

みちしるべ文庫 二七

『わたしの信仰』(上)

— 今、何が問題なのか —

松 下 昌 義

目次

はじめに	1
人々の苦悩	6
真剣な求道の人達	11
重大な問い	22
聖書の批判的研究	25
現代人とキリスト教	33
神をどこで見いだすのか	38
わたしの信仰	49
i. 滝沢克己から学んだこと	55
ii. イエスの場合	58
― 神の支配と創造に於ける自然を生きる ―	
iii.パウロの場合	
― キリストが私の内に生きている ―	
iv. 教会	58

神さまの深い御縁によって所謂「キリストの教会」という原始教会復帰運動のグループの片隅に自分の身を置くことになった。そして「左京キリスト教会」という京都の洛北の地で小さな集いを持ち続け、気がつくと今年で四十六年もの歳月が経ってしまった。その間、私なりの信仰の器量で、私と神の關係、私と聖書との關係、私とイエス・キリストとの關係、私と私自身との關係、私と隣人との關係、私と社会との關係に於いて信仰人としての在り方を模索求道して来て、ついに二十一世紀を迎えるに至った。わたしは一九三一年生まれであるが、思うにわたしは二十世紀という時代をほぼ生かされてきたのである。

それにしても二十世紀はどのような時代だったのであろうか。さまざまな立場からの見方や見解があるだろうが一口に言えば「戦争の世紀」だったと一般的に言えるのではないだろうか。経済、政治、民族、宗教による争いの時代だった。このような予測は十九世紀には到底出来ないことであつたように思う。十九世紀はイギリスのジェームス・ワットの蒸気機関の発明に始まる産業革命により、生活は飛躍的に便利になり、人々が人類の進歩発展に自信をもち、人類の未来がバラ色に輝くことを確信していた。しかし、二十世紀に入るや人類の発展のために造られたダイナマイトの破壊力が人間の大量殺戮に用いられ、当の発明者ノーベルをしてその発明を悔いさせることになった。この矛盾は二十世紀に人類が抱える明暗を象徴する出来事となった。これと同

じ出来事は飛行機の発明に於いても言える。たしかに米国のライト兄弟による大西洋横断飛行は人類の快挙、科学技術の偉大さの証であるが、一方に於いてこの飛行機が戦争に用いられることによってそれまでの戦争の質をより凄惨なものに変えてしまった。事実一九一四年に勃発した第一次大戦は四年間で世界三三ヶ国をまきこみ戦死者と負傷者を合わせて三千万人に及んだ。この大量の人間の殺傷と大量の物資の破壊はダイナマイトと飛行機、それに加えて毒ガスの発明使用などによるものであった。また政治的なイデオロギーの対立の極めつけとして一九一七年にはロシア革命がレーニンの指導の下で行われ初めて社会主義国家が成立した。以後社会主義的なイデオロギーと資本主義的イデオロギーとの激烈な対立闘争がさまざまな形で続くことになる。

このような状況を反映して十九世紀にはアフリカやアジアを植民地化してその繁栄を誇ったヨーロッパの将来に危機感をもたらした。とりわけ第一次大戦の勝利はアメリカの参戦によるもので、ヨーロッパはその後世界の支配権をアメリカに譲らなくてはならなくなった。時あたかも文字通り「西洋の没落」（一九一八年〜二二年）がシュペングラールによって出版された。

その後、一九二〇年には人間の英知を集め世界の平和と一致を求める「国際連盟」が成立するがその後その努力も空しくドイツではヒトラー率いるナチス政権が樹立、やがて第二次世大戦へと空前絶後の規模での凄惨な戦争に突入して行くことになる。

第二次世界大戦は神も仏も無い悲惨が各国の独善的な正義の名によって人間の手で行われた。

結局、再びアメリカによる広島と長崎への原子爆弾の投下によって最終的に終了した。これらの出来事は、ヒットラー率いるドイツナチス政権のユダヤ人撲滅作戦、つまりアウシュビッツに代表される人間の悲惨さや残虐さの露呈でもあった。神を信ずる人間や国家も神を信じない人間や国家も同じであるという人間性に対する不信と絶望感、さらに神は生きて正義の味方をなされるという宗教信仰への疑問と不信感を生み出した。

それでも尚、人間の知性を信じて一九四五年には世界の平和を願って国際連盟を改め「国際連合」が成立された。しかし一九四九年に建国された中華人民共和国やソヴェット連邦を背景に一九五〇年には朝鮮戦争が勃発した。それはまさにアメリカを中心にした資本主義陣営と社会主義陣営つまり自由主義陣営のイデオロギーと共産主義陣営のイデオロギーとの代理戦争であった。戦争は一応終結したものの朝鮮半島に於ける南北問題は今も解決してはいない。一方一九四八年には、イスラエル共和国が成立したがそれに反対するアラブ軍との間に第一次中東戦争が始まり、紛争は解決されないままパレスチナ問題として現在も悲惨は続いている。さらに忘れてはならないのはアメリカのベトナムへの介入によって起こったベトナム戦争の悲惨である。結果は近代戦の総力を挙げて戦ったアメリカの敗北で終わり、一九七六年にベトナム社会主義共和国が成立したが、ボート・ピープルという難民を世界に離散させることにもなった。さらに一九七九年にはソ連のアフガニスタンへの軍事介入。この年には反アメリカを旗印としたイラン革命が起こりイ

スラム主義国家が樹立されるが、アメリカの思惑で後押しされたサダム・フセイン率いるイランとイラク戦争が勃発した。が一九九〇年にはイラク軍が石油の利権を求めてクエートに侵攻、所謂湾岸戦争となった。その暴挙に対して国連安保理が多国籍軍を募り国際的な制裁をイラクは受けて戦争は鎮圧された。

こうした国際的な混乱の中で一九九一年にソ連の共産党書記長にゴルバチョフが就任ソ連の政治体制を改革、つづいてエリツエンにより独立国家共同体が創設され七〇年続いたソ連邦は消滅する事になった。それより先一九八九年には東西に分断されていたドイツのベルリンの壁が崩壊一九九〇年には東西ドイツは合併された。

このように二十世紀に起こった出来事を数え挙げていくと切りが無いほど多種多様であるが、総じて言えば資本主義体制を代表するアメリカと社会主義体制を代表するソ連との世界をめぐる覇権争いの世紀であったといえないだろうか。これらの二大大国の代理戦争とも言うべきことが死の商人等の暗躍をとおして世界の小国でさまざまな形で起こり起こされ、結局は罪なき人々はその悲惨を被り、難民や飢餓に苦しみ殺されていったといえる。それに対して英知を集めて世界平和と人類の一致を求めた国連は結局無力であったことは、人間性への深い問いをなげかけざるを得ないように思う。

それにしても、二十世紀はさまざまな科学技術の発達の世紀でもあった。たとえば先に述べた

飛行機の登場。一九二〇年には商業的なラジオ放送がアメリカで開設。一九二八年にはイギリスでペニシリンが発見され、ドイツでは長距離ロケット弾の開発。一九二五年には英国でテレビジョンが発明され、アメリカで原子爆弾が開発されて一九四五年に日本の広島市に初めて原爆の投下がなされた。そして地球を何百回破壊するほどの原爆や水爆を人類は保有することになった。その後一九六七年には南アフリカのバナード博士が人類最初の人間の心臓移植手術がおこなわれた。また一九六九年にはアメリカの宇宙船アポロ十一号が月面に着陸し人類が初めて月面に降り立った。さらにクローン技術や遺伝子の解読作業の開始等々。

しかし、これらの科学技術の発達は、さまざまなマイナスの面をもたらし、原水爆実験の大気汚染はもとよりチェルノブイリ原子力発電所の不祥事など、単に環境破壊、大気汚染による自然破壊、動植物の生存の問題だけでなく、人類の生存、否地球そのものの破滅という極めて深刻な問題をもたらす結果となってしまった。

その結果、誰もが人間の未来、地球の未来に不安をいだき、未来についての希望を消失しつつあり、それだけに今の生の享樂だけを求める潜在的なニヒリズムに陥って、それぞれが置かれた場で苦悩している。そのような精神状況が個人主義、世俗主義を倍加させ暴力やポルノの世界に少年までも向かわせる結果になっている。しかし一方そのような精神的な空虚さを癒すために新しい精神世界が一九七〇年代に入って登場してくる。ドラッグ、風水、トランス・パーソナル、

チャネリング、メデイテーション、心靈治療、臨死体験、神智学、気功、エコロジー、有機農法、宇宙論、神秘主義、占星術、それにさまざまなカルト教団、疑似宗教教団が出現し多くの被害者が出て社会問題化している。

ここで注目すべきことは、こうした社会現象に於いて、人々がその苦悩からの救済を伝統的な宗教、つまりキリスト教や仏教に求めず期待しなくなっているという事実である。この事実を既成の歴史宗教はどのように受け止めなければならないのだろうか。空しい伝統に胡座をかいて無表情に同語反復することで善しとする怠惰と独善とはないだろうか、キリスト者のひとりとして、厳しく自己反省をしている。以下では、私自身の生の根拠としているキリスト教の立場から、幾つかの面をとおして反省的に自分の生きざまを述べてみたいとおもう。

二、人々の苦悩

十九世紀はキリスト教にとって伝道の世紀であった。それは欧米諸国の植民地政策にもなつて進められて来た世界伝道は大いなる成果をあげ、「半世紀のうちに世界はキリスト教化されるであろう」とまでいわれた。それは歴史の進歩への信頼という樂觀主義に基づくものでもあった。

しかし、二十世紀に入ると、歴史の進歩への信頼は急速に崩れはじめ悲観主義の暗雲が急速に広まった。そのきっかけとなったが第一次世界大戦である。それは世界三十三ヶ国が敵味方に分かかれ、三千万人に及ぶ死傷者を出す悲惨な戦いを繰り広げた、ということはキリスト教信仰に於いて固く結ばれているはずのキリスト教世界の一致の幻想の崩壊であり、ひいてはキリスト教への不信を生み出したのである。同時に悲惨の中でキリスト教徒同士が殺し殺されて行く凄惨な現実に直面し、神の存在への疑義としての問いを人々はいだくようになったのである。彼らにとってキリスト教の神は人間が生きるすべての事柄の存在基盤であった。その基盤が今や音をたてて崩壊していったのである。存在の支えを失った虚無感（ニヒリズム）が蔓延し、改めてキリスト教とその神とを問わざるを得なくなった精神状況が生まれてきたのである。その意味で二十世紀は根本からキリスト教を問う反省の世紀として始まるのである。

二十世紀はキリスト教にとって改めて神を問わざるを得ない求道の苦悩が始まった世紀となった。十九世紀のように進歩拡張の楽観的な世界伝道を軽々しく出来ない歴史的な現実に対峙しなくてはならないのが二十世紀だったのである。この事態を自分の身に引き受けて真剣に神を問うことを始めていた牧師がいた。それが当時スイスのザーフエンヴェイルの牧師であったカール・バルトである。彼は自らの信仰に於ける答えを第一次大戦の最中に既に出していた。そしてその著「ロマ書」を大戦の最中に執筆し大戦の終了の年一九一八年に出版したのである。

それにしても十九世紀のキリスト教神学は、はじめはドイツ観念論哲学の集大成者としてヘーゲルの影響下にあったと言われる。ヘーゲル（一七七七—一八三一）によれば、人間が絶対者（神）を考える思惟は、同時に絶対者（神）が自己自身を自覚する思惟に他ならないという考え方である。つまり、これは人間精神と神との質的同一性の主張であり、つきつめれば人間の神化、または神の人間化ということになる。ということは人間の思惟が絶対者（神）を立てたことになつてしまふ。このようなヘーゲルを批判したひとりがフオイヘルバッハ（一八〇四—一八七二）であつた。かれはその著「キリスト教の本質」で次のようにキリスト教を批判した。「人間は、みずからつくりあげた宗教（神）の中で自分自身を失つてしまつてゐる。だから人間は人みずからを宗教から開放し、生き生きした人間性を取り戻さなくてはならない」と。つまり「神学は人間学にすぎない」と看破し、宗教による人間疎外から人間の開放を求めたのである。それは、ヘーゲルのキリスト教理解、神理解、人間理解、歴史理解への批判に止まらず、当時の「キリスト教会の信仰」批判でもあつたのである。このようなキリスト教批判はニーチエ（一八四四—一九〇〇）に於いても言える。彼は自分を取り巻く時代状況に潜在するニヒリズムを予感してゐたのである。つまり、理性の万能と人類の無限の進歩を確信してやまない近代文化のゆきすまりを確かに感じ取つていたのである。そしてその病根を掘み出し「これが人生なるか、さらばよし、もう一度」と胸をはって主張できるような人生を発見すべきだと願つた。彼はそのような観点から、

ヨーロッパの精神的バックボーンであるギリシャ哲学とキリスト教文化を徹底的に批判した。そしてこれまでのすべての価値である道徳理想や唯一人格神である神の死を宣告する。そして人間ひとりひとりが新たな価値定立の主体として雄々しく生きなければならぬという。このような人生肯定の力は人間性の本質である「力への意志」に見いだしたのである。この力への意志こそ「生への本質」をなすものであり、人間の本質は精神ではなく生であり生の本質はより力強く充実した生へと無限の向上、つまりきびしい自己超克の内面的な「力への意志」だと言うのである。これこそはやキリスト教の「神」に支えられることを必要としない純粹に主体的な生の自覚であり、そこに未来の人類に対してより高貴な人生の可能性を見出したのである。結局ニイチエが見出したヨーロッパ文明の病根は、何であったのか。「それは、人生の真の目標である『より強健な生の実現』、即ち『力への意志』が蔑しめられて、もともと『力への意志』の自己実現のための手段であり人生解釈上の視点に過ぎない『理性』や『価値』を絶対視するという、偶像崇拜的な行き方に由来するものである。生のための価値が逆に世の自由な発展を拘束するという、こうした『目的と手段の価値転換』こそが、潜在的ニヒリズムの表現であるデカダン文明の真因であり、この真因を摘出しないかぎり、ニヒリズムの顕在化は必要である、とニイチエは警告する。」と工藤保夫氏は言う。此のニイチエの指摘は生前には評価されることがなかったが、第一次大戦の後の欧米の知識人のこころを深くとらえるようになっていった。

一方に於いて宗教の根柢を宗教感情や宗教意識に求めようとする立場がシュウライヘルマツハ
ー（一七六八〜一八三四）を始めとして生まれて来る。彼はその「宗教を蔑視する人達のなかの
教養ある人々への講演」と副題のついた「宗教論」に於いて、宗教は認識の問題でもなければ意
志の問題でもない。知識と意志との中間の、人間精神の本来の必然的な第三の領域である心情の
問題である。知識と意志は絶対者（神）を仮定したり要求したりすることはできても、それを捉
えることはできない。感情のなかにのみ絶対者の現存が啓示されるのであり、そこでのみわれわ
れは神を直接とらえることができる。あらゆる心の能力の中心点をなすこの敬虔の感情が、ある
作用を宗教的なものにする、多分に人間の心理的などところに宗教のの根柢と本質を求めたので
ある。しかしシュウライヘルマツヘルの神理解も結局観念論哲学の没落とキリスト教市民文化の
ゆきずまりに直面して、キリスト教の眞理性を証しするものとはならなかった。

又一方十九世紀は歴史学の時代であり、歴史主義の時代でもあった。その状況から、キリスト
教以外の宗教についての知見が増し、キリスト教神学の拘束から自由な宗教研究を求めて広く宗
教の本質を問う「宗教学」がマックス・ミュラー（一八二三〜一九〇〇）によって生まれて来る。
と同時にキリスト教とユダヤ教との間、または他宗教に見られる歴史の展開やその差異や共通の
関係を研究する宗教史への関心が高まっていくことになる。その背景にはキリスト中心主義・聖
書中心主義に対する反動としての要因もあつたとのことである。その結果、トレルチ（一八六五

（一九二三）にいたって、キリスト教の相対性の自覚にまで辿りつくことになった。つまり「歴史的ということと相対的とは同一である」という認識がその基本にあり、歴史宗教であるキリスト教の絶対性はどのようにして弁証できるかということに彼は模索した。彼にとってこのことは信仰と知識、啓示と理性、教義と歴史という対立関係をどの様に調停し克服する事が出来るかという「容易に解くことが出来ない結び目」を解くことにその生涯をかけた。

いづれにしても十九世紀西欧に於いてはキリスト教の絶対性という概念がヘーゲルまたはドイツ観念論哲学者達によって定着したが、先にも少し述べたがヘーゲル流の発展史観によるキリスト教の絶対性が容認されえない状況が、宗教学または宗教史研究によるキリスト教自体や他宗教研究により、キリスト教の相対性が意識されるようになっていった。そのような時代状況のなかでそれでは如何にして人間は神を知る事ができるのかというその立場の模索が苦悩のうちに真剣に問われだしたのである。

三、真剣な求道の人達

世界の外から直接自然や歴史に介入し正義と愛をもって支配する人格神としての神を素朴に信じていた状況を歴史的現実が撃破してしまったというのが二十世紀である。発達した科学技術を

駆使した近代戦による人間の悲惨の経験は、神が正義をもって歴史を支配し、神を信ずる者を守り祝福を与えて下さるといふ信念と信仰とを崩してしまった。果して神はおられるのか。神とは何なのか。ひよとすると「神」という観念は人間が勝手に作ったにすぎないのではないか。結局自分の人生、人類の未来は自分自身、人間自身の英知の力で切り開き創り上げて行かなくてはならないのではないか。現実世界を説明するのに「神」など持ち出さなくてもいいのではないか……。にもかかわらず、人間はやはり弱く、明日をも知りえない存在であり、人間の能力を超えた何かを予感として必要としているのだということを深層において誰もが感じている。そのよな神を見失うなら、すべてが虚無の深淵に飲み込まれて仕舞うのではないかという不安が現代人の内面には巣くろうている。ならば、人間は何処で「神」を見出すことが出来るのか。これは現代人にとって切実な問いである。このような問いに自ら社会的な実践をとおし歴史的現実を鋭く見据え真摯な求道の中から一つの「答え」を見出した人がいた。その人こそカール・バルト（一八八六—一九六八）であった。

二十世紀の神学はカール・バルトから始まると言われている。啓蒙主義の人間中心の理想主義的哲学の影響を受けた自由主義神学と総称されるそれらが、現実の悪の前に全くの無力が暴露されると同時に、神の存在をも疑わしくなり、虚無感が蔓延するなかで、バルトは神学をもう一度初めからやりなおし問う作業を始めた。それは失われた神を人間はいかにして見出し、語る事が

出来るかという求道の作業であった。そのような熱烈な求道において生み出されたのが「ロマ書」である。

彼が求道に於いて立ったところは、神認識の根拠は神の啓示である、ということである。それは徹底して聖書において神が語るといふ事実に聴くとうい姿勢である。ということとは、キリスト教の基盤、または根拠、そして中心は、自由神学が立つている歴史一般、または哲学や宗教意識それに宗教体験など、言いかえれば人間の信仰や経験や意識などを根拠とした神認識ではなく、ただ聖書が証しするイエス・キリストのみ、イエス・キリストにおいてだけ神は啓示されたという事実に立つのみ、というのであった。そのような立場から彼は「ロマ書」に聞いたのである。その結果彼は、神と人、永遠と時間との無限の質的差異を強調し、人間の宗教経験からして神を知る道はなく、ただイエス・キリストに於ける神の自己啓示のみからして一切を理解しようとする立場を明らかにした。所謂弁証法神学とよばれる方法である。この場合の「弁証法」という意味はヘーゲルがいうそれではなくキエルケゴールのそれであるとバルト自身は断っている。即ちバルトは「ロマ書」第二版の序文において次のように記している。「私が主題的事実の内面的な弁証法とそれをテキストの文面から認識することとを理解と解明の決定的な要素と名づけるとき、わたしはなにを念頭に置いているのか。……次のように答えたい。もし私が『方式』なるものをもっているとすれば、それは、わたしがキエルケゴールのいわゆる時間と永遠との『無限の質

的差異』なるものの否定的および肯定的意味をあくまで固守した、ということである。『神は天にいまし、汝は地に在り』。私にとつては、この神とこの人間との関係、ないしはこの人間とこの神との関係が聖書の主題であり、同時に哲学の要旨である。哲学者達は人間の認識をおびやかすこの危機を根源と呼ぶ。聖書はこの十字架にイエス・キリストを見る。』（一二ページ以下）

結局バルトは聖書が証しするイエス・キリストの十字架の苦難と死を通して復活が現成してくるその逆説的出来事に歴史の原点を見、人間と世界の救いの歴史をも見るのである。したがって神が人間を義としたまう時には、われわれに罪を負わせることによってそれをなしたまい。神が人間を天国に入れたまうには、人間を地獄へ落とすことによってそれをなしたまうということ、即ち、神の否を然りの中で聞き、神の然りを否の中で聞くとしながら、尚もその立場も神の言葉の前には無力化されるほどに、神と神の言葉が秘めるその人間にとっての絶対他者性を説くことによつて神の言葉の絶対性とイエス・キリストの出来ことの啓示の唯一性を提示したのである。

この事を要約して言えば、バルトの中心的立場は、神は神、人は人であつて両者の間には無限の距離があり、人は直接に神を知ることではできない。人が神を知るのは、神がイエス・キリストにおいて自己自身を啓示したこのみによるということ。したがつて聖書だけが神の啓示の証言であり、聖書を通してのみ神と出会うのであつて、それ以外に神への道はどこにもそんなさいしな

い、ということである。

このようなバルトの聖書理解、キリスト教理解、神を知る方法は、観念論哲学や歴史主義、ロマン主義的文化哲学、とりわけバルトが直接身を置いていたドイツのナチズムの神理解、即ち、民族や国家、ヒトラー総統、歴史を通して自己を啓示するとした「ドイツ的キリスト教」などに對して「否」をとまえ、明確なキリスト教の真理性の復権を示したのである。此の立場はブルトマンをはじめブルンナーやゴッガルチンなどの著名な神学者が支持し参画することで生まれたのが所謂「弁証法神学運動」である。

ここでバルト達が「ドイツ的キリスト教」に對して戦った状況を少し述べておくと、一九三二年にドイツの総選挙でナチスが政権を獲得し一九三三年にヒトラーが首相となる。その結果キリスト教会を支配下におくために「ドイツ的キリスト教」の運動が展開されることになった。この事態を憂慮したバルト等は「牧師緊急同盟」を発足させ一九三四年にバルメンでの改革派會議でドイツ的キリスト教運動に抵抗して「バルメン宣言」を出した。その宣言を起草したのがバルトである。この宣言に基づいて「告白教会」の運動が開始された。それによって彼はボン大学から追放されるが、彼を救い上げたのは母国スイスのバーゼル大学である。そこで彼は神の言葉の神学の構築をしていくのである。このように彼はただ象牙の塔にたてこもり社会とは隔離されたなかでただ思索しただけの人ではなかった。常に社会問題と深くかかわり合いながら神を問ひ歴史を見つめ続けていたのである。その他世界教会運動にも貢献し、ローマカトリックとの対話のた

めにヴァチカンにも訪問しているし、政治的にも多くの重要な発言をして、宗教を超えて広く文化、哲学、政治の世界にも影響を残したようである。

このようなバルトの影響は閉塞状態にあった世界のキリスト教会にキリスト教の復権を促す神学、新正統主義神学、弁証法神学運動として広がっていった。その余波が当時キリスト者の一人であった私のもとにも翻訳本や解説書などを通じてもたらされた。私などは現在でもバルト神学について語る器量や資格等持ち合わせてはいないし、ましてや神学を専門的に語ることもなど出来ない。が当時はなおさら無知のまま、バルト、バルトと軽々に語るほどに教会ではバルトが迎えられていたのである。それ以後、ますますバルトの著書の翻訳書や解説書が出版され、だれでもがそれを手にすることで、キリスト教信仰の大切な基盤、聖書解釈の確かな基本を得るようになったことは有り難いことであつたと思う。

バルトがその主著として取り組んだ「教会教義学」の第一巻が刊行されたのは一九三二年のことである。その後彼は一万ページに及ぶ執筆を通して、彼の神学体系の完成に努めたが、一九六八年に後少しの課題を残し八十二歳で神に召された。

およそ彼の著作の基本の一つは「信仰の類比」（アナログア・フィデイ）の立場の徹底といつてよいのではないか、と私なりに推察している。それは次のような意味である。

彼にとってはイエス・キリストのみが神の啓示である。それはイエス・キリストに於いて、父

なる神、子なる神（キリスト）、聖霊なる神が三位一体としてあるとする古典的な教義の内容をバルトは、啓示者、啓示、啓示されること、解釈し、そのような存在として神が人と共に在まることが啓示の事実だといふのである。そしてこのような啓示は神の一方的な恵みにほかならず、この啓示の一方的な恵みこそ「原事実」であり、その事実から彼の神学的認識は出発する。そして、そこから、神と人、世界と歴史との関係が説明されていく。したがって、世界の「創造」も「救済」も「歴史」もイエス・キリストに於ける神の啓示の原事実から説明されていく事になる。このようにイエス・キリストにおいて、真の神が真の人の中に臨在し、人が神をあらわすという意味に於いて、神と世界との関係は、世界は三位一体の神自身の内的相互関係の反映だと理解される。たとえば神と世界の距離は、三位一体の内部での区別を反映であり、また神と人との交わりも、三位一体の神の内部での交わりを反映しているとす。この原事実からキリストと教会、男と女との関係をも解きあかすことになる。たとえば「父なる神」と言う場合、それはこの世にける父と子との対抗と関係の類比から神を「父なる神」と理解するのではなく、先ず、イエス・キリストの父なる神であることから、一般の「父」の何であるかが理解出来るといふのである。つまり神が原像で、歴史的現実がその反映なのである。このように神と世界の間にある世界は神の啓示としてのイエス・キリストに於ける三位一体の内的な生としての相互関係の反映として理解され捉えられるのである。こうした神と世界の間には「信仰による類比」があるとされる。

こうした立場から人間の根本規定を解明される。即ちイエス・キリストに於いて神が共に在すゆえにイエスが我々と共に生きる。これは神の永遠の決定であり、したがってイエス・キリストはあらゆる人間の兄弟であり、ここに神の人間性が成り立つのである。以上のようにバルトの立場は「信仰の類比」の徹底だといえる故に、その内容は「キリスト論的集中」と呼ばれる。

バルトにおける「信仰の類比」の徹底は、当然のこととして「存在の類比」の徹底的な否定となる。「存在の類比」とは、被造物（自然）と神（超自然）との間には存在的な区別と同時に類比があるという神と被造物との存在の關係のことであり、ローマカトリックに於けるスコラ神学の立場である。

このようなバルトの啓示理解から弁証法神学運動の同僚であったエミール・ブルンナーと論争することになる。ブルンナーもバルトと同様にシェウライヘルマッハーに代表される自由主義神学を人間的経験に依存する心理主義だと批判し、神の言葉に基づく信仰を主張した。しかしブルンナーはバルトの徹底したイエス・キリスト以外のどのような啓示も認めないという立場に対して、信仰以前の人間には不完全ながら「神の似像」の残像があるので、イエス・キリストにおける啓示との結合が生じるのではないかと提唱した。しかしバルトは、聖書の証しするイエス・キリスト以外のいかなる啓示をもあり得ないと主張して、ブルンナーに「否」を宣言した。これがバルトとブルンナーとの「神の似像論争」である。それは一九三四年のことである。その結果大

方はバルトの立場を肯定することになる。

しかし、ブルンナーが提出した事はとても大切な指摘である。「人はいかにして神を神として認めようようになるのか」という問題である。ブルンナーの見解は人間存在の基本を神と人、人と人の人格関係でとらえ、キリスト教的真理は、人格と他人格との呼応関係において、初めて人は人格となり、自己は自己として自覚にいたるところにあるとするのである。そのような立場から彼は、今日の教会や信仰を批判する。即ち教会はその人格関係を見失い制度となり、信仰も人格関係を見失って教義の知的受容となりさがり、真の神との交わりを失ってしまったと指摘する。その点で、日本における「無教会」の信仰の立場を高く評価した。彼は日本に一九四九年と一九五三年に来ており、特に二回目の来日は国際キリスト教大学の招きで二年間講義に当たった。その間に日本キリスト教団と無教会の合同礼拝を実現させている。当時ブルンナーの著作の翻訳本が多く日本で読まれた。その中でも「我らの信仰」は一般的読み物として教会の読書会などで広く愛読されたし、「教会の誤解」からも多くの人々が刺激を受けた。その後日本の教会の主流はバルトの立場を引きずっているが、ブルンナーが提起した問題は今後も注目してもいい一面があると思つ。

いずれにしても、神と人（世界）との原関係をイエス・キリストの啓示に於いて見出し、その一点を基本にしてすべてを厳密に考え抜き、宗教、とりわけキリスト教の真理の復権を世界にも

ちらし、様々な方面に大きな影響を与えたバルト神学は偉大な働きをしたと言える。

ここで、バルトの聖書観について簡単に確認しておきたい。彼の聖書観は所謂「聖書主義」の立場ではない。一般に聖書主義の立場は、キリスト教信仰の内容を、聖書からのみ採用することを主張して教義や信条や神学する事を拒否する立場のことである。その極端な立場は「聖書崇拜」となる。「聖書のみ」とする聖書主義の立場には、いくつかの幅が見られる。例えば聖書を神の教説に関する法典とみなす立場、また、聖書の教えを人間の生活に関する宗教的倫理的規則とする立場、さらに歴史に展開された神の世界救済の為の所謂救拯史の綱要、つまり世界の創造から終末に至るまでの神の経綸が展開されるのが世界史であり、その事が統一的に記されているのが聖書であるという立場等である。しかしこれらの聖書観は一見正しいように見えながら、その実、聖書の言葉は一字一句聖霊の手で記された逐語靈感の書、つまり神によって記された絶対に誤りなき書、として無条件に妄目的に崇拜されるという、排他的独善主義的聖書絶対主義におちいってしまう。

しかし、神を知るための唯一の書として聖書を観ることにほそれなりの効用はあった。それは十六世紀に印刷機が発明され聖書の言葉をすべての人々が目にする事が出来るようになることで教会の制度や教義が権力や利害関係の影響下で説かれる祭司の墮落した言葉より、聖書を神の誤りなき一字一句として人々が自分で受け、それを直接信仰の基盤に出来たとする効用があったと

する見解にはそれなりの納得ができるが、だからと言って、聖書唯一絶対主義をそのままに受け入れることはできない。

それにしても、プロテスタントに於いては古来、聖書に基づいてその信仰を展開する所謂聖書原理は当然の大前提である。しかし聖書の中のどの概念を信仰の根本原理とするかは、それぞれによって異なっていた。例えばルターは「信仰による義」を中心に据え、カルピンは「予定論」を原理とした。その他「聖化」を中心に据える信仰、「聖霊のバプテスマや異言を語ること」を中心に据える者、さらに「癒し」を強調する信仰など聖書を見る視座と解釈はさまざまである。

だがバルトの視座は、聖書を、神が語られ、記録された神の言葉であると信ずる聖書の受け取りかたではなく、聖書は人間に語りかける神の言葉の根源的な出来事の証しだとする。彼が言う根源的な出来事とはイエス・キリストに於いて起こった神の救済の出来事それ自体であり、そこで告知される神の語りかけに人間が応答聴従するところに、即ちその根源的な出来事に人が参与するそこに人間の救済がなりたつというのである。その意味でバルトにとって聖書とは、固定される規範としての典型の書ではなく、神の恵みの呼びかけと人間の信仰への応答との間に展開される出来事と記録なのである。そうして神の呼びかけに応答した人間の生き方はキリストが示した生き方へと変えられていることに気づくというのである。

四、重大な問い

どのような人もそれぞれの分野で、一つの歴史的な役割を担ってこの世に登場してくる。そしてその時代でその働きを果たし、彼らは、次の時代に全てを委ねて此の世から去っていく。それは、どれほど偉大だといわれる業を成した人でも同じである。つまり歴史はどのような人や業でも決してその絶対化はゆるさず、相対化して行く。この事は人類の歴史のすべて分野の歩みを振り返れば理解できる事であり、勿論、キリスト教の歴史を見ても同じである。

はたしてバルト神学がそのまま維持されるかどうか、バルトを踏まえて彼以後の人達がそれぞれの歴史的現実立って検証しはじめている。

それにしても、バルトのキリスト教理解に対して投げかけられた最も重大な問いは、聖書が証しするイエス・キリストだけが神の啓示である。という立場は、結局キリスト教の排他的絶対性の主張ではないかということである。つまり、聖書のみを通じてイエス・キリストへ、イエス・リストのキミを通して神へというのがバルトの弁証法神学の基本であり、それに異議を唱える者は拒否をする。これについて八木誠一がバルトにとって問題となる点をいくつか上げているの参考としてここに紹介しておく。

1 / 聖書の証言はイエス・キリストの歴史と意義を語っているのだが、この証言はどんな意味で正しいのか、という歴史的、内容的聖書批判の問題。

2 / 聖書が証言するとはどう言うことなのか、という聖書解釈学の問題。

3 / イエスが神によって立てられた救世主（キリスト）であるとは何を根拠としていわれたのか、という史的イエスの問題。

4 / イエス・キリストにおける「神の啓示」はいかにして神の啓示として認知されるのか、という自然神学・原啓示の問題。

5 / そもそも現代人は「神」について語りうるのか、という神観の問題。

これらの問題がバルト神学と並んで相次いで表面化するようになった、と八木は言う。そしてバルト神学は、これらの問題に十分な解決を与えなかったと彼は指摘する。

これらの問題に厳密に対峙出来るほどの神学的知識は私にはない。しかし、おおよその問題意識は私にも理解出来るし、ささやかながら教会において牧会活動し、みずからも求道している私にとって是非明確にしておきたい問題である。

さらに、八木は次のようにバルト神学に潜む問題性を指摘する。即ち、「バルトは聖書から出発して聖書が証しするイエス・キリストへ、そこから三位一体の神自身へと上ってゆき、ここからして世界と歴史を説明するという考え方をする。この際彼は聖書を公理の位置におき、そこから手を放すことを原則的に行わない。啓示そのものへと辿り着いた後にも、それをしない。原則的には、してはならない、と言うのだ。詰まりバルトは聖書抜きでも成り立つ超越者経験また現実

經驗に訴えて神認識をついこうするのではなく、かえってそれらを切り捨ててしまふ。聖書の歴史的批判的研究を顧慮しないのも、現実經驗・認識を媒介しないと言う方法のあらわれにほかならない。」と指摘し、次のように八木は問いかける。「さてこのように聖書証言だけを支えとしている状況の中で、聖書証言に対する信頼が揺らいだ場合はどういうことになるのか。この際ふたつの場合がある。ひとつは、聖書の学的研究が聖書証言の信頼性に疑いをかけた場合。第二は現代の私たちの現実經驗からして聖書証言がそのままの形では信頼出来なくなった場合である両者が関連し合っていることはいうまでもない。」と。

このような現代プロテスタントキリスト教信仰を代表しているようなバルトの信仰理解への問いは、今日私たちをとりまく学問的、社会的、歴史的状況に於いては当然の問いであって、非現実的な思弁的な者たちの問いではない。表現は違っても結局同じような問いをすべての現代人が抱えている共通の問いであると言えよう。

そこで、現代の聖書の学的研究が聖書証言の信頼性に疑いをかけている状況を、今日一般的に常識とされている事柄を記すと以下のようになる。

五、聖書の批判的研究について

ヨーロッパ中世においては、人間の営みである「歴史」についての意識はあまり発達しなかったようである。人々は超越的な神に支配されており、歴史は神の摂理が実現される場所であつて、人間はそれに対して力をおよぼすことができないと考えられていた。しかしルネッサンスの時代になって、ようやく歴史を進ませるのが人間であるという歴史意識が現れてきた。イタリヤで始まったルネッサンスは、世界と人間が再発見された時代であり、現世が肯定されて来た時代といわれ、歴史叙述もこれに対応して人間中心的、現実的なものとなり、伝記や自叙伝などが多数執筆され、人々は理性の向上、社会の発展、歴史と文化の進歩に期待したのである。

十六世紀、厳密には一五一七年にドイツでマルティン・ルターがカトリック教会に対して九十箇条の質問状を出したことで、所謂宗教改革がヨーロッパ各地に波及しプロテスタント教会が出現したことは周知のことである。しかし改革者ルターやカルヴァンの信仰は、聖書を唯一の信仰の基準とする終末論的なものであり、神に栄光を帰することに生活の重点が置かれていた。つまり彼らにおいては、聖なる神の前に立つ自己の信仰態度が根本問題であり、世界の歴史を全体として総観するというような態度はなかった。その後カトリック教会とのいくたの摩擦（例えば、ジオルダーノ・ブルノーやガリレイの地動説の主張など）を繰り返しながら、歴史が真に学問的なものになってきたのは十八世紀になってからである。その門戸を開いたのはジャンパテイスタ

・ヴィーコ（一六六八—一七四四）だと言われている。彼は敬虔なカトリック信徒らしく、歴史が神の摂理によって導かれているが、彼にとって歴史は新しい科学であり、神の摂理にかんする合理的な学問だった。神は歴史に干渉せず、歴史はそれ自体のもっている内的必然と人間の自由な決断によって進行していくとしたのである。つまり彼にとって歴史学は、人間の精神の変容の研究であり、その歴史の流れの心性は、第一段階の時代には思考よりも感情が支配的であり、第二の英雄の時代には創造的な知識が、そうして第三の文明の時代になると概念的な知識がはたらく、そして、それぞれのに固有の制度と法律、言語、文学があり、それによって人々の性格が形成される。そしてこの円環は、ふたたび枯渇と衰退、野蛮に逆戻りし、そこからまた新しい円環が始まるというのである。このヴィーコの歴史観には歴史家といえども未来を見通すことはできない、という考えがある。その後幾人かの著名な歴史を哲学的に説明した人達、特にカントやヘーゲルその他のランケやマルクス等々がいるが、私には紹介するほどの器量は全くないし、ここではその必要はない。

ただここでハッキリしたかったことは、人々の間に徐々に歴史意識が目覚め出し、その影響が十八世紀後半以後、キリスト教が伝統的に保持して来た、神の唯一の言葉であると信じられて来た聖書にも向けられ、旧約聖書も新約聖書も過去のある特定の時代に成立した文書であって、歴史研究の正規な方法を用いて研究されるべき対象となったということである。このようなキリス

ト教聖典の歴史化ということは、当然キリスト教の唯一絶対性への問いとなって来るのだが、それは「聖書が証しするイエス・キリストが神の啓示である」ということとの関連で、「啓示」とはなにか。「聖書が証しする」とはどう言うことが、「イエスとは誰か」等の様々な事柄が問いなおされることになって来たのである。これらの問題を学的に問う研究が「聖書の批判的研究」と一般的に呼ばれているのである。

すでに述べてきたとおり、歴史学が本格的に盛んになるのは十九世紀に入ってからである。その結果、新約聖書を歴史学や文献学の方法をもって研究しようとする聖書学が確立した。そして大きな関心の一つとして、イエスの歴史性を明らかにし、キリスト教の源流と原型を知りたいという神学的な努力となって現れてきた。これはキリスト教の信仰に生きる者にとって最も興味深い関心事であるといえる。

新約聖書で、イエスの言動について記されてある文章が四書ある。ところがそれらの内容をよく調べてみると、その内の三つ、マタイ、マルコ、ルカ福音書間には顕著な類似と並行があることがわかり、それらを共に補いあって観ることでイエスの実像が再現出来るとおもわれた。ところで、それらの共通性と相違性がどして生じたのかという問いが生まれ、三書の由来とその資料関係が特に研究の対象になった。これが所謂「共観福音書問題」なのである。その結果マタイとマルコに於ける記事の配列順序が一致しているのはマルコの順序と一致している時に限られる

ということが明らかになることで、最古の福音書は、「マルコ福音書」であり、マタイとルカはそれぞれ独立にマルコ福音書を共通資料として書かれた事が判明した。一方、マタイとルカの記事が異なるのは、もう一つの「主の言葉集」という資料があつてそれをそれぞれに用いたのではないかと推測されるようになった。これを共観福音書の「二資料説」と呼ばれている。その結果、マルコ福音書とイエスの言葉集（一般にQ資料と呼ばれる）の二つを史料にしたならば「歴史的なイエスの実像」を知ることが出来ると思われた。だが、第二次対戦後福音書の研究はさらに進み、結局ドイツの新約学者ルトルフ・ブルトマン（一八八四—一九七六）達によって「様式史研究」という方法論によって、福音書問題に一つの通説が確立される。それによると、イエスについての言い伝えが断片的にあり、その背後にはその言い伝え（伝承）を担う初めのキリスト教団とそれを必要として生み出した教団固有の「生活の座」があつたのではという前提が確立していったというのである。その「生活の座」を福音書に則していえば、イエスとパリサイ派との対決や論争とそれを巡る結論など、そこには一定の典型的な様式が見出されるので、そのような様式を生み出したのが「生活の座」といわれ、それに基づく研究方法を「様式史研究」と呼ばれるのである。

とするならば、福音書の著者たちは、自分が受け取った伝承を、自分達の確信するイエス理解に則し、または適合させ、自分たちの信仰の表現として福音書を記したのである、と結論づけた

のである。即ち伝承ははじめから、イエスこそキリスト（救世主）であるという信仰の表現として形成されたのであって、福音書は全体として客観的な史実の報告書ではなく、原始教団の営みのなかでその信仰の方向にしたがって付加や改変を経て編集されて成ったものであると結論づけられたのである。したがって、それ以後の研究は、史的イエスの探究という方向から転じて福音書の記者がどのような神学的観点または関心から福音書を編集したのかという「編集史的研究」になっていった。そして一方において伝承の古い層をより深く探り原始教団に於ける伝承自身を明確にするための検討がなされている。そのような探究のながて「ヨハネによる福音書」はヨハネの信仰（神学）の表現であって、史的イエスの再構成のための資料としては用いられないことが確認された。

聖書に対する「歴史学的な研究」は、当然のこととして聖書の内容についての批判的な研究を伴うことになった。それは先にも述べたとおり宗教史研究の方法により、新約聖書の考え方は、それ自体の独自性はあるものの、当時の時代思想に影響され規定されており、したがってそれらの考え方による言い表しがされていることが明確になってきた。であるならば、新約聖書の考え方や言い表し方をそのままに現代に持ち込むことは無理であり、この古代的な独自の言い表しを現代人に理解しやすく解釈してとりだすべきだという課題が次の問題となった。この大切な課題に真正面から取り組んだのがブルトマンであった。その作業が「非神話化」ということである。

彼はその作業の結果を一九四一年に発表している。ちなみに先に述べたブルトマンの福音書についての批判的研究の書である「共観福音書伝承史」という著書が出版されたのは一九二一年である。このようなブルトマンの研究成果が私たちのような一般の信徒の目に翻訳本として纏まってしまうことが出来るのは一九八〇年代に入ってからである。(ブルトマン著作集十五巻が新教出版社一九八〇)。勿論それ迄にブルトマンの著書の一部の訳本は一九六〇年代には出ていた。私が初めてブルトマンを紹介する本にふれたのは熊沢義宣氏の「ブルトマン」という書物であった。難しいことは理解できなかったが、自分のキリスト教信仰に大きな衝撃になったことを覚えている。一九六三年頃である。

ここで、ブルトマンが言う「非神話化」について、わたしなりに理解しているところを述べさせていだこうと思う。

彼はキリスト教の外からキリスト教の在り方を批判したのではなく、キリスト教、とりわけ聖書が語る世界を如何にしたら、現代の人々に伝えることが出来るかということの問題とした。それは同時に、現代のキリスト教徒が抱く苦悩でもあり、神を見失った現代人の苦悩の同情でもあったといえる。その観点から、伝統的なキリスト教会が未だに持っている独善的な排他的な態度と比するとき、ブルトマンの苦悩の方がよりキリスト教的愛と宣教への情熱に富んでいるといえる。

彼は、新約聖書の言い表しが神話的であるから、それを排除しようとしたのではない。むしろ神話的な言い表しに潜んでいる人間の在り方の正しさを明らかにしようとしたのである。それが「実存論的解釈」である。一方彼は、神話的な言い表しによって現代人が躓くならば、本来聖書の宣教が持つ躓き、即ちイエス・キリストという歴史的出来事の中に神が人間を救済するという躓きの逆説を明らかにする事で、聖書が告知する福音宣教（ケリグマ）を明らかにしようとしたのである。その意味で彼が言う「聖書の非神話化」とは単に聖書の宣教の内容を合理化しようとしたのではないことを確認しておきたいと思う。

しかし、ブルトマンに於いても、結局キリスト教の基盤である神に、そしてイエス・キリストに特別に選ばれた使徒たちが立つところの使徒的宣教という、そこは問わずに絶対的な公理として信じるところから出発したのである。それは結局キリスト教絶対主義、排他的独善の立場を残したことになる。それは先に述べたようにバルトに於いても同じである。とはいえ、バルトとブルトマンの立場は異なるし、その異なるところから新たな問題が生み出されてくることになる。

それにしても、バルトは所謂教義学者である。そしてブルトマンは聖書学者である。その意味では立場が違うのは当然なのだが、その神学の立て方の基本にかかるところの違いを明確にすることは大切なことである。その点について両者の違いをめぐってさまざまな論議が一般化することになった。それについての解説をする知識はわたしにはない。再び聖書学者の八木誠一氏が

要領よく纏めているのでそれを参考のために紹介しておく。

「一つに、聖書に対する歴史的・内容批判をばいかいとしないか、するか。

二つに、聖書的思考と経験的現実とのつながりを重視しないか、するか。

三つに、キリスト論的であるか実存論てきであるか。

四つに、信仰的認識か信仰的理解か。

五つに、三位一体における神自身から歴史世界を考えるか、私たちに對する神の行為の意味から神を考えるか。」

これらの論議が神学の世界で展開されたというその内容の問題よりも、私たちが注目しなければならぬことは、ブルトマンの非神話化論争以後キリスト教界一般において、聖書がいかなる意味で真実であるかという問いを立てずに、ただ聖書は神の言葉だから正しいのだという確信または素朴な信仰で聖書証言から出発することは困難になってしまったということである。その結果、聖書の証言ということの意味を明らかにするための解釈学を媒介することが、どうしても必要となってしまうたのである。そこで問題はますます複雑化し、さまざまな聖書学者や教義学者が入り乱れて議論をし、その都度それらの学者の著書の翻訳本が書店に並べられ、広告を通して私たち一般の者の目の前にも出て来たが、研究者でもない私の能力と興味の外のことでしかなかった。ただ私なりに理解していることは、伝統的なキリスト教の基本信条が根本的に問いなおさ

れているということであり、誤解を覚悟でいうならば、伝統的なキリスト教は燻れている、ということである。そして、伝統的なキリスト教の教義に立っている「教会」もその根拠を失って危機に瀕しているということである。

六、現代人とキリスト教

現代人とはどういう人間のことなのだろうか。神を必要としなくても生きて行けると信じている人間のことである。つまり、人間を人間から考え、世界と歴史とを説明し合理的に計画的に自らの智慧で現実世界を作り、動かして行けるという認識と行動をする人間のことだといえる。その意味で、人間を人間から、現実世界を現実世界からのみ観る事を世俗的というなら、まさに現代人は世俗的な人間である。このような世俗的人間には、とうてい超自然的な存在として世界と歴史との出来事に直接介入して自らの意思でそれらを動かして行く神という存在を受入れ認めることは出来なくなる。この事は、一面において正しいことである。なぜなら、直接歴史に介入してその一つ一つを支配する神を持ち出し現実を解釈しようとするなら、結局、科学的認識が拡張され科学的に、または合理的に出来事が説明されるなら、それは「幽霊の正体見たり枯れ尾花」になってしまふだろう。つまり、科学的認識の未だ及ばぬ認識の領域を、神の領域として設定す

る事で神の支配を語るなら、おそらく今後科学の発達に伴い、そのような「神の領域」は狭められ、ついには神は消えて無くなってしまうに違いない。このような神の立て方、詰まり科学的に説明されていくであろう現実世界と、神の領域とを同一の場に置いたその場で神を語るなら、そのような神は必ず消えてなるなる運命にある。その意味で無神論の立場に立つ人の正当性を認めることができる。もし宗教や信仰がそのような場で神を語ることに固守しつづけるなら、宗教はますます現代の世俗人からは軽く見られ、教会の存在も世俗的な宗教行事として、人々の気休め程度に利用されるだけとなる。例えば葬式や結婚式に利用されるだけのものとなってしまう。現に、そのような世俗化現象が日本の教会で起こっており、牧師が結婚式産業に利用されつつある。

このような現代人の世俗化に、いかにして真の神を語り得るかと言うことに真剣に対峙して一つの神学的な方向づけをしながらナチ・ドイツに逮捕され終戦直前三十九歳の若さで夫婦共に処刑され、未完に終わったボンヘッサー（一九〇六―一九四五）という神学者がいたことを忘れてはならない。ここでボンヘッサーの立場について語ることはひかえたい。わたしの未熟な理解を記すより、関心のある方はかれの著作の翻訳本（ボンヘッサー選集等）を直接ご覧いただけばと思う。だが、彼について知っておきたいと思うことは、彼が真剣に「そもそもキリスト教とは何か」「キリストとは誰であるか」という問いは、たんなる机上の神学論として問うているのではなく、まさに悪の権化であるナチスの手で翻弄されているドイツや世界の中で自らも獄に繋

がれ自分たちの死を目前にしたその現場で、神を問い、キリストを問い、信仰を問うていくことである。彼は全く世俗化された現実を前にして、この世の無神性を承認する。「神は人を愛し助け救い給う」などというあまっちょろい「機械仕掛けの神」の非現実性の承認から、聖書が語り、教会が告知するところの神とは何か、キリストとは誰か、キリスト教とは何かと、死を前にした獄中の現実経験の現場で問うたのである。

「僕を絶えず動かしているのは、そもそもキリスト教とは今日のわれわれにとって何であるかまた、キリストとは誰であるか、とい問題なのだ……人間はもはや、今そうであるように単純に宗教的ではありえない。……われわれの一九〇〇年に及ぶキリスト教の宣教と神学の全体は人間の「宗教的先験性」の上に築かれている。「キリスト教」は常に「宗教」の眞の形であったところがある日、この「先験性」なるものは全く存在せず、むしろ人間の歴史的に条件づけられた、過ぎゆく、一つの表現形式であったということが明らかにになり、したがって人間が実にラディカルに無宗教になるとき――多かれ少なかれ既にそのような事態が起こってくると僕は思う。

……結局キリスト教の西欧形態をも完全な無宗教の前段階としてのみ判断しなければならぬとすれば、その場合われわれにとって、教会にとって、いかなる状況が成立するだろうか。どのようにしてキリストは無宗教者にとっても主となりうるのか。無宗教的なキリスト者は存在するのか。……答えられなければならぬ問いは、無宗教の世界において教会、各戸教会、説教、礼

典、キリスト教的な生活といったことがなを意味するかということであろう。われわれはどのようにして……宗教なしに……神について語るのであるか。……」（ボンヘッファ―獄中書簡集 三二一ページ ―新教出版社）

このような彼の命をかけた現代状況からの問題提起と未完なままの彼の信仰の叫びは戦後の心ある教会人に衝撃と示唆とを与えることになった。（ボンヘッファ―選集―新教出版社、他単行本・伝記研究書多数）

結局ボンフヘッファ―に於いて問われていることを突き詰めると、そこで問われていることは、神と人間との関係である。この経験的現実世界で神は見出されるのかということである。ボンヘッファ―は世俗化された今日の成人した世界では神は見出されないと言う。ならば、人間は何処で神を見出すことができるのかという問につらなる。そこで多くの誠実な信仰人は苦悩し神と人間との関係を根本から掘り起こし、真の神と人間との関係を明確にしたいと信仰的模索としての神学する。すでに述べてきた人達もそうであったし、ボンフヘッファ―もその一人であった。

それにしても、経験的現実世界のその場に神を直接見出すことは出来ないのは当然だといえるその理由は、経験的現実世界と人間との関係は主観と客観という図式においてある関係の世界であるからだ。経験的現実世界は人間の意識一般に対する客観的現実のことである。簡単に言えばこの世の現実、それぞれの人間の意識の前に存在する対象化された現象である。人の前に風が

吹き雨が降る。その現象を人は見て感じ意識してとらえる、それが客観的經驗的現実世界であるところだ、そのような客観的現実世界と同じように、人間の前に「神」という者が存在して働いていると理解するならば、そのような神は存在しない、と人々が言うのは当然であろう。彼らは「その神を、今わたしの目の前に出して見せてくれ」と世俗は言い、見せることが出来なければ、彼らは「神はいない」と言うし、そのように言う世俗は正しいのである。

いうならば、神を人間の經驗的現実世界の最強最高の一つの存在者として客観的対象としてしまふことは、無理な事であり、出来ないし、してはならないのである。そのような神なら、初めから存在しないのである。つまり、「神と人間との関係」を「客観的現実世界と人間との関係」を区別しないで同一次元で見ではならない、ということである。この点をしっかりと確認しておかないと、そこで成り立つ宗教や信仰は忽ち独善的熱狂主義の「魔」に墮ち込んでしまう。例えば「神には出来ないことは何一つない。神には何でも出来る」という神信仰を経験的な現実世界に直接適應させ、客観的現象として神の力をそこに見ようとする事を神信仰と言うなら、そのような神ではないし、そのような神と人との関わりは宗教信仰ではない。しかし、人間は經驗的現実の世界に生きている者である。その場を離れて人間の生はない。その意味で客観的世界と人間の意識一般との関係と神と人間との関係とは分離できない。何故なら、神と人間との関係も、世界と人間の意識一般との関係の世界を抜きにしては起こりえないからである。とはいえ神

と人間との関係を、人間と意識一般の關係のなかに解消してしまつてならないのだ。ここから導き出される事は、神という者が客觀的に存在し、その神を人間がその主觀において認識出来るという、神と人間との主觀・客觀図式では神を見出すことは出来ないし、その図式に神を解消仕てはならないということである。その場に立つそこで「神はどこで見出されるのか」という問が發せられているのが、眞摯に神を求める信仰人の問なのである。それは他でもなく、主觀・客觀図式の神と人關係をどのようにすれば克服出来るのかということである。このことを簡単に言えば神と人との關係を具體的にどのように立てるか。と言うことになる。そこでは、神は世界を創造し、愛と恵みとをもつて歴史を支配し現実世界に直接関わり給ひ、その恵みを信する者を義として救われるとう、伝統的な染みと人間との關係の教説から唐突に出発することは出来ない狀況が神学的聖書学的にも、歴史的現実においても到来しているということである。

七、神をどこで見いだすのか

一人のキリスト者（信仰人）として私の現在の出发点は、「キリスト教は、今や崩壞の危機に瀕しているという認識である。この場合の「キリスト教」とは、神は、聖書が証しするイエス・キリストによってのみ啓示されるとする立場の「伝統的キリスト教」のことであつて、イエスが

それによって生きた命としての神が「崩壊している」ということではない。むしろ、イエスがそれによって生き、全存在を指と化し示した神と人間との関係と在り方それ自体が、「キリスト教は危機に瀕していると告発するのである。

キリスト教は言わば死と再生の宗教である。死とは神にあって人間自我が死ぬということ、再生とは、人間自我が神の命において新しく立ち上がることである。今や歴史的現実がさまざまな面から今日のキリスト教の死を宣告している。キリスト教二千年の歴史を振り返って見るとき、イエスから使徒達へ、使徒達からパウロへ、パウロから教会教父へ、そして強大な権力機構としてのローマ・カトリック教会へ、そしてルター達の宗教改革へ、そして近代から現代にかけてのキリスト教世界の没落へとその歴史をキリスト教は歩んできた。その間にさまざまな教義的、制度的、思想的な闘争が政治や経済や軍事の場で権力闘争となつて展開されてきた。だが、今もなお「キリスト教」はその存在を曲がりなりにも保っている。一体何故それが保ち続けてこられたのであろうか。それは改革のお陰である。改革とは一般に、古くなつた言わば不都合な制度や機構を、新しくその時代に適應するために改める事であるとすれば、確かにキリスト教はそのような改革を幾多の犠牲を払つてなし遂げて来たと言えよう。そして、その改革の基盤となつたものが「聖書」であつた。「聖書」は永遠普遍の神聖なる神の子イエス・キリストによって証しされた神の唯一の啓示の書」と信じられていたからである。その点で、改革の典型はマルチン・ル

ツターなどによって起こされた所謂「宗教改革」と歴史的に呼ばれる一大事件である。その宗教改革がよって立ったところは「聖書」であった。改革者たちが共通に唱えたことは「聖書に立つ信仰と教会」であった。即ち、「聖書ののみ」「信仰のみ」「万人祭司」という聖書原理であったことは周知のとおりである。言うならば、「キリスト教」がキリスト教となるために再生する事が出来たのは唯一の神の言葉としての「聖書」のおかげであった。詰まり改革を生み出し、改革を推進し、改革を正当化できたのは「聖書」によるのである。

例えば、極最近の歴史的な出来事ともいうべきローマ・カトリック教会が、一九六二年から一九六五年にかけて開催した第二バチカン公会議、それは二十一世紀に向かってのカトリック教会の再編であり戦略会議ともいうべきものであったか、その会議が出した「公文書」において、さまざま変りした内容のひとつは「聖書の權威」を全面に出してきたことであり、それによってカトリック教会の信仰の基盤の正当性と強化をはかろうとしている。それ自体は喜ばしいことである。しかし、現代と言う歴史的な現実が「キリスト教」に突きつけている問題は、単なる「キリスト教の改革」ではなく「キリスト教の変革」なのである。変革とは、そのものが根本から変わることを意味している。つまり現代状況、——聖書証言が歴史的、内容的に批判され、聖書である故にそのまま権威があると言えなくなった結果、イエスが即キリストであるということの意味が失われてしまった。それは伝統的な「イエスはキリストというキリスト教」の、そして信仰者

の、引いては人間の救いの根拠と本質とが失われてしまったということである。さらに現実経験からのみ世界を見るところの世俗化の事実が、神理解の再検討を厳しく迫っているというのが現代状況である。――「聖書」そのものの權威が根本から揺らいでいるという状況がそこに起こっているということである。それは「聖書が証しするイエス・キリストだけが神の啓示である」という命題（原理的に定まっているもの）が根本的に揺らいでいるということである。これはキリスト教の根本に関わる事であって、まさに一大事と言ふべき状況の到来である。たからこそ、そのような状況について、私の器量ではおぼつかない事を十分承知のうえで、私自の信仰的実存を明確かするためにも語り記して来たのである。

それにしても、二十八年前に出した「途上」――わたしの信仰批判の歩み――という冊子の前書きに次のように記した事がある。

「わたしたちは日々刻々生きつづけ、変化しつづけるのであって、その固定化は精神の死をいみします。人間の考えが、ある特定の時と場で固定するとき、その人間は人間として、もはや生きていないで死者となったのではないかと思えます。特に、宗教的生に於ける固定化は、その宗教、ないしは信仰の生命の喪失を来たます。つねに自己の生の在り方を固定化から開放し、自己自信（自信）を否定しつづけるところに宗教は命を保ち、信仰者は真に信仰者として生きつづける事ができるのであり、同時に、そのような生へ人間を押し出してゆかせるものが真の宗教であり、信

仰であると思います」。その意味でプロテスタントイイズムは自己否定にある。と今でも思っている。

キリスト教は崩壊の危機に瀕し、伝統的キリスト教が保持してきた聖書の權威がなくなつたと言つても、聖書がわれわれにとって無意味になつたというのではない。聖書を人がどのように批判しようとも、聖書はやはり神を指示し、神を証言している事にはかわりがなく、人間が生きて行く上での大切な導き手である。しかし、聖書だけが、神認識のための唯一絶対の根拠ではなく、聖書を通してキリスト教会が説く以外のどの神認識も、すべて誤りであると決めつける拠り所としての權威が聖書ではない。むしろ、聖書をそのような權威として、それに寄り掛かつてしまつたところに、聖書の權威を失わせる原因があり、聖書の真理性から人々をとうざけることになつてしまつたといえる。言うならば、「最眞（ひいき）の最眞倒し」となつてしまつたのである。改革ではなく、変革のこのときの、キリスト教は、再度聖書の原点に戻つて「聖書は何を語つてゐるのか」「聖書は何を我々に提示しているのか」「聖書が提示する神とは何か」「如何にして神は知られるのか」ということを厳密に問い、かつ答えなければならぬ。

しかし、聖書の原点に戻つてと言つたが、それは聖書の証言にそのまま戻るといふことではない。なぜなら、聖書証言の直接の權威が失われている現代状況においては、それは出来ない。聖書主義の立場をとる信仰人が強調する聖書証言に対する素朴な信仰は、熱狂的原理主義であつて、

そのような単なる信仰は一種の現実逃避にすぎないと言えよう。

神を見失い、本来の自己をも見失って虚無に直面している人間の現代状況。さっさと聖書の言葉を明確にもてなくなった人間の現代状況の中で、神の啓示と現実とのつながりと関係とを明確にして、キリスト教が告知することの真実性を伝え、宗教の積極的な意義を模索し信仰体系を立てようと努力した、もう一人であるパウル・テイリッヒ（一八八八—一九六五）に、私の信仰理解の範囲内で、特に神と人間との関係について目を向けておきたい。

私がテイリッヒの名を知ったのは、「現代の宗教的状況」（菅田吉訳 一九五〇年）という本を古本屋で見つけ、買った時からである。その後、テイリッヒの来日（一九六〇年）が新聞で報じられ、わたしの地元の京都大学に於いても講演会がある事を知り、少しは関心をもっていたが、後に、日本各地で行った一〇の講演を纏めた翻訳本が「文化と宗教」（岩波書店一九六二年）という表題で出版された。その中で特に当時興味をもった内容は「宗教と文化」についての二つの講演と日本諸宗教研究センターの主催で行われた仏教徒（浄土真宗に属する京都の大谷大学の学者および学生との対話）との対話であった。その後彼の主著である「組織神学」やその他の本が翻訳され出版された。わたしは専門の研究者ではないのでテイリッヒについて論じることが出来ないが、一求道者としてそのときそのときに彼が提示するキリスト教や聖書の解釈に共感するところがあつた。

私の求道に於ける問いの一つは、神と人間との関係、神と私との関係である。その点についてテイリッヒの立場は、私にとって最も共感出来るものであった。彼は、シュウライヘルマツヘルに代表されるような神と人間とが直接に結びついているという自由主義神学の立場を否定する。その意味ではバルトの立場に共感するが、しかし、バルトの神と人との無限の距離、つまり人間にとって神の絶対他者性、神と人間とが完全に切り離されているという立場をも否定する。そして彼は、人間は神から切り離されているというそこに、神との結びつきが生じるという弁証神学を提唱する。即ち、神と人間、啓示と理性、聖と俗、福音（宗教）と文化の二元論を克服する筋道を開こうとしたといえる。

その方法が所謂「相関の方法」である。それは一種の問答の方法であって、人間の現実存在の追い詰められた苦悩の状況が発する問題と神の啓示の内に含まれている答えとを相関させようとするものである。つまり、人間の現実存在が持つ苦悩の答えを、神の啓示の出来事の告知としてのキリスト教の使信の中に見いだしていく方法である。彼は次のように言う。「この方法は問いと答え、状況と聖書の使信（啓示）、人間の実存と神の顕現、とを相互に関係づけようとするものである」と。（組織神学第一巻三ページ）。従って彼の「相関の方法」は、一方的にキリスト教の眞理性を大上段に振りかざして宣教していくバルトのような宣教の神学でなく、どこまでも「人間の状況に答える」信仰の立場、つまり弁証の神学である。その意味で、彼の立場は人間の

現実存在の状況を深く掘り起こし、その存在の深さから発せられる問いを聞き出す努力は哲学的であるが、一方、その問いに対する答えを啓示に求め、見出そうとするそれは神学的である。つまり、彼においては先にも言ったとおり神と人間、啓示と理性、福音と文化、それを一口にいえば神学と哲学と宗教と現実的存在とを結び付ける道を切り開いたと言える。

彼は宗教とは、究極的なものに究極的に関わっている状態だという。究極的なものとは永遠なるもの、人間の性格とか、欲望とか環境とかの条件に全く依存せず無条件に無限であるところのものへ関わっている状態だという。つまり彼にとっての宗教とは精神としての生命における自己超越だと理解され、どの人も心の内に究極的関心事があり、それによって捉えられている状態が宗教であるという。そしてその究極的関心事の内容こそ神なのである。したがって彼が示す神はまず神と呼ばれる存在があつて、その神に人間が究極的関心事をもつと言うことではなく、人間は自分にとって神であるもののみ、究極的に関心事をもつ、というのである。なぜなら、神は存在自体、存在の根底、存在の力、「神は何よりも存在自体である。神はすべてのもののうちに、またすべてのものの上にある存在の力、存在の無限の力である」と言う事ができる。」（組織神学第一巻二九八ページ）

このような神と人間との関係を彼は具体的に他律・自律・神律という概念で語る。他律とは、人間に対立する神を立て、その神によって一方的に人間を他律的に支配する在り方のこと。たと

ば超自然主義の場合の神は、みずから一個の存在者として他者を専制君主のように支配しようとするが、そのような神は究極的な関心の対象ではないという。また、自立とは神を切り捨てて自らによって人間を律する在り方のことであるが、そこで神をたてるとすれば、それは自然主義が考える神となる。即ち宇宙と直接に同一なる神、超越性を失った有限者としての神となるが、そのような神はもはや神ではなく人間の究極的関心の対象ではないという。つまり、これらの神の在り方は、共に真に人間存在の根底、究極的なもの、存在そのものからのものでないゆえに、必ず人間は矛盾葛藤におちてしまう。それゆえに人間は自己の存在の根底からあふれ出る究極的な存在の力、存在者を超えながら存在者の中において人間の自己を内側から満たす、つまり人間の究極的関心を満たすそれこそ神であって、神と人間主体との関係は神律であるとテイリツヒは言う。

結局テイリツヒが言う神は、存在の構造の根底であるが、それは神がその構造に従属しているのではなく、構造が神のうちにその根拠を有しているということである。

このようなテイリツヒの神と人間との関係、即ち「所謂宗教」の定義は極度に多様化しつつある現代社会にあって、宗教が重要な役割をもっていることを明確にしようとするのである。

それにしても、有限と無限とを越えるもの、即ち究極的なものは、有限な経験から導き出される言語しか持たないわれわれにとって、直接それにいたる事は出来ない。しかしそれ以外に方法

を持たないわれわれは、結局有限な言葉と対象とを用いるしかない。ならば、有限なそれが自己を超えて何ものを指示するような仕方を用いられる「象徴（シンボル）」の方法しかないといテイリツヒは言う。例えば「神」という象徴的表言は、その神自身の名を超えて究極的な意味に於いて語られているのである。その意味で、信仰の言語は象徴言語であって、「所信や意志や感情以上のものである。」（「テイリツヒ著作集六」六四ページ以下）そして、その象徴は啓示と信仰との相関から生まれて来るものであって、何らかの程度においてそれは究極的實在に参与しているのであるという。これは、ユングが言う集合的無意識の中から生まれるのであって、神話論的な意味あいがあると言えらる。

それではテイリツヒに於いてイエス・キリストの存在の意味とは何かというと、いずれの人も究極的関心をいだき眞実の存在を求めているにもかかわらず、存在の無意味に苦しめられ神を見失っている。つまり現代人は神を見失い、眞実存在を歪める非存在の驚異にさらされ、完全に人間疎外に陥っている。その苦しみの状況を克服する「新しき存在」として現れたのがイエス・キリストに他ならないという。イエス・キリストに於いて神と、自己自身と、共存する他者が一つになり、眞実の存在があらわになった。その事実の叙述こそが福音書に提示されているイエスにほかならないとテイリツヒは言う。

この事は、イエス・キリストという新しい存在こそ、人間活動のすべてのの領域に、非存在に

脅かされ疎外されている人間の存在に光をあて、人間存在の深みにおいて、非存在からの克服へ参与して新しき存在へと変えられ救いの希望をあたえられるというのである。その意味で、神と世界との対立は克服され、文化一般も宗教との関係で、絶対者との関わり方の表現と見られてくるのである。

いずれにしてもテイリッヒに於いては、非存在に脅かされ無意味化された現実的な状況をその極限まで推し進めることによって、そこで直面する否定を包み込んで、聖書の啓示、イエス・キリストのその新しき存在が提示する克服力（福音）によって逆説的に答えを引き出すのである。

このようなテイリッヒの立場について八木誠一は次のように解説している。「そのような神信仰の構造は、世俗化された現実の経験の次元と、確かな神経験の次元とが、矛盾したままで一つとなるような性格のものでなくてはならないのだ。それでこそはじめて、神信仰の主張は、聖書の歴史的・内容的批判と世俗化の事実を媒介したものだといえるだろう。その際、世俗化された現実の経験は主観・客観図式という構造を持ち、神経験はその克服となっている筈である」キリスト教は崩壊の危機に瀕していると先に言ったが、それは世俗化された現実経験の現代状況の中で、また聖書の歴史的・内容的批判の事実の中で、それらを聖書の啓示の絶対性のゆえに排除するのみでは、もはや現代において「キリスト教」は崩壊して行くのをまつだけだということである。しかし、聖書の真理性は現代状況を否定排除するものであろうか。テイリッヒは「そう

ではない」と言うのだ。むしろ、聖書による神信仰は、現代の状況を克服へ向かわせる内容が秘められており、したがって現代の状況に照明を与える命を秘めている聖書として解釈されなくてはならないことを提起しているのである。つまり、聖書的という事が現実経験を排除するのではなく、そこで語られている偉大な真理を現代に開示していくことの重要性を提示したのである。その意味でテイリッヒの提示に耳をかたむける必要がある。

八、わたしの信仰

「神は死んだ」と言うニーチエの宣告までいかなくても、「神は近代人にとって疑わしきものとなっている。」ということが、私たちをとりまく現代状況である。近代の人間の思考は自然科学によって規定され、そこでは神は出てこないし、近代の諸学に於いて現実世界を説明するのに「神」は必要とされない。その結果、顕在的な世界が唯一の現実であるという確信を生み、したがって神の問題をもちだすことはもはや意味はないという見解がひろまっている。その状況を一言でいえば「世俗化した」ということだ。世俗化とは、この世からこの世を見る、認識の仕方のことである。その結果、欧米に於ける教会の勢力はいちじるしく後退し、人々は教会に興味を持たなくなっているようである。この状況は日本においても同じである。とにかくキリスト教会

はこのような歴史的現実にも否応なく直面している。この現代状況を或る人達は「キリスト教世界の終末」とか「コンスタンティヌス体制の終焉」とか言っている。「終末」か「終焉」かはともかく、キリスト教にとって危機的な状況であることは事実である。この時代状況または歴史的現実に私は一人のキリスト者、特にキリスト教の伝道者として立っており、当然のこととして、自身のキリスト教信仰の立場を明確に表明しなくては、もはや身動きできなくなったのである。

×

×

それにしても、一体「キリスト教」の何が現代状況の中で問われているのだろうか。この問題を正しく認識しないままに、どのような形にせよ「キリスト教信仰」を語ることは出来ない。

今日の状況のなかで、教会の制度に問題があるという観点から、教会の改革を求める人達がいる。例えば、教会の世俗化に問題の焦点をしばって、教会自体の在り方を初代教会が持っていた靈性の回復を強調する人達、又は、聖書に基づいた教会本来の信仰者の集いとなることの必要性を強調する人達、または、教会が社会のさまざまな矛盾を是正する運動体となって、社会的な発言権と指導力を発揮できる集団となることの必要性を強調する人達等々。しかし、考えてみるとそれらは「教会の内部の改革」の事だといえる。しかし、現代の時代状況が教会に問うていることは、教会の制度や働きの内なる在り方ではない。現代状況が教会に突きつけている問題は、キリスト教が基本としている「聖書に基づく信仰告白」それ自体の変革である。ここに、キリスト

教会の今日的な危機があるのだ。

今日、教会が突きつけられている問題は、「聖書が証しするイエス・キリストのみが神の啓示である」ということに対する疑義なのである。この問題提起を別な側面から言いなおすと、それは「神とは何か」ということであり、「神は一体どこで見いだすことが出来るのか」という、きびしい問いと求めでもあるのだ。現代人の一人として私はその答えを自らの信仰において答えねばならない。ここに「わたしの信仰」を語る理由がある。

以上のような教会が立たされていく歴史的現実と、その状況にあって懸命にキリスト者として、その答えに自らの宗教的実存の場から答えるべく苦悩してきた幾人かの人達を先に紹介した。彼らは等しく、聖書証言から出発する伝統的なキリスト教に生きる立場から、さまざまな形で「私の信仰のこと」として苦悩の中で出した答えを世に問うてきた。彼らが問うた課題を整理してみると次のようになる。

一つには、神の啓示をどのようにして知り得るかという問題。これについては先に少し述べたバルトとブルンナーとの論争が代表的な内容を提示している。

二つには、聖書の歴史的・内容的批判の問題。すなわち聖書の証言はそのまま正しいのか否かという事。

三つには、聖書が証しするという、その聖書証言の意味とは何かという事。つまり聖書をどの

ように解釈するかという問題。

四つには歴史のイエスと宣教のキリストとの関係の問題。

そして五つめには、極度に世俗化された現実の状況に生きる人達に神をどのように語るのか、という問題等である。

これらの問題は特定のキリスト者の問題ではなく、現代の状況に於いて真面目に聖書が提示する真実に思いを向けようとする人すべてに、その形は異なっても等しく突きつけられた問いなのである。勿論、聖書証言を何の疑問も抱かず即神の言葉として受入れ、そうすることで、キリスト教信仰の純粹性を守り抜こうとするあまり、現実経験を排除し、歴史的現実を無視する熱狂的、かつ独善的キリスト者は例外である。

以下は、先に述べた問題とは直節関係しないまでも、何らかの関わりを持ちながら、私の信仰を散文風に語ってみることにする。

X

X

私がキリスト者として生きようと決断したとき、わたしの前に「マルクス主義」という大きな山が立ちはだかっていた。十九歳の当時の私には「キリスト教かマルクス主義か」という二者択一が厳密に求められていたわけではないが、私の生来の性格から言って、又当時のわたしの傾向として人間の内面、特に存在論的な思考傾向から自然に「キリスト教」の方に関心が向いていっ

た。この時代の私自身について別に少し記したし、またこの紙面で語るべき程のこともない。その後、伝道者になってから私の信仰にとって重大な転換点をもたらすきっかけとなったのは滝沢克己との再会である。再会と言ったのは、十八歳の頃に「西田哲学の根本問」という書物で、滝沢とは出会っていた。当時、彼が西田哲学の何について問題提起をしたのか詳しく了解していなかったが、十分に理解できないまま強烈な印象を滝沢に感じていた。その後、当時、流行的雰囲気気で私にも迫って来たバルト神学の端くれに触れ、彼がドイツでカール・バルトに師事し、最大の敬意をもちながらも、尚バルト神学の一点に問題を感じてそれを提起している滝沢に再会したのである。

その頃、わたしの中で「キリスト教の排他的唯一絶対性」の立場に、それとなく違和感を覚えるようになっていた。それは新約聖書におけるパリサイ主義、即ち書かれた文字である律法を即唯一の神の言葉として絶対化し、その文字によって統一化された生き方に人間の有り方、神による人間救済を見る律法主義的独善を、当の「キリスト教」又は「キリスト教会」「キリスト教徒の信仰」に見たからである。それはおよそ、次のとおりである。

イエスは熱心なユダヤ教律法主義者であるパリサイ宗徒を「偽善者」として、その在り方を徹底的に否定なされた。イエスが言われる「偽善者」とは、人前で「いいかっこ」する者のことではなく、この世界の内部から出てきた何かを神聖なものと信じて、それを自分の生きる唯一最後

の拠り所として生きて行くことを最善だと確信する生き方のことである。パリサイ宗徒はまさに聖書（モーセ五書―律法―）を即神の言葉として純粹に熱心に遵守する事で神の前に義人となろうとした熱烈信仰人であった。彼らはその信仰人として純粹になればなるだけ、熱心になればなるだけ、他の一切の人間の在り方、生き方をする者を「人非人」呼ばわりし、裁き、自分たちだけが神の前に義と認められる者だと独善的高慢人となっていた。この姿こそイエスが言う「偽善者」なのである。（彼らの宗教的独善と高慢がイエスを十字架刑で殺害した）このように偽善者の特徴は、この世界に出てきた何かを真理となし、それに自らを支配統一され、人間の有るべき在り方を歪め、人間性を疎外する結果をもたらすことである。そして、私は、伝統的なキリスト教信仰の在り方の中に、歴史的な教会が犯した諸事実にもこの「偽善性」が潜んでいることを感じ出したのである。さらに、この現象が政治的イデオロギーに於いても、学問のあらゆる分野に於いても、さらには日常の経済、文化、技術その他いづれに於いても起こり得ること、特に「宗教」に於いては顕著にあらわれる現象でもあることに気づき、それを「宗教化現象」と称し、その観点から以後私の内で自己批判としてのキリスト教批判、さらに宗教批判、現代批判へと広まっていった。そして初めは、「宗教化現象」と称していたそれが「宗教」に限られる誤解が生じるので「統一化現象」と改めた。したがって、私のキリスト教理解の変革は、福音書のイエスの信仰理解、神理解、人間理解に触発されて生じて来たものである。そしてそのイエス

理解、神理解について大切な示唆を与えられたのが滝沢克己との再会であった。私が滝沢から学んだ大切な一点は次のことである。

一、滝沢克己から学んだこと

彼は言う。人間の意識や体験や思想や行為の一切に先んじて、「神我らとともに在ます」（インマヌエル）という原事実が、どの人の自己成立の根柢に平等に厳存する。この神と人との原関係のことを「神と人との第一義の接触」と言う。そして、第一の接触に基づき、その接触を歴史的顕在世界で、具体的に表現する人間がとる相対的な形、または在り方を、「神と人との第二義の接触」と言い、両者を厳密に区別したのである。滝沢はその区別に基づき、歴史上の人格としてのイエスは、神の意志を地上に円満に具現することで神と人との第二の接触が典型的に生じた人間であって、決して第一の接触それ自身ではありえないことを提示した。しかし、正統的キリスト教はイエスに於ける両義の接触を混同し、その結果、イエスの到来によって始めてこの世に神と人との第一義の接触が成り立ったと考える。そしてその帰結として、イエスという歴史上の相対的人格が、神格化、絶対化され、イエスを救済の根柢とされるに及んで、キリスト教自体が唯一絶対のものと思なされるようになり、その排他的絶対の性格が生み出された。その点ではバルトも同じであると、滝沢は恩師のバルトに疑問をなげかけた。

滝沢は、第一義の接触と第二義の接触との間には、前者が先で後者が後であるという絶対的な順序があり、同時に両者は切り離すことは出来ないが、しかし厳密に区別しなくてはならない関係なのだと言う。それを、不可分、不可同、不可逆の関係と提示する。

私はこの滝沢の提示に共感を覚えた。この提示の内容において、わたしが密かに持っていたイエスについての疑問とキリスト教の排他的絶対主義についての解明と克服、さらにイエスが提示する人間の本来的な救済の根拠とを領解する大切な示唆となった。

ここでもう一度確認しておきたいことは、伝統的キリスト教は、イエスの到来によってはじめて神と人との接触が成り立ったとする。その意味でイエスは救い主（キリスト）となる。そこからイエスをキリスト（救い主）と信ずる信仰によってのみ人間は神と出会い、救われるというキリスト教唯一絶対主義、排他的絶対性の教義が生まれて来た。カール・バルトはその教義をイエス・キリスト中心にして彼の神学体系を作り上げ、イエス・キリストの名を呼ばない宗教は、どれほどにその形態が一致していようと、それは偽りの宗教であると主張した。このバルトのイエス・キリスト理解は、原始キリスト教会、特に使徒パウロ以来の伝統的、正統的立場であると同時に現代プロテスタントキリスト教を代表している。

それにしても、新約聖書は「原始キリスト教団の福音理解と信仰」に基づき生み出されたものだから、当然の事としてそこには「信仰のキリスト」が告白されている。しかし「歴史のイエス」

は、自らを神と人との第一義的な接触者、つまり神の一人子、キリスト（救済者）と自覚していたのか、また、神と人間、またはその関係とをどのように理解しておられたのか。少なくとも原始キリスト教団との間には直接つながらないものが多分にあるということを、現代の聖書学は明らかにしている。

イエスは神の支配を説くことで、神と人間との関係を示し、人間の本来的な在り方を身をもって行じた。一方、原始キリスト教団は、イエスが説いた「神の支配」を直切継承し発展させたのではなく、「イエスは神の子キリスト（救い主）である」と宣べ伝えた。この矛盾は神学的立場では問題となり、「歴史のイエス」と「信仰のキリスト」ということで論議されつつづけている。しかし、結論からいえば、両者の信仰は、人間の本来性は神の救いの働きから生きるところにある、というてんで一致している、という理解に私は共感している。

とにかく、私は滝沢を通して神と人との関わりが、イエス・キリストにおいてはじめて起こったというのではなく、「神われらとともに在す」（インマヌエル）の原事実は、人間の意識、体験、思想、行為に先立って起こっている原関係のうちにあり、したがってイエスに於ける出来事は第一の接触に基づいて生じた第二の接触成就だと言うこと。つまり、「イエス」と「キリスト」の区別と、イエスをイエスたらしめた根拠即ち「キリスト」とその根拠を円満に具現した「イエ

ス」との関係とを区別することを学ぶことで、聖書の福音理解が現代に実存的に自然に受け入れられる展望が与えられたのである。

II. イエスの場合 — 神の支配と創造に於ける自然を生きる —

結局、イエスは神の支配の事実、即ち「命のたぎり」「キリスト」を自ら行じることによって人間の本来性は神の救いの働きかけを自ら生きるところに現成することを提示した。福音書によるとイエスは度々神の支配について多くの譬えをもって語っている。

イエスは言われた。

「神の支配は次のようなものである。人が土に種を蒔いて、夜昼寝起きしているうちに、種は芽を出し成長するが、どうしてそうなるのか、その人は知らない。土はひとりでに実を結ばせるのである」

— マルコによる福音書四章二六切以下 —

イエスが言う「神の支配」とは、人間の意識や体験や思想や行為の枠内、つまり人間の観念が生み出すものではなく、人間の分別以前に生命の根柢に実在し、人の絶対の背後から人を握みその者を生かし立ち上がらせようと促す命の躍動、先のイエスの言葉で言えば「人が土に種を蒔いて、夜昼寝起きしているうちに、種は芽を出し成長するが、どうしてそうなるのか、その人は知らない、土はひとりでに実を結ばせる」その「命のたぎり」その事である。

だからこそイエスは「一切誓ってはならない」と言われる。「あなたは、髪の毛一本すら、白

くも黒くも出来ない」のだからと言われる。つまり、あなたは生命の土台を築くことは出来ないのだ、と言われる。一切に先立ってお前の自己成立の根柢に現存する命のたぎり、神の支配そのことが、一切のそれをそれたらしめているのだ、といわれる。その原事実に関眼せよ、とよびかけられる。その命のたぎりの事実に従順であること、その命をそのまま生きることが「信仰」というのである。その意味で、人の絶対の根柢からすべてのを生かす真の命なる神の支配に関眼しその命に決断して委ねる生き方が「宗教的実存」なのである。その決断的な宗教的実存に立つことを イエスは次のように言われた。

「あなたがたは、『然り（しかり）、然り（しかり）』『否（いな）、否（いな）』と言いなさい。それ以上のことは、悪い者から出るのである。」

— マタイによる福音書五章三七節 —

「然り（しかり）」と「否（いな）」の世界、これこそ「神の支配」の世界。「創造に於ける自然の世界」なのである。この命のたぎりを「キリスト」というなら、まさにイエスは命のたぎりとしての「キリスト」を生きたのである。そして、その生の具現化された在り方を提示されたのが、所謂「山上の教え」に他ならない。

例えばマタイによる福音書五章以下七章において提示されたイエスの言葉は、単なる倫理ではない。そこでのイエスの提示は、一切に先立ってすべてのものの根柢に躍動する原事実としての

神の支配、命のたぎり、創造に於ける自然なる「然り」と「否」の世界の具現化としての「統合動体」その事の提示に他ならないのだ。「統合動体」とは、すべての個が相互の自然な関わりに於いて、その個本来の働きのなし得え、同時に全体を統合した一つとして安定した機能体たり得る状態のことである。例えば、私たちの身体の各器官の個が相互に定められた自然な関わりに、即ち相補性の働きのなし得え、その個本来の働きのなし得え、そうあることで身体全体が統合した一つとしてその人の健康を保証し、その人間を人格生命体として生かしているその具体的な動体が「統合動体」というのである。このような「創造に於ける自然」又は「神の支配」の具体化としての統合動体は、生体以外の顕在世界のすべての動体に於いて同じである。地球上の大自然の営みとしての生態系も統合動体である。事実イエスは「空の鳥がどのようにして生きているかよく見て悟れ」と言い、又「野の花がどのように育つか見て悟れ」と言われた。小石一つが落ちるのも、髪の毛一本が落ちる出来事も宇宙の天体との関係を離れて起こることはないのである。

この世の顕在的世界のどの事も、一切に先立ってすべてのものの根柢に躍動する原事実としての髪の毛の支配、命のたぎり、創造に於ける自然なる「然りと否」の具現化としての「統合動体」なのである。

みちしるべ文庫 二七

「わたしの信仰」(上)

— 今、何が問題なのか —

一九九八年三月一日発行

著者 松 下 昌 義

発行所 左京キリスト教会

京都市左京区下鴨南茶の木町二九