

哲學研究

第三百十二號

第二十七卷
第三冊

福音の三一論的構造

北 森 嘉 藏

目 次

- (一) 三一論の概念
- (二) 三一論の構造
 - A、綜合的解明
 - B、分析的解明
- (三) 父なる神の現實
- (四) 子なる神の現實
- (五) 聖靈なる神の現實

(一) 三一論の概念

基督教神學に於て三位一體 (Trinitas; Trinität) は一般に「內在的三位一體」(immanente Trinität) と「經綸的三位一體」(ökonomische Trinität) とに分たれる。從つて三位一體なる事實を取り扱ふ論理即ち三一論 (Trinitäts-

lehre) も、この二つの方向に沿つて自ら異なる性格をもつものとなつて現れる。即ち第一の場合には、永遠なる神性の内にあつて父と子と聖靈との三つのペルソナが各々如何に關係し合ふかといふ問題、古典的な表現を以て云へば「内に向つての三位一體の行爲」(opera trinitatis ad intra) が考察の對象となる。この場合には思惟は著しく質體論的である。これに對し第二の場合には、我々人間に對して注がれる神の愛が三一論的構造をなすといふ事實、即ち「外に向つての三位一體の行爲」(opera trinitatis ad extra) ^(註二) が問題とされる。我々人間に對する神の愛は福音 (εὐαγγέλιον; Evangelium) に外ならざるが故に、こゝで問題となつてゐるのは福音の三一論的構造である。この場合には、さきの質體論的思惟に對して云へば、思惟は著しく質體的であるとも云へよう。

(註一) このペルソナ (persona) といふ語は三一論にあつて特殊な意義をもつ。先づ我々はこの語を近代的な意味に於ける「人格」(Person) や「人格性」(Persönlichkeit) と嚴に區別することから始めねばならない。この區別がなされない限り、この語は救ふべからざる誤解を招く。近代的な意味での「人格」は、自己意識や自己決定をもつ個的存在の意に用ひられるが、三一論の用語としての「ペルソナ」はかゝるものと全く異なる。もしかゝる近代的意味での「人格」が神の内に三つ存在すると云ふことになれば、それは如何なる事を意味するか全く不可解な言表となる。かゝる意味での「三人格」は多神教に陥ることなしに考へることが出来ない。もしかゝる意味での「人格」を強ひて神に適用するとすれば、それは明かに「一人格」と云ふべきであつて、「三人格」と云ふべきではない。——更に今一つ除いて置かねばならぬ誤解は、この「ペルソナ」を「人格性」と同一視することによつて、そこに擬人觀的な人格性を豫想することである。父なる神と子なる神とは「人格」と云はれても不可解ではないが、聖靈なる神をも「人格」と云ふのは不可解である、といふ如き考へはこの誤解から生ずる。

この「ペルソナ」なる語を正しく理解するために、我々は第八世紀に現れた東方教會の教父ダマスコのヨハネ (Johannes Damascenus) に従ひて *τρόπος ὑπόθεσιν* 即ち存在様式 (Seinsweise; mode of existence) とし、語を以て置き代へらるゝが

適當であると思ふ。このギリシヤ語は「メルソナ」に相當するギリシヤ語 *ἑτερονομία* (*heteronoma*) なる語は避けられた(を説明的に云ひ代へたものと考へられるが、ラテン教父には見出されない適當な表現がギリシヤ教父の中に見出されるわけである。——正統的な三一論のフォーミラは *Tres personae in una substantia* であるが、これは *personae* が存在様式として理解される時のみ、その眞意が汲み取られる。(substantia に當るギリシヤ語が *ουσία* であることは勿論である)。——三一論の用語のかかる難解さはある有名なアウグスティヌスの言葉を想起させる——「如何にして三位〔三人格〕は存在し得るかといふ問題が、言語によつて充分に説明されないことは明かである。我々が三位について語るのは、この表現が適切であるからではなくして、全くそれを言表せずにはならないからである」(De trinitate, V, 10)。

(註1) この語は *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa* と云ふアウグスティヌスの言葉から取られた。

右に述べた如き二つの三一論は勿論夫々全く無關係に成立することは不可能である。一は他と結合することなしに在り得ない。如何に實體論的に内在的三一論を考察してゐても、それが苟も基督教神學の中で考へられてゐる限り、人間に對する三一神の働きと全く沒交渉に思索されることは出来ない。また如何に質的的に經綸的三一論を考察してゐても、その福音の主體なる神が眞に神である限り、その福音が永遠より永遠まで三位にして一體なる神の働きであるといふ事實をば、決して見失ふことは出来ない。——然しかゝる兩者の相互滲透性にも拘らず、二つの三一論が各々何れの側面に重點を置くかといふことは依然として注意されねばならない。而してこの重點の置き方によつて、二つの三一論が夫々見誤り得ない著しい性格を得て來ることは明かである。こゝに於て嚮に擧げた二つの名稱——内在的三一論と經綸的三一論といふ名稱は(相對的ながら)依然として保持されることが出来る。

それでは之ら二つの三一論のうち果して何れが從來の神學に於てより支配的であつたであらうか。これに答へるこ

とは容易である様に思ふ。即ち從來三一論として考察されて來たものは、殆ど第一の内、在的三一論であつた。この場合特に注意すべきは、教義學に於て三一論は一應それだけ獨立したものととして取扱はれ、基督教の生命たる福音の理解即ち救濟論 (Soteriologie) とは自覺的な聯關を充分もつことなしに説かれたといふ事である。ここでは三一論は教義學の第一部門たる「神論」(Gotteslehre) に含まれて説かれるに留る。^(註三) 決してそれが福音の構造全體と關はるといふことはない。福音の理解はまた三一論とは殆ど密接な聯關を自覺することなしに、それだけ獨立して取り扱はれた。こゝに三一論と救濟論とが救ひ難き乖離に陥るといふ危険が胎まれたのである。^(註四)

(註三) この事はカルヅインに於てさくも見られる。彼の『基督教綱要』(Institutio religionis christianae, 1556) に於ける三一論の敘述(第一篇第十三章)は殆ど完璧の文字であるが、而も彼はこの部分をば『創造者なる神の認識に就て』なる篇の中で述べてゐる。

(註四) 十六世紀の宗教改革者達はその神學的思惟をば全く救濟論に傾倒せしめた。その時彼らにとつては三一論は如何なるものとして映じたであらうか。勿論彼らとても「正統なる教理」としてこれを尊敬し維持することは怠らなかつた。然し救濟論に對すると同様の熱情と眞實とをこれに注ぐことは出来なかつた。メラニヒトンが三一論を「冷い談論」(frigida disputatio)と呼んで自己の神學體系の中から遠ざけたこと(Loci communes, 1541, Platt-Kolde, S. 65)は、三一論と救濟論との痛ましい乖離を示してゐると云へよう。

然しかゝる事は正常な状態であるのだらうか。我々は否と答へねばならない。三一論と救濟論とは元來分離さるべきものではなく、救濟の論理的構造が三一論的なのである。三一論は救濟といふ事實の論理的枠に外ならない。救濟論は三一論を媒介とすることなしには、自己の本質を顯にすることが出来ない。三一論は第一義的には福音の構造の

論理的自覺でなければならぬ。従つて、經綸的三一論こそ第一義的なものでなければならぬ。三一論が福音の理解即ち救済論と結び付く時始めて、それは力に溢れたものとなる。さうでない限り三一論は所詮 *frigidia disputatio* にすぎない。然るに従來はこのことが明確に自覺されず、三一論は一應救済論とは分離された形に於て、即ち内在的三一論として専ら考へられて來たと云へるのである。(註五)

(註五) 正統的三一論は、東方に於ては所謂「カパドキヤの三神學者」(バシレイオス、ニユツサのグレゴリオス、ナジアンゾスのグレゴリオス——共に第四世紀)によつて、西方に於てはアウグスティヌスによつて、略々その完成を見たと思へられる。

Tres personae in una substantia のフォーミュラも、三つのヘルソナが異にして同、同にして異なるものとして所謂 *Perichoresis* (相互滲透) の構造聯關をなすといふ如き論理が確立されて始めて、最後決定的に明確化されたと思へる。これらの第四世紀より第五世紀にかけての三一論の論理的緻密と精確とはまことに驚嘆に値するものがある。——然しかゝる完璧とも云ふべき論理的把握にも拘らず、それが全く内在的三一論に終始したと云ふことは、致命的なことであつた。アウグスティヌスの三一論を充分に高く評價しつゝも尙この制限を鋭く洞察した教理史家ラインホルト・ゼーベルクは次の如く述べてゐる、——「然しその全行論は自由な漂ふ思辯であり、神性の内在的生の高みの中を動き、神的啓示の現實に對する關係を全く缺いてゐる。……この説は『内在的三位一體』の超越的領域に全然自己を制限することによつて、單に漠然として結局に於ては空しい思辯的假説となつてゐる。……それは然し宗教的認識にとつてはカパドキヤの説と同様に實りなきものであつた。……三一論的信仰へのモチーフはむしろ三位一體の『經綸的』理解の要素の中に存した。この理解はキリストとその行爲とについての表象、並びに少くとも部分的には聖靈についての見解の中に含まれてゐた。この考——即ち「神の」行爲に方向づけられた使徒信條の三一論的形式——の中に、三一論的信仰の本來の根源が存した。……三位一體の教理ではなく、キリスト論が三一論的思惟の本來の起源であつた。キリスト論からの三位一體の經綸的認識が三一論の理論的形成により強く作用し始めるまでには、非常に

長い期間を要してゐる——一般に云つてそれは今日もなほ未だ到達されてはゐない。」(R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmen-geschichte, II: 1923, S. 162 ff.)

勿論さきに述べた如く經綸的三一論は内在的三一論と分離されることは出来ない。前者は後者を豫想せねばならない。(従來の三一論に批判さるべき點があるとすれば、内在的三一論が豫想の位置から事柄そのものゝ位置へ移つたといふことである。この順序の倒錯に問題があるのである)。

我々は以下に於て事柄そのものたる福音を第一義的なものとして、この福音の三一論的構造を見たいと思ふ。

(二) 三一論の構造

A、綜合的解明

福音とは更に嚴密に云へば罪の赦しの福音である。我々はこゝから考察を始めねばならない。——罪の赦しは先づ何よりも赦さるべき罪の存在を前提とする。罪とは基督教的意味に於ては如何なることであらうか。一言を以て云へば、神の愛から離れてゐる事が罪である。常套的には、罪は倫理的法則の設定者たる神から背離することとして説かれる。然しこれで罪は眞に成立するであらうか。神が *an sich* に神として留つてゐる時、この神からの背離が眞に罪となるであらうか。神が單に「絶對者」や「道理」としての神である時、この神からの背離が眞に罪となるであらうか。かゝる場合には眞の罪は成立しないと考へられる。眞の罪は今人間によつて背離される神がこの人間を愛してゐる時のみ成立する。神が人間を愛してゐる時この神から背離することは死に價する罪となる。「イスラエルの家よ、

妻の誓に違きてその夫を棄るがごとく汝等われに背けり、とエホバいひ給ふ」(エレミヤ記三・二〇)。——人間は現實にこの罪を犯してゐるのである。何となれば人間が今ここに生を享けて存在してゐるといふ事が、既にこの神の愛による事である限り、彼がかゝる「神の愛」を知らうとせず恰もかゝる「神の愛」が存在しないかのやうに生きてゐる事は、この「神の愛」から背いてゐる事に外ならないからである。この「神の愛」の主體としての神が「天地の創造者・父なる全能の神」(Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae)である。父なる神とはかくして先づ第一に、かゝる直接的なる神の愛の主體である。

然るに罪とはこの直接的なる「神の愛」に背くことである。換言すれば父なる神から背くことである。創造秩序(Schöpfungsortnung)を破ることである。而して人間は現實にこの罪の中にある。而も凡ての人間がこの罪の中にある(ロー書三・九—二〇)。「神なき者」(áθεοι、エペソ書二・一二)としての現實以外に現實はない。「我々は生れながら」(von Natur)神と隣人とを憎む傾向をもつ」(Heidelberger Katechismus, Fr. 5)。「性來のままなる人は神の御靈のこゝを受けず、彼には愚なる者と見ゆればなり」(コリント前書二・一四)。罪人としての人間は父なる神の愛から離れてゐる。「未だ神を見し者なし」(Θεού οὐδέ τις εἶπεν ποτε、エペソ書一・一八)と記される所以である。

福音とはこの罪の赦しである。それは如何なることであらうか。罪の赦しとは、「神の愛」から離れてゐる者を神が愛して御自身のもゝとして持ち給ふことである。「神の愛」を否定する罪を神が更に否定し給ふこと——即ち否定の否定としての絶對肯定の愛である。この愛はもはや單に神の「愛」と呼ぶだけでは支へ切れない。何となれば直接的な「神の愛」は人間によつて背かれるものであるからである。一旦この「神の愛」に背いてゐる人間に注がれる神の愛を、

聖書は意味深く「神の痛み」と呼んでゐる。罪の赦しに於ける神の愛は「神の痛み」である。(註六)

(註六) この語はエレミヤ記三一・二〇に「わが腸痛む」(hamu meui) と記されてゐるものである。この個所でヤウエは背ける己が民を尙も愛せんとしてゐ給ふのであるが、その時エレミヤはこの語を用ひたのである。meui といふ名詞は「腸」(英 bowels) の意であり、「心」の存在する場所ひいては「心」の意に用ひられる。hamah といふ動詞は、原意は種々の音響の「鳴り響く」意であるが、轉じて人間の心的状態に用ひられる。如何なる心的状態であるかは、この語の用ひられてゐる舊約聖書の個所を綜合して見る以外にないが、その結果はやはり「痛む」といふ如き意味に歸するやうである。(尙 Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über d. A. T., S. 184; D. Cassel, Hebräisch-deutsches Wörterbuch¹⁰; S. 79 等を参照)。カルザインの如き人もこの個所を明白に神の「痛み」(dolor) と註解してゐる (Corpus Reformatorum, Opera Calvini, 38, 675-677.)。

この「痛み」に於ける神こそ子なる神、即ち仲保者としてのイエス・キリストに外ならぬ。而もこの「痛み」は飽くまで「神の痛み」である。即ち「痛み」の主體は「神」である。子なる神は飽くまで父なる神の子である。啓示者キリストは父なる神の啓示者である。(註七)

(註七) この聯關を理解することは極めて必要である。新約聖書に於てはこの間の關係が驚くべき周到さを以て語られてゐる。即ち一方に於ては子なる神の啓示者としての絶對性が強調される。「未だ神を見し者なし、ただ父の懷裡にいます獨子の神のみ之を顯し給へり」(ヨハネ傳一・一八)。而もこの子なる神は飽くまで父なる神の意志を行ふのである。「主は我らの父なる神の御意に隨ひて……己が身を我らの罪のために與へたまへり」(ガラテヤ書一・四)。——ルッターの理解も全く之と軌を同じうする。一方では deus non vult cognosci nisi per Christum (Weinmer Ausgabe 40, 1, 602) と云ふ主張が、そして同時に他方では non tam intelligamus ipsam Christum quam patrem... non suae voluntatis sed patris (ibid. 98.) と云ふ主張がなされる。

我々はこゝに於て大いなる事實に直面する。罪の赦し即ち神の「痛み」は、「神の愛」から背いてゐる者への神の愛であつたが、人間は今やこの「痛み」なる神の愛から尙も背き得るであらうか。我々は「否」と答へねばならない。「神の愛」から背いてゐる人間に注がれる神の愛即ち神の「痛み」からは、人間は如何にしても背き得ないのである。何となれば今も「自分はその神の愛から背くのだ」と主張する者があつたとしても、この神の「痛み」は更に一步先を進んでゐてかく答へるであらう——「我は今さう云つてゐる汝をこそ持たうとする愛である」と。結局人間の神否定よりも神の「痛み」は常に、一步先を進んでゐるのである。人間が如何に神否定を多く重ね加へても、神の「痛み」はこれらの一切の否定を括弧に包んでその前に付けられた大いなる否定として、括弧内の一切の否定を殺して無力ならしめ、却つて一切を肯定に轉ぜしめるのである。—(A—B—C—D—…) = A+B+C+D+… 即ち神の「痛み」としての罪の赦しは、無敵なる神の愛であるのである。神の「痛み」の中にあつて人間は全く神に征服されるのである。神は「痛み」によつて全く人間に勝利を得るのである。この人間の敗北が彼の救であり、この神の勝利が神の義の顯現である(ロマ書三・二一以下)。

神の「痛み」がかくして一切に勝利を得る時、そこに生ずるものはこの「痛み」をも突き抜けたひたすらなる神の「愛」である。而もこの「愛」は直接的なる「神の愛」ではなく、神の痛みに基礎づけられし愛である。この神の「愛」こそ、「痛み」として十字架に死に給うたキリストの復活であり、この復活し給へるキリストの靈としての聖靈(ヨハネ傳二〇・二三)である。復活のキリストの靈が「神の痛みに基礎づけられし愛」としての聖靈なる神である。

(註八) さきに神の「痛み」を指し示す言葉として用ひられた *hama* なるヘブル語はイザヤ六三・一五に於ては明かに神の「愛」

を示すものとして用ひられてゐる。かく同一の語が「痛み」と「愛」とを共に意味するといふ事は、この語の指し示す福音の事實そのものに對應する秘義と云ひ得るであらう。——かく同一の語が二つの意味を同時に持つことによつて始めてその指し示す事實が具體的に理解されるといふ事は興味深いことであるが、かゝる例の一つを哲學史上に求めるなら、カントの transcendental といふ語が當てはまるのではなからうか。周知の如くこの語は從來専ら「先驗的」の意にとられて來た。然し近時に至つてこの語は嚴密に「超越論的」の意にとられねばならぬといふ主張がなされるに至つた。この主張は正しいであらう。然し實はカント哲學の眞に云はんとする所は、この語に「先驗的」と「超越論的」との二つの意味を同時に含ませることによつて始めて具體的に把握されると考へられるのである。

「痛み」と「愛」とが異にして同・同にして異であるといふ事は、子と聖靈とが神性に於ては同一でありつゝ、その存在様式に於ては異るといふ事實を指し示す。(註九)

(註九) 新約聖書に於ては「神の御靈」(ロマ書八・九)「キリストの御靈」(同)「キリスト」(一〇)などが全く融通可能なものとして示されてゐる。

以上に於て我々は先づ父と子とが「異りつゝ而も同一」の關係にあり、次に子と聖靈とがまた「異りつゝ而も同一」の關係にあることを見た。これを綜合すれば、父と子と聖靈とが異りつゝ而も同一であるといふ三位一體の秘義を窺ひ得るのである。即ち神の「痛み」(子)は直接的なる「神の愛」(父)とは絶対に區別されるべきであるにも拘らず、この「痛み」(子)の主體は「神」(父)である。また神の「愛」(聖靈)は神の「痛み」(子)をも突き抜けたものである限り、兩者は異なるものでありつゝ、而もこの「愛」は「痛み」そのものの勝利であり、「愛」は「痛み」に基礎づけられし愛」(御子の御靈)として兩者は同一である。かくの如き「神の痛み」に基礎づけられし愛」が福音の三一論的構

造であるのである。

以上は三一論の綜合的・解明的である。即ちこの解明にあつては三つのペルソナの同一性を豫想しつつも、而も重點は、この三つのペルソナを異るものとして見る側面に置かれ、父なる神の愛（神の愛）に子なる神の愛（神の痛み）が加へられ、父と子との愛に更に聖靈なる神の愛（神の痛みに基礎づけられし愛）が加へられたと云ふ側面が前に出たのである。「綜合的」と云ふ所以である。従つてこの場合には三位一體のうち特に三位の側面が優位を占めたと云へる。然し三位は直ちに一體である。この一體の側面が優位を占める時、三一論の分析的解明がなされるわけである。

B、分析的解明

神の前に妥當する義は、神の言への從順に於て成立する。從順とは神の言の全體を守ることである。神の言全體への從順は如何にして可能であらうか。神の言の全體とは具體的に云へば、父と子と聖靈との三位なる神の言である。従つて神の言全體への從順とは、この父・子・聖靈なる三位の神の言を悉く忠實に聽くことに外ならぬ。かゝることは如何にして可能であらうか。

我々が罪人であるといふ事は、神の言を守らないといふ事である。神の言への不從順が罪である。それではかゝる罪人としての我々が如何にして神の言を守ることによつて義を獲得し得ようか。神の言への從順を要求する神の命令が律法に外ならぬ。我々罪人は如何にしてこの律法を充し得るであらうか。如何にしても律法を充し得ない者に律法が與へられてゐる。故に必然的に生ずる結論は「律法の行爲によりては義とせらるる者一人だになし」（ガラテヤ書二・

一六)といふ事である。然るに今やこの律法の外に(ロマ書三・二)福音の中に(同・一七)神の義が顯れた。それは如何なる事であらうか。

福音とは神の言を守り得ざる者を神が愛して御自身のものとして持ち給ふことである。然るに不従順なる者が神が愛して御自身のものとして持ち給ふ時、如何なる事が起るであらうか。この時我々の不従順は死ぬのである。何となれば不従順とは神から離れる事であるが、今やこの不従順なる者を愛し給ふ神の愛からは如何にしても我々は離れ得ぬからである。如何にしても離れ得なくなる時には、神から離れるといふ不従順は死ぬのである。即ちこの時我々は神の言に對して従順たらざるを得ないのである。我々はこの時神の言の全體に對して従順となり得るのである。——而してかく不従順なる者を愛し給ふ神こそ福音の神であり、この福音は「十字架の言」(ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ。コリント前書一・一八)である。故に「神の言全體」への従順は「十字架の言」を通ることによつてのみ可能である。こゝに我々は「十字架の言」即「神の言全體」・「神の言全體」即「十字架の言」といふ福音の根本的構造に到達するのである。而してさきに述べた如く神の言全體とは父・子・聖靈なる三位の神の言である。この三位の言に至らしむる途こそ「十字架の言」としての一體なる神の言に外ならぬ。(註十)この一體なる「十字架の言」の中に三位なる「神の言全體」が含まれてゐるのである。「十字架の言」は「神の言全體」の於てある場所であり、「神の言全體」はこの「十字架の言」の場所に於てあるものなのである。

(註十) 一體なる神が「十字架の言」の神であり、従つて十字架のキリストであるといふ事は、或は奇異に聞えるかも知れない。然しこの事を明確にすることは必要である。從來は一體の神が如何なるものを意味するかと云ふことに就ては必ずしも明確では

なかつた。それは兎もすれば、父でも子でも聖靈でもなく、而もその何れでもある様な中性的な「神」と考へられ勝ちであつた。然しかゝる抽象的な「神」は何ものでもない。かゝる「神」は聖書が全く知らざるものであり、生ける信仰にとつて全く無記的な思辯の産物と云はねばならない。この一體の神が嚴密に十字架のキリストであるといふ事は、特に明確にされねばならない。父と子と聖靈とが子の場所に於てあるといふ事は、過去と現在と未來とが現在の場所に於てあるといふアウグスティヌスの時間論とその構造的類比を見出し得るでもあらう。現在が「於てあるもの」と「於てある場所」との二義性をもつ如く、子も二義性をもつ。——一體の神をキリストとなす事が決して獨斷でないといふ事は、三一神の形式を明かに示した最初の信條たる使徒信條 (Apostolikum) の成立の歴史的事情を見ることによつて幾分保證されるであらう。使徒信條は初めから三一神の形式をもつてゐたものではなく、初めは全くキリストへの告白として成立した。それが第二世紀中葉の頃ユダヤ的世界から異邦的世界へ傳道擴張の必要から、次第にこのキリスト告白が分化して、父・子・聖靈なる三一神の形式へ發展したと考へられるのである (詳細は R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*: S. 172-179. 参照)。この際注意すべきは、キリスト論的告白から三一論的告白への發展は、子へ父と聖靈とが附加されたのではなく、キリスト論の中に含まれてゐた三一論的眞理が顯はな姿に展開したのであるといふ事である。即ちこの時の發展は綜合的ではなく分析的なのである。従つてキリスト論を擴散すれば三一論となり、三一論を凝縮すればキリスト論となるのである。キリスト論は三一論を自己の中に含み、自己の上に成立せしむる場所的意義をもつのである。

十字架の言は神の言全體といふ現實への唯一の通路であり、これを通ることなしにはこの現實に到達し得ざるものであるが故に、これは神學的思惟の公理である。十字架の言は神學的公理である。これに對して神の言全體は神學的現實態と呼ばれる。三位一體に對應して云へば、公理は一體の側面であり、現實態は三位の側面である。一體即三位・三位即一體であるが故に、公理即現實態であり現實態即公理である。

これを纏に綜合的解明の際に得た「神の痛みに基礎づけられし愛」に結び付けて云へば、この言葉は公理の側面に於ては十字架の言乃至十字架の愛を指し示し、現實態の側面に於ては父と子と聖靈との三位なる神の言を指し示す。かくて公理即現實態・現實態即公理としての「神の痛みに基礎づけられし愛」が得られることとなる。(註十二)

(註十一) この場合には、「痛み」と「愛」とが同一の言葉であるといふ事實に重點が置かれる。ロマ書五・八に適用すれば明かとなる——「神は(神の……)キリスト我らのために死に給ひし事(…痛み…)に由りて(…に基礎づけられし…)我らに對する愛(…愛)を顯し給へり」。

(註十二) この關係を圖式的に示せば次の如くなる——

(神學的公理)

十字架の愛

神の痛みに基礎づけられし愛

父・子・聖靈

(神學的現實態)

以上の解明を分析的と呼ぶ所以は既に明かであらう。神の言全體としての三位なる神の言は十字架の言としての一體なる神の言の中に含まれてをり、前者は後者よりの展開に外ならぬ。(註十三)

(註十三) 宗教改革者達の福音理解の構造も全く同様である。ルッターによれば、神は「信仰の中に一切を縮めて入れて置き」給うたため、「信仰をもつ者は一切をもつ事となり祝福を得、信仰をもたない者は何もものをも持たない事となる」(W.A. 7, 24)。

こゝに云ふ「信仰」こそ我々が「十字架の言」と云つたものへ對應する。「一切の誠を充たすことをば縮入させてある信仰」は神の言全體への從順を自己の内に包含してある十字架の言に外ならぬ。これが宗教改革的公理としての「信仰のみによりて」(sola fide)の眞意である。

こゝでカール・バルトの福音理解を検討しておかねばならない。彼の神學は「神の言の神學」と呼ばれる。即ち神の言のみを一切として神の言への從順をさへげることをして神學の基調となす。然しこの時我々が注目せねばならぬ事は、バルトに於ては十字架の言が何ら決定的な位置を占めてゐない、と云ふことである。バルトにとつては第一誠が神學的公理である(Das erste Gebot als theologisches Axiom)。即ち「神の言への從順をさへげよ」と命ずる律法が神學の公理である。十字架の言はこの公理たる律法の一部分として「單に一契機として」(nur als ein Moment) 説かれるに過ぎなく(Die kirchliche Dogmatik I, 2, S. 975f.)。——然しながら人は律法によりては義とせられぬ。單に「神の言への從順」を云ふことによつては、人は神の言への從順をさへげ得ない。バルトの神學は(たとひ「單に一契機」として十字架の福音を説くにしても)結局は律法の立場に留る。パウロ的な「キリストの十字架のみ」(コリント前書二・二参照)ヤルツターの「信仰のみ」の「のみ」は決して「單なる一契機」ではなく、これが全體であるといふ事を意味するのである。然るにバルトに於ては福音は「一契機」にすぎず、全體は律法(神の言!)である。

福音的神學の使命は恩寵の絶對性を守ることにある。即ち「十字架のみ」の「のみ」を保持する事にある。然しての「のみ」の絶對性は如何なる時に眞に保持されるであらうか。従來は兎もすれば、恩寵と對立する他のものを排除することによつて、この「のみ」を守らうとした。即ち神の「痛み」(十字架の恩寵)と對立する直接的なる「神の愛」(文化や歴史等をも含めた自然の世界)や「神の痛みに基礎づけられし愛」(倫理)を排除することによつて「痛み」に「のみ」を附しようとした。然し深く考へれば、かゝる立場は決して眞に「のみ」の立場ではなく、恩寵をも

他のもの（自然や倫理）と同一平面に並ぶものとして考へる「と」の立場である。「自然と恩寵」「恩寵と倫理」と云ふ如く恩寵を他のものと並ぶものとして考へる時だけ、この恩寵に「のみ」を附せんが爲には他のものを排除せねばならなくなるのである。（註十四）然るに眞に「のみ」の立場は、恩寵をば他のものと對立するものとして考へるのでなく、他の一切のものを自己の場所の中に包含するものとして考へる立場でなければならぬ。即ち「と」を自己の中に包含する「のみ」こそ眞に「のみ」であり、絶對的なものである。對立する他のものを排除する事によつて自己に「のみ」を固守せんとする恩寵は實は未だ相對的なものと云はねばならぬ。眞に絶對的な恩寵は「自然」や倫理を自己の場所の上に成立たしむるものである。（註十五）恩寵は問ひではなくして飽くまで答へでなければならぬ。

（註十四）「自然」を排除することによつて「恩寵」に「のみ」を附しようとするのがバルトの自然神學拒否のモチーフであると考えられる。「倫理」を排除することによつて「恩寵」に「のみ」を附しようとするのが、「反律法主義」(Antinomianism) や公式的な「他力信心」のモチーフである。——バルトにとつては恩寵（嚴密に十字架の恩寵）は「單に一契機として」考へられてゐる故に、これに「のみ」を附せん爲にはこれと對立する「自然」を排除せねばならぬと考へた。これが『自然と恩寵』(Natur und Gnade) とさふエミール・ブルンナーのテーゼに對する『否！』(Nein!) といふバルトのアンチテーゼである。「もろもろの天は神の榮光をあらはし、おほまほ若穹はその御手のわざを示す」(詩篇一九・一) といふ如き聖書の言葉の現實は、バルトにとつては何らかの仕方にて曲げられることなしには讀み得ないものとなつた(Kirchl. Dogmatik II, 1, Igo, S. 119, S. 133f. 參照)。——倫理的誠命の存在を以て自己の救の脅威と考へる「他力主義」は眞に「他力のみ」の立場ではない。眞に絶對的な救は、倫理を無にする事によつて立たうとするものでなく、倫理的誠命の存在にも拘らず依然として搖がざる救である。恩寵の絶對性をめぐる以上の如き反省は、特に我國に於て深き成果を期待し得るのではなからうか。我々は恩寵への感覺といふものをこの國土に深く期待し得るやうに思ふ。

(註十五) 以上の圖式――

恩寵のみ

神の痛みに基礎づけられし愛

自然と恩寵と倫理

X X X

以上に於て三一論の構造が同時に総合的にして分析的であることが、大たい明かとなつたと思ふ。この分析的に総合的といふ性格は、宣義判断 (Rechtfertigungsurteil) の本質である。罪人を義と宣する神の判断は、この恩寵から罪人がもはや如何にしても背き得ないと云ふ限りに於ては、既に聖化 (Heiligung) を包含してゐる。その限り聖化は宣義から分析的に出て来る。而も現實としては聖化は宣義とは異なる事態である。その限り聖化は総合的に宣義に附け加るものである。この分析的に総合的性格こそ恩寵の三一論的構造に相應するのである。(註十六)

(註十六) 宣義判断が分析的であるか総合的であるかに就ては、カール・ホルとアルブレヒト・リツテルとの立場を参照されたい。

ホルは「分析的」を、リツテルは「総合的」を主張する。然しこの二者擇一は却つて事態の抽象化に陥つたものではないか。恩寵の具體的性格は分析的にして、総合的たる點に見出されると思ふ。ホルも後にはその一面性を緩和して「総合的」をも併せ認め様になした (Karl Holl, Gesamtnete Aufsätze zur Kirchengeschichte, I² S. 125.)。

(三) 父なる神の現實

我々はこれより三位一體の現實について見なければならぬ。即ち神學的現實態としての「神の痛みに基礎づけら

れし愛」である。

父なる神は既述の如く二重の意義をもつ。第一には、子と聖靈とに於てその主體として働き給ふ者である。即ち「痛み」と「愛」との主體としての「神」である。第二には、子と聖靈と並ぶペルソナである。即ち「神の痛み」及び「神の痛みに基礎づけられし愛」と並ぶ直接的なる「神の愛」である。——前者は主として神學的公理に關はり、後者は主として神學的現實態に關はる。

直接的なる「神の愛」は創造者なる神 (Gott der Schöpfer) の愛である。世界の創造は「神の愛」の行爲である。創造は神の本質と不可分的である。何となれば、「神は愛なり」(Ὁ θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν. ヨハネ第一書四・一六)といふ事が、基督教的の神觀の公理である限り、この神の本質なる愛は必然的にその愛の對象を持たんと欲するからである。この愛が自己の對象を立てた時、世界の創造がなされたのである。従つて「世界を創造しない神」は「愛の對象を持たうとしない愛」であるから、全く意味をなさない。「神が愛である」といふ事は「世界が創造される」といふ事を必然的に結果する。従つて聖書は創造を以て記事を始める(創世記第一章)。聖書は創造以前の神に就て語ることを知らない。聖書記者は思辯の中に生きないで、飽くまで事實の中に生きてゐたからである。

絶對者なる神は相對者なる世界を自己の外に立てる事により決してその絶對性を制限される事はない。絶對者なる神は相對者なる世界を自己の愛の中に包み込むことにより却つて眞に絶對性を發揮する。單に相對者の外にこれと並んで對立する絶對者は決して眞の絶對者ではない。かゝる者は相對者に對立するといふ意味で既にもはや相對者となり了つてゐる。眞の絶對者は相對者と單に對立する絶對者ではなく、相對者を自己の愛の中に包み込む絶對者である。

——「創造」といふ極めて困難な問題も、結局は基督教的の神観の公理たる「神は愛なり」といふ事實に歸ることによつて、解決され得るのではなからうか。

直接的なる「神の愛」は律法 (*δ νόμος; Gesetz*) である。律法は「神の愛」に發する。「神はかくの如くに汝等を愛し給うたが故に、汝等はこの神以外に如何なるものをも神としてはならぬ」——(註十七)これが律法の真意である。

(註十七) 十誡の冒頭に附せられた言葉と第一誡との聯關はこのことを示す。——「我は汝の神エホバ汝をエジプトの地その奴隷たる家より導き出せし者なり。汝わが面の前かなに我の外何物をも神とすべからず」(出埃及記二〇・二・三)。

然し以上に述べた父なる神の現實は云はゞ「原・現實」(*Ur-wirklichkeit*)とも稱すべきものである。今・此處に存する現實はかゝる「原・現實」ではない。即ち現實にはこの「神の愛」は我々によつて破られてゐるのである。我はこの「神の愛」から背いてゐるのである。「神の愛」よりの離反が罪に外ならぬ。而して罪に對するこの「神の愛」の反應が神の怒である。「神の愛」は我々の罪を媒介として神の怒となつてゐる。現實にある直接的なる「神の愛」は神の怒に外ならぬ。我々は神の怒の下にある。これが *Hier-Jetzt* の現實である。

「罪は神の死である、罪が死なねば神が死なねばならぬ」(*Sin is the death of God. Die sin must or God.*)——(註十八)これが端的に云つて神の怒の現實である。罪が生きてゐるといふ事は神が死んでゐるといふ事である、神が生きて給ふといふ事は罪が死なねばならぬといふ事である——この事實を神の怒と云ふ。「罪の價は死なり」(*τὰ τὰν ἁμαρτίαν θάνατος.* マテ書六・二三)。罪人が悉く神の前に死に果てる時、その時神は神たることを顯し給ふ(エゼキエル書参照)。

(註十八) P. T. Forsyth, The Justification of God, p. 151.

現實の世界は「神の愛」から落ちてゐる。直接的なる「神の愛」は現實の世界を包むことが出来ない。而してこの直接的なる「神の愛」が所謂「單なる有」としての神に外ならぬ。かゝる「有」として立てられるだけの神はこの現實の世界を包むことが出来ない。單なる「有神論」が救とならない所以である。(註十九)

(註十九) 「基督教的」有神論を哲學に導入した者として、ヘーゲルが擧げられる。ヘーゲルの恩惟の具體性にも拘らず、その哲學が現實の世界を包み得ず、「目的論的決定論」の如き非現實的な結論に導く所以を、ひとはその有神論に求める。ヘーゲル哲學に於て最大の顯きは「神が有る」といふ命題であるとも云へよう。そしてこのことは尤もな事である。何となればヘーゲルの立てた神は、たとひ「基督教的」といふ紛飾を帯びるにしても、結局はこの直接的なる「神の愛」としての「神」に外ならぬ。したがらざるは、この「神」は決してこの現實の世界を包むことが出来ない。何となればこの「神」としては、世界がこの「神」から背かす時は、をれなきと云ふ事實こそ根源的な宿命であるからである。従つてこの「神」を立てることによつて現實の世界の問題を解かうとする事は、實は初めから解決が出来ないやうな前提を以て解決を企てることに外ならぬ。——ヘーゲルの立場がかゝる直接的なる「神の愛」の宗教であつたといふ事は、例へば次のやうな言葉の中に窺ひ得るであらう。„Die Philosophie muss aber voraussetzen, dass das Subject soweit mit sich fertig geworden [sei; sie kann ihm das Gefühl von Religion nicht erzeugen], wenn es nichts von Religion in sich hat oder haben wolle. Aber in der Tat ist kein Mensch so verdorben, so verloren, so schlecht und so elend, dass er überhaupt von derselben nichts in sich hätte, noch sie [nicht] künnte, kein Bewusstsein derselben, Sehnsucht oder Hass gegen sie hätte. Indem der Mensch Mensch und nicht ein Tier ist, so ist [sic] nicht eine ihm fremde Empfindung und Anschauung“ (Hegel, Sämtliche Werke, Lassonsche Ausg. Bd. XII, S. 10.) たゞひくゝたゞが神の「集和」(Versöhnung)をいふ如き事類といふて語をこゝを知り

てゐたとしても、然し彼の云はゞ、公理的な立場は、依然として直接的なる「神の愛」であつたと考へられる。こゝでは世界の現實は解かれ得ない。こゝでは次の如き二者擇一しか残されない。——「神が有である」とすれば、世界の現實は解けない、「世界の現實を解かうとすれば、神は無である」と考へねばならない。第一の命題は義ではあるが、實りなきものである。何となれば「律法によりては義とせられない」からである。第二のものは現實的ではあるが、依然として、罪の現實である。即ち *Son* としたの現實である。それは「現實的」ではあつても救ひではない。福音は解決を與へると同時に人間を義とするものでなければならぬ。

律法に對して福音を守らうとする戦は結局、直接的なる「神の愛」に對して「神の痛み」を守らうとする戦に外ならなかつた。パリサイ人に對するイエスの戦、ガラテヤ書に於けるパウロの戦、ロマ・カトリック教會に對するルツターの戦——これら凡ては直接的なる「神の愛」に對して「神の痛み」を守らうとする戦であつた。而して今日もまた之らと同じ系列の戦がなされねばならない。今日に於ける直接なる「神の愛」の立場は、過去約二世紀間に支配的なものとなつて來たプロテスタント近代主義 (Protestant-modernismus) である。(註二十)

(註二十) シュライエルマツハー、アルブレヒト・リツナル、ザイルヘルム・ヘルマン等の系譜を貫く第一義的な性格は、彼らが直接的なる「神の愛」の宗教を比類なき明確さを以て打建てたと云ふことである。この神學的性格の萌芽は既に古く十六世紀末のソキヌス主義 (Socinianism) に現れ、英國の理神論 (Deism) の影響より大陸の啓蒙主義 (Aufklärung) 更には敬虔主義 (Pietismus) を經て、次第に結實するに至つた。今日に於ける神學的實存はこの近代主義への態度決定にある。それは正に時代史的な問題である。——而もこの問題は同時に永遠の問題でもある。何となれば直接的なる「神の愛」の中に在るといふこと (従つて *Son* であること) は人間の本质である限り、直接的なる「神の愛」の宗教を立てようとする事も人間の永遠的な宿命であるからである。

(四) 子なる神の現實

子なる神は「宥和者」(Versöhner)なる神と呼ばれる。彼は救ひ主である。救ひ主とは我々の困厄に對して解答を與へる者である。直接的なる「神の愛」は我々にとつて問ひであつた。創造秩序 (Schöpfungsordnung) は現實には破れたる創造秩序である。神は怒の神である。子なる神とは、かゝる罪人に死を命じ給ふべき神がこの罪人を愛して御自身のものとして持ち給ふ時のペルソナである。即ち怒の對象を愛せんとする神の愛——「神の痛み」が子なる神である。「神の痛み」とは神の怒と神の愛との同一性である。こゝが恩寵の秩序 (Gnadenordnung) である。

イエス・キリストが子なる神である。神の痛みとは「キリスト・イエスに於ける神の愛」(ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν Ἰησοῦ, Ἰησοῦ, ῥοι 書八・三九參照)に外ならぬ。神の痛みは飽くまで神の痛みである。唯一の「神」以外には「痛み」の主體は存在しない。「痛み」とは愛しつゝある神のペルソナ (Dei amantis persona) である。「痛み」が「神」の唯一性によつて規定されてゐるが故に、救主の唯一性が確立される。救主は唯一なるイエス・キリストである。我々が罪から救はれるためには他の何ものでもなく神御自身の痛みを要した。救が「神の痛み」を必要としたのは、この我々の罪の眞剣さにある。信仰者がキリストを救主として仰ぐのは、この信仰者の罪の自覺による。(註二十一)

(註二十一) 救は一種の轉換と呼ばれ得る。直接的なる「神の愛」(神の怒)から「神の痛み」を媒介契機として「神の痛み」に基礎づけられし愛に轉換せしめられる事が、救の構造である。然しこの媒介契機が「神の痛み」である限り、それは單に「轉換の原理」といふ如き概念ではあり得ない。轉換の原理はイエス・キリストでなければならぬ。何となればそれは神の痛みであるから。自己の罪の解決が神の痛みを要したと云ふ自覺を持つ者のみが、この「轉換の原理」をばイエス・キリストとして告白す

る。信仰とはこの決断に外ならぬ。

この恩寵に對する人間の態度決定が信仰である。信仰とは如何なる事態であらうか。信仰とは、あるかないか判らぬ事があるやうに思ひ込むことではない。信仰とは神の愛といふ事實の中に我々自身がはいつて行くことである。而もこの神の愛は、神の「痛み」としての愛である。それでは「信する」ことと「見る」ことは如何に異なるであらうか。「信する」ことも事實の中にあるのであるならば、結局は「見る」ことと同一に歸するのではないか。その相違は次の一點にある——信仰は「望みに逆へる」(παρ' ἐναντία。ロー書四・一八)ものであるが、「見る」ことは望みに逆はざる事である。信仰は何故「望みに逆へる」事であるか。それは、我々が「神の愛」の中に居り得ない者であるにも拘らず、その我々を捉へる「神の痛み」の中に居るからである。この「にも拘らず」が信仰の根本的性格である。——信仰はかく事實の中にをりつゝ而も「見る」ことと異なる故に、必然的に希望となる。「見る」ことには希望が伴はないが、信仰には希望が必然的に伴ふ。「我らは望によりて救はれたり、眼に見ゆる望は望にあらず、人その見るところを争でなほ望まんや。我等もし其の見ぬ所を望まば、忍耐をもて之を待たん」(ロマ書八・二四—二五)。

さきに述べた如く子なる神即ち神の「痛み」は神の怒と神の愛との同一性である。罪人に死を命じ給ふべき神がこの罪人を愛して赦し給ふ時、その神のペルソナが子なる神である。こゝに我々は大いなる事實に直面する。即ち神の怒はそれ自身孤立して存在するのではなく、神の痛みを構成する契機として神の痛みの中に含まれて存在すると云ふことである。具體的には神の怒は神の痛みの中のみ存する。従つてこゝから明かとなる事は、神の怒の認識は神の痛みの中にあつてのみ可能であるといふ事である。自己が神の怒に價する者であると云ふことは、キリストを信じし神

の痛みに入れられて後、始めて自覺される。それ以前にはこの自覺は不可能である。「わが足すべりぬ」と云ひしとき、エホバよ、なんぢの憐憫われをさへ給へり」詩篇九四・一八。我々が神の怒といふ無底の闇へ落ちてゆくことを識るのは、既に神の憐憫が我々を支へてゐる時のみである。この憐憫以前に人間が經驗し得る闇は決して無底ではなく有底の闇にすぎない。罪と云つても死に償する罪ではない。死と云つても永遠の死ではない。「罪の認識から恩寵へ」ではなく、「恩寵から罪の認識へ」である。(註二十二)

(註二十二) 「神の仁慈なんぢを悔改に導く……」(ロマ書二・四)と云ふ言葉はこの間の消息を示す。ルッターも次の如く述べてゐる——「かく神は、悔改めさせる人々を、彼の憐憫を一瞥させることによつて悔改めさせる。……併し愛によつて悔改めさせられる時は、全人が自己自身に反對し、他人が自己に對して怒り得るよりも、自己自身に對する情熱的な嫌惡に於て、より多く自己自身を怒り得るものだ」(Luther, *Römerbriefvorlesung, Herausgegeben von Johannes Ficker, II, 296.*)。カール・ホルによれば、ルッターの罪惡觀はその宣義説の發見以前に到達されたと言ふ(K. Holl, *Luther's S. 187, 197. Vel. K. Barth, Kirchl. Dogm. II, 1, S. 407.*)。ルッターに於てはこの順序は一應認められねばならぬ事とも考へられる。こゝにルッターの使命(最も苦しい使命)の特殊性があるとも云へる。フォン・ハルナツクが、我々はもはやルッターの修道院に於ける如き苦惱を再び味はふことから解放されてゐる、と云つたのは、このルッターの特殊性によることと考へられる(Adolf von Harnack, *Martin Luther und die Grundlegung der Reformation 1917. S. 11.*)。然しこの現實は一應認めるとしても、ルッターには罪惡認識は二重性をもつてゐたものではあるまいか。既に恩寵以前にも異常な罪惡意識があつたことは事實としても、恩寵に來て後その罪惡は眞に死に償するものとして自覺されて來たものではあるまいか。次の如き彼の言葉はこれを證明する——「信仰によつて神に面着する者こそ自己を必然的に、卑小にして無なる者、嫌惡すべく罰せらるべき者として認識する」(WA. 3, 492.)。ホルも他の個所ではこの順序を認めてゐる(op. cit. S. 81.)。——この二重性こそ信仰生活の具體相であると考へられ

る。我々はここから悔改の、回性といふ事を豫想し得る。

神の怒（即ち直接的なる「神の愛」）の認識が神の痛みの中にあつてのみ可能であると云ふ事實から、神學的現實態としての「神の痛み」が公理としての「神の痛み」に基礎づけられし愛に連る所以が明かとなる。子なる神が三一論の一つの現實であると同時に、この三位の現實の於てある一體の眞理である所以が明かとなる。こゝに於て神學的現實態としての子なる神の意義と神學的公理としての子なる神の意義とが相連るのである。

（五）聖靈なる神の現實

聖靈なる神は聖化者なる神と呼ばれる。不従順なる者を捉へる神の愛すなはち神の「痛み」の中にあつては、もはや不従順ははたき得なくなる。不従順が克服される事を聖化（*Hiligung*）に外ならぬ。故に宣義すなはち神の「痛み」は、既に聖化を内に含んでゐる。神の「痛み」は直ちにこの「痛み」をも突抜けた「愛」即ち「神の痛み」に基礎づけられし愛となる。この「愛」が「父と子とより出づる」（*Patre Filioque procedit*）（註二十三）聖靈である。

（註二十三）ニカイアⅡコンスタンティノポリス信條（*Niceno-Constantinopolitanum*）のこの言葉は、周知の如くギリシヤ教會とロマ教會との分裂を將來する程の論争の對象となつた。問題は「及び子より」（*Filioque*）といふ語にある。東方は、聖靈を「父より」出づるものとして限定しようとして、西方の「及び子より」に反對した。然し客觀的に見て西方の立場が具體的ではなからうか。「父の許より我が遣さんとする助主、即ち父より出づる眞理の御靈……」（ヨハネ傳一五・二六、參照一四・二六といふ如きテキストからすれば、西方の立場がより聖書的と云へよう。（尙註九を參照）。

聖化は我々の現實の聖化である。今や我々の現實は二重性をもつに至る。現實は同時に直接的なる「神の愛」と神

の痛みに基礎づけられし愛即ち「神の……愛」との中にある。直接的なる「神の愛」にあつては現實は義と不從順の交錯の中に憐みつゝ而も絶えず不從順への傾向が優位を占める。「神の……愛」の中にあつては現實は不從順といふ毒牙を抜き去られて從順と義のみの現實となる。こゝに於て始めて現實に對して解決が與へられる。この解決を聖書は「神の子たちの光榮の自由」(Tyr skelbepian tēs dōsēs tou tēkton tou theou. ロマ書八・二一)と呼ぶ。

現實は「信仰と現實」として信仰と並ぶものである。こゝに現實の現實たる所以がある。然るに直接的なる「神の愛」即ち律法の立場に於ては、この「と」は不從順に陥る事なしには説かれ得なかつた。何となれば律法の立場の公理たる第一誠は、「なんぢ我と並びて」(nabon nur)他の何ものをも神とすべからずであつたからである。(註二十四)従つてこゝで「のみ」を守らんとすれば、神と並ぶ他のもの(現實)を排除しなければならなかつた。こゝでは問ひのみ出されて解答は出されなかつた。

(註二十四) こゝでカール・バルトの「神學的公理としての第一誠」(Das erste Gebot als theologisches Axiom)と云ふ言葉を想起せねばならぬ。バルトにとつては神學的思惟の公理は第一誠であつた。そこには問ひのみあつて答へはなかつた。

然るに福音に於ては「十字架のみ」が公理である。ここではこの「のみ」は眞の「のみ」であるが故に、「信仰と現實」として信仰と並ぶ現實も「信仰のみ」の場所に於てあるものとして説かれる。こゝで始めて「のみ」が絶對的になると同時に、「と」が現實的に保持される。こゝでは現實に解決が與へられつゝ而も不從順に陥ることがない。

以下に於て「神の……愛」の領域に成立する諸々の現實について見ようと思ふ。(註二十五)

(註二十五) こゝに「諸々の」と云つた言葉は看過されてはならない。謂ふ意味は、現實は決して一つではなく多数存在して、而

もそれらの諸現實は眞理性の多寡によつて段階的に存するのでなく、現實として同等の眞理性をもつて共在 (Koexistenz) するのである。現實のこの複數性が現實をば公理の唯一性から嚴に區別するのである。

(1) 信仰と倫理

倫理は主體、自身の行爲にかゝはる。倫理は自己の行爲であり、自己の努力である。かゝる時のみ倫理は現實的である。然るに信仰は、自己の行爲や努力に絶望して自己ならざる、神の恩寵に自己を明け渡す態度である。故にもし信仰が單に他の事態（こゝでは倫理）と同列に並ぶものに過ぎないなら、「信仰のみ」を守らんが爲には、倫理といふ現實を排除せねばならなくなる。これが反律法主義アンチノミヤニスムや公式的な「他力信心」の立場である。然しかゝる立場は却つて「信仰のみ」の立場ではないのである。その前提は飽くまで「と」の立場である。——然るに福音のいふ「信仰のみ」は眞の「のみ」であるが故に、この「のみ」を徹底的に保持すると同時に、「信仰と倫理」の現實に徹底的に耐へることが出来る。こゝでは狭き「のみ」から入つて廣き「と」へ出る。然るに嚮の似而非なる「のみ」の立場では廣き「と」から入つて抽象的な狭き「のみ」に終るのである。生命に至る門は狭く、滅びに至る門は廣いと云ふ言葉（マタイ傳七・一三一—一四）がこゝで當てはまる。(註二十六)

(註二十六) こゝに述べられた聯關はイエスに於てもパウロに於てもそのまゝ當てけまる。「之を行へ、さらば生くべし」「ルカ傳一〇・二八」と要求し給ふイエスは、「正しき者を招かんとにあらで、罪人を招かんとて來れり」(マルコ傳二・一七)と云ひ給ふイエス自身であり、また「もし靈によりて體の行爲を殺さば生くべし」(ロマ書八・一三)と指令するパウロは、「イエス・キリスト及びその十字架につけられ給ひし事のほかは何を、知るまじ」(コリント前書二・二)と決意したパウロ自身である。

(2) 信仰と國家

國家生活の現實とは如何なる事であらうか。「忠」は「中心」と書く。忠は、魂の中心をば「大君のため」が占めてゐる時のみ、その名に價する。魂の中心は他の何ものかゞ占めてゐて、單にその周邊を「大君のため」が占めてゐるに過ぎない時は、たとひ如何に「忠」といふ言葉が語られても、不忠である。もし「信仰」が單に他の現實と同列に並ぶものに過ぎないなら、それは國家生活の現實に解決を與へることが出来ない。然し福音に於ては、魂の中心をば「大君のため」によつて占められつゝ而も恩寵から落ちてゆく事が出来ない。何となれば十字架の恩寵はこの魂をば如何なる時にも離さない場所的なるものであるからである。「死に至るまで祖國的、死に至るまで福音的」と云ふことはこゝでのみ現實となる。徹底的に日本人でありつゝ終りまで信仰者であること——こゝに救ひの論理がある。(註二十七)

(註二十七) これはルッターの有名な言葉、„Deutsch bis zum Tode; evangelisch bis zum Tode“、*Deutsche. Luthers: S. 104f., S. 253ff.*。に述べられた如き構造は意識してゐた。然しその現實は我々にとつて程には緊迫してゐなかつた。(參照 K. Holl, Luther: S. 104f., S. 253ff.)。

(註二十八) ロマ書一三・一七を日本人としての現實から讀み取ればかうなるであらう。この問題が我々の祖國に於て結論に達すると云ふことは、客觀的に見て承認されることではなからうか。

(3) 信仰と神祕主義

信仰によつて我々に與へられる義が我々の外なる (extra nos) キリストの義であつたに對して、*聖靈は我々の内なる (in nobis) 神のはたらきである。*「信仰によりてキリストを汝らの心の内に住まはせ……」[κατωκαρται τον

Ἰστορίαν οὐα τῆς πύστεως ἐν ταῖς καθόδιας ὑμῶν………(ヘン書三・一七)と記される場合のキリストは聖靈なる彼である(ガラテヤ書二・二〇、ロマ書八・九—一参照)。「我らはみな面帕かほばひなくして鏡に映るごとく、主の榮光を見、榮光より榮光にすすみ、主たる御靈によりて主と同じ像に化するなり」(コリント後書三・一八)——これが聖靈のはたらきの現實である。この現實は神祕主義的(mystisch)と呼ばれる。この現實は我々の不従順に對して勝利を得てゆく「神の……愛」の力に外ならぬ。この現實は必然的なものである。この現實を伴はない如き信仰(神の痛み)は、力をもたざるものとして却つて問題視されねばならぬ。

而もこの現實は依然として「十字架のみ」といふ公理の場所に於てあるものでなければならぬ。何となればこの勝利は現實には決して全きものではあり得ず、全き勝利はたゞ十字架の恩寵にのみあるからである。神祕主義的なものは現實ではあるが、決して公理としての位置を占めることは許されない。その理由は外でもない、この神祕主義的といふ事態は現實には尙罪に阻まれて神との全き一致を可能ならしめないからである。この現實が論理的徹底を拒否するのである。然るに論理的に徹底しようとして神祕主義をば公理の位置に移さうとする時、その立場は却つて非現實的となる。「義とされし、常に罪人」(semper iustus, semper peccator)と云ふ事が現實である限り、神祕主義的なものは常に未完結のまゝ開放されてをらねばならぬ。神祕主義的なものが完結する時、それは論理的には徹底してゐても事實には徹底してゐない事となるであらう。

(4) 信仰と文化乃至歴史

文化や歴史をも含めて恩寵以前の人間の世界は、「自然」(natura)と呼ばれる。「自然と恩寵」(natura et gratia)

といふ古典的な言葉のある所以である。信仰者にとつても文化や歴史はこの「自然」としてのそれと異なるものではない。然しこの同一の事態がこの信仰者の信仰を轉換契機としてその意味を變じて來るのである。即ち直接的なる「神の愛」の領域にあつた文化や歴史が「神の痛み」を契機として「神の……愛」の領域にあるものとなつて來るのである。こゝに世界の二重性が顯となる。信仰者も不信仰者と別の世界に住んでゐるわけではなく、同一の世界に住んでゐる。而もこの同一の世界が兩者にあつては意味を異にする。このことを識るが故に、眞の信仰者はこの世界を厭離しない。彼は「世の光、地の鹽」(τὸ φῶς τῆς γῆς, τὸ ἀλάς τῆς γῆς) (タイ傳五・一三、一四)とならねばならぬ。彼はこの世界に留らねばならない。

信仰者の祈と實踐とによつてのみ、文化は祝福されたものとなる。不信仰者の知る文化は他の凡てをもつてをらうとも、たゞこの祝福をもたない。然しこの祝福をもたない時、文化は如何に燦爛としても結局に於ては暗いと云はねばならない。

直接的なる「神の愛」に於ては歴史は破れたる創造秩序に屬する。然しこの歴史も「神の……愛」に於ては神の手の中にある歴史となる。而もこの轉換の契機となるものは「神の痛み」の中にある信仰者である(創世記一八・二三—三三参照)。

福音に於ては「信仰と歴史」として信仰と並ぶ歴史も「信仰のみ」の場所に於てあるが故に、歴史の現實が自由に把握され得るのである。歴史を排除する事によつて信仰の絶對性を維持しようとするのは、律法の立場に外なら

(註二十九)
No.

(註二十九) 第一誠を神學的公理とするバルト神學に於ては、歴史はかゝる運命に陥らしめられた。バルトに於ては、神の手の中にある歴史は、「世界史」ではなく、「イスラエル史」と「教會史」のみと考へられるに至つた (K. Barth, Die kirchliche Dogmatik II. 1. S. 705.)。「神……愛」を排除する事によつて、「神の痛み」に「のみ」を附しようとしたのである。律法的と云ふ所以である。

公理即現實態・現實態即公理として歴史の現實が公理としての「十字架のみ」の場所に於てある時、歴史は單なる決定論をも單なる非決定論をも免れることが出来る。單なる決定論は歴史から歴史性を奪ひ去るものである。單なる非決定論は歴史を「破壊と艱難」(ロマ書三・一六)の途に放棄することである。そこには唯闇のみあつて光はない。然し人間がおよそ人間である限り、かゝる闇のみの世界に耐へ得るであらうか。耐へ得ると云ふ者は、却つて人間としての眞實さを偽つてゐるのではなからうか。光なくしては闇を闇として認識することも不可能ではなからうか。こゝに人間としての限界があるのではなからうか。この限界を越えることは結局キリーロフの途を辿ることになるのではなからうか。(註三十)

(註三十) 公理の場所にあつて、而も現實態の自律性を維持するといふ事實は、例へば次の如き言葉の中に極めて明晰に示されてゐる。——「われ之がために我が裏に能力をもて働きたまふ者の活動に、したがひ力を盡して勞するなり」(コロサイ書一・二九)。こゝでは「力を盡して勞する」といふ主體の自律性がそのまゝ維持せられつて、而もその行爲は彼の裏に能力をもて働きたまふ神の活動に隨ひ歩みつゝ營まれるのである。この「したがひ」(word)といふ言葉が、公理即現實態・現實態即公理の「即」に外ならぬ。而してこの「即」こそ三一論の根本構造である。この事實への理解の缺如から基督教と決定論との同一視が起るのである。

終末論 (Eschatologie) も右の如き構造聯關に於て考へられねばならない。

現實態としての聖靈が公理としての十字架の場所に於て在るといふことは、聖靈の現實がつねに未完結であり開放されてゐる事による。神の義の全き顯現は聖靈の現實に於ては不可能であり、それはたゞ十字架の福音によつてのみ可能である（ロマ書三・二一以下）。聖靈の現實は我々がそれに休らひ得るものとしてではなく、飽くまで追求すべき課題として我々の前に置かれてゐる。倫理も國家生活も神祕主義的聖化も文化も歴史も、我々自身の行爲によつて建設され追求さるべきものである。——而もこの課題は、我々への賜物としての十字架の福音の場所に於て追求されるのである。この故にこそこの追求と努力とは感謝と喜びとに充てるものであり得るのである。——この聯關をばパウロは次の如き言葉に於て完璧に表現してゐる——「われ既に取れり、既に全うせられたりと云ふにあらず、唯これを捉へんとて追求む。キリストは之を得ざんとて我を捉へたまへり」（ピリピ書三・一二）。こゝに福音の三一論的構造はその最も具體的な様相をとる。（完）

（附記）本稿に於て論じ及ばなかつた點については、拙著『十字架の主』（昭和十五年・東京・新生堂）を参照せられるならば、幸である。