要約すれば、神の啓示は世界の中の出来事、歴史的な事實として行はれたのであつて、歴史の世界・物質の世界とは關係なき永遠の世界の出来事、觀念的な事柄ではないといふ事である。

凡そ如何なる宗教にあれ、その説く教へが天啓に基く事、その創設者達が神より遣はされたる者である事を何等かの形に於て主張しないものは稀であらう。併し乍ら基督教信仰の主張に従ふならば、教へは二義的な意味をもつに過ぎず、大切なるは生ける神の現實に出會ひ、そこに身を置き、彼との生の共に現實に生きるといふことである。此のやうな事實の成立する爲の必然的な條件として、神自らが吾々に對して現實となる事、即ち神の自己啓示といふ事がなければならぬ。神は人間の能力のうちにはないが故に、神の側からの働きなくして人は神に到り得ないからである。此の現實、此の事實への通路はそれ自身又一の現實、事實である外はない。教へは事實を指さし示す事は出来ても事實を生む能力を持たず又人をしてそこに伴ひ行く能力を持たない。そのやうな通路となる事實、眞理であり生命である事實への道はそれ自身眞理であり生命である道でなければならぬ。それがイエス・キリストの歴史的な事實である（ヨハネ傳一四ノ六）。彼の教へではなくして彼の存在そのもの、彼の爲せしところ、受けし處、一言にして云へば彼の歴史

そのものが啓示なのである。固より彼の教へは重んぜられ、その故に福音書は彼の言葉の多くを収録してゐるのである。併し乍らそれらはイエスなる人物・人格を外にして言葉そのもの、思想そのものとして究極的な價値をもつものではない。福音書は單にイエスの語録ではなく、彼の生涯を語りつゝ彼が如何なる人であつたかを示さうとする。イエスの人格とその生涯の事實が福音 (evangelion—喜ぶの音信) なのであつて彼の説いた教へだけでは無い。事實イエスの教への内容は特に新奇なものを含んではゐない。近代の歴史的研究は益々その事を明らかにしつゝある。彼に於ける新たなものは彼自身であつた。古き律法の言葉も彼自身の口より出づる時は新しい意義をもち新しい姿をとつて生きてくるのであつた。彼自身の云ふ如く、彼は「律法を躪たんとして來らず、反つて成就せん爲め」(マタイ傳)に來たのであつた。傳統的な教へも彼自身の生活と人格とによつて新しい綜合と生命とに導かれたのである。神についての單に客觀的な存在としての教へを彼は凡て自己にとり、之を主體化したのである。「生ける神」はもはや言葉ではなくして彼にとつては「わが神」と云はれ「わが父」と呼ばれる眞に生ける神であつた。此の父との交りに人々を呼ぶ事が彼の使命であり、之を「汝の神」「汝等の父」「彼等の父」たらしめる事、その爲めに彼の全生涯が捧けられたのである。相手が神に生きん爲には、自らが却つて神に死なねばならぬといふ悲痛な道をば、己が使命の必然の道として、神への従順と謙遜とに於て遂行されたものが彼の十字架の死である(マルコ傳一五ノ三四、命じ支配するのではなくして仕へ與へる道、それが彼の生涯であつた(マルコ傳一〇ノ四五)。彼の生前、イエスに従へる弟子達はその意味を遂に理解する事がなかつた。彼等が之を明らかに知つたのは、十字架に死に慕に葬られた此のイエスが復活して彼等に現はれたといふ經驗を通してであつた。此の經驗が如何なるものであつたかについては今は觸れる事が出来ない。榮光のイエ

スに接して彼等はイエスの生涯が何を意味したかをはつきりと理解し、又彼の言葉・その教への深き意味と内的聯關とを明らかにし得たのである。「イエスは主なり」との告白はかくして生じた。イエス自身が神の啓示なのである。單に神より遣はされた者といふだけではない、彼は神なのである。

三

吾々は茲で立停つて啓示の概念を問ふ事が便宜であるかと思ふ。啓示とは一般に蔽はれたもの、隠されてゐたものが自己を顯はにする事を意味する。此の場合蔽はれ隠されてあるものが何であるかに従つて啓示の理解に種々の差違を生ずる。基督教の母胎となつたユダヤ教に於ては、更に溯つてはイスラエル豫言者の宗教に於ても、それは神の意志であり特に歴史を導く神の世界計畫といふやうなものが好んで考へられた。豫言者にあつては特に之が倫理的なものとして把へられ、現在に於ける神の意志の啓示が豫言として語られたのであるが、後期ユダヤ教に於ては、豫言は既に終熄したものと見られ、神の世界計畫は歴史の終末に於て完全に實現されるものとして、啓示は専ら未來記的に把へられ、之が所謂黙示文學の中心テーマとなつた。ところで此の蔽はれ隠されてゐるものが存在と考へられる場合には、茲にギリシヤ哲學に於て見出される真理の概念に近づく。事物の蔽はれざる貌、その真相を見る事が認識である。それは今日に至るまで哲學の根本的要求の一としてなほ生きてゐる。浪漫主義的理想主義的な考へ方にあつては、此のやうな真理の認識が屢、啓示の名を以て呼ばれる。併し乍ら之は嚴密に云つて啓示の概念とは區別されねばならぬと思ふ。一體凡ゆる存在は認識主體、その意識に對しては相對的な意味で一應隠されてあるといふ事が出来る。認識

作用に依つてその蔽ひは取去られるのである。従つて存在は本來的には顯はなるべきものであつて、それが何等かの理由に依つて認識主體に對して隠れてゐる。吾々の側に於て、意識のあり方が正しくされてそれに向ふならば、存在は自らにして自己を示すべきものであると考へる。それは現象學とのみ云はず廣く存在論の根本的な假定である。認識は人間の働きであつて、存在は人間の認識如何に關はらず存在し、存在の側から人間に對して自己を隠したり顯はしたりする事はない。之に對して啓示の概念が要求するところのものは、本來的に、無制約的に隠れてゐるものが、啓示といふ働きを通して人間に對し自己を顯はにするといふ事である。啓示といふ働きは認識といふが如き人間の側の働きではない。人間は之に對して何等の方法、如何なる通路をも有しない。啓示はたゞ無制約者の側からのみ吾々に向つて開かれる門である。

従つて此の絶對的無制約的に隠されてゐるものが自己を示すといふ場合には、認識に於けるイデアの自己顯示の場合の如く、顯はにし盡されてもはや何の影をも残さないといふ風に、吾々に直觀されると云ふ事はない。自らを示す行為そのものに於て、それが本來隠されてゐるものだといふ事その事が示され若しくは語られるのでなければならぬ。啓示といふ事に於てそのものの本來の被覆性が廢棄されるのではなく、まさしくその事が顯はにされるのである。従つて啓示された神は吾々に直觀される神、享受される神ではなくしてなほ隠されたる神であり、信すべく恐るべき神である。會ては隠されてゐた神が今は啓示によつて顯はにされたといふ事は、それでは一體何を意味するのであらうか。吾々は茲に啓示の内容又その經驗を問はねばならぬ。

啓示の内容は既に明らかである如く、如何なる意味に於ても存在ではない。假令それが超越的な存在であるにして

も、吾々がその啓示に於て受取るところのものはその存在乃至は屬性に關する何等かの傳達ではない。啓示の内容をなすものは正に此の啓示者自身、無制約的絶對者自身である。しかも存在としての限りに於ける無制約者ではなくして、意志としてのそれである。意志と云ふも吾々はその内容を何か理解しうる姿に於て直ちに把握しうるといふのではない。従つて吾々は之を概念の姿に於て示さうとするならば、消極的に、否定をあらはす言語を以て表現する外に道を知らない。吾々の知る限りの存在の有に對しては正しくその反對の無として考へられる外はないからである。併し乍ら無といふもそれは虚無ではなくして、有に對する無、吾々の普通の意味での有、従つて吾々自身の存在をも否定し乍らしかもより高次の意味に於て吾々の存在を支へその根據であるものとして、無的なるもの (infinite Etwas) 高次の實在としてである。超越的絶對者がまさしくかゝるものとして人間に自己を示すといふその働き、事實、行爲が本來的には啓示と呼ばれる。換言すれば啓示とは、無制約者が人間に自己そのものを與へるといふ事である。その意味に於て、存在と區別する爲めに假りに意志と云つたのである。意志とは吾々に立向つてくる實在の力乃至は生命を意味する。藝術家の體驗にあらはれる靈感といふ如きものもそれが單に心理的な現象として、はなく實在との關はりに於て理解される場合には、宗教に於ける場合と本質的には變らない。神 (今此の無制約的絶對者をさう呼ぶならば) の此の自己を與へる働きに對して之を受ける行爲、それが信仰と呼ばれるものである。そして此の場合、自己を與へるといふ事は、神の人間に對する要求を含んでゐる。與へる自己を受けよといふ要求である。此の場合自己を與へる者が無制約的者であるといふ事の故を以て、此の要求は人間に對して絶對的必然的なものとなると考へてはならない。それは人格的な呼び掛けである。換言すれば愛 (人格的な生の共同へ) の招きである。従つて他方人間にあつ

ては、之を受けるといふ事は物に對する場合の如く自己をそのまゝにしておいて之を受け取るといふわけには行かない。單なる受動でないのは勿論、又受取るといふ行爲でもない。要求されてゐるのは人格的な行爲である。その呼び掛けに應じて立上るか否か、そしてその事は從來の自己の在り方、生き方の變革を意味するが故に、吾々は茲に自己の決斷と運命の選擇とが課せられてゐるのを知る。従つて之に應へる爲には、自己を無にして彼に服従し委ねるといふ事を抜きにして此の事をなし能はない。従つて信仰なる行爲は、吾々の在り方を根本的に規定する行爲として、諸他の個々の行爲と區別して原行爲とでも呼ぶに適はしい。従つて啓示の意味内容は、一方から云へば絶對者が自己を與へるといふ事であるが、他方から云へば存在者(人間)が彼に把へられて自己の決斷に出づるといふ事、此の兩者が同時に成立する處に始めて實現されると云ふべきである。従つて啓示と信仰とは相關的な概念であり、一つの事態乃至出來事の兩面を夫々に示す概念に外ならない。そして信仰の具體的な内容はかゝる事態の上に展開される。従つてそれらは啓示に基くものであり、啓示の理解を中心として生の凡ゆる領域に亘つて擴がって行くものであるが、それが直ちに啓示の内容であるとすることは正しくない。信仰者にとつて啓示そのものは絶對的であるが、信仰の具體的内容は決して絶對的ではなく又絶對的とされてはならないからである。若しさう考へられる場合には、彼は既に「信仰」の立場を外してゐると云はねばならぬからである。この事は更に後に觸れる事にしよう。

四

無制約者が制約されたものの世界に入り來つて自己を示すとか、原理的に隠されてあるものが自らその蔽ひをとつ

て人間に現はれるとかいふ事は、それ自身一の論理的な矛盾と云はねばならぬ。従つて神の啓示は奇蹟の概念と結び付くのが普通である。それは如何なる耳も未だ聞かず如何なる眼も未だ見ず、人の心の思ひに超えたところの事として體驗される(コリント前書二ノ九)。既に體驗である。従つて啓示は、吾々の經驗世界の中にその場所を、いはゞ身體を持つてゐる。所謂不思議な現象、異常な出来事がそれである。併し之等の生なまの事實そのものが啓示ではない。宗教史の初めの段階にあつてはそのやうな理解が存在したにしても、舊約聖書に於ては既に神の啓示は明らかにそれとは區別して扱へられてゐる。それらに於てそれらとは別に神の言を聴くと云ふ體驗が語られてゐる。それは多くの場合はつきりした内容をもつて表象的に記されてはあつたが、體驗の意味内容から云ふならば、それは豫言者自身の解釋に外ならない。此の體驗に於て重要なものは言そのもの、言の内容ではなくして聴くといふ事、言の背後に立つて彼に迫り來る實在者の意志である。幻を見る場合と同じやうに、假令文字通りに何等かの言を感覺的に聴いた場合と雖も、言そのものは必ずしも理解し得る合理的なものには盡きない筈である。豫言者に於ける啓示の把握はその倫理的であるといふ特色の故に、屢、その言は具體的であり、客觀的存在としての語られた言そのものが啓示の擔ひ手であると見られてはゐるが、そしてそこに豫言者の宗教の特長があり又新約の信仰に、従つて基督教信仰に連なる宗教的系譜を見る事は正しい事には違ひないが、此の言が直ちに神の言であり従つて啓示であると簡單に同一視する事はなほ早計に失する。夢や幻を見る者が豫言者の前身たる「見者」として神の啓示の傳達者と見做され得たのも、彼等が見るところのものそのまゝを語るからではなくして、それと共にそれに對する彼等の所謂「解き明かし」即ち解釋を伴つて語られたが故である。豫言者の言も亦豫言者自身の體驗の言語的表出であり、彼等の出會つた事實の解釋に外ならない。

一般に解釋とは、事實に對する主體的な理解であると云ふ事が出来よう。解釋は恒に自己解釋であり、従つて行爲の自己理解に外ならない。解釋者の側に於ける何等かの行爲的契機なくして解釋は成立の道を有し得ない。若し此の事を缺く場合には、その解釋は恣意的となる。事實そのものから生れる必然的な解釋とは、このやうにして事實に出會つてそれと共に生きる者にあつてのみ生れる。既に事實 (Tatsache) なる概念そのものがかゝる主體的關與の行爲性を含んでゐる。單なる事柄 (Sache) は「これ」と云つて指示される外なきものであつて、語られる事實は既に何らかの解釋を含んでゐる。語る者即ち解釋者は恒に特定の歴史的狀況に在る者として、一般に歴史的事實は一義的に規定し盡されぬ事をその本性としてゐる。そのものの有する意味内容は生きて之に立向ふ者に語りかけ、此の新しき狀況に於ては又新なる理解を可能ならしめる。さて豫言者の言が右のやうなものであつたといふ事は、豫言者自身のその言に對する態度からして充分に認知する事が出来る。即ち彼等はその言をば決して誤りなき不變の固定したものとは見えてゐない事である。豫言者は公式を語るものではなくして具體的に個々の事象に就いて神の言(神の意志)を語る事を任務とする。それ故に豫言者は又同時に政治家經世家でもあつたのである。言の固定化はカノンとしての聖書が成立したユダヤ教に到つてから顯著に始まつたものであり、原始基督教會が新約聖書を生んで古カトリック教會へと推移したと事情は相似である。

要するに啓示とは一の「出來事」であり、それは二重の意味をもつた「事實」に於て成立し體驗される事を知つた。それは一の事實ではあるが秩序を異にする二つの意味をもつてゐる。一は自然的事實であり他は宗教的乃至は神的事實である。そして吾々が茲で注意した事は、後者が前者なしに獨立にはあり得ないといふ事と、事實とは元來見られる

ものではなくして出會はれ行ぜらるべきもの、従つて歴史的といふ事をその本來の性格として有するといふことである。従つて歴史の世界に於ける出來事のみが正當に事實と呼ばれる。單に生起(Casualien)といふ事のみを以てしては未だ歴史の世界は成立しない。生成乃至運動の世界である自然の出來事をして事實たらしめる人間の行爲が始めて歴史の世界を形成する。歴史の世界はかくて行爲の世界であるといふ事が出来る。併し乍ら歴史の世界は又單なる行爲の世界即ち抽象された倫理の世界とも異なる。自然の世界と歴史の世界とは全く別の世界ではなくして互が他の中にあつて成立する相即的のものである。一體世界と云ふ概念が本來さういふ意味をもつて成立した概念である。歴史の基底は自然の世界に外ならない。そして吾々の世界の出來事である限り、普通に自然の出來事と云はれるものも亦歴史的世界に於ける事實でなければならぬ。吾々はさういふ意味で歴史の世界は事實の世界であるといふ。そしてここに於て二つの事實を區別する所以のものはまさしく啓示の故に外ならない。神的事實なるものがあつて啓示を可能にするのではなくして、啓示といふ事が神的事實を成立せしめるのである。即ち一の事實が神的と云はれる爲には恒に啓示といふ事がそこに問題になつてゐるといふ意味である。それは吾々の側から云へば驚きの感情を以つて出會はれる事實である。驚きの感情は、吾々にとつて未だ知られてないもの(Fremd)、吾々のものでない吾々の自由になし得ないもの、寧ろ吾々を沈黙せしめるものに對して惹起されるのが恒である。さて茲で重要な事は神的事實は啓示の擔ひ手ではあるが啓示そのものではないといふ事である。そして此の事實は他の事實と異なる何等かの特性の故に神的事實となり啓示の擔ひ手となるのではなくして、啓示の行はれる處、即ち事實の背後からの語りかけの存する處、何處にあつてもその擔ひ手として選ばれる事實が神的事實となるのである、啓示は従つて内的にも外的にも異常な事實で

はあるが、それは自然の秩序、法則を破つて行はれるのではなく、それをいはゞ振蕩して行はれるのである。そして此の振蕩の度は時に強き事あり又さうでない場合がある。振蕩はいはゞ感情に於ける身體的變化にも比すべきものであつて、啓示の附帶現象に外ならぬ。そこに於て重要な本質的な意味をもつものは、それによつて吾々の生の方向が轉換されるといふ一事である。之が啓示の體驗に通じて見られる一の圖式である。

豫言者にあつては言を聽くといふ事實(それは異常なる經驗である)が神的事實と目され、聽かれた言は神の言として啓示の擔ひ手とされ、然して豫言者自身は啓示の傳達者と見られてゐる。啓示は啓示者たる神の働きとして、特定の事實を通し、その擔ひ手と傳達者とによつて人に啓示されると考へられた。ところでイエス・キリストの事實が神の啓示であるとは何を意味するであらうか。原始基督教團の人々の理解に従へば、イエスは單なる豫言者ではなくして、ロゴスとして「神の子」である。換言すれば啓示の傳達者は茲では同時に啓示の擔ひ手であり、更に進んで啓示者自身であるといふのである。再言すればイエス・キリストは啓示そのものなのである。イエスに依つて告知された言によつて彼等は神を知つたのではなく、イエスその人に於て、彼の人格とその業とに於て、彼を神と告白する事によつて神を知つたのである(マタイ傳十六ノ十六、ヨハネ傳十四ノ九)。(マタイ傳十六ノ十六、ヨハネ傳十四ノ九)。しかも此の告白は嚴密な一神教の傳統に生きるユダヤ人の間に生れた事を注意せねばならぬ。彼等が知る地上のイエスはもはや單なる歴史的事實ではなくして啓示の事實として永遠の事實といふ意味を得來る。その事を彼等は永遠に生きて今彼等に現實なる靈のイエスに於て理解した。彼等の所謂聖靈經驗に於て、此の基督信仰は誕生した。そして基督信仰は此の基督信仰に立つものに外ならない。此の點は他の諸宗教に於ける啓示の理解と可成り異なるものがあらうと思はれる。例へば佛教に於ける釋迦や基督教を超越した

と稱するイスラム教に於けるマホメットのその宗教に於て占める地位はイエスの基督教に於けるそれとは可成り異つてゐる。そこでは法とか言とか最後のものである。言・真理・法等の名を以て呼ばれるもの、所謂ロゴスが、肉となつたといふIncarnatioの思想こそ基督教信仰の根柢をなすものであり、その啓示把握を示す根本概念である。

五

以上啓示の歴史性といふ事を明らかにした積りであるが、その事は、啓示が歴史の中で行はれたといふだけの意味ではない。さういふ意味では吾々の知り又關係する凡ゆる事物は歴史的和と云はるべく、殊更に啓示は歴史的和と云はねばならぬ理由をもたぬからである。歴史的和か歴史性とか云ふ事が充分な意味で語られる爲めには、右のやうな意味の外に、それ自身一の歴史をもつといふ事、歴史的事實として又歴史を作るものと云ふ意味をもたねばならぬ。啓示そのものが一の歴史として現實である時、換言すれば存在者(人間)に對して自己を歴史として實現した時、それは始めて歴史的和と云はれ得る。イエス・キリストの事實とはかゝるものであつて、啓示はそれ自身歴史的な事實であるとは此の事を語るものである。そこで啓示の歴史性といふ基督教の主張は同時にイエス・キリストの事實をば、「啓示の歴史」として他の歴史的事實一般より區別する事を意味する。そのやうな事は果して充分に理由を有する事であらうか。又それに對しては「歴史の他の場所に於ても亦啓示はあり得る筈ではないか」「啓示の歴史と一般の歴史との關係は如何」等々の問が提出されるに違ひない。

之に對しては二つの事が明らかにさるべきである。その一つは「啓示の歴史」を知る者にとつては歴史一般、世界の

何處に於ても神の啓示を見る事が出来るといふ事であり、その二は、宗教史の問題としてはこのやうな問題を論ずる事が既に誤つてゐるといふ事である。「啓示の歴史」は既に述べたやうに歴史の内在的理解を超越する驚異である。無限者・全能者が有限と被造の世界に向つて、バルトの有名な表現を用ひるならば、「上から垂直」に侵入し來つたのである。彼方の世界からの音信が此の世界に告げられてゐる。何を告げてゐるのか。此の世界が罪の世として有限である事、終末的構造を有する事、しかも全能者がなほ此の世界に關與してゐる事、即ち世界は彼の創造の手に支へられてゐるといふ事である。此の告知を聽いた者にとつては、即ちイエス・キリストの啓示を知り且つ信する者にとつては、世界は神に背けるものであると共に又神の身體であり衣裳である。イエスに於て神は既に自己を與へ、御子を賜ふほどに世を愛し給ふ。此の觀點に立つ時、世界と歴史とはもはや自律的な内的聯關に盡きる事が出来ない。それは何處にあつても彼方の世界を指し示す象徴と化する外はないであらう。典外書に記されてあるイエスの言葉——所謂 *Apokalypsa*——の一つであると傳へられてゐる斷片に見るやうに、「汝木を伐り石を立つ、そこに恒に我を見出すであらう。」即ち日常生活の凡ゆる行爲と事象とはキリストに關係づけられ、神の聖前に於ける事實となり、歴史の凡ゆる出來事が神の聖旨を語るものとなる、茲に所謂攝理の信仰が成立する。併し乍らこのやうなものは吾々の彙に規定した嚴密な概念に従へば啓示とは云はなかつた筈である。啓示は固、出會はれるものであつて見らるべきものではない。信仰に於て見られる啓示は聖書的用語を用ひるならば「徴」と呼ばれる。「啓示の歴史」を知る信仰者にとつては、彼の生の見ゆる領域に互つて生起する凡ての事柄、世界も歴史も行爲も存在も、凡ては「徴」といふ意味をもつてくる。信仰者の生は生の全面に互つてかゝる徴を見又徴を立てる事に盡きるわけである。そこに文化と倫理の問題が立入つて

問はれねばならぬわけであるが、詳述は後論に譲る。

第二に、宗教史の問題として、他宗教に於ける啓示の可能を問ふ事が、何故に誤れる問として却けられるのか。既に述べたやうに、啓示は信仰と相關的な概念である。吾々が若し啓示について理由のある根據ある發言をなさんとするならば、そのコレヲチオンである信仰を度外視して單に啓示のみを抽象的客觀的に論ずる事は出来ない筈である。しかも宗教史は主體的內面的な信仰に立入る事を許されず、たゞ外面的な事實について質證的な發言をなすに止まる。そしてその場合、既に見たやうに、同じく啓示の名に於て主張されるもの、意味内容が各宗教に於て相違する時、提出された問は既にその具體性を喪失してゐると云はねばならぬ。然らば事實問題を離れて權利問題として之を見る時如何といふに、右の問は肯定を以て應へられるでもあらう。併し宗教は現實の事實に於て成立するものであつて、可能の領域に遊ぶものではない。従つて右の答はそこでは何等の力を有せず無きに等しい。

提出された問が具體的に應へられる爲には問題は移つて異なる形をとらねばならぬ。即ち如何なる信仰が信仰の名に値する正しき信仰であるか、いかなる啓示が正しき意味に於て啓示と呼ばれうるか、概念そのものが問はれる事によつてそれが規範概念にまで高められる外はない。此の場合信仰とか啓示とかいふ概念は固より先驗的な概念ではなくして事實概念である。従つてその行ふ批判は事實が事實を批判すると云ふ內在的具體的批判となる。吾々は眞實に啓示が驚異の概念と結付いてゐる事を述べた。従つて當該啓示が神的名のものであるかデモーニッシュなものであるかを判別する事が當面の問題の中心を形造る。そして此の判別は啓示に對應する信仰の側に於て遂行される外はない。吾々は既に啓示の概念を問ふ事によつて此の課題の一部を解いたのであるが、茲には更に信仰の概念を簡單乍ら明ら

かにしたいと思ふ。

六

基督教史に於て信仰といふ事を最も明瞭に把握したのはルターであると思はれる。彼は神の問題を信仰の問題として扱へた。神の問題は神とは何ぞと問ふ事ではなくして、「神を持つ事」、神と關はりをもつといふ實存的な問題である (Der Grosse Katochismus)。従つて信仰とは認識の問題であるよりも先きに、神に對して如何なる態度をとるかといふ倫理問題となる。神の正しき認識の上に正しき信仰が可能になるのではなく、正しき信仰が正しき神を持つ事を、眞の神と關はる事を可能にする。宛かもカントの批判哲學が認識の問題をその對象から出發せずして認識の作用から解かうとしたやうに、教義、儀式、制度等の集成としてのカトリック教會に對して所謂コペルニクスの轉向をとけたが彼の宗教改革の意味である。^①併し乍ら正しき信仰とは如何なるものであらうか。ルターは信仰を信賴と等置してゐる。信賴とは究極は個人的な人格的關係であつて、物に對する關係ではない。既に人間にあつても信賴といふ事は困難な問題を含んでゐる、しかも宗教に於て信賴といふ事が云はれるからには、それは事柄の本性上徹底的でなければならぬ。従つてルターに於ける正しき信仰の問題は要するに純粹なる信賴がどこで可能になるかの條件を追求する事になる。神は吾々の自由になるものではなく (finitum non capax infinitum) 却つて吾々こそ神の自由の下に立つ。神は在りて在るものであり人間は被造である。人間が先づあつて神を知るのではなくして、神が人間に對して正しく神となる事が重要な事柄である。人間の側から云へば神を正しく神とする事、眞の神を神とする事、その唯一

性を認める事、それが信仰に外ならない。吾々の自由になし得ない他者として、凡ゆる事物の背後に立つ人格として、之を認め之に従ふ事が信仰の第一の業である。神は私の主であり、語る者は彼であり、私は之を聴き、之に従ふのである。しかも此の態度は徹底的でなくてはならぬ。あくまで彼を主として之に服従する態度が信仰である。その言が彼の言である限り、吾々はそれを全き善なる意志として、恵みある意志として之を受け、之に絶対の服従と信頼とを捧げる。假令その言が審判を意味し怒りの言であつて、吾々を地獄に追ひやるものであらうとも、それが神の言である事を知る限り、之に服しようとする。此の神の權威への服従こそ信仰の核心である。そして此の服従は、吾々の罪の告發がなされ神の壓倒的な勢威が吾々に迫るが故に止むを得ずに行はれるものではなく、自發的な喜ばしき服従として、信頼に於て爲されねばならぬ。何となれば神はイエス・キリストにあつて既に恵みある意志として、愛として己を示し給うたからである。怒りと審判の言をもなほ神の善と恵みの言として受取る信仰は此の啓示によつてのみ可能になる。

しかも此の啓示を啓示として受取るものこそ信仰に外ならない。そこに信仰が、何か固定した教へ、教義なり教會の儀式・制度、或は經典の内容なりを、知的に承認する事であるかの如き誤解が絶えず附き纏ふ。信仰とは單に主觀的な働き、人間の恣意ではなくして一の出來事、一の必然であつた。唯一の神が私にとつて神となる一の出來事であり必然である。神が自己を顯はにするといふ啓示の働きは言ふ迄もなく吾々に對してあり、否この私に對してある。しかも私が私の内面に於て神を見出すといふやうな抽象的な事柄ではなくして、歴史的實存として私がその中にある世界、その世界に於てある。従つて啓示は私の外なる世界の事實であると共に又私の内なる事實でなければな

らぬ。二にして一なる事實である。その事は私が歴史的世界に於ける存在であるといふ事からして當然でなければならぬ。私は世界の中にある限りに於て世界と一なるものではあるが、又同時に私は世界の中にあつて働く者として世界と對立する他なる者である。二にして一といふは世界と私とが直ちに同一であるといふ事を意味しない。夫々別であり乍ら私が世界の中にあるといふ事に於て一なのである。世界は飽くまで私に對して超越であり乍ら私は世界と一である事が出来る。それが信仰といふ態度である。又神を知る事が吾々の自覺乃至はその内容に盡きない理由である。歴史の世界に於ける一つの事實(Realm)が私に關する一つの事實(Factum)となり、そこに於て私に出會ふ汝が全き他者として私に働き、その事實が語る言をば彼の言としてきく時、正しく啓示は啓示となるのである。かくて神は私の外なる事實に於て私の中に語りかける。その語りかける言の意味内容を信仰は彼の恵みある意志、絶對恩寵として受取り、私は之に聽き従ひ彼に自己を空渡して委ねる。己によつてはなくなり、彼によつて、彼に於て、彼の爲めに生きん事を願ひ又決意する。此の一つの事態をば吾々は自らに即して呼ぶ時に信仰と云ひ、神に即して云ふ時に啓示と呼ぶのである。従つて信仰は啓示の現實化であり啓示は信仰の中核であると云へよう。それ故にパウロも亦、「信仰が啓示された」といふ言表をなしてゐる(ガラテヤ書)。

そこで信仰はその當事者にとつては、宗教的可能的の一つではなくして唯一性・絶對性を意味するものとなる。それは價值判斷の上の事ではなく、他との比較を許さぬ内的必然性を知るが故である。信仰は吾々にとつてもはや單に吾々の自覺とか確信とかいつたものとは異なる。それは吾々の勝手になし得る自由な選擇ではなく恵みの強要として必然であり義務である。啓示の神を信じる事はどうでもよい事、又どうでもしうる事ではなくして信じなくてはならない

のである。啓示はそれ自身強い要求を含み、いはゞ子を生まんとして悩む。イエス・キリストの十字架の象徴する意味の一つがそこにある。此の強迫は吾々に對して自由なる決斷を促す。そして信仰は此の決斷によつて生れる。信仰はそれ自身が、一の行爲として、その中に倫理的な構造を含んでゐる。それ故に又吾々の倫理一般を支へる強力な中心となり得るのである。倫理とは恒に他者との關はりに於てのみ成立つものであり、行爲とは自己の外に出る事によつてのみ可能になる。信仰とは本來己の外に立つ事、己の外に立つと云つて安んずべき場所をもたぬ立場なき立場、住處なき住處の謂であるが故に、^⑩此處にのみ吾々は始めて眞の行爲を期待する事が出来る。

信仰はその歴史性と倫理性とが互に媒介される事に依つて始めて生けるものとなる。教義學者は古くより此の二面を *fides quae creditur* と *fides qua creditur* と呼んで來た。併し乍ら此の兩者の統一は何等かの存在としての統一ではなく、従つて理論的に把握され得るものではない。その都度行爲的に統一にもたらされる外はない。それは信仰の課題であり、又それ故に信仰は日々に新たに於て生けるものであり得る。茲にも亦信仰の倫理性といふ事が注意されなくてはならぬ。茲からのみ吾々の行爲一般が廣い地平に向つて開かれ、文化倫理の問題が展開される。信仰はそれの本性上、構造上茲に出で來らざるを得ないのである。

不充分乍ら右に見て來た信仰の概念よりして、吾々はそれが全き神中心のな生き方であり態度であつて、如何に己に執する事とは遠いかを知つた。しかも此の場合に中心とさるべき神は決して存在として固定さるべき神ではない。従つて己の外に立つと云ふも己の立場をすて、外に立ちうる立場があるのではない。住處なき住處と云ふて腰を下しうる安住の地があるのではない。それは約束としては與へられてゐても現實には未だない。信仰とは恒に、如何なる

場所如何なる時にあつても、その都度啓示の神に向つて己が態度の決定、あの全き信仰と服従との行爲を繰返す事、換言すれば神と神とする信仰の告白を續ける事に外ならない。そして繰返して述べたやうに、此の告白は抽象的形式的であつてはならず、具體的に眞面目に、吾々が置かれてある此の世界の中にあつて、此の手足を具へた身體を以て爲されなくてはならぬ。かくて吾々の存在そのものが神の象徴と化せられる。此のやうな生き方が事實として存する處にのみ吾々は始めて眞の神の啓示を語る事が出来る。

このやうにして啓示の事實の外に啓示の規範は存し得ない。イエス・キリストの十字架の事實とその告知こそ宗教史を決するものであり又廣く歴史そのものを決する。併し乍ら此の事は、屢々一部の神學者に於て見るやうに、基督教が他宗教を貶すといふ事ではない。十字架の事實は他宗教のみならず基督教そのもの、基督教會とその神學をも審くのである。基督教と他宗教とを問はず、凡そ啓示の擔ひ手が自らその啓示の無制約性を主張する啓示はデモニッシュなものとしてよい。基督教會にして若し啓示を自らの所有の如くに考へ、又神學が啓示の名によつて基督教と教會との絶對性を他に向つて主張するならば、彼はもはや啓示の下に立つてゐない。自己をすて、啓示の立場を新しい自己の立場であるかの如く妄想する誤謬に陥つてはならない。カトリック教會のこのやうな誤謬に向つて立つたものがプロテスタントの改革であつた。プロテスタントの眞の精神は、何物かに向つてプロテスタントする事ではなく、恒に新たに啓示の下に立つて、絶えず自己に向つてプロテスタントする事に外ならない。ルターを改革者と呼び、カトリック教會に對してプロテスタント教會を立てた人はルター自身ではない。イエスも亦奇蹟の故に信する者を喜ばず、教へをなして後繰返して語つた言葉は「聽く耳ある者は聽くべし、見る眼ある者は見て悟るべし」といふにあつ

た。啓示は之に出會ふ者を振蕩し、その方向を變へしめるものであつて、そのものゝ歩みを停止せしめ終るものではなく、又人は之を靜かに眺め享受しうべきものではない。個人も教會も恒に、神の啓示の下に立つ事、その下に戰きつゝ、無制約者に向つて方向轉換をする事、その事に於て又此の世界と歴史と文化とを彼に向つて轉ぜしめる働きが自らにして行ぜられるのである。神は人の手にて作れる宮に住み給はず、無制約者は有限者によつて絶對的とされる事を要しない。啓示の歴史と一般の歴史との關係といふ事については特に論ずる意圖を今は持たない。此の一文そのものが既にその答へとなる事を期待してゐる。

七

扱て此のやうな啓示の下に立つ生、信仰に生きる生はどのやうな姿をとるか、否、かゝる生に於て倫理とは何を意味するか、世界はいかに把握されるか。

啓示の下に立つ生がもはや自然的な生ではなくして自覺的な生である事は説明を要せぬであらう。斷るまでもなく茲に自覺と云ふのは、自己が自己に歸つたといふだけではない。自己を否定する他者に出會つて、之に對する態度の決定を迫られ、此の事をなす行爲に於て成立した自覺である。それは人格としての自己の新しき誕生であり、此の場合自己ならざる他者が絶對他者である事に依つて、自己は彼に依つて支へられ生かされてある事を知る。自覺が一般に他者に依つて呼び醒される事は何人も直ちに首肯し得るところであるが、その他者が物であれ人であれとにかく何等かの意味に於て吾々の處理に委ねられ得るものである場合には、自覺といふもそれは單に自己が自己を知つたといふ

事、換言すれば自己が自己に歸る途に於て量的に自己の内容を擴充して行くといふに止まつて、そこには何等の超越も認められない。然るに眞の自覺とは恒に超越に於て成立つ。超越とは自己の量的な變化ではなくして質的な轉換であり、自己が自己ならざる自己になる、事に外ならない。即ち超越は眞の意味に於ける行爲に於て成立つ。眞の意味に於ける行爲とは自己の運命を賭して自己の外に出る事であり、死して生くる轉換の場である。行爲と云はれるからには自己に死するといふ事がなければならぬ。しかも吾々は自己に於て自己に死するといふ事は出来ないであつて、必ずや何者かによつて、何者かに於て、何者かに向つて死する事が出来るのみである。超越は他者に向つての超越である。しかも吾々は自己に死して後、生きるのでもなければ、他者となつて生きるのでもない。自己を棄て、他者の中に飛び込んで行く、死んで行く行爲そのものが生きる事であつて、そこに新しき自己が生れるのである。それは他者の中に生れる自己であつて他者そのものではない。吾々に立向ふ他者が絶対者である事に依つてのみ吾々はかゝる全き行爲に出づる事が出来る。絶対他者のみ吾々に對して絶対否定の力を有するからである。云ふ迄もなくその否定の力は物理的な力ではなく、言に依つて象徴される倫理的な人格的な力である。

新しき自己の誕生は神の前に於ける自己の現在である。此の出來事——それは自然の出來事ではなくして吾々の行爲によつて媒介されてゐる——を通じて自覺された自己は、古き自己、死せる自己をば過去として自覺の内容に持つてゐる。現在は過去によつて始めて現在として把握される、新しき自己は古き自己と比較される事によつて始めてその何であるか、明らかとなる。知識は恒にこのやうな過去性に於て成立し、過去といふ性格をもつ。決斷及び行爲としての信仰は、それが行爲である限り、必然的にその自己理解を伴うて、知識としての信仰に至る。現在が神の前に

於ける自己であるならば過去は神なき自己である。現在が神の恩恵であり恩寵であるならば過去は自己の傲慢であり罪である。神を認め恩寵に従つて生くる現在が従順であり信仰であるならば、神を無視し之に反逆して自己より生きし過去は不順であり不信仰である。恩恵として受とられる此の現在の由來を問ふならば、之を信仰に更に啓示に溯らせねばならぬ。それは過去に於ける一つの歴史的な事實に連なる。イエス・キリストの事實と古き私との歴史的な邂逅、そこに啓示と信仰とがあつた。信仰に依つて新たに生れた私には「私の過去」があるのではなくして「過去の私」が理解されるだけである。その過去はもはや私一個の過去ではなくして過去一般であり歴史的な過去である。過去の自然、過去の歴史、過去の世界の凡てを含む過去の中にあつて私は理解される。私は即ち過去そのものであつた。神の前の現在である此の今ある私が、このやうにして過去性の地平に於て理解されるといふのは、信仰の行爲の故に外ならない。此の理解、此の知識は信仰の知である。従つて信仰とは此の事を知る事に外ならないと云つても誤りではない。そこからして狭義の信仰、知識としての信仰が屢々、信仰の名によつて語られ意味されるといふ事態が生じ、そこから誤つて信仰の主知主義的な理解が生れ、教義の固定と生命の枯渇とが結果される。それは信仰の一面のみを見て他を知らざるところから來るのであるが、信仰が知識と全く對立するかのやうな誤解も亦反對に充分警戒されなくてはならぬ。吾々は知識——理性——を全然含まない純粹な信仰といふが如きものを考へる事も出来ず又具體的に示す事も出来ない。信仰が行爲として生きてある限り信仰は知を伴はざるを得ない、と共に眞の信仰は過去にのみ關するものではなく、現在の生命であり、吾未來によつてこそ生かされる。

私の現在、神の前に於ける新しき誕生は恩恵として神の創造として受とられる。私は茲では神を創造の神として知

り、此の神と共に生きる。凡そ生の共同を成立たしめる原理が愛と呼ばれるならば、茲に於てこそその言葉は優れて豊かなる内容を展開しなければならぬ筈である。神は愛そのものだからである。そして此の事は倫理に於て特に明瞭に示されるであらう。生ける信仰とはパウロの云へる如く「愛によつて働く信仰」(ガラテヤ書五ノ六)の謂であつて、單なる知的理解に止まる信仰、行爲なき信仰は惡鬼に於てすらも可能なる信仰として既に早くより啓められて来た(ヤコブ書二ノ一四ノ十九)。

交りの原理である愛は和ぎの原理であり又創造の原理である。神の愛は無きものを有るが如くに呼ぶ(ロマ書四ノ一七)事によつてそこに交りを打樹て、新なる人格をその相手として呼び出した。創造はその意味に於て無よりの創造と呼ばれる。併し又彼を認めずその交りを拒む者に對して、己を空しうし己を與へて相手の如くなる事によつてまでその交りを求めようとする點から云ふならば、愛は和ぎの原理でもある。此の愛に浴した者のみが愛の何であるかを知り又その如く生きる事が出来る。愛は希望に生きる忍耐を教へるが故に、患難と絶望の中にもなほ生みの苦しみを續ける。誠に愛はたゞ希望の故にのみ生きる事が出来る。そしてその希望は吾等に注がれたる神の愛の故に吾等の心に點ぜられて消ゆる事が無い(ロマ書五ノ三―五)。吾々の倫理は未來の地平に向つてのみ開かれる。そこでは神は望みの神として仰がれ、吾々の信仰の目標として、現在に於ける行爲を可能にする。過去に於て、信仰(狹義)によつて知られた神は和ぎの神であつた。現在に於て、愛によつて知られる神は創造の神であり、未來に於て、希望によつて仰がれる神は望みの神である。神の三一性は夫々時間の三様態に即して信仰の三一的構造を成立せしめる。父・子・靈の神は夫々過・未・現に對應して人間存在に面するのであるが、茲に特に重要なのは現在の契機をなす靈である。靈は父の靈であり又子の靈として兩者の交りを可能にすると共に、その交りの中に吾々を置く。吾々を縛する負荷としての過去より吾

々を解放し、新しき存在たらしめるものは彼方よりの訪れである。彼方のものは未來として吾々を訪れ吾々の現在となる。創造は未來が現在となるところにのみ成立する。時間は未來から現在へと時熟する (zeitigen) のであつて、創造の業が時間を可能にする。過去から現在を経て未來へ流れると考へられる時間にあつては創造といふ事はない。さて、このやうに考へられる未來はもはや時間の中で考へられる未來ではなくしてむしろ時間に對立し時間を生む永遠に外ならない。永遠の時熟たる現在に於て時間は生れる。換言すれば時間は行爲と共に成立する。永遠(未來)は純粹な創造であつて、時間(現在)は自己を汲み盡す創造であり、過去は現在する汲み盡された創造であると云ふ事も出來よう。ところで創造とは汲み盡さるべき生成に於て成立するところのものであつて、存在として見らるべきものではない。創造が永遠の現在と考へられる理由である。現在に於ける創造は未だ完成したものではなく成されつゝある創造である。従つて創造の神を信ずるといふ事は終末的な信仰に生きる事と同一事となる。創造が現に成されつゝあつて、未だ完成してゐないが故に吾等に罪の痛みがあり嘆きがあり、又萬物に救の完成への呻きがある(ロマ書八章)。

和ぎの神の言は實は約束の言として、望みの神を仰がしめる。創造の神はかく自己を分極する事によつて、吾々を信仰と希望との中に生かし、愛に於て働かしめる。「神元始に天地を創造たまへり」との舊約の使信を正確に解釋し究うする具體的な告知として吾々は新約に於ける「神の國は近づけり」とのイエスの言葉をきく事が出来る。神の國が近づきつゝあるが故に創造の業が吾々の中に又周圍に行はれつゝあるのである。創造とは吾々の外なる世界に於ける一回限りの出來事ではなくして、吾々自身が此の世界に創造されたものとして、否むしろ創造されつゝある者として、その事によつて吾と共に世界が亦絶えず神の現前にある創造であるといふ意味に於て現在に於ける永遠である。

八

そのことからして吾々の倫理が規定され、世界が理解される。倫理は恒に具體的に現實の狀況に於てのみ成立し、現實とはこの歴史的な世界の謂に外ならない。それは吾々が自然的な態度に於て出會ふ環境と云つたやうなものとは異なり、と云つて又それを外にして何か特殊な基督教の現實といふやうなものが存在するのでもない。基督教の現實とは、吾々が世界の中にあつて神の啓示の下に立つといふ事である。換言すれば信仰に於ける現實といふ事である。周知の如く凡そ現實と呼ばれるものは二重の性格を有する。それは所與であると共に課題であり、外なるものにして又同時に又内なるもの、運命にして且つ自由である。過去と未來とが結ばれ互に轉換される場所として現在であり、従つて絶えず動いて止まらぬもの、その意味に於ては把握し難く語られ得ぬものではあるが、他方又それは吾々の行為の場所としてそこに生きる事によつて内から把へられるもの従つて語られるものである。それは又一にして多である。各人の把へる現實は、夫々の行為を含みしかもそれを軸として把へられる限りに於て、内容的には必ずしも同一のものであるとは云へず、夫々異つたものとして多と云はねばならぬ。がそれらは互に孤立してあるのではなくして一なる現實に於てあり、それを構成してある。と云つて各人の現實は全體の部分として存在するのではなくそれ自身一の全體として把へられねばならぬ。でなければそれはもはや現實ではなくなる。各人の現實はその行為の深さと廣さに関はるものであり、行為と思惟との地平如何によつて異ると云つてよからう。しかもその地平は固定した閉されたものではなくして開かれたもの、動くものであつて、従つて現實とは單なる存在ではなく世界である。行為の

世界であり眞の歴史の世界であると云ふべきである。そして行爲は必ず自己理解を含むが故に現實も亦理解され語られるのである。従つて現實の理解はその中心に立つ行爲の深淺廣狹の如何により、換言すれば各人の立場によつて異つてくる。ところで立場と云ふもそれは何か現實の世界の外から之に對して所謂立場なるものがとられるのではなくして、現實そのものの中に求められねばならぬ。現實の理解の原理は現實そのもの、現實の事實(Fact)である外はない。然らざれば把へられた現實はもはや眞の現實ではなく、現實は死せる現實となつてしまふ。此のやうな事實を何に置くか、生ける現實を内から統一する原理、現實の世界を理解する座標の軸と中心とをどこにとるかといふ事が最後の問題となる。しかも此の場合事實と云ふのは吾々の行爲を含む事實でなくてはならぬ。そして、かくの如くにして成立した一の理解は他の立場よりする理解に無關係又無關心ではあり得ない。人間は凡て一つ世界の中に生きであるものだからである。若しも強いて之等に對して無關係たらんとし、若しくは端的に自己の優越と眞理性とを主張しようとするならば、それは欲すると否とに關はらず結果に於ては、眞の現實に對して一の障壁を自己の周圍に築く事によつて、却つて自己を活ける現實より遮斷し以て自殺の道を辿る外はなくなる。

基督教的現實と呼ばれるものは普通の現實とは別な特殊な現實ではなくして、一なる現實の理解の一つの型である。そして此の場合その中心に立つ事實とはイエス・キリストの事實に外ならない。それは單に過去の歴史に於ける事實ではない、神の啓示の事實であり現在に於ける事實である。死んだ古びた用のない過去ではなく、そのやうなものの中から甦り立上つて、現在である私に向つて汝として語りかけてくるもの、そして私をして之に應へ決斷の行爲に立たしめるもの、啓示はそのやうなものに於て成立する。啓示を可能にする過去と現在との同時性といふ事は實は時間

的同時性ではなく汝と我との邂逅といふ意味での同時性に外ならぬ。ところで此の過去の事實に於て語る汝は、彼方からのものとして實は未來に屬する。それ故にその語る言葉は吾々の行爲と決斷とを呼び出す事が出来、新しき私を創造する事が出来るのである。永遠なる絶對者はこのやうにしてのみ時間的存在者なる人間に臨み、又歴史の世界を動かす事が出来る。

此の啓示の下に立つ人間に於て基督教的現實の地平が開かれる、それは第一に神の現實であり同時に又人間の現實である。一なくして他の現實は成立せずその現實は兩者の交錯融入に於て成立する。しかも此のやうな現實は無媒介に何等の地盤なくして成立したのではなく、歴史の世界を背景としその上にあつてのみ具體的になり得たものであつた。此の歴史的世界の地盤は必ずしも直ちに信仰者の自覺には上つて來ない。その爲には彼自らが此の世界の中に生き、イエスと共に生きるのみならずイエスの如く行爲する事、若しくはさう努める事が必要である。イエスが生れそこ^こに生きそこで死んだ世界に吾々も亦生れ生きそして死ぬのである。イエスが如何に生きたかは信仰者にとつて決してどうでもいい事柄ではない。イエス・キリストは吾々の信仰の對象であつて模範ではないと云ふ人はあつても、イエスの倫理が吾々の信仰の對象であつて模範ではないと云ふ人はないであらう。若しさう云ふ人があるならば、彼は吾々の倫理の問題を果して眞面目にとりあけてゐるか否かを疑はざるを得ない。教義學の領域に止まつてゐる限り、人は世界を問ふ事を必ずしも要しないと云ふかも知れない。併し一度び倫理の領域に足を踏み出さうとするならば、啓示の下に立つて把へられた神と人間との現實は、世界の現實に而して果して何の緊張をも示さないであらうか。否信仰は必然的に神と人間と世界をば一の現實として把へる事を要求するに違ひない。その場合に、果して世界の現實

は神と人との現實から直ちに理解され終るであらうか。茲に今日の神學の重要な問題が横つてゐる。惟ふに問題は決してさう簡單ではないであらう。寧ろ兩者の間には矛盾と罅隙と相剋とがないであらうか。固より啓示の下に立つ人間を離れて世界の現實なるものが別にあるのではない。寧ろ啓示は内世界的な出來事であり、人間は此の歴史の世界の中にあつて啓示の下に立つてゐる。そこで人間は神と世界との兩極の間に引裂かれてあるもの、此の緊張と矛盾と困窮の中にあつて生くる事を求められてゐる者として自己を見出すのが、世界の現實ではないであらうか。世界の現實は神と世界との現實に外ならない。それは神と別な世界ではなくして神の御手の觸れてゐる世界、その中で啓示の行はれてゐる世界即ち神の世界である。従つて世界は人間の如くに神の啓示の下に立つてはゐない。神の啓示と共にあり、吾々に對してある。人間が世界の中にあるといふ意味では世界は人間と共に神の下に立つ。併し曩きの意味に於ては世界は神と共に人間に對する。世界の現實はこのやうな二重性に於て人間と關はる。此の事が信仰者の倫理にとつて極めて重要な示唆を與へる。

九

右に見た世界の二重性は神學的には、世界は「罪」の秩序に於て立つと共に又「創造」の秩序に於て立つ、として言ひ表はされる。(P. Althaus: Theologie der Ordnungen) 信仰者の新しき實存が「救」と見られる限り、世界は「罪」、若しくは「罪の世」として把へられる。救とは何よりも罪よりの救ひであり、それは世よりの救ひに外ならなかつたからである。このやうな救拯論的な觀點の下にあつては、世と罪とは等置され、人間がその中にあつて死すべかりし世界は、

人間と同じ運命をもつ。死は罪の値であり、世界も亦罪の世であつて亡ぶべきものである。従つてその中にある凡ての存在と凡ゆる機構、文化的所産と觀念的形成物の數々、それはいかに美しく又巨大なものであらうともやがては亡ぶべきもの、従つてその原理をなしてゐるものは罪に外ならない。それらは罪故に形成されて今の状態にあるのであつて、萬物の呻吟はその罪の状より救はれん事を求めてゐるのである。此の見解は信仰者の救の事實に照して決して誤つてゐるとは云はれない。たゞ問題は世界の現實がそれだけで盡くされてゐるか否かである。否寧ろ信仰者の新しき實存が單に右のやうな意味での救といふ事を以て盡きてゐるか否か、反省されねばならぬ。救は確かに罪よりの救である。併し同時に何への救ひであるか、注意されねばならぬ。吾々は聖書の言表に従ふならば「罪の世」より「神の國」へ、「闇より光へ」、「死より生命へ」と移されたのである。救の内容は「永遠の生命」といふ言葉で云ひ表はされてゐる場合が多い。生命とは固定し完成せる状態を示すものではなくして絶えず生成發展し行く途上にある存在を示す。信仰者の救は未だ完成せるものではなく、その約束によつて生き、目標をさして進む途上にある旅人の姿を以て示されてゐる。國籍を天に有しつゝ、此の地に寄留せる者である。世より救ひ出されて神の國に移されつゝ、今なほ此の世に生きて、彼方より來り給ふ主を待つ者、新たに生れた者として此の世に置かれ、「御國を來らせ給へ」と祈る者、それが信仰者の生である。しかも神の國は單に彼方よりのもの超越的存在として俟ち望まれるだけのものではなく、信仰者の生くる處そこに既に現在するものとされてゐる。茲に救は新しき創造として新しき任務に召されたといふ意味をもつてゐる。しかもその創造された場所、新しき任務を遂行すべき場所は、救ひ出されたその世界に外ならない。この事は此の世界そのものが新しき創造の下に立ち、新たな歴史に歩みつゝあるといふ事に外ならない。創造と罪

とは、時間的前後に於て考へられるのではなしに、右のやうな同時的・二重性に於て把へられねばならぬ。それは信仰者の實在が有する「二重性」義とされし罪人に對應する世界の構造である。

此の事を具體的に考察せしめるものは所謂「秩序」の問題である。國家・民族・法・家庭・結婚・勞働・學問等々の秩序を成立せしめてゐるものは何かといふ問題である。それは廣く歴史哲學の根本問題でなければならぬ。吾々は此の歴史的世界とそこにあるものとが自立せるものではない事、神が此の世界に觸れてゐるといふ事實、即ち啓示から出發した。啓示に於ける神は先づ「和ぎの神」救しの神として示された。それは世を和ける神であり罪を赦す神である。それがイエス・キリストに於て現はれた「十字架の神」である。「十字架の言」は人間の罪の告知とその審判とを同時に有してゐる。罪の人間に依つて働かれてゐる世界は罪の世界であり、従つて世界はその審判に服すべきものとして終末をもつ世界である。その歴史と文化とは既に終末的構造をもつものとして示され、従つて吾々はその如何なるものをも之を究極のもの・絶對的なものとして之に身を捧げる事を許されない。神は嫉みの神である。併し乍ら審判の言と共に和ぎの言を語つてゐるのが十字架の言である。神は世を審きつゝ之と和いでゐる。世界が神によつて赦されてゐるといふ事は、併し乍ら神がその罪を見逃してゐるといふ事ではない。世界の諸秩序をばそのやうに見て、之を「創造の秩序」でもなく「罪の秩序」でもなくして「保持の秩序」と呼ぶ人がある。が世界の神學的な理解は、世界の思辨ではなくして、信仰者の體驗に、しかり倫理的な體驗に對應するものでなくてはならぬ。信仰者に於ける啓示とそれに基く自己理解とは果して「保持」といふが如き不徹底な概念を許容するであらうか。人若しキリストにあらば新たに造られたる者なり、古きは既に過去に、視よ新しくなりたり(コリント後四ノ十七)。そこには古き自己の死と共に新しき

自己の創造がある。「我キリストと共に十字架につけられたり、最早われ生くるに非ず、キリストわが内にありて生くるなり」(ガラテヤ書)。それは神によりて生くる否生かさされる象徴化された生である。然らば世界も亦そのやうな世界として信仰者に立向つては來ないであらうか。固より信仰者と雖も時間に於て生くる限りは、自己の新しき創造といふも世界のそれも、畢竟信ぜらるゝものであつて見られるものではない。けれどもそれが信仰に於ける現實である事に變りはない。信仰はその生を二つの世界の間に生くる生として、現實を絶えず二重の性格に於て把握する。之をその何れでもない中性的のものとする事は恒に觀念化の道に於てのみ成立する。又現實の世界の個々のものに於て、之が創造の秩序に屬するか罪の秩序に屬するかを問ふ事は畢竟スコラ的な思辨に墮する事であつて、決して現實に忠實な態度、歴史的な態度とは云ひ難い。例へば民族は創造の秩序に屬するが國家は罪の秩序に屬するとか、生殖本能は前者に屬するが性慾本能は後者に屬するとか云ふ論議が果してどれだけの意義をもち得るであらうか。信仰とは既に最初より、自己の全體を以て全體に向ふ生真面目な態度であつた。現實がそのやうに分ち得ないが故にこそ信仰の決斷が絶えず繰り返され、神の言は約束の言として信ぜられる外なく、和ぎの神、創造の神は同時に望みの神として仰がれたのである。

十

世界の現實が生ける現實として信仰者の現實となる場合には、それは神の現實として又人間の現實として受取られる。そしてそれはもはや見られる世界ではなくして行爲すべき世界である。世界に於ける吾々の行爲は決して端的に

神の行爲、神に於ける、神による行爲とはなり得ない。如何なる行爲と雖も、吾々はそれによつて罪の王國を共に建て、事なしには一つの行爲もなし能はない。動く限り誤たざるを得ないといふ事は人間の運命である。それだからと云つて罪を犯し誤たざらんが爲めに凡ゆる行爲を斷念すると云ふ態度は許されない。それは世界を辭し人間の尊嚴を放棄して自然の抽象へと逃避する事である。世界の現實は吾々の行爲を要求して止まない。しかも屢々吾々の遭遇する峻しい現實は、當に罪を恐れるからだけではなく、現實の要求する處に應へんとしてなほ如何に行爲すべきや、選擇の道に迷はざるを得ないやうな狀況に立たしめられる事である。それは進みもならず退く事も出来ない絶望的な状態と云ふ外はない。多くの人々は茲に於て現實の名に藉口して行爲を斷念する。知性を沈黙せしめ倫理性を弛緩せしめるのである。信仰者にあつてさへかゝる場合がないとは云へない。それは信仰を見る立場としてのみ理解せんとする誤てる理解に立脚するところから由來する。普通の理解に従ふならば、行爲とは一般に必然が自由に轉ぜられる處に於て成立すると考へられてゐる。そして此の事を可能にするものは人間の知性である。人格は自由の主體として考へられ、行爲は自由ある處にのみ成立するとされる。固よりその事は誤りではない。併し行爲が單にそれだけで充分に考へられるかといふ事が今の問題である。右のやうにして解された行爲は考へられた行爲であり、觀化念された自由ではないであらうか。具體的な行爲の立場に立つ限り、知性に依つて必然が自由に轉ぜられたといふ事だけでは未だ行爲は生れない。自由は吾々に行爲の可能を開くだけであつて行爲の現實を生まない。行爲が現實に成立する爲めにはそこに恒に他者が豫想されてゐる。そして倫理性とは、此の他者に向つて吾々が自己を出て行くと云ふ處に成立すると云はねばならぬ。知性によつて吾々の内に開かれた自由の地平にあつては多くの行爲の可能が提示される。現實

の行爲はその中の一つが選擇されそこに向つて自己の全存在が委ねられると云ふことに於て成立する。此の離接的な各の可能的行爲の中の一つが選擇されるといふ事は恣意ではない。それは吾々の道德的な意識の許さぬ處である。寧ろ選ばれる一の離接肢が何等かの意味での必然性を得來する時に始めて吾々の道德的意識はそれに安んずる事が出来る。主觀學派は之を義務と名付け客觀學派は之を法と呼ぶ。何れにせよかゝるものへの服従、吾々の内なる強要に對する自發的な服従に倫理性を認めようとする。換言すれば行爲は、必然が自由に轉ぜられるのみではなく更に此の自由が今一度び必然化される處にのみ成立する。その意味で行爲は知性と倫理性とに於て成立するといふ事が出来る。行爲を可能にする知性は單なる知性ではなくして倫理性によつて媒介された知性である。そしてかゝる知性が實は具體的な知性であり生産的な知性なのである。それは彈力のある、時には自己を展延して偉大な體系を形成し文化の華を咲かせる事があると共に、時には又自己を否定して倫理性の一點に凝縮する事の出来るものである。危機に於ける行爲を可能にするものはいつてもかゝるものに外ならない。信仰とは危機に於ける行爲であつた。それ故に信仰者は凡ゆる危機に於て、恒に行爲する事を知つてゐる。否信仰者に於ける知性は、寧ろ平常な生の一つ一つの場面をば、之を危機として受取り之を行爲によつて越えて行く事を要求する。そしてそこにのみ歴史は眞に深き意味を藏するものとして生きられる。

歴史の世界に於ける普遍者は飽くまで無的ではなくして有的である。論理的普遍者は決して直ちに歴史的世界の普遍者となる事は出来ない。少くとも吾々が倫理的行爲者として立つ限り、吾々を規定する他者或はその背後にあるものを無として立てるわけには行かない。無に對する決斷といふ事は無意味であり、行爲の生眞面目さはそこでは失は

れざるを得ない。無は見られるものでもなく又信ぜられるものでもなく單に考へられるものに過ぎない。併し考へられるものに於てはいかなる行爲も成立しないのである。無の論理といふ事は語られ得ても無に於て倫理はその場所を有せぬであらう。歴史の世界に於ける絶對者、倫理的絶對者はどうしても有的性格をもたねばならぬ。換言すれば力をもつた實在でなければならぬ。たゞそれが人間の側から規定し措定し能はぬといふ意味に於て、人間的有に對立し之を否定するものとして無的性格をもつ。従つてかゝるものは行き會ふてそれと知られる外には之を吾々の言葉、吾々の把へうるものとして固定し得ないのである。倫理の背後に立つものはかゝる意味での他者である。従つてそこでは、約束とか希望とか云ふ事が恒に語られる。希望とは單なる願ひといふやうな主觀的根據に基くものではなく客觀的確かきの上に立つものであり、しかもその確かきは理念のもつ論理的必然性といふやうなものに基くのではなくして、實在的な確かきである。實在する神の約束に基く確かきである。かくて信仰者の行爲は啓示の上に始めて可能なるのである。

行爲が死んで生きるといふ構造に於て成立つ事は曩に述べた。茲に死んで生きるといふ事は、論理や觀念の上の事ではなくして現實に行はれるのでなくてはならない。本當に死ぬといふ事は自己に死ぬだけではない、何物かの中に、何物かに向つて死ぬのである。吾々は誰も他人の死は知つてゐるが自己の死を経験した者はない。肉體の死は人が世界にあつてその無に向つて死んで行く事である。人は凡て死なねばならぬ。死の力は絶對的である。そこで人は屢々死に直面して絶對者を思ふ。併し死は全き沈黙であつて自ら何をも語らぬ如く決して絶對者を示しはしない。死は吾吾を無理やりに無の深淵へと引攢り込む、そこではたかゞ諦めが、死に直面して取亂さぬ事が人間の徳とされるに

止まる。がそれは死の克服ではなくして死への屈服に外ならない。若し茲に死を克服した者が現實にあるならば、死はもはや人間にとつて究極の力ではなく、その力は絶対的ではなくなる。そして基督者は基督をばかゝる者として知つてゐる。それ故に基督者は基督に於てある(ἐν αὐτῷ)時には死を知らない。死を知らないとは死の絶対的な力の下にゐないといふ事である。彼は死より自由にされてゐる。それ故にこそ彼は又何時でも世に死ぬ事が出来る。死なねばならぬ死を死ぬ事が出来る、といふ事は彼の云ひ難き感謝であり、又そこに彼の優れて強力なる倫理性の源が横はつてゐる。世に死ぬと云ふ事は自分が世に對して死ぬ事によつて世がもはや自分に力を及ぼさぬといふ事と、自分か世の中に死んで行くといふ事と、此の二つの意味を含んでゐる。前者が後者なしにはあり得ないと考へられる處に基督教倫理の特色があると思ふ。茲に信仰と愛との一致がある。併し乍ら此の一致は實は希望に支へられて成立してゐる。何の希望か、終末の希望である。復活の希望である。新しき世と新しき身體の希望である。そして此の希望が空しき希望でない事をパウロはイエスの復活の事實に於て見た。之あるによつて彼は「日に死す」と云ひ得たし又日に新たに生くる生を経験したのである(コリント前書一五ノ三一)。人々の爲めに世にあつて死ぬ事が出来るといふのは、一つには此の世が既に基督にあつて神と和らがしめられてゐる(コリント後書七ノ一九)事を知り、終りの日に於ける更新と完成とを信するからである。そして「御國を來らせ給へ」と祈る祈りは現實に基督者が此の世の中に基督に倣つて死に行く行爲なしには本當は不可能であるばかりではなく無意味である事を知るからである。そして更に此のやうな信仰に於ける行爲のみが眞の意味での信仰告白に外ならない事を知つてゐるからである。信仰の行爲は信仰告白であるといふ事はこのやうに解されねばならぬ。若しその言葉が、信仰より必然にされる行爲が口で信仰を告白する事だと解される

危険があるとするならば、吾々は寧ろ「信仰告白は信仰の行爲である」と云ひ、且つ行爲といふ事を眞面目に考へるやうに人々に促がさねばならぬであらう。

十一

最後に私は結びとして、此のやうな断片的な叙述をなした私の意圖乃至は問題を記して大方の御教示を仰ぎたいと思ふ。

私は私なりに私の神學を根本的に始めたいといふ願ひをもつようになった。私の神學と言つても私は抽象的な主觀的な孤立した私ではない。私は教會の中にその信仰を教へられ育まれて來たものであり又終生そこにありて生きそこに仕へん事を願ふ。併し又私は此の國土に生を享け、同朋と共に同じ問題を持ち同じ歴史に與つてゐる。私の神學は勢ひ教會の神學であり日本の基督教神學であらざるを得ない。たゞ私は神學をなす私を抜きにして先づ後者を客觀的に措定し、それを以て私の神學とする事を得ない。私が外國の優れた先達から多くのものを學び乍らもなほそれに安んじ得ないのはその點である。過去の神學はいかに優れたものであらうともそれを以て直ちに今の私の神學とする事は出来ない。私自身が彼等の宗教的體驗乃至信仰の深みにまで身を置くに至らねばならぬ事と共に、神學は恒に夫々の時代の神學として固有の問題と性格とを持つてゐるからである。

組織神學は從來三つの部門に分たれて論述されるのを普通とした。教義學・倫理學・護教學之である。近時神學を哲學より獨立せしめようとする意圖は護教學なる部門を排して凡そ世界觀的意圖を神學より拒げ、前二者に對する序説

(Prälogomena)なる部分を以て神學の學としての特質並びに啓示についての論をなす。此の序説は神學的方法論的意義を擔ふものであるが今日の神學の問題は之を如何に取扱ふかにあると云つてよい。そしてその事は本論から規定されてくると共に又本論の敘述を制約する。方法論はそれ故に神學に對する哲學ではなくしてそれ自身神學の一部であり否重要な本質的部門であると云はねばならぬ。そこでこの主要問題は「學としての神學」自身の自覺と啓示の理解といふことに轉まる。そして前者にあつて問題は更に神學と哲學、信仰と理性等といふ形をとるであらうが、茲で問題の解明に當つて尠くとも重要な光を與へると思はれるものは「ことば」の分析である。ロゴスの構造である。それは又體驗と反省との問題であり、啓示の理解の問題に連なる。そして啓示の問題に對しては所謂「神の言」なるものを神託的に提出する事を以て神學の任務は果されてゐないと考へる。啓示の理解に於ては、右の「ロゴス」の構造分析と相俟つて「世界」の概念が提出されねばならぬと考へる。之によつて教義學は始めて倫理學と結付く事が出来る。此の小論は右のやうな見通しをつける爲めに綴られた。そして私の考へる處によれば、倫理學は定理に對する系の如く教義學から導出されるものではない。教義學も倫理學も共に啓示の下に立つ信仰者の現實を示す學として一つのものであり、しかも互に他に對して決して從屬的地位に立つものではない。兩者が互に對立しつゝ、時には相否定する關係に立つ時にもみその神學は生きてゐる。兩者をこのやうな動的關係に立たしめるものとして序説がその任務に堪へなくてはならぬ。序説は神學自身の自己批判であり、絶えず神學の體系としての破れを自覺せしめて吾々を恒に新たに啓示の下にと導く役割を果す。教義學の破れは倫理學を指し示すのであるが此の事は序説によつて可能にされる。倫理學は之に對して恒に教義學より問題を與へられつゝ、之を序説を媒介とする事によつて解かうとする。併し乍らその序説はそれ

自身の内容をもつものではなくして他の二者によつて内容的な規定をうけてゐる。たゞ神學が具體的に且つ學として成立する爲めの場所、媒介に外ならない。神學は右のやうな三一的構造を必要とする。眞の信仰が信望・愛の三一的構造に於て始めて生きて動く事が出来るやうに、生きた神學は絶えず歴史と共に動き歴史の中にあつて生死しつゝ却つて歴史を超越する。神學史の事實も亦此の事、此の歩みを如實に示してゐるかのやうに思はれる。従つて神學の體系的叙述は勢ひ神學史の叙述を不可避的に伴ひ、寧ろ兩者は相蔽ふ關係に立つに到るであらう。それらの事を明らかにする爲めに、方法論的問題の一つとして「世界」の概念を茲に取上げたのである。之に對しては教義學の立場からの批判を甘受せねばならぬ。併しその批判は又必ずしも批判を超えたものではないであらう。神學はかくして「己が分を明らかにして行く事によつて始めて歴史となり倫理的となり行くであらう。神學が形而上學ではなくして實證的な要素を深く臧する限り、最後の試練の場所は倫理の領域でなければならぬとは私の臆氣乍ら到達し得た歸結である。(二、二八)

註① 申 命 記 五・二六

ヨシュア記 三・一〇

詩 篇 四二・二

エレミア記 一〇・一〇

マタイ傳 一六・一六

使徒行傳 一四・一五

テサロニケ前書 一・九

ハブル書 一〇・三一

九・一四 三・一一

その他舊約聖書を通じて八ヶ所。

② 神と云ふも人間を離れての神はそれこそ思辨の對象でしかない。神學に於ける神は人間に對する神である。従つて神の言と云ふもそれは人間に語られ人間が何等かの仕方にて把へうる言でなければならぬ。神の言とはいかなる言であるか、それは人間の言葉、ロゴスといかなる關係にあるかを反省する事なくして、神の言を固定して語るわけには行かない。此の點については「波多野精一先生獻呈論文集」の中に若干の覺書き程度ものを記しておいた。此の問題は神學にとつて方法論的に重要な意義を有し、従つてなほ充分に考察され展開されねばならぬ。しかも神學に於ては方法論は單に方法論たるに止まら

ず神學そのものに外ならないからである。

③ 人が神の言を聴くと云ふ體驗は決して間接的とは云へないであらう。むしろその間に何の媒介をも必要としない直接性こそ此の體驗の確實性を物語る。併し乍ら、人は恒に「何物かに於て」神の言をきくのである。恰も人が人の言葉をきく場合に、自己の身體的感官と他人の身體的表現(廣く云つて)とに於てその事が可能であるやうに。

④ イエスを主(主)と呼ぶ事がエルサレムの原始教團に於て始まつたか、異邦人教會に於て起つたかについては宗教史に於て可成り論議された問題である。山谷省吾博士「パウロの神學」三五八—三六九頁參照。

⑤ コリント前書一ノ四ノ六、コリント後書一三ノ一三、マタイ傳二八ノ一九、ペテロ前書一ノ二、エペソ書四ノ四—六。

⑥ グノーシスとは信仰を靈的直觀に基づく神祕的知識を以て置換へんとする宗派的傾向である。基督教會への影響は紀元第二世紀に入る頃からであるが、既にその豫兆はパウロの書翰にも見られるやうである。ヨハネ書翰は明白に此の敵を向ふに廻して記されてゐると云はれてゐる。

⑦ 例へば列王記略上一九ノ一一、一二に記されてある豫言者自身の經驗。

⑧ 例へばイザヤ書二八ノ二三—二九

⑨ 「余が屢、云つたやうに、心に信じ依り頼む事のみが神と偶像との兩者を作る。此の信仰と信頼とが正しいならば汝の神は正しく、逆に、汝の信頼が誤つて居り正しくないならばそこに汝の神は在さない。それ故に汝がその心を繋ぎ依頼む處のものが本來汝の神なのがある。」(W. A. XXX. I. S. 132—XV. S. 299)

⑩ ルターは詩篇一〇二ノ八の一句「われ醒めて睡らず、たゞ女なくして屋蓋に居る雀の如くなれり」を註してそこに信仰の何者なるかを明らかにしてゐる。「醒めてあるとは永遠の善に向つて心を傾け、それを見それを慕ふ事である。しかしその事に於て彼は全くたゞ獨りであり何人も彼と共に居ない、彼等は皆眠つてゐるのだ。此の世は家の如く、そこで彼等は皆眠り戸を閉ぢて横はつてゐる。併し私は家の外に、屋根の上にあつて、未だ天にあらず、さりとて又此の世にも住せずしてたゞ獨り立つてゐる。此の世はわが下にあり天はわが上にある。それ故に私は此の世の生命と永遠の生との間に信仰にあつて獨り歩む。」(K. Barth, Heiliges Geist. S. 80より引用)、又イエスの言葉、「狐は穴あり、空の鳥は罅あり、されど人の子は靴する處なし」(マタイ傳九ノ二〇、ルカ傳九ノ五八も、恐らくさういふ解釋を拒まぬであらう。