

キリスト教神義論の一考察

－ N.ベルジャーエフの‘Ungrund’とK.バルトの‘Das Nichtige’をめぐって－

すず き ふみ はる
鈴 木 文 治

〈要 旨〉

3.11 東日本大震災は日本社会の様々な領域で、過去のあり方に対する鋭い問いかけを起こし、その後の社会形成や生き方への転換点を与えるものとなった。それは宗教のあり方においても同様である。宗教の根源となる教義や社会の中で果たしてきた役割が深く問い直されている。

特に、震災や事故、戦争や民族紛争、貧困や飢餓、病気や別離、裏切りや報いなき日々など個人の力では解決困難な事象、それは一般的に「悪」と呼ばれるものであるが、その理解や位置づけが求められている。3.11 以後の世界には、大規模な戦争や紛争、事故や災害、またそこから派生する多数の人命の喪失、飢餓や貧困などが起こっていて、人間の知恵や力では解決不可能と思われることが頻繁に生じている。このような問題は、キリスト教の教義そのものへの問い直しが今ほど求められている時代はない。

古来、神の絶対性、神の摂理とこの世における悪の存在の問題は、神義論という名称で呼ばれ、様々な形で論述され説明されて来た。即ち、神が世界を創造し、正にそのことを善きこととしたもうた事柄(創世記1章4,10,12,18,21,25,31節)と、そのような神の御業であるこの被造物の世界に、何故悪なるものが存在するのか、という神義論の問題は、大別するならば、神の絶対性を是認しないことによるのみ、悪の存在を説明しようという方向と、むしろ神の絶対性なるが故に、この世の悪は存在せず、むしろ悪が存在するかの如く認識する我々人間の側に根本的な問題があると解明する方向という、二つの方向の間で揺れ動いてきた。

神学史的に見るならば、教父時代には護教的意図のもとに、非存在としての悪という考えを立て、正に一方を立てるが故に他方を切り棄てるという試みで理解しようとした。しかし、これは明らかにグノーシス及びマニ教等の二元論的思考の影響であろう。

しかし16世紀、宗教改革者ルターによって、神を正当化しようとする如何なる神義論の試みも不可能な企てであるとして否定された。即ち、人間が神の義を問うのではなく、神によって人間の義が問われていることが重要であり、たとえ神の義が理性に反する様なことであろうとも、信仰においてこそ求められなければならないと説かれたのである。

だが、このようなルターの神義論の否定は、その後の近代合理精神において貫徹されることなく、再び論議の対象とされるようになった。例えばライブニッツにおいては、この世は全き善であり、悪は善になる可能性を持つもので、単に善を引き立たせるものに過ぎな

いとして、神の絶対性を擁護しようとしたのである。

それでは現代の神学者や宗教哲学者はこの問題をどのように捉え、どのように論じているのかを探ってみようというのか、本論の主旨である。

ここで取り上げてみたいのは神学者K.バルトと宗教哲学者N.A.ベルジャーエフである。もとよりこの二人の思想家にとって、根本的に主題とするべき問題意識も、またそこから由来する信仰も全く異なるものであり、比較を試みること自体、殆ど不可能と言ってもいいだろう。文体からしても、バルトは緻密な論文体であるのに対し、ベルジャーエフはアフォリズム調であり、ベルジャーエフにおいては、一つの事柄が重点的に語られることがあまりないということ、さらにベルジャーエフのバルト批判が、バルト神学の構造全体に向けられていることから、具体的な事柄に関する批判が全くと言ってよいほど述べられていないこと等々の理由によって、両者の根本的相違点、対立点を探ることは極めて困難である。

しかし問題を神義論の一点に絞った場合には、そのような困難さを通りこして、両者の著しい相違が、そしてその基となっているであろうと思われる信仰理解と、思想構造全体における根本的相違が、明らかにされる。

さらに、ベルジャーエフとバルトにおける神義論の問題、即ち、UngrundとDas Nichtigeの問題は、単に二人の思想家における根本的相違という点に留まらず、むしろ混迷する現代のキリスト教信仰の本来あるべき形態を指向することになるであろう。

〈キーワード〉

神義論 Ungrund Das Nichtige キリスト教の創造論・救済論 哲学的思惟と神学的思惟

I. はじめに

1 神義論に関する素描及び問題提起

1) 神学史的背景

a) プロティノス

神学史的背景に、このプロティノスを加えること自体、若干の疑問を持たない訳ではない。確かにギリシャ精神の総決算とも言ふべき新プラトン主義のプロティノスにおいては、キリスト教信仰の欠如は否めない事実であろうが、後世特にアウグスチヌスに与えた影響、さらにこの世の悪の問題の独創的な解釈等の理由によって、ここで彼の所見を探求することは強ち不適當ではないだろう。

プロティノスが悪について論じた「エネアデス」の一篇は、「グノーシス派を駁す」という副題が付けられている。グノーシス派は世界における善と悪との闘争の中に、すべての出来事が生ずるといふ二元論を主張していた。これに対し、プロティノスは神、即ち一者(ト・ヘン)より万物が流出し、一者に帰還するという一元論を説く。世界におけるあらゆるものは、形相を分有する限り存在し、形相がすべての根源である。そしてすべての形相の根源は一者(ト・ヘン)である。形相は善なるものであるが故に、おおよそ存在するものは善なるものであって、悪なるものは存在しない。従って

悪とは存在の欠如、即ち形相の欠如に他ならない。このようにプロティノスは、形相が存在の根源であり、形相なきものは非存在であり、形相は善なるものであるが故に、悪は非存在であると主張したのである。

ここにグノーシス的善悪の二元論の克服は一応見られる訳ではあるが、形相そのものは善であるが、形相を分有する側、即ち質料の側に悪があると主張される場合には、形相は善、質料は悪という新たな二元論に至らざるを得ないという問題が生ずる。この点に関してはプロティノスの主張は曖昧ではあるが、彼にとって本来的な悪はこの現実の世界に実在するものではなく、世界の内に悪を見出す人間の魂そのものにあるとされたのである。即ち、この世界全体を知らずに、一部を全体と思い、悪の存在に嘆く人間の無知そのものに問題があるとされたのである。もし人が世界を一つのものとして知ることが出来たなら、無知は解消され、この世における悪は常に非存在であることを悟る…。このようにプロティノスは主張するのである。この立場は、全世界がそこから流出(エマナティオ)によって生じたところの、存在における最高存在、即ち一者(ト・ヘン)の立場において一切を見るものである。従って、プロティノスにおいては、「悪は非存在」という命題は、人間に対して一者との合一を要請する命題でもあったのである。一者との合一は、自己が一者になるという悟りであり、善にして最高存在たる一者においては、悪は消滅するということが、プロティノスにおける「悪は存在しない」という命題であったと思われる。¹⁾

b) アウグスチヌス

我々はアウグスチヌスほどの悪の問題を正面から受け取り、そして悪と激しく格闘した人を他に知らない。彼の生涯は悪の問題との悪戦苦闘の内に費やされ、その闘いを通して彼の思想が深められていったことを知ることが出来る。マニ教への入信も、そしてマニ教から、プロティノスの新プラトン主義を契機とするキリスト教への改宗も、いずれもこの悪の問題を介してであったと思われる。

「私は、わずかに持っていた敬虔の念から、善なる神が何か悪い本性のものを創造したなどということは、どうしても信ずる気にはなれませんでしたから、二つのものの固まりがあってお互いに対立し、どちらも無限であるが、悪い固まりの方が狭く、善い固まりの方が広いのだと考えていました。」

²⁾ このことからアウグスチヌスは、光の国と闇の国の対立のうちに善と悪の問題を解明しようとしたマニ教へ接近したという動機が、容易に窺われる。

しかし、アウグスチヌスは母モニカの敬虔なる信仰により、幼少の頃よりキリスト者として、世界が神によって創造されたことを聞き知っていたに違いない。そこで悪の現実に関心する者が直面した問題は、「もし世界が善なる神、万能なる神によって創造されたのであるならば、何故この世に悪が創造するのか」という疑問を引き起こした。もし善なる神が悪をも創造したのであるならば、神の善性は全く欠如してしまう。またもし善なる神が善のみを創り給うたならば、この世の悪の創造者を神以外に措定しなければならない。その場合には、善なる神の一面は成程真理として受け取れようが、

神の力が悪にまで及ばないという理由から、神の絶対性、万能性が否定されることになる。このようにこの世に悪の存在を認める限り、神の善性と神の絶対性との両者を保つことが不可能となり、一方を立てる為には一方を切り棄てなければならないという問題が生じたのである。そこで世界に存在する悪の問題に対する苦悩と、神の善性を信ずるキリスト者としての確信との葛藤の中で、善と悪との二元論を主張するマニ教を受容するということは、むしろ必然的であったと思われる。

しかしこのマニ教の教説は、「悪とは何か」の問題に対しては、明快な答えを与えたが、「悪から如何にして救済されるか」という具体的な面での解答を持っていなかったことから、彼はマニ教に留まることが出来なかったのである。そして彼は、プロティノスの「悪は存在しない」という命題によって、マニ教からキリスト教への改宗に至るのである。しかしこの「悪は存在しない」という命題はプロティノスにおいては、悪の非存在を形相の欠如とされたが、アウグスチヌスにおいては、文字通りの非存在、即ち無として受け取られるのである。このことは、一見思弁的であるが、キリスト教的神の善性、そして世界創造に対する確固たる信仰によって、裏付けされていることは言うまでもない。「悪は存在しない」というこのアウグスチヌスの命題は、神によって創造された世界には、悪なるものは善なる神によっては絶対に創造されることがないが故に、被造物のこの世界には、如何なる悪も存在しえないという意味に理解されるのである。「あなたにとって、悪などというものは全く存在しません。あなたにとって存在しないばかりではなく、全被造物にとっても存在しない。何故ならこの被造物の外部にあって、あなたが被造物に定め給う秩序の中に押し込んで来て、それを破壊するようなものは何もないからです。」³⁾と告白の中で述べられている。

それではアウグスチヌスは、悪の根源を何処に見たのであろうか。彼はもしこの世に悪が存在するならば、それは人間の魂の内にある、就中人間の意志の内にあると主張する。即ち、本来的な悪はこの世に存在しないが、神の意志に背く人間の邪悪な意思の内にこそ、悪は存在すると説くのである。⁴⁾従って悪の根源はアウグスチヌス個人を越えた全人類の意志にまで及ばなければならないものである。それ故悪からの救済は、人間によるものではなく神の救済の恵み、即ちキリストの贖いのみが悪からの救済であることを認識し、そこに彼自らの意志を神に向け直すいわゆる回心が生じたと思われるのである。

c) ルター

宗教改革者ルターにとって、この神義論の問題は最も直截な形で述べられている。即ちプロティヌスやアウグスチヌスにおいては、神は善なるが故に、この世の悪は非存在であり、または存在しないと主張され、善なる神を悪という不義の創造者ではないとして弁護しようとしたのに対し、ルターは神をこの世の悪から正当化し、義化しようとする如何なる神義論の試みも、不可能な企てであると断言する。何故ならば、神が義であることの証明を人間が試みようとするならば、それは人間が神と相並びうる者とならなければ不可能であろう。しかし、創られたる者が創った者の義を証明するということが、一体ありうるのであろうか…とルターは問う。救いの恩寵を強調したルターに

とて、神の義を証明すること自体正に逆転した試みであると思われたのは当然であろう。問題なのは、我々人間が神を義化することではなく、神によって人間が義とされることこそ、重要ではないか、とルターは主張する。

ルターは次のように述べている。「…神が私たちに不正と思われる場合にも、神の知恵に何ほどかを委ねなければならないのである。何故なら、神の義が人間の頭脳によって義だと判断されるようなものであるなら、そんなものは確かに神の義ではなく、人間の義と何ら異なるものではないからである。しかし神は真実にして唯一であり給う故に、そしてまた、神の全体は窮め難く、人間の理性をもっては近づき難い故に、神の義も窮め難いということは当然である。否、必然である。パウロもまた、『ああ深きかな、神の知恵と知識と富とは。その審きは窮め難く、その道は測り難い』（ローマ書 11:33）と言って嘆声を発したのである。もし私たちが、何故にそれらが義であるかをあらゆる点から知り得るのなら、それは窮め難いなどとは言われえないであろう。』⁵⁾

ルターにとって人間が神を正当化しようなどと考えることに対して、それは人間が神と等しくあることを、また神のもとにあるものではなく、神と並んであること、いな、全く神と等しくあること、完全なものであることを欲し、またそう信じているのに他ならないとして、厳しく断罪するのである。創られたる者が、創り給うたお方と並び立つなどということがありうつのだろうか、と主張する。⁶⁾

そしてこのことは必然的に、この世界に現実的に存在する悪の問題に対して、自然の光(理性)によって判断することを差し控えるという、徹底して人間の側における不可知論を展開する。正しく自然の光によってでは、善人がこの世で悩み、悪人が栄えるということは解き明かし難き問題である。そして我々人間の悲しい性は、そのことを常に「不義なる神」という概念によって解明しようとする。

しかしそうではなく、自然の光によってではなく、思寵の光によってこそ、明らかにされるべきである。何故なら、あらゆる時代を通じて論議されながらも、決して解決されたことのないこの問題は、現在の生は未来の生の先駆、いな、開始以外の何ものでもないという福音の光によってのみ解決されるからである。

このことを備え給う神の御心は、我々人間の理性によって明らかにされるものではなく、ただ神によって義とされた人間の信仰がそのことを知ること以外、知りえないことである。ルターは、この神義論の問題を、理性の向こうみずを制して、神によって与えられた信仰によって理解しようとしたのである。

d) ライプニッツ

ライプニッツの「形而上学叙説」は、単なる自己の哲学体系を表明する意図を持つに留らず、世界における激しい闘争や対立という様々な現実を調停する目的を持ち、とりわけプロテスタントとカトリックの教会の再統一を可能にする普遍的合理的神学に基礎を与えようとするものであると同時に、近世哲学史において、神義論の問題を最も整備した形で展開しているものである。

ライブニッツは、この世界に諸々の悪が存在することを受け止めた上で、上述の著書の中で次のように主張する。「神の行いは究極的な完全性に到達していないから、あるいは神は今よりもっと善い仕事をする事が出来たのではないか、などと向こうみずな主張をする当代の学者たちの意見も、私は受け入れることが出来ない。というのも、このような意見から出て来る帰結は、神の栄光に全く反すると思われるからである。『悪が少なければ少ないだけ善という意味を持つように、善が少なければ少ないほど悪という意味を持つようになる。』そこでやれば出来るのにあまり完全に仕事をしないのは、不完全な仕事をするということになる。…聖書が我々に神の作品は善であるという保証を与えているのに、そのようなことを口にするのはやはり聖書に反することになる。」⁷⁾

このようにライブニッツは、神の絶対性、善性と悪の存在という矛盾を、善と悪の相対性によって解明しようとする。即ち、この世界の現実的な悪は、ただ単に善を引き立てるために存在しているのに過ぎないのであると。

さらに、このような悪の存在を神が許していることについて、次のように説明している。「行為がそれ自身では悪いものであって、たまたま善くなることがあるというにすぎない場合、言い替えば、事の成り行き、特に懲罰と贖罪とによってその善悪を糺し、悪を十二分に償う結果、遂には悪が全く起こらなかつたとするよりも、過程全体においてはかえって多くの完全性が見い出される場合には、神は悪を許すというべきである。とは言え、神が自然法則を定めたために、また悪からより大きな善を引き出すことが出来るという理由で、悪に協力することになるからと言って、神が悪を欲すると言ってはならない。」⁸⁾

確かにライブニッツにおいては、罪や悪が言わば神の選択のうちに含まれることにはなるが、それは罪や悪を認めることが、善を一層大きくするために適当であると、神は看做しているに他ならないと主張するのである。

さてこのように主張するライブニッツに対しては次のような批判をすることが許されるであろう。即ち、悪を善に対する相対性において捉え、それ故現実的な悪そのものを何か観念的なものに解消しまう主張は、悪を非存在とした教父たちと同じことにならないか。さらにこのような神に悪の原因を帰さないとする神義論の企て(彼にとって悪は神に由来するとされつつも、その悪は実体的な存在ではないことによって、神を義化する)が、ルターの言うように、人間にとっては本来不可能であることを、認識していない点こそ問題ではないだろうか。それはやはり哲学者の求める神であって、信仰者の求める神と根本的に異なるのではなからうか。それ故、悪の問題を神による救済の問題として捉えたアウグスチヌスやルターと異なって、キリストによる救済がライブニッツにおいては、問題になっていないことの理由ではないかと思われる。

2) ベルジャーエフとバルトの問題性

a) ベルジャーエフ

ベルジャーエフの宗教哲学における主要概念は、Ungrund、神秘主義、及び神人主義(テオア

ンドリズム)であろうと思われる。もちろん彼の哲学の中には、これ以外にも特徴ある思想、例えば、マルキシズムのキリスト教的解釈、実在主義に根差した独特な人格主義、主観—客観の問題を克服せんとする客体化の問題、また預言者的洞察に基づく文明批評等々を見い出すことは可能である。しかし短いこの論文の中で、神義論について述べようとする時、上述の三概念が彼を理解する上で、最適なものと看做すことは許されるだろうと思う。

さてこの三概念、即ちUngrund、神秘主義、神人主義(テオアンドリズム)は、彼の哲学の構造(実在主義者であるベルジャーエフは体系を嫌う)の中で、個々別々に存在している訳ではない。むしろこの三概念は緊密に結びついて、彼の哲学の内的統一を保っている。ここでは、この三概念が彼の内にどのような統一を保ち、またそこに必然的に示している彼のキリスト教理解がどのようなものであるかを把握し、神義論に対する彼の思考の方向性の理解に努めたいと思う。しかしこれらの諸概念自体、我々のプロテスタント的正統主義、否キリスト教自体から、極めてかけ離れたところのキリスト教理解であることは否めない事実であるが、これらが彼の信仰の基礎である限り、我々は先ず彼の主張に耳を傾けようと思う。

Ungrundは中世ドイツの神秘主義者ヤコブ・ベーメによって捉えられた概念であるが、ベルジャーエフは、この概念を自己の哲学の中核に捉えている。但しベーメにおけるUngrundは神の内に、即ち三位一体の神の生命の内部にある神秘的原理であったが、ベルジャーエフにおいては、それを神の外に置いている。それ故彼はUngrundを「創造されざる自由」と呼ぶのである。創造に関する彼の教説は次の文章によって明らかにされる。「1. 三位一体の神は永遠の中に具現するが、その時神は、神の無から、神性の中から、無底(Ungrund)から外へ歩み出るのである。2. 三位一体の神は、この世界を創造する。」⁹⁾ このようにベルジャーエフは創造における二つの過程を主張し、さらに被造物である人間も単に神の子としてだけあるのではなく、自由、即ちUngrundの子でもあるとされる。それ故に自由(Ungrund)から生ずる諸々の悪に対して、神自らが責任を負うことはないという弁神論を展開するのである。

しかしベルジャーエフは、このUngrundを措定することによって、神、即ちキリスト教的三位一体の神は絶対者ではなく、この世界を統治せず、実際—警官よりも権力を持たないと主張する。¹⁰⁾

それ故キリスト教の神は人間に対し、神自身ですら支配出来えない領域(Ungrund)によって与えられた自由をもって神の創造への参加—自由による創造的応答という大胆な冒険—を要求するのである。¹¹⁾ 正にUngrundはベルジャーエフにとって弁神論の基礎であると同時に、弁人論、即ち人間独自の実在的主体性と文字通りに擁護するものであった。

そして最初からあってあるUngrundによって生じた人間の自由は、それ故客体化出来えないと同時に、神御自身を客体化して捉えることが否定される。曰く「神は自由そのもの実在そのもの」であると。ここに肯定神学に対する否定神学からの「否」が存在する訳である。

しかしここで問わなければならないことは、徹底して真理の客体化を否認するベルジャーエフにおいて、信仰がどのような形態で捉えられていたかということである。周知のように、彼において

は神秘主義が単に哲学上のみならず信仰の上でも大きな問題となっていた。もちろんベルジャーエフ自身、神秘主義と神学とは絶えず衝突しあい、また相通ずる所のないものであることを認めつつも、「靈性の内在」の協調により、超越者との直接交渉が可能であるとして神秘主義を神学から擁護しようとする。¹²⁾ そしてこの結果生ずることは、彼自身意図しなかったにも拘らず、通常プロテスタント的正統主義で言われるところの「歴史的に唯一回限り現われたイエス・キリストにおける啓示と御業」への軽視が生じてくる。もとよりベルジャーエフ自身、御子キリストが善悪を生じさせる Ungrundへ自らを投げ込むことによって、それを克服し給うという一種のグノーシス的解釈ではあるが、キリストによる救いの御業を否定してはいない。しかし神との直接交渉を志向するベルジャーエフにあっては、歴史に現われたイエス・キリストを軽視することは、必然的な帰結であった。

さらにこのようなキリスト教理解の背景にあるのが、神人主義(テオアンドリズム)である。ソロヴィヨフが「神人論(テオアンドリー)」において、神と人間の隔絶性という考えの拒否を行ったように、ベルジャーエフもこのソロヴィヨフを継承しつつ、「神人論(テオアンドリー)の命題はキリスト教の根本命題である。ソロヴィヨフが重んじた神・人論なる表現に対し、私は個人的に神人主義(テオアンドリズム)なる表現を選ぶであろう。キリスト教は事実人間中心である。」と述べている。¹³⁾

この神人主義において、ベルジャーエフは神における人間性と同時に人間における神性の融合こそ、キリスト教の三位一体論の秘義で、むしろ人間における神性(靈的要素)によって、人間は創造性を持ち、一方的に神の救済を待つのではなく、人間自らが救済の業をなすことが出来るという、極めて人間肯定的な面をのぞかせている。この点においてベルジャーエフは、人間の「被造物性」を自ら克服すると主張している。

さて、Ungrundによって神が絶対者ではないこと、神秘主義によって歴史に介入し給う神の業を軽視すること、さらに神人主義によって人間存在が極めて肯定的に強調されていること、以上が三概念の内的関連において捉えられる事柄である。特に人間の自由を徹底的に強調し、実存的主体性を説くベルジャーエフは、紛れもなく実存主義者であろうが、神義論に関する彼の教説を、ここで少し聞いてみよう。

ベルジャーエフの宗教哲学の意図は弁神論にあり、神とこの世の悪をどう理解するか、この問題が彼の若き頃よりの主要な関心であったことが窺われる。「私の宗教的関心の中心に立っていたものは常に弁神論の問題であった。…弁神論の問題は私にとってとりわけ自由の問題—私の哲学思惟の根底的思想の問題であった。創造されざる自由の実存を承認することは、私には欠くべからざることのように思われた。」¹⁴⁾ 何故なら、この世の悪を絶対者である神に帰することは、キリスト教の内部矛盾となるからである。古来、悪の問題を弁神論と一致させる試みの一つは、悪は部分的存在であるが、全体をしては善のみがあるという教説である。これらはライプニッツを始め多くの弁神論者の見解であった。何故なら神は悪を善のために役立てると考えたからである。しかしこのような教説は、「人格の絶対価値の否定に基づいているのであり、キリスト教道徳よりむしろ古代道徳に一致する。」¹⁵⁾ であるとベルジャーエフは言う。

従って悪の原因を神に帰せしめないためには、悪をもなしうる人間の創造的自由を、さらにその根拠たる神以外の原理、即ちUngrundを是認しなければならないと、ベルジャーエフは主張する。Ungrundはベルジャーエフにおいては、弁神論の基礎であると同時に、人間の創造的自由の根拠でもあったのである。

b) バルト

バルトにおける神義論の教説は、「神と虚無的なるもの」Gott und Das Nichtige(教会教義学Ⅲ,3, S327-425)の中で展開されている。しかしながらバルトにおける神義論の問題は、神による創造の業が一体何であるのかという創造論と、さらに被造物が神の恵みによって選ばれているという選びの教説とが前提となっている。従って本論では「創造の業」(教会教義学Ⅲ,1, S1-176)と、「神の摂理」(教会教義学Ⅲ,3, S1-326)、及び「神の恩寵の選び」(教会協義学Ⅱ,2, S1-563)を援用しつつ、バルトにおける神義論の問題を探ってみたいと思う。

この節所では、バルトにおける神義論の特徴と方向性、特にDas Nichtige「虚無的なるもの」の概念を中心に述べてみたい。

キリスト教的思考においては、次のような根本命題が確立されている。即ち、①神はあらゆる存在物の創始者であるが、悪の創始者ではない。しかし悪は現実的な存在であって仮象若しくは非存在としてあるものではない。②悪は神の欲し給わないものであるが故に、悪自身何らかの意味ある存在ではない。神はそのような悪に勝ち給い、悪も処分してしまってい給う。③人間が悪を選ぶことはその本質から可能にさせられている。しかし悪は神によって予め準備されたものでないが故に、悪の選びは人間自身の責任であって、神に帰されるものではない。

以上のようなキリスト教における神義論の根本命題に対するバルトの特徴ある主張は、次の通りであると思われる。

①悪を「Das Nichtige」虚無的なるものと呼ぶことによって、悪が存在しないことを意味するのではなく、悪がもはや捨てられたもの、また人が敬意を払う必要のない敗北者であることを意味する。何故なら、「創造者である神の業は、特に被造物の限界内で神によって実現されたものとして存在しえ、神によって義認されたものとして善でありうるという祝福に存ずる。」¹⁶⁾

創造の業が祝福であること、さらにその内実は第一に被造物が神によって実在化され、第二に義認されるという神の「然り」であることをバルトは主張する。従って、神によって祝福されないもの、実在化が許されず、義認もされないもの、即ち、神の「否」において存在するものは、当然真の実在を持たないものと言われなければならない。バルトにおいては二元論とか、二つの実在性が衝突するような如何なる原理も存在しえないからである。「神以外では、ただ神の被造物のみが真に実在的である。神の創造、それ故神以外に真に実在するものは、必然的且つ完全に、神の嘉みする対象であり、従って恵みの対象である。しかし神によって創造されなかったもの、従って真に実在しないものは、必然的且つ完全に、神の激怒と審きの対象でなければならない。」¹⁷⁾

このようにバルトは創造が神の善き業であるが故に、悪は通常実在するものと異なったあり方で存在すること、即ちDas Nichtigeであると主張するのである。もちろん、創造が善き御業即ち祝福であることは、イエス・キリストにおいて確信すべき認識であることを前提としている。

②バルトは悪を被造物の「暗黒面」とはっきり区別し、この暗黒面とDas Nichtigeを同一視することが、むしろDas Nichtigeを勝利へと導くことになると警告する。被造物における暗黒面、蔭の面は、意味あるものであり、神の善き創造、即ち神の救済史の中に組み入れられ、神の支配する領域にあるものであるが故に、創造の業を傷つけ、凌駕するようなものではない。むしろそれらは神の救済史の中で、意味あるもの、善きものへと変えられるべきものである。

しかしDas Nichtigeは、神によって打ち捨てられ、被造物がもはや敬意を払う必要のないものであるが、それは神に属するものではなく、もちろんそれ故、被造物に属するものではない。バルトは次のように言う。「神がすべての主でいまし給うという単純な認識の繰り返しか確認とかは、もちろん問題であるが、ここで考えねばならないことは、創造者と被造物の間に、もっと厳密に言えば、創造者の主権の下における被造物の領域の中で、一つの働くものが登場するということである。この働くものは創造者からも被造物からも説明されず、創造者の行為としても、被造物の生活形態としても説明されない。しかし同時に見過されずに規定することも出来ず、その本質を考慮に入れなければならないようなものである。¹⁸⁾

しかしまたこの第三に働くもの、即ちDas Nichtigeは被造物の暗黒面、蔭の面(夜、不幸、犯行、死etc)と混同することは、本質的に誤りであることをバルトは主張する。むしろ、Das Nichtigeをそのようなものと混同すること自体、Das Nichtigeの勝利なのである。何故なら神が敗北させたもうDas Nichtigeが敗北でないと主張することによって、神が創造と救済における勝利者でないとすることになるからである。「Das Nichtigeが存在しているもの、つまり現存しているものとして、従って被造物にとっては、本質的に必然的な規定として理解したり、さらに神御自身の根源的・創造的存在の本質規定として理解したりするような見解や教説は、すべてキリスト教的には受け入れ難いものである。これらの見解や教説は、二つの理由から容認し難い。即ち、一つはそれが被造物、また実に創造的そのものを誹謗しているからであり、もう一つは、それが秩序に叶わなかった「…でない」とDas Nichtigeとの間を取り違えることによって、Das Nichtigeを無害なものにしてしまうという致命的な誤りを犯しているからである。」¹⁹⁾

③悪がどれほど重大な現実的な問題であろうとも、神の勝利、即ちイエス・キリストの勝利という神の恵みによって、人間自身がそれに立ち向かうことに「否」が宣せられている。何故ならば、「キリスト教的信仰の認識と告白においては、言い替えればイエス・キリストへの復活への回顧と彼の再臨への展望においては、ただ一つの答えしか与えられていない。即ち、Das Nichtigeとは古いもの、つまり古い権威・危機の破滅・神の創造を暗くし、また荒らすような古いUnwesen(非存在)、イエス・キリストにおいて過ぎ去ったものであり、それに対してはイエス・キリストの死において既に当然の代価が支払われているのである。というのは、神の積極的な意思はそれ自体、彼の非意志の終りで

もあるのだから、この神の積極的な意思の目標においては、Das Nichtigeは既に無に帰せられているということである。イエスが勝利者であることによって戦場から追い出され、片付けられてしまったもの、それが、Das Nichtigeである。」²⁰⁾

バルトにおいてはこのように、イエス・キリストの十字架と復活において成就し給う神の恵みを信ずる時、そこからはDas Nichtigeに人間が立ち向かい、対決しようなどという試みは生じて来るはずがないと言われる。何故ならば、「真剣になるということは、キリスト教的には常にただ、イエス・キリストが勝利者であることについて真剣になるということだけを意味するのである。もしイエスが勝利者であるなら、最後に来る言葉は常にまた『Das Nichtigeは如何なる永続性も持たない』という最初の言葉でもなければならぬ。」²¹⁾

イエス・キリストが勝利者であることのキリスト教的信仰告白への確信に基づいて、バルトは以上のように、悪の問題をもそれ自体、神自らの事柄として引き受け給い、勝利し給うこと、それ故被造物たる人間自らが克服すべきものでないことを主張したのである。

3) 問題提起

a) ベルジャーエフについて

- ① 神と並列若しくは対立して存在するUngrundは、キリスト教とは無関係な存在論的・二元論に陥らないか?
- ② 人間の根源的、創造的自由を主張することによって、神の創造の御業と歴史において啓示された救済の御業を軽視することに問題はないか?
- ③ 神御自身を絶対者ではないと規定することに問題はないか?

b) バルトについて

- ① Das Nichtigeを神のものでもまた被造物のものでもなく、神の善き業としての創造の前に敗れたものとして存在するもの(それ故Das Nichtigeと言われる)と規定することは、ベルジャーエフにおけると同様神以前に存在していたEin Etwas(あるもの)を想起させる。その場合、そのEin Etwasが一体何であるかを、神の創造の教説とは別個に(ベルジャーエフにおけるように)問うことは許されるのか?もし許されないとするならば、その根拠は一体何であるのか?
- ② 神の創造の業を善き業として、さらにイエス・キリストにおける救済を、既に成就し給う業として信仰告白をし、その神に従順することは必然的にこの世の事柄(悪が打ち滅ぼされた世界)に関心となる楽天的な静寂主義に陥らないか?
- ③ 人間を神に従順すべき被造物として捉え、人間独自の領域を持たないバルトにおいては、この世で言われる人間の主体性、自由、理性という人間に属すると思われるものを否定することになり、畢竟人間は無であるというペシミズムにならないか?(ベルジャーエフのバルト批判)

2 ベルジャーエフにおける神義論

1) Ungrundと自由

ベルジャーエフの遺稿となった「霊の国とカイザルの国」の中の「自由の矛盾」と題した論文の中では、次のように述べられている。「自由の哲学は、自由なる行為に発する。この自由な行為以前には、如何なる有も存在しないし、また存在しえない。もし我々が有をもととして論を始めるならば、言い替えれば、もしも我々が存在は自由より優位にあることを認める立場から物を考えるならば、自由のみならず、他のあらゆるものは有によって決定されてしまうだろう。しかし他から決定された自由は、決して真の自由ではない。これに反して我々は、存在よりも自由と創造的行為が優位に立つことを主張する別個の哲学があることを知っている。自由を論ずるのに都合のよいのは、この種の哲学だけである。何故なら、自由に合理的な定義を下すことは全く不可能だからである。…この問題を徹底的に解明するためには、何ものによっても作られない根源的自由が存在することを認めなければならない。²²⁾

このように存在に対する自由の優位の強調をもって、実存主義者と自認するベルジャーエフは、自由とそこから導き出される創造性とを、彼の哲学の基礎に据えつつ、神義論の問題に切り込んでいく。

善悪の区別とその起源は、古来多くの哲学者、神学者のみならず、この世を生きるすべての人にとって大きな問題であった。その問題は、神と人間、恩寵(摂理)と自由というより根本的な問題に抵触するものである。何故ならば、この世の悪の存在は、神の絶対性とその摂理を否定し、恰もこの世は神のない世界である印象を与えているからである。従って悪の問題は詰るところ弁神論になる。ベルジャーエフは、「この世に善悪の区別があり、悪が存在するから、神の弁護も必要となる。神の弁護が立派に出来なかったならば、悪の問題を解決することが出来ないだろう。」²³⁾ 無神論は、ブルードンを例に引くまでもなく、苛酷な悪の現実への認識から生ずることがある。それ故にこそ弁神論は重大な問題として取り上げられなければならないとベルジャーエフは考えた。

しかしこの世の悪と神の摂理は、一体伝統的な肯定神学でどのように解決されるのだろうか…とベルジャーエフは問う。そして、伝統的神学は、アウグスチヌス、ルター、カルヴァン、バルト等を引きあいに出すまでもなく、根本的に悪という現実の痛ましい問題を解決することが出来ないのではなかろうか。何故なら、彼らは偏に「悪は神が被造物に与え給う自由を人間が乱用するために生ずる」と説明するが、これでは悪の原因たる自由は神によって与えられ、決定され、人間を破滅へと追い込む神の賜物となってしまふ。このような説明で一体悪の問題の解決に何の役に立とうか、とベルジャーエフは、上記の神学者たちに問う。

悪の問題は自由の問題と密接に関連しているが、自由を伝統的な肯定神学のように合理的に概念化すること自体誤りであると言う。伝統的な肯定神学の教えでは、「①神は全智全能である。②故に人間に自由を与えたならば多くの人々が悪に苦しみ、滅亡するという宿命を予見していた。③それにも拘らず、神は敢えて人間と世界とを創造した。」ということになり、これでは悪人のみなら

ず、善人までも無神論になることは、蓋し当然であろう。何故なら、これでは神は人間など最初から相手にせず、自らの内で自問自答しただけで、人間は全く独自の意味を持たないと主張されるに等しいからである、とベルジャーエフは言う。そしてこのような考えの結末がいわゆる予定説であることは、むしろ必然的である。ベルジャーエフは、特にカルヴァンの二重予定説に対し、ほとんど嫌悪の情をもって批判する。曰く、予定説は古代の報復思想であり、宗教的サディズム以外の何ものでもない、と。むしろ予定説は、肯定神学の天地創造説からの不可避的結論である。それは神認識における人間の合理性の破綻であるからである…と。

さて、神の絶対性及び摂理と悪の根拠たる自由の問題は、肯定神学においては自由を否定することによって、一方的に神の絶対性と摂理とを強調せざるを得ない。即ち、神と人間の絶対的隔絶における神の絶対主権を主張する肯定神学は、神学的二元論を前提としているが、また同時に神の中に人間が包み込まれるという一元論的汎神論ともなる。そしてベルジャーエフは、如何なる二元論の中にも、また如何なる汎神論の中にも自由は否定されていると主張する。むしろ、自由は神人(神の犠牲面たるイエス・キリスト)の秘義を通してのみ、明らかにされるのである。²⁴⁾ 創造者と被造物という二元論の克服は、正しく神における人間性と人間における神性の合一を示している三位一体の第二格、イエス・キリストの内にあるとベルジャーエフは述べている。従って肯定神学で言うように、被造物はただ創造者に隷属するだけのものであるとするならば、そこには被造物の自由、非自由そのものはないと言えるだろう。神の恩寵は強制的に人間が受け入れるべきものではないからである。そこから、この恩寵や神の摂理と自由との対立を解決する方法としては、唯一つ、「自由は創造されたのではなく、無から生じた」ということを認める以外にない。何故なら、自由を神による創造と認める限り、この問題は永遠に対立したものとして残されることになるからである。それは、最初に引用したように「創造されざる自由」を認めること以外にないのである。

この創造されざる自由の観点から、この世の悪と神の絶対性を捉え直せば、神義論の問題は最も明快に解決される。何故なら、自由は神の賜物ではなく、神すら支配出来えないところのものであり、それ故自由の結果としての悪に対して、神はその責任を負うことはないからである。また同時に、ここから帰結することは、キリスト教的神は絶対者ではないという彼の命題にも行き着くことになる。

ベルジャーエフはこの「創造されざる自由」を中世ドイツの神秘主義者ベーメのUngrundに求める。Ungrundは神によって創造されざる自由、根源的自由と呼ばれうるものであり、むしろ神すらも生起させたものである。既に述べたように、ベルジャーエフの創造論は二過程から成っており、「① Ungrundから三位一体の神は生まれ、②三位一体の神は世界と人間とを創造した。」とされ、ここから創造者は絶対者ではないこと、さらに人間における自由もUngrundによるものであるが故に、単に隷属関係として神—人間関係を捉えることは誤りであるという結論に至る訳である。

ベルジャーエフの求めたUngrundは、確かに自由の無規定性とまた存在の根拠たる無という哲学的意図において探求されたものであったが、同時に後述するように、主観—客観の図式化の内

で、客体化という弊害を起こしている肯定神学に対する、否定神学からの「否」でもあった。それ故Ungrundは単なる宗教的ドグマというものではなく、むしろベルジャーエフ自身の根源的直観と結びついた神秘的象徴と呼ぶべきものであろう。ベルジャーエフはこのUngrundについてこう述べている。「無底(Ungrund)へ近づこうと思えば、ただ偏に否定神学の道を歩むより他はない。無底は存在に先立ち、「有」よりも深いものである。すべて存在するものが何らかの有を持つとすれば、この「無底」は「無」である。さればと言って、この「無」は有の絶対否定を意味するのではない。それはむしろギリシヤ人が《非有：メー・オン》と名付けた相対的な非有である。「無底」とは神よりも深く、エックハルトの「神性」のようなものである。…「無底」とは有に先立つ根源的自由である。」²⁵⁾と。

ではこの世の悪に対して責任を持ちえず、また悪を支配したり克服したりすることが不可能な神、即ち絶対者でない神とは、一体どんな神なのであろうか。ベルジャーエフは次のように説く。天地創造の業において創造主として現われた神は、Ungrundに由来する悪の可能性を避けることが出来なかった。何故ならそのことは、アダムとイブの墮落の物語における神の無能から理解出来る。次に神はこの世界と人間に対して、今度は創造主としてではなく贖罪主、または救世主として現われる。即ち、この世の悪を自ら引き受けて苦悩する神として現われ、その神、即ち御子イエス・キリストは、根源的自由(Ungrund)の深淵に身を投じ、今は悪に墮落した自由の深淵の内に勝利者としてではなく、犠牲者としてその姿を表わす。その神の犠牲は、この世の悪しき無の自由を強制的に消滅することではなく、正に悪と無と自由の深淵を内部から照らし出すことによって、克服するためである。²⁶⁾

一方、神の絶対性の否定は、同時に人間の高揚を意味する。従来の伝統的神学においては、人間の自由を否定的に受け入れ、人間そのものの価値は極めて不当に低められていたとベルジャーエフは主張する。人間を悪を犯す悪しき被造物として、そのことによって神の善性、絶対性を擁護することは、決定的な誤りである。むしろ神が絶対者でないが故にそして人間は悪をも行うことが出来る存在であるが故に、人間は優れたものなのである。即ち、悪の責任が人間にあると言われる本質は、人間はそれによって神に対抗し、神から独立しうる存在であることを示してしる。ベルジャーエフは、神の絶対性の故に不当に人間を卑める多くの神学者を批判しつつ、歴史的キリスト教(客体化され、社会的組織となったキリスト教)で言われる「人間の被造物性」ほど、人間を軽蔑し、人間の高揚を否定するものはないと言う。神は被造物に対し、その絶対主権性をもってただ盲目的に服従を強制し、神に逆らう時には断固とした処罰を下す—このように神と人間との関係を「法的」に捉えて来た歴史的・伝統的キリスト教は、根本的に誤りに陥っている。むしろ被造物は神から独立した自由な存在であり、確かに人間の本性は神によって作られたが、人間の自由は神によって作られなかったが故に、この人間の自由は、神にすら先立つものであると言える。被造物の自由は正に神にではなくUngrundに由来するからである。創造の二過程説からも明らかなように、人間は神の子であると同時に、Ungrundの子でもある。そしてこのことこそ、人間を卑める要

因ではなく、むしろ人間を神と相並びうる高みまで上げる可能性を示すものである。と同時に、逆に神から背反して悪に陥る可能性でもある。むしろこの自由こそ、人間が神と同様単なる被造物ではなく創造者であることを示すものであり、創造こそ人間が神の創造に参加しうる人間の素晴らしい応答ではないだろうか。

このようにベルジャーエフは、Ungrundを主張することによって、神は絶対者ではないが故に、この世の悪に対して責任を負わないこと、同時に、人間の自由も神ではなくUngrundに由来することから、神に隷属しない人間の高揚を強調したのである。確かにこのような神義論は、従来の神学者達の説いたような神の絶対主権性の故に、この世の悪を何か非存在的なものとして看做すか、または悪の原因を人間の悪しき自由と認めて、結局は自由そのものを否定せざるをえなくなった神義論に比べると、一段と納得させうる明快さを持っていると思われる。しかも、従来の神義論では神の絶対性の故に、人間を低く見る傾向があったのに、ベルジャーエフは、逆に神が絶対者でないが故に、人間の高揚が可能とされ、自由な創造活動によって、神と相並びうる存在になると説かれている。そういう意味では、極めてダイナミックな人間肯定があると言える。

しかし一つ考えねばならないことは、このような彼の教説が、ロシア正教ですら異端と認められているように、正統的キリスト教とは根本的に異なるという点である。ここではベルジャーエフの主張を取り上げておくのに留め、当然聖書解釈、啓示の理解等々の全く異なる方向からの批判もありうる訳であるが、その点は後述しようと思う。

2) ヤコブ・ベーメ及び神秘主義について

ベルジャーエフ自身語っているように、彼の宗教哲学の骨幹を成すUngrundの概念は、むしろ単なる概念ではなく、宗教的直観による象徴であったが、この概念は中世ドイツの神秘主義者ヤコブ・ベーメに負っていることは明白である。ロシア革命に先立って、ベルジャーエフはヤコブ・ベーメのUngrundに、またそれから帰結される神秘主義にどれだけ魅せられていたかについて、晩年の自叙伝の中で述べている。精力的な読書家であったベルジャーエフは、多くの哲学者、神学者から様々な影響を受けたが、ヤコブ・ベーメほど強い刻印を彼に記した人は他にいないであろう。ベルジャーエフ自身、ベーメにあるものが私の内に接木されたと語っているほどである。ここではベーメにおけるUngrundがどのようなものであったのか(それは当然神秘主義と関連づけられるものであろうが)、さらにそれはベルジャーエフのUngrundとどう異なるのか、最後にベルジャーエフにおける神秘主義は如何なるものであるのかについて述べてみたいと思う。

①ヤコブ・ベーメのUngrundと神秘主義

ヤコブ・ベーメの哲学的直観は、神の背後に一切を超越する「無」を見出し出した。彼の著書「大いなる神秘」の中では、次のように述べられている。「同じ暗黒の底は神の叡知。かつ叡知の底は、底なき三位一体にして、三位一体の底は唯一にして窮められざる意志。かつ底の意志とは、

無なり。」このように主張するベーメは、古代神秘主義に見られる主知主義的傾向—例えばエックハルトにおいては、世界過程を生成と消滅の一つの認識として捉えた—ではなく、意志において捉えようとする主意主義的傾向にあることは、容易に読み取れる。従ってベーメにおいては神が意志として捉えられたことは、言うまでもない。そして彼は神の意志を人間の意志との比較によって、それを全能にして偏在、自由にして永遠、と規定する。しかし同時にそれはあらゆる因果の法則に拘束されることがないが故に、また人間的に言うならば、我々の理性によって概念として把握できないが故に、無底、底知れぬ深淵と呼ぶ言葉によって表現される何ものかである。この無底の意志をベーメは、Ungrund(底なし)と名付けたのである。Ungrundはしかもすべての事物の根底にあるものである。無から成り立つUngrundは無限であり、一切を超越するが故に、無そのものと呼ばれる。また同時にUngrundは、純粋な無目的の深淵とも呼ばれる。何故なら、Ungrundは絶対の自由意志であるからである。「Ungrundは永遠なる無。されど欲求して永遠なる始めをなす。なんとすれば、無は有への欲求なればなり。」この言葉にはエックハルトの「神性」と同一のものを感じ取ることが出来る。

エックハルトにおける神と「神性」の区別同様、ベーメも神とこのUngrundを区別する。このUngrundの意志の自己実現によって、一切の創造者である神が支配したのである、というように。エックハルトにおいてもそうであったように、ベーメにおいてもUngrundは神より深いものであり、神に先立つ神性とも言うべきものであり、より正確には何かになるべく熱望している「無」であると捉えられた。従ってベーメにおいては、神が窮極のものではなく、正にこの神をさえ生起させたUngrundこそ、即ち神の無であるUngrundこそ窮極のものであった。だがこのことは絶対者たる神を追求した結果でもあったと思われる。即ち、創造者、人格者としての動的な神は、ベーメにとってもはや絶対者でないとされなければならなかった。何故ならば、絶対者はむしろ静的なもの、そして一切を生起させ、また自らを自己認識するために創造者を生み出させる根源的なものでなければならぬと考えたからである。

さてベーメは、神の無であるUngrundと創造者としての神との間に、区別を設けることにより、次の二つの公式を提示した。

- a) Ungrundは如何なる現世的範疇も持たず、因果律、相関関係を越えるが故に、創造的力を持たず、それ自身偉大な神秘、永遠の超越性であり、永久に隠蔽されているものである。
- b) 一方創造者としての神は、世界及び被造物と相関関係にあるが故に絶対者ではなく、我一人の關係で苦悩する神である。

ベルジャーエフはこのことについて、次のように述べている。「神学的には、肯定的な意識に神と現われるものは、否定的意識に対しては神性であるということである。神性とは何か。有、存在の彼岸であり、人格の彼岸であり、神が生まれ出て来る深淵である。この深淵が何であるのかは、言葉に言い表さるべくもない。従って神の認識は、ただ象徴を通してのみ可能である。」²⁷⁾ それ故、Ungrundの直接把握は不可能であり、神秘的直観による以外に捉えられないとされたのである。

②Ungrundをめぐるベームとベルジャーエフの比較

ベルジャーエフは、ベームからUngrundの象徴を継承したが、しかし両者のUngrundには、かなりの相違があると思われる。結論から言うならば、ベルジャーエフはUngrundを根源的自由と同一視するのに対し、ベームにおいては自由はUngrundの属性であったという点、さらにベームにおいてはなおキリスト教的三位一体の神の内なるものとして、Ungrundが捉えられていたのに反し、ベルジャーエフはそれをキリスト教的神の外に置く点—以上の二点が両者の相違点であると思われる。

繰り返し存在に対する自由の優位を主張する実在主義者ベルジャーエフは、「私はすべての存在論的決定に先立つ原始的自由と、Ungrundを同一視する。」と述べている。²⁸⁾ 既に見て来たように、ベルジャーエフにおける根本的な問題は自由であったが、今や自由の根拠または原理としてUngrundを捉えるのではなく、自由そのものをUngrundとして捉えているのである。もちろんこの自由は彼の言う根源的自由であり、「創造されざる自由」である。

ベームはUngrundと創造神を確かに区別はしたが、Ungrundは何ものかになるべく熱望している神的無であり、そのUngrundの自己顕現として生ずるのが、人格的創造神であった。従ってUngrundと創造神は、言わば神の内的過程における様相の変化であって、飽くまでもそこには神としての同一性が保たれていた。逆にベルジャーエフの言うように、Ungrundが根源的自由そのものであれば、創造神も自由そのものになってしまうからである。被造物との関係において、絶対者ではない創造神は、それ故自由そのものでありうるはずがない。それ故にベームはUngrundをすべての存在に先立つ神的無として規定し、自由はこのUngrundから派生するものとされ、同時にUngrundを聖書によって示される創造神、即ち三位一体の神の内的生命として捉え、神の内にあるものとされたのである。

一方ベルジャーエフは、Ungrundは根源的自由そのものと看做す。その背後には、無、即ち自由という考え方が横たわっていることは容易に窺われる。そしてこの無に規定されつつ生成した創造神は、この無、言い替えるならば創造されざる自由に対して、主権が及ばないが故に、絶対者ではないと宣告されたのである。自由の無規定性、さらに存在の根拠としての無という哲学的観点から、ベルジャーエフはUngrundを把握したのである。しかし、もちろんこの無、即ち根源的自由は神とは無関係ではない。既に見て来たように、根源的自由をエックハルト流に「神的無」と規定して、神と関連づけるのである。かくしてベルジャーエフのUngrundは、創造神を生じさせた絶対的超越であるが故に、キリスト教によって示される人格的な三位一体の神の外に置かれたのである。「ベームにあっては自由は神の内であり、存在として神秘的な根本原理なのである。これに反して、私におっては自由は神の外にあるのである。」と言われていることから、上述のことが窺える²⁹⁾

さて以上述べて来たようなベームとベルジャーエフのUngrund理解の相違は一体どこから生じたのであろうか。もちろんベームの生きた16世紀の世界と、ベルジャーエフの生きた20世紀の世界という、時代的精神的背景も考慮されなければならないだろうし、既に述べたように、ベルジャーエフにおける有と無という哲学的問題にも、求められなければならないであろう。しかし私がここで思

うことは、善悪の対立を人間性の根本問題として捉えていた両者の共通性にも拘らず、ベームにおいては、それを分裂する人間の意志において求めたのに対し、ベルジャーエフはその根源としての自由に求めたところに、両者の相違があったように思われる。即ち、ベームにおいては神が意志として捉えられ、人間の意志の分裂は神の意志において統一されると考えられ、それ故神の意志は、内的過程における様相の変化(Ungrundと創造神)にも拘らず、普遍であるとされたのであり、この点からUngrundを三位一体の創造神の内部に置いたのである。一方ベルジャーエフは、彼の主題が自由であったことから窺われるように、人間の善悪における分裂は、むしろ肯定的に受け止められるべき自由に根差していることに、重点が置かれたものと思われる。即ち、神への従順も、神への背反も人間において与えられた自由のなせる業である。そして自由を考える場合、それはあらゆる因果律を超越するが故に、それは無としてしか捉えようのないものである。そうであるならば、この無は神からの賜物ではないことに違いない。何故なら絶対者としての神が、人間に神に背反するような能力を与えたとは思われず、同時に被造物の世界における悪の存在は、むしろ神すら支配出来ぬ領域があることを、暗示しているのではないだろうか。このような考えから、ベルジャーエフはUngrund、即ち創造されざる自由を三位一体の創造神の外に置いたと考えられるのである。

③ベルジャーエフの神秘主義

存在に対する自由の優位を強調し、そこに根源的自由Ungrundを求めたベルジャーエフにおいては、神秘主義的傾向が著しいのは蓋し当然のことであろう。ここではベルジャーエフの神秘主義が、彼の言うところの「客体化」の拒否と結びつつ展開されていることについて注目したいと思う。それはまた、肯定神学に対する否定神学からの「否」でもある訳だが、初めに暫く彼の認識論について見ていきたいと思う。

従来の認識論の特徴は、ドイツの認識論的哲学における主体と客体、若しくは主観的なものと客観的なものの対立の上に、基礎づけられていることの批判である。実存主義者ベルジャーエフは、このような認識論は「客体化」を行っただけであり、認識主体は、現実的な自己存在ではなく、存在の外に置かれ、存在と対立した認識主体であり、一方認識対象も現実の存在ではなく、認識主体に対峙されるための客体に過ぎないとして批判する。こうした「主体と客体」との対立は、現実の存在を消滅し、それ故客体化は根源的生と存在とを破壊するのみであることを主張する。このような認識論は、主体と客体との分裂をもたらすが、それが統一に至ることはなく、この対立は永遠に続かなければならないという帰結に至らざるをえないものであると言う。むしろ認識論の根本問題は認識主体者が一体何であり、その認識主体が現実の存在領域に属するものであるかを決定することではなからうか。³⁰⁾ この生きた自己存在としての認識主体を問うという方向こそ、多くの実存主義者と同様、従来の主観—客観の図式の克服を目論むものであることが窺える。それはまた、多くの実存主義者が実存を、自己存在そのものという存在論的領域におけるものとして、

主観的なものではないと主張するように、ベルジャーエフもこの実存とは、むしろ超主観的なものであると言う。彼はこのことによって、客体化されざる主体を強調しようとしたのである。そしてこの背後にあるものは、彼の直観によって把握されたUngrundであることは、言うを俟たない。何故ならあらゆるものに先行して、かつ限定されないUngrundによって、人間の自由主体が存することになるからである。

さて、客体化によってなされる認識は、主体と客体との分裂であるが、ベルジャーエフは認識を人間における最も能動的な創造的行為であるとして、この分裂を統一に導びかんとする。即ち、フッサールの現象額を次のように批判することによって、認識の人間化を示そうとするのである。フッサールにおける認識は、すべて人間的なものを断念した上で存在を一方的に受容するという受動性に重点が置かれている。しかしこれは存在の人間に対する優位、即ち実在論以外の何ものでもない。現実存在する自己のみが真に存在するものを認識するが故に、むしろ認識は存在の一方的受容ではなく、存在の意味賦与でありそれ故最も創造的行為である…と。「認識とは、存在が外から認識するものの中には入り込むことではない。認識はもっと能動的な行為である。」³¹⁾

このように、認識における客体化を拒否するベルジャーエフは、自己存在としての認識主体の内的生命に沈潜することによって、真理と存在の意味を把握しようとする。この点で実存主義者ベルジャーエフは、ニーチェよりむしろ、最大限の主観性が同時に神の客観性を表わすという、いわゆる主観性の真理を主張したキルケゴールの弟子であることがわかるのである。従って認識の神秘は、認識行為において、認識主体がその対象を超越し、対象に対して照明を与え、その意味賦与をみなすことであるとされた。即ち、認識とは対照を超越すると同時に、対象を創造的に所有することであるとされるのである。正に存在が認識の光によって、内側から照明されるからである。

ところでもし、この認識と存在との関係を逆に実在論のように、存在が認識を規定すると解されたらどうであろうか。しかしそこにおいては、従来の主観?客観の図式が相変らず対峙されたままで残され、客体化された世界での認識と存在に陥らなくてはならず、畢竟認識と存在の神秘には到達出来ぬものと断言されるであろう。

以上のような点から、ベルジャーエフにおける認識の問題は、神認識へと向けられていく。そして彼は確信をもって、認識が超越的なものであることの故に、神認識が肯定神学ではなく、否定神学の領域で捉えられると言う。即ち、肯定神学においては飽くまで客体化された世界での認識(それは主観—客観の図式に立つが故に、客体化され概念化された神認識に陥らざるをえない。)に限定されるが、否定神学においては、客体化された概念理性に基礎づけられたものではないが故に、自己の内に沈潜してその奥底に哲学的直観で神を捉える以外に道はないとされる。認識主体の自己存在が、従来の認識論における自己存在という主観的なものから、現実における生きる自己存在として求められる時、そこには単に理性、知性のみ限定されず、むしろ人間の統一原理としての精神が求められなければならない。「真理の標識は理性になく、知性になく、精神の全体性にある。」からである。³²⁾ ここに、理性や概念で神認識が遂行されると説く肯定神学に対する、否

定神学からの「否」がある。

以上述べて来たように、ベルジャーエフの神秘主義が、その前提に認識論における「客体化」の拒否と、そこから導き出される肯定神学に対する否定神学からの「否」があったことの関連性が窺えるのである。然らばベルジャーエフにおける神秘主義それ自体が、どのようなものとして捉えられているかについて考察していきたいと思う。

従来、キリスト教における神秘主義は、「神との合一に至る靈的道程」と規定されてきた。それに対しベルジャーエフは、神秘主義をその全体性から、次のように定義する。「神秘主義は、主体と客体の対立を超越し、客観の力に服従しない靈的体験である。」と。³³⁾そしてそれは必然的に、宗教や神学との衝突を避けえないものであると言う。何故ならば宗教や神学(肯定神学)においては、靈的体験が客観化され、社会化され、組織化されてしまうからである。正統神学の教えは、聖霊を客観的に眺め、上より、即ち人間の外から下って来る力と考えるが、神秘主義は聖霊を深淵から、即ち人間における靈的要素の根源そのものから与えられる啓示として捉えようとする。ベルジャーエフはこのように、正統神学における聖霊理解は、主体と客体の分離またそこから生ずる客体化に陥らざるをえないが故に、誤りであることを指摘する。しかしもちろん彼は教会における象徴としての靈的体験を否定するものではない。が彼にあっては、教会における靈的体験より神秘主義におけるそれを一段高く評価するのである。むしろ宗教と神秘主義とを比較するならば、宗教は民主主義的であり、神秘主義は貴族主義的であると定義する。この点は、正に精神の貴族主義を説いたニーチェの継承者でもあるベルジャーエフの一面を窺い知ることが出来るだろう。神秘主義はわずか少数の人の特権であるが、宗教は何百万という対象を相手にするからである、とベルジャーエフは言う。

さらにベルジャーエフは、神秘主義を二つに区別し、一つは確かな訓練、成長のために神の観照、神との合同を目指すもの、即ち教会によって認可された神秘であり、一方、象徴という形式でしか捉えられないで、それ故ドグマとして万人に認められない神秘主義—それは最も深い生命として、根源的実存を指し示すもの—がある。ここにおいて後者を敢然と選び取るベルジャーエフの神秘主義が如何なるものであるかを読み取ることが出来るだろう。

ところで、神秘主義が自己の憶測に沈潜して神との合一を目論むのは、人間における靈性の内在の故であるとされる。むろんこの内在は哲学で言われる内在—超越という関係におけるものではない。むしろ超越的内在性とも言われうるものである。この靈性の内在により、神秘主義者は超越者との邂逅を果たすのである。この時の神秘主義者における特徴は「脱魂」とも言うべきものであるが、それは自己と靈的世界における根源的実在者との交わりを示している。

そしてベルジャーエフは、繰り返し神秘主義においては、神と人間、即ち創造主と被造物は、もちつもたれつに関係にあり、人間が存在しない時には神も存在せず、逆に神が生まれない時には、人間も生まれないと言う。過去の神秘主義者の言う「我もしなからせば、神もなからん」との主張に、ベルジャーエフも口調を合わせる。

そしてベルジャーエフはもっと大胆に次のように主張する。「神秘主義とは、神によって創造された状態を克服することである。」³⁴⁾ 彼における神秘主義の本質は、正にこの被造物性の克服にある。何故ならば、人間は神すらも生じさせ、また神すらも支配出来えないUngrundの子であるが故に、このUngrundへの直観において、単なる被造物の状態から、神と相並ぶ存在になるのである。彼が自らの著作の中で、繰り返し人間は単なる被造物ではないという理由をもって、一方的に神の主権性を強調するK.バルトに対して、激しく批判している意味が、ここで捉えられるのである。

3) Ungrundから演繹される神概念

ベルジャーエフにおけるUngrundが、その前提として「客体化」「否定神学」を背景とする神秘主義において、単なる概念ではなく象徴として捉えられていたことは、今まで見てきた通りである。ここでは、彼の神概念を人間との関係において、もう少し見てみよう。それは必然的に、彼の主題の一つでもある神人主義(テオアンドリズム)に結びつくものであるが、その点から三位一体の神をどう捉えているかについて、探求してみたいと思う。

ベルジャーエフは神を理解するのに、二通りの方法があることを示している。「一つは神を人間の超越者、あるいは人間の内に神的要素となって宿るとことの神秘的、現実的不滅者と考える方法であり、他は、神を人間の外なる本体論的実在者と看做す方法である。」³⁵⁾ 後者を取るならば、人間は自己の人間性を失うのみならず、同時に自己の神性をも失わなければならない。前者の方法のみが、真に霊的なものであるが故に、客体化を避け、偶像礼拝から逃れるものである。このように、神認識における方法は、人間に内在する神性、即ち霊的要素から上に向かって行くもののみが正しいことを、ベルジャーエフは主張する。既に彼の神秘主義において見て来た通り、ベルジャーエフにあっては、神と人間の明白な絶対的断絶はない。もちろん彼自身、神と人間の異なることや、神と人間との断絶について語ってはいるが、原理的に人間に内在する霊性の主張において、当然バルトのように、神と人間との間に絶対的断絶性を主張する見解に対して批判する訳であるから、神を全く絶对他者(das ganz Ander)として規定してはいないことは明白であろう。

このようにベルジャーエフにおいては、神と人間との関係が相対的なものとして捉えられるが故に、彼の宗教哲学の主題は、神論ではなくむしろ人間学的色彩が著しく濃くなっているのは、蓋し当然であろう。神の御前では、人間が無であるというような主張は、人間を卑下したものであり、虚偽と弊害に満ちた考え以外の何ものでもなく、人間はむしろ神の前で本体そうであるよりも、より一層高められ気高くされる。ベルジャーエフはこのような主張をもって、特にルターやバルトに対して、厳しい批判の矛先を向けていくのである。

さて、ベルジャーエフは、ドイツ的思惟の特徴は、神的なもの与人間的なものの実存的弁証法にあると見る。ルターやドイツ神秘主義においてもそうであったように、ドイツの思想家の底を流れるものは、神と人間の分裂の間で、如何にして統一に至るかという問題性である。これは弁証法神学のバルトに至るまで、一貫したテーマであった。しかし、極わずかの神秘主義者を除いては、この

問題の解決を一元論に、即ち神の中に人間が吸収されるか、または人間の中に神が揚棄されてしまふかのいずれかの誤りに陥らざるをえなかったのである。ルターやバルトのように著しく人間を卑下することによって、神の絶対主権を打ち立てるか、または神の極端な相対化、さらには無神論において人間を高揚されたかのいずれかであった。しかし神と人間との関係は本来このようなものではない、とベルジャーエフは言う。「バルトにとっては神が一切であり、人間は無である。バルトは人間論者であって一元論者ではない。…けれども人間が無であり神が一切であり、唯一の現実であると主張することは、一元論のある種の形態を、蔽われた一元論を、然り、一種の汎神論を受容することになる。一元論でも汎神論でもない為には、人間は無であってはならない。」³⁶⁾そして同時にベルジャーエフは、人間に内在する靈的要素を無視する無神論は言外であると断定しつつ、神とは独立した人間の尊厳と、人間の自由をバルトに対して主張しなければならなかったのである。

一元論も二元論も、それは客体化された世界での思惟に過ぎない。この前提となっている対峙したままの主観—客観の図式の克服は、人間に内在する靈的要素からの飛躍以外にはないと言う。それはもちろん、単なる主観的世界での出来事ではなく、自己の実存的生命の奥に起こる神との融合である。このような神秘主義こそ、ドイツの思惟を克服するものであり、これこそ、ドストエフスキー、ソロヴィコフ、フョードロフの流れを引くロシア的思惟と呼ばれるものの本質である。かくしてベルジャーエフは、ドイツ的思惟とロシア的思惟の合一により、即ち鋭い人間的悟性、深い神秘主義的魂との融合において、キリスト教を新たに捉え直そうとしたのである。

以上のことを前提にして、これからベルジャーエフの言う神人主義を探ってみようと思う。ソロヴィヨフによって主張された神人論(テオアンドリー)に対し、ベルジャーエフは独自に神人主義(テオアンドリズム)を提唱する。それは単にキリスト教的世界で用いられるものではなく、むしろすべての世界に妥当する秘義だからであり、哲学も神学もここから出発しなければならない事柄だと言う。

ソロヴィヨフが示したように、神と人間は無限に隔絶されている訳ではなく、またどちらか一方のみが真に存在するというものでもない。そこで如何なる一元論にも反対するベルジャーエフに従えば、神人主義を出発点とするならば、一元論と二元論の相克は解決され二元性の一致、一致における二重性を持つことが可能であるとされる。その神人主義は徒らな哲学的直観ではなく、むしろ三位一体論における神の秘義である。キリスト教における三位一体性と神人性は、神と同じく人間を肯定し、そのことを信ずることが要求されている。キリスト教はそれ故、本質的に人間学的、または人間中心のであって、人間を至高の高みに至らせるものであるとベルジャーエフは言う。その根拠として彼は、キリスト教的神の三位一体性と神人性を、次のように理解する。この三位一体性において示されていることは、キリスト教が一元論や二元論を克服する弁証法的なものであることを示し、さらに三位一体の神の第二格として、神人(イエス・キリスト)があり、この神人は人間の顔として表明され、ここに人間は自己自身を見出すのであり、このことによって人間における神性、及び神性における人間性の隔合という秘義が成立するのであると。そしてこの神人性は三位一体の第二の人格として、第一の人格の他者自身である。人格は他の人格なくしては持ちえない。

従ってもし神が人格であって絶対者でないなら、(人格的絶対者はそれ自体矛盾した概念であるとベルジャーエフは言う)、またもし神が本質ではなく、愛と自由における実存であるならば、神の内には苦悩があり、悲劇があるのは然り当然のことである。それ故神の子は人間の子として、また神として苦悩を受けたのである。このように主張するベルジャーエフは、人格が苦悩と悲劇的の矛盾によって結ばれているという認識を前提としている。何故なら、ベルジャーエフにおける人格は存在ではなく、精神、自由、行為であり、神における人格もまたそれであるとされたからである。我々人間はキリストにおいて、神の人格が何であるかを窺い知ることが出来る。そしてこのようなことが、彼の最大のテーマたる自由と創造の神秘を成すものであろうと考えられる。

ベルジャーエフは、多くの神秘主義者と同様、神なくして人を、人なくして神を理解することは出来なかった。しかも従来の神秘主義者の多くが、イエス・キリストを抜きにして神との合一を説いたのと異なり、神との人格的合一は、神人イエス・キリストにおいて示されている秘義として、イエスを重視したのである。そして人間的に言うならば、この人間における神性(霊的要素)こそ、神の似像と呼ばれうるものであって、それ故人間は創造性を有し、創造的活動を要求されていると説いた。また墮落は罪の償いによってのみならず、人間の全創造的力の活動によって征服されるべきものであるが故に、従来キリスト教の教会で教えられているような、キリスト教を救済の宗教と考えることは、むしろ神人性に提示された秘義と、そこから生ずる人間の創造的活動を妨げるものであるとさえ、言い切っている。しかしベルジャーエフがここで述べていることは、単なる人間肯定のヒューマニズムとは根本的に異なることは、言うまでもない。神と切断され、神から背反するヒューマニズムは、今日の多くの無神論的ヒューマニズムが示しているように、無規定的な人間の自立化を目指すことによって、かえって非人間化の道を辿るものと厳しく批判されねばならない。むしろキリスト教における啓示は、神人主義であって、ここに神の人間性と、人間の神性の弁証法が隠されている。この点を無視しては、何事も始めるべきではない、とベルジャーエフは述べている。

4) 問題提起に関して

①ベルジャーエフの主張したUngrundは、神の創造に属さない、否創造神をも生起させた根源的なものであった。然るにキリスト教では、神がすべての初めてであり、終りであると言われるように、神以前に存在していた何ものか(Ein Etwas)などは存在しないと言われている。さらにベルジャーエフは、人間の自由をUngrundによるものとして、神とは無縁な創造されざる自由という表現を用いる時、確かに人間を被造物として、その一切の根源を神に基礎づけると説かれるキリスト教とは、根本的に異なると言われるであろう。ましてや、神の支配という神の絶対主権が、Ungrundには及ばないものとされ、神すら支配出来えないものと定義される時、少なくとも多くのベルジャーエフ批判者と同調して、それはキリスト教とは無関係な、存在論的の二元論に陥ると言われてもやむを得ないであろう。ここではベルジャーエフのUngrundが、彼の意図したものとして、存在論的の二元論になるのか、若しくは本来意図しなかったにも拘らず、二元論に陥ってしまうのかについて述べてみよ

うと思う。

この点に関するベルジャーエフ自身の見解は、彼自身Ungrundが極めて誤解され易いものであることを認めつつも、明快に次のように述べている。本源的自由(Ungrund)は無に、「非有(メー・オン)」に根差している。このことは存在論的二元論であることを全く要しない。存在論的二元論は、既に合理化を意味していると。

しかしながら神すら支配出来ぬ、創造されざる自由(Ungrund)の存在は、一方でキリスト教的神を絶対者ではなく、むしろUngrundに由来する悪からの解放者として、苦しめる神という人格神を生じさせることから、必然的に神とUngrundは並存的若しくは、対立的に存在するものとして捉えられていることが窺われはしないだろうか。このことは従来多くの神学者たちが、神の絶対主権性をまず信仰において優先した上で、神義論における悪の存在と神の摂理の矛盾を探索したのに対し、むしろベルジャーエフは、人間的に捉えた悪の存在と神の摂理の対立という問題意識の先行の後に、結論として絶対者でない神と、あらゆる悪を生起させる根源的自由という宗教的象徴に至ったものと思われる。もちろん、彼のUngrundは直接、弁神論の試みに由来するものであることは明白であるが、従来神学者の見解に対し、悪の存在根拠、人間の神への背反の自由、そして自由そのものの根拠をUngrundによって導き出すベルジャーエフは、我々には極めて合理的な解釈として、考えられるであろう。現実には存在する悪を歴史における神の摂理の内にあるもの、という理性的には苦しい説明より、むしろこの世の悪は神が絶対者ではなく、従って歴史を支配し給うお方ではなく、むしろ神と別個に、否先立って存在するもう一つの原理—Ungrund—によるもので、これこそが一切の自由の本源であるという解釈の方が、あるいは合理的批判的精神には、受け入れられ易いのかも知れない。

しかしながらそのような見解は、聖書におけるキリスト教的な神概念とは根本的に異なるものであり、それでいけば神以外に存在し、神とは別な摂理を持つものがあるという存在論的二元論に陥ることになる。

もちろん、主観—客観の図式における客体化を避けようとするベルジャーエフが、いわゆる客観的存在としての存在論的二元論を主張しているとは思えない。言わば、主客の克服を目指す実存の主體的な根源的直観がUngrundであると説かれている以上、その意味では正しく存在論的二元論ではないことは明白であるからである。しかし神秘主義による宗教的象徴は、Ungrundに限らず、客体化された概念ではないと断言しつつ、弁神論という人間の合理精神からの理解にそれが用いられる時、個人的体験(根源的直観)がキリスト教解釈の中で、正に概念化され合理化されてしまったのではないだろうか。即ち、Ungrundはベルジャーエフにとって、弁神論という人間的問題意識が先行して探索された結果ではなからうか。この点、自己の哲学体系に、その第一原因を必要として神を持ち出したデカルトの態度と、どこか類似していると言ったら言い過ぎになるだろうか。

ベルジャーエフは最初述べたように、弁神論の問題が、彼の問題意識の最大なものであった。

しかし、その弁神論の解明ために、むしろ神を絶対者ではないとし、同時に人間の自由を何ものにもまして強調せんがために、神すら支配出来ぬUngrundに至らざるをえなくなったと考えられるのである。ここにおいては、信仰をあらゆるものに優って優先するという態度ではなく、自己の持つ問題意識がすべてを規定するという態度になっている。確かに客体化という問題点からは、ベルジャーエフはUngrundと神を存在論的二元論ではなく、むしろ実存における「相反するもの的一致」というように捉えたのであろうが、これを彼の自由な問題意識から出発し、信仰そのものから出発しなかったと思われる哲学体系として見る場合、聖書的キリスト教から見る限り、三位一体の神の外にUngrundを設けている以上、存在論的二元論と見られてもやむをえないのではなからうか。このようなベルジャーエフの理解が、哲学的思惟の神学的思惟への越権である点に基づいていると判断されるが、この点については後述したい。

②バルトはベルジャーエフと異なり、徹底して神のなし給う御業(創造, 和解, 救済)への信仰的確信を、あらゆる教説の出発点としている。既に見て来たように、絶対者でない神、と同時に創造的自由を有する人間の尊厳を主張するベルジャーエフにおいては、当然バルトにおけるほど、神御自身の御業に重点が置かれていないことは当然の結果である。もちろんそれは、彼の哲学的過程での帰結でもあるが、ここでは人間の創造的活動を神が希求しており、またそのことによって言わば絶対者でない神の業を補うとまで主張されているその人間の尊厳性について、問題点を出してみたい。正にこの点こそは、単なる被造物であるというバルトに対して、怒りをこめて「否」を言うベルジャーエフの根拠でもあるからである。

彼の人間の尊厳性の強調は、それ自体ヒューマニズムであることに間違いはないが、単なるヒューマニズムでないことは、既に述べた通りである。何故なら、通常のヒューマニズムは背後に神を持たず、むしろ神と人間という二元論の中では、神を否定することによって、人間の尊厳が高揚されるのが常であるからである。もちろん、神を絶対者でないと規定しつつ、なお神義論の探求の果てに把握したベルジャーエフの神は、客観的評価はどうあれ自分ではキリスト教的神として捉え、そのようなところから彼のヒューマニズムが生起している訳であるから、神の否定の上に成り立つヒューマニズムとは、根本的に異なると言える。

しかしキリスト教における本質的に内在する神と人間という二元論は、神の主権性の領域を挟めることによって人間を高揚させるということが、現代のキリスト教においても明確に生じていることを思えば、その意味では、キリスト教、非キリスト教を問わず一般にヒューマニズムと言われるものには、神の主権性の排除若しくは規制が、その根本問題となっていると考えられる。

ベルジャーエフの神秘主義は、それ自体「被造物性の克服」を意図するものであった。それはまた、神すらも支配出来ぬUngrundに由来する自由を人間が内包するが故に、この根源的自由によって、人間は神と同質性を持ちうるとされ、神と等しくなるものとされたのである。神が人間に創造的活動を呼びかけるのも、この根源的自由の発現を求めるからであった。このように説かれる

ベルジャーエフのヒューマニズムは、Ungrundという異教的なものにも拘らず、神と人間という二元論におけるキリスト教的なものと、一見見られるかも知れない。しかし私は、たとえ神の全面排除ではないにしても、その主権性を限定して、そこに人間の尊厳をうち立てようとする如何なるヒューマニズムも、本質的に神なきヒューマニズムと同質なものと思われる。その意味ではベルジャーエフのヒューマニズムも、キリスト教理解からは容認し難いものである。何故なら我々が聖書を通し、またイエス・キリストの啓示によって知らされるキリスト教とは、本来そのようなものではないからである。イエス・キリストが「我が父よ」と叫んだのは、支配出来ぬ領域を持ち、人間の創造的活動によって補わなければならないような神ではなかったからである。さらに人間は被造物として、神の憐れみの中に生存を許され、もし人間に尊厳があるとするならば、それは救済の契約の相手として一方的に恵みの中に入れてくださった神御自身に由来するものであって、神以外のもの(Ungrund)に帰属するようなものではないからである。

このような考えとベルジャーエフの考えの間には、神についての根本的理解に相違がある訳であるが、むしろイエス・キリストを単に神性と人間性の一致として、言わば人間類型の一サンプルとして捉えるベルジャーエフのイエス・キリスト理解に由来するものと思われる。

③ここでは、ベルジャーエフが神を絶対者でないと規定したことが、彼の神義論と人間の自由の強調の帰結であったこと的前提のもとに、その背景にある彼のイエス・キリスト理解がどのようなものであったかについて、神が絶対者ではないという彼の考えに関連づけて把握してみたいと思う。

ベルジャーエフは、一方では無としての根源的自由へ我が身を投げ、悪をむしろ内側から照らし出すことによって、その克服者となられたイエス・キリストという、言わばグノーシス的理解における勝利者キリストという側面と、神における人間性と人間における神性の合一的顕現者としてのイエス・キリストという側面との二面が強調されている。しかし彼の関心方向から、勝利者キリストより、神に対する人間の創造的応答というヒューマニズムに重きが置かれていることから、神人主義、即ち人間における神性の方に、キリスト像の焦点が当てられていることは、ある程度やむをえないことである。

しかし私がここで疑問を提出せざるを得ない点は、ベルジャーエフの神人主義は、聖書における神学的キリスト論から発するものではなく、むしろ人間性における尊厳の援用に用いられているのではないだろうか、ということである。何故なら非絶対者的、人格の神はUngrundに派生する悪(悪しき自由)に苦しみ悩み、遂には死に至る神であり、それはベルジャーエフによってケノーシス(無的実存)と呼ばれ、勝利者イエス、即ち神の御子イエスの面は、地上においては認められていないからである。もちろん復活祭を降誕祭に優って最大の行事とするロシア正教の信仰に基づき、復活における勝利者イエスは認められるが、地上のイエスと復活のイエスは、少なくとも私が読んだ彼の著作の中では、同一性をもって描かれてはいない。あくまでもイエスのケノーシスに重点を置くのである。

以上のように、ベルジャーエフがイエスのケノーシス性を強調する背景には、神人主義において、人間における神性が意図されていたからではなかろうか。私はここでケノーシス説が神学的には多くの課題があるとされていることをもって、ベルジャーエフを批判する意図はない。しかしあまりに、自由の優越による被造物性の克服に焦点が当てられる時、私はこのケノーシス説を始め、Ungrund、客体化、神秘主義等々の彼の宗教哲学における主要な概念が、根源的な象徴を通し越して、彼の「宗教哲学体系」を構成する意図を持つものに墮してしまっていないだろうかと懸念する。それはベルジャーエフ自身、徹底して「客体化」を避け、存在論を嫌悪しつつ実存の奥底における神秘的直観を重視すると言いつつも、結局は弁神論という彼の哲学的主観の中で、その直観も象徴も客体化され、彼の最も嫌った存在論の枠内に組み込まれてしまったのではなかろうか。それはキリスト教におけるあらゆる合理的解釈の拒否を突き進めながらも、そのことを合理的に解釈した不幸な結果とは言えないだろうか。即ち、否定神学における「神は……でない」ということは、ベルジャーエフにおいても「神は絶対者ではない」ことを否定するものではなかろうか。否定神学における神と人間のバランスは、圧倒的に神にウェイトがあり、それ故に人間の側から神に対して肯定的に定義づけることは出来ないと言われたのである。このような否定神学の精神は、神が絶対者ではないと人間の側から神を断定するベルジャーエフの意図をも砕くものではなかろうか。何故なら、神は絶対者ではないと言われる時、成程表現は否定ではあるが、それを断言している人間の意識は、明らかに肯定されているからである。むしろ否定神学の真意は、肯定においても、否定においても神を定義化しないということではなかろうか。この点から、ベルジャーエフの意図は、否定神学からも逸脱しているように思われる。

ベルジャーエフは、キルケゴール直伝の「主観性(主体性)の真理」を継承していることは明らかである。彼の芸術論では次のように言われている。「芸術を始めあらゆる創造活動は、即ち主体的内面的創造は、どうしてもこの世に降りて来て客体化され実現化されざるをえないため、主体や内面に宿ったものと、根本的に異なったものを創造させざるをえず、それ故、外に表わされた芸術品はすべて失敗の作である。そしてこれが創造の悲劇である。」³⁷⁾ このように主体性の真理の優越を強調するベルジャーエフにおいて、その神秘体験を、彼の宗教哲学の骨子に捉えること自体、失敗の芸術品を引くまでもなく、内的矛盾であったのかも知れない。一方で合理精神による客体化を拒否しつつ、今度は弁神論の中で、その合理精神でもって根源的な象徴を説明しなければならないことの帰結であったように思われる。

3 バルトにおける神義論

1) 善き御業としての創造

バルトにおいては、創造それ自体が神の祝福し給う業として捉えられている。ここでは何故創造が神の祝福し給う御業なのであるのか、その根拠と、さらにそのような神の「然り」によって創造された世界における悪とは一体何であるのかについて、暫くバルトの主張を探求してみようと思う。

「父は我々の父、また創造者であるが、このことを我々はイエスを通して知る以外には知りえない。…だがもし一旦この排他性が容認され、しかも真面目に容認されるや、その時には、使徒信条の第一項を何か自然神学に属する項のように理解する可能性は完全に遮断されてしまうであろう。…かくしてあの排他性が妥当するところでは、我々は次のように言わなければならない。即ち、イエスはかつて一度も、何か周知の世界創造者というようなものを宣教したことはなく、同様に、周知の父という名によって解釈したのでもなく、全く未知の父を、即ち彼の父を啓示したのであって、そのことにより、ただその啓示を通して始めて、創造者がどういうお方であり、またこの創造者こそ我々の父であるということが、明らかになったのだ。」と。³⁸⁾

このようにバルトは創造者に関する教説の出発点を「聖書の中核で証明された事実」即ちイエス・キリストの位格(ペルソナ)の中にあることを明示する。逆にイエス・キリストに基づかないあらゆる創造の教説は、それが単に哲学で言われるだけでなく、キリスト教的に解釈される場所の最高存在、最高善、完全存在、意味の根拠、根源的実存者、等々の名称が賦与された神であっても、それらはイエス・キリストがもたらした父なる神についての使信とは、些かも関わりがないとされるのである。そのことはまた、イエス・キリストに基づかない一切の神学を、自然神学として排除した所以でもある。従って創造の教理は、他のキリスト教的信仰告白と同様、信仰箇条以外の何ものでもない。このことをバルトは、「このことは、人間がかつて一度も自分自身の創造者であったこともなく、また未来においてもありえないという認識の再現である。…我々が事実かかる認識に達することが出来るのはただ全く信仰によってである。言い替えればこの認識はただ神の自己証言を受けることにおいて、またそれに応答することにおいてだけ事実遂行される認識である。」と述べている。³⁹⁾ イエス・キリストの中に人間を神の被造物として発見したものは、それによって天と地も神によって、神の創造の対象とされたことを知るのである。だがしかし、このことは信仰においてのみ起こることなのである。バルトは信仰を「創造者が存在する所での生命」であると同時に、「あらゆる事柄及び関係に及ぶ神の力の事実的経験と承認にある生命」であると規定し、さらに「神の被造物に関する権利を経験し承認することにある生命」とし、このような人間における信仰が、神の恩寵によるものであるが故に、信仰告白の内容である創造の御業も、ただ恩寵の業と言われるのである。

ところで、創造は神の自由な恵みにおいて遂行された、しかも神から区別された現実の設置であるが、神はこのことに何を欲し給うのかという問いに対して、バルトは次のように答えている。神は御自身の栄光の中に一人いることを欲し給わず、神御自身と並んで他の存在を欲し給うが故に、創造の御業をなされたのである。だがしかし、神と並んで存在するもう一つの現実(被造物)も、神から全く独立した存在であるとか、神の自由と両立しえないものであるというような考え方を警戒する。被造物は神とは無関係に独立し、それ自身の目的に従う独自の領域を持つものとして造られたのではない。何故なら、我々は、神は愛において自由な方であることを想起するからである。「神は被造物を気まぐれや欠乏から欲し、創造し給うのではなく、被造物を永遠から愛し給うが故

に、またその被造物に御自身の愛を示し、かくてその栄光を、被造物の存在と本質とによって制限されるどころか、むしろこの他者との共存の中に啓示し、示そうとし給う故に、造り給うたのである。神は創造者として現実に、その被造物のために存在することを欲し給う。そのためにこそ、彼は被造物にそれ自身の存在と本質とを与え給うたのである。とすれば、被造物の存在や本質それ自体からは、如何なる内在的な目的や意図の規定も生ずるはずがない。ただ上から与えられるという仕方以外に、それ自身の存在の事実と仕方の如何なる正当性、意味、価値の要求も起こりえないと言わなければならない。かくて被造物自身の存在と本質とは、実に神の恵みの業である。』⁴⁰⁾

このように、創造は神の恵みの御業として捉えられるが、バルトはこのことを「恩寵の契約の成就」と呼んでいる。そして実際「創造は恩寵の契約の歴史のための場所の確立である」と言うのである。このことは「創造は契約の外的根拠であり、契約は創造の内的根拠である」というバルト特有の命題に関わるものであるが、この点について少しく、バルトの述べるところを探ってみたいと思う。

バルトは恩寵の契約について語る時、救済史を念頭に置いている。それ故に「救済史は本当の歴史であり、この中には他の諸々の歴史が含まれるが、恩寵の契約こそ歴史の真のテーマである」ことを述べている。⁴¹⁾ そして創造が神の恩寵の契約における最初の業であるとするならば、それ自身歴史の一部、即ち「時間」を持つ事柄である。何故なら、もし時間を欠くならば、恩寵の神意、即ち創造の神意に留まるに過ぎないからである。このことから、創造は時間の中に生起する事柄であると結論づけられる。しかしここで言われる時間とは、「被造物の存在形式」として捉えられている。このことは西洋哲学の伝統とも言うべく、存在を時間の観点から理解する方向に沿うものと思われるが、しかしバルトは時間を神が被造物に与え給うもの、即ち被造物の保持という恵みの中で送り給うたものと解するのである。従って神の創造における永遠性は、創造の行為における時間への準備、即ち被造物の存在形式、従って被造物自身に対する準備として、現われるのである。

さて、バルトは救済史における創造の歴史の時間を、我々の時間と混同してはならないと警告する。何故なら、我々の時間は認識出来る根拠や、超時間的意味を欠く時間に過ぎないからである。ここでバルトは創造の時間と恩寵の時間の相違について触れ、恩寵の時間は創造の時間に対向するものに、失われた時を所有するもの、そして同時に創造の時間の中に、見出しうるものであると規定している。即ち、恩寵の時間があらゆる意味で包括的な時間、即ち救済史の時間であって、創造の時間はその救済史の時間を言わば総論とするならば、各論として生じたものと定義しているのである。従って恩寵の時間は全く、「あらゆる時間の原型」であり、神と直接の関係にある時間、即ちイエス・キリストの生命の時間と解されるのである。

以上のことから、創造は確かに時間の中で生起した事柄、つまり歴史的な事柄であるが、それは「史実的な歴史」ではないことは明白である。何故ならこの時間は直接的に神に関係し、永遠性に接するものであって、いわゆる人間歴史に解される史実的理解によっては、求められない事柄であるからである。この事柄をバルトは、創造の「非史料編修的歴史」という概念で呼んでいる。⁴²⁾

何故なら、神との間接的な関係にある他の歴史は、被造物との関連から「史料編修的歴史」でもあるからである。しかし創造は神のこの行為によって、初めて被造物が存在するということから、被造物の関連において捉えられる「史料編修的歴史」とは、根本的に異なるのである。」

以上のことから創造に関する聖書の歴史の解釈の、真に解釈されるべき方向性が明確になったと言えよう。バルトによれば、創造は契約の外的根拠、契約は創造の内的根拠として理解されるのである。バルトは次のように述べている。「創造とは一つの準備である。即ち、被造物の本質と存在とは、神が契約の歴史において被造物について欲し、またなそうとされる事についての独自の準備である。被造物の本性は、恵みの為の装備以外の何ものでもない。その被造物性は全く、神がその恵みにおいて、またその永遠なる愛の意志の遂行において、そして遂には御子の犠牲において人間について意図し、人間のためになし給うたことを厭わなかった事柄の約束であり、待望であり、預言である。かくて創造は契約への道であり、その外的力・外的根拠である。何故ならば、契約が現実化するためには、一にかかって、被造物が神を相手としてそれ自身によってでなく、またそれ自身の為でもなく唯全く神の配慮ととりなしを示し、事実この神の配慮ととりなしに与かるような状態に置かれているということが不可欠だからである。…だからその契約は創造の内的根拠である。…創造の内的根拠は、創造者なる神の知恵と能力が何かある種の知恵や全能ではなく、彼の自由なる愛の知恵であり、全能であるということの中にある。契約が創造の目標であるということ、それは創造において与えられた被造物の現実に対して、後になって初めて付加されるものではなく、むしろ既にそのことが創造自体を性格づけ、かくてまた被造物の本質と存在を性格づけているのである。…創造が契約の外的根拠であるならば、契約は創造の内的根拠である。創造が契約の形式的前提であるならば、契約は創造の実質的前提である。創造が時間的優位を持っているならば、契約は本質的優位を持っているのである。」⁴³⁾

このようにバルトにおいては、救済史の上に創造の業が理解され、それ故創造の御業が祝福された善き御業として捉えられていたことの根拠が、呈示されている。

それではこのように恵みにおける創造の業の対象であるべきこの世界に、一体何故悪なるものが存在するのであろうか。

既に述べたように、バルトは神からも、また被造物からも出て来ない第三の働くもの、その本質上悪であるもの、即ちDas Nichtigeについて語っている。「Das Nichtigeの現実」の中では、神御自身にDas Nichtigeの虚無性を負わせることは出来ないと同時に、被造物の活動からのみ演繹されるものではないとされている。しかしこの何ものにも帰することの出来ないDas Nichtigeの存在を認めるならば、必然的に次のようなジレンマが生じて来ることを認めざるを得ない。即ち、「神がすべての主でいまし給う」という信仰的認識においては、そのこと自体が矛盾とされ、神の摂理の絶対的真理に対する認識に、信仰的実在を置くキリスト者の真の信仰の道は、破綻せざるをえなくなる。そして遂には、次のような二つの転倒が起こると言われる。「右に対する転倒の場合に、かの認識は次のように通用されることになってしまう。即ち、かの第三なるものDas Nichtigeは恰もそれが被

造物であるかの如く、つまり神の積極的な意志と業から導き出され、創造者自身とその主権にDas Nichtigeの虚無性を負わせることとなり、一方被造物は、そのDas Nichtigeの存在や現実性ということに対して、一切の責任を免除されるということになる。これに対して左に対する転倒は次のようなことであろう。つまりかの第三なるものDas Nichtigeは被造物の行為からのみ導き出され、その被造物の行為に対して神の主権というものは、ただ受動的に傍観するだけであり、役に立たない予知とか、間に合わない処置ということに制限される。右に対する転倒においては、神の主権を次のように誤解することのうちにある。即ち、神の主権があつたDas Nichtigeによって触れられないという誤解である。一方左に対する転倒においては、神の主権を次のように誤解することになる。即ち、すべての領域、従つてまたこの領域に対しても無限の高さと力というものを持っているという誤解である。だが一方の転倒を避けるために他方の転倒を招くということは、どうして避けることが出来るのだろうか。このDas Nichtigeの問題を考えていく場合に、神の聖性と神の全能というものを、どのように同時に成り立たせることが出来るのか。」⁴⁴⁾

バルトはこのように、神からも被造物からも演繹されないDas Nichtigeと、絶対者なるキリスト教的神への信仰との関連において、かつてこの神義論の問題の前に必然的に生ずる二元論を、どう克服し理解したら良いのかと自問しつつ探求する。

バルトはこの問いの前に、次のような解答を提示しようとする。即ち、この問題を考えねばならないことは、イエス・キリストがすべての勝利者であるという信仰的確信である。従つてDas Nichtigeもイエス・キリストにおいて既に完全に審かれたもの、それ故復活祭を全き喜びとして捉えるべきであるが、それに反する考え方、またはこの勝利に満ちた確信を人間の意のままになる原理として捉え、神への畏れと信仰の誠実さ以外の所で、この敵を考える場合には、根本的な誤りを犯していることになる。

それでは一体神の主権に関する単純な信仰の認識は、どのように正しく適用されるべきであろうか。バルトは言う。「それに対してどうしても次のように言わなければならない。我々は正に、ここにおいてこそすべての科学的思考と言説の必然的な「破れ」を異常なまでにはっきりと、提示させるという事実を素直に承認することのみである。…神学は熱望している一切の人間の思考と言説を満足させないような業であり、その対象を明示するのではなく、指示するに過ぎず—その指示の真理性というものも常にその対象の自己証言に過ぎず、自己の技能によるものではない。」⁴⁵⁾

バルトは、我々の創造についての教説に対する認識は、断片的なものに過ぎず、そのことを完全に把握することなど不可能なことであるとする。ここにおいて、既に見たようにルターに自然的光の放棄との著しい近似性を見い出すことが出来る。ルターにとつても、バルトにとつても、絶対主権者なる神の前に被造物として立たされた人間の認識は、恩寵の光、即ち信仰によって絶えず限界づけられているからである。

さてバルトは、このDas Nichtigeを以上の点から、創造者と被造物との関係における「破れ」であることを指摘し、単にこの関係の本性上の限界という表現で表わされるだけでなく、ただ敵としてし

か説明のしようのない「破れ」であると主張するのである。「破れ」という表現は確かに「蔭」の面においての表現形式であるが、神学の持つ本性上、このような表現が妥当であるとして、これを越えて即ち「陽」の面(肯定面)で語ることは、神学を逸脱するものと言い切っている。

このように、Das Nichtigeは勝利者イエス・キリストへの信仰的確信の故に、ただ破れたものとして存在することが明らかにされている。

2) Das Nichtigeの概念

Das Nichtigeはその本性上悪と呼ばれるものであるが、それは創造者からも、また被造物からも説明のつかない第三の働くものとして規定され、それ故神と被造物との関係における「破れ」として存在するものである。ここではバルトが言うところのDas Nichtigeの誤認、即ち被造物世界における暗黒面、蔭の面と同一視することの誤認と、その根拠になる被造物の暗黒面とDas Nichtigeとの相違について、さらにDas Nichtigeはイエス・キリストによって初めて啓示されていることについて述べ、最後にDas Nichtigeとは一体何であるかを総括的に探ってみたいと思う。

バルトは神の本質の特徴と、被造物の本質の特徴を次のように述べている。「神の本質の特徴は、被造物の本質と違って、その中に自分自身に対する矛盾がただ排除されているというだけでなく、本来ありえないということである。もしこの不可能性がないとすれば神は神でないことになってしまうだろう。自分自身と争うような神は、いずれも偽りの神でしかない。だがこれと反対に、被造物の本質の特徴は神の本質と違って、自分の中に神に対する矛盾と、また同時に自分自身に対する致命的な矛盾が、ただ排除されていないというだけでなく、可能であるという点にある—もとよりこの可能性が、たとえ不可能な可能性であり、被造物が自己を放棄し、かくて自己を喪失してしまうような可能性であるとしても—もしこのように理解された背反や悪の可能性がないとすれば、創造は神とは異ならないものになってしまう、かくして神の創造としては現実的でないことになってしまうであろう。それ故被造物が創造者から背き、失われた者になっていくことがあるとしても、それは決して創造や創造者の不完全を意味するものではない。」⁴⁶⁾ 何故なら、被造物に転落することの可能性があることの意味することは、正しくそれが被造物以上のものではないこと、そして存在そのものが恵みとして与えられたように、今も神の恵みにおいて被造物は保持されていることである。背反の可能性を免除された被造物など、本質矛盾以外の何ものでもない。何故ならそれは第二の神となってしまうからである。従って被造物が神に対する背反という不可能な可能性を用いることにおける罪の負い目は、神御自身の罪に負い目でないことは明白である。それはただ被造物が神の被造物保持の恵みを拒絶するという事柄から生じて来る。しかもそれは不可能な事柄ではあるが、被造物が第二の神でないことから帰結される事柄、即ち被造物の本質に属する事柄である。

バルトはこのように被造物における二面性即ち、一方では神の本質と恵みを受けそれに従順する面と、同時に神の支配し給う領域ではあるが、被造物自身から生ずる神への背反という面があることを述べている。このことは、創造者に対する被造物の認識的、意識的側面のみでなく、被

造物における存在的側面における二面性をも、指し示すものであると思われる。

神以上でも神と同格でもなく、文字通り被造物であるものは、その本質上、神の光によって輝く面と、同時に神でないが故に持つ存在における制約的暗さの両局面があることをバルトは指摘する。「被造物の存在は、何か明るい側面のようなものを確かに持っている」⁴⁷⁾ しかし神の自己顕示は、この被造物の明るさに拘束されない。何故なら、被造物は神の光の反射においてのみ輝くからである。だが一方我々被造物には明らかに暗黒面と呼ばれるものが存在していることを、認めない訳にはいかない。即ち、夜、不幸、犯行、病気、死等々。しかし「神の自己顕示はその光におけると同じように、存在の制約的暗さにも殆ど拘束されない。」のである。⁴⁸⁾ 神の自己顕示はもっと高い所、もっと深い所で起こるのである。存在の高挙や悲惨よりもはるか彼方で、それらを越えて起こっている事柄である。

では一体被造物の明白な暗黒面を目前にして、なお我々は神の義認としての創造をどのように解すべきであろうか。バルトはこの被造物の両局面を含む義認について、創造と契約の二重の規定を考える場合にのみ、そのことを承認しうると言う。契約のもとで被造物は二重に規定されている。即ち、神の前でははっきりと困窮と危険がその特徴であるように神の前にある尊厳と品位(契約の相手)もその特徴である。それ故、被造物は無でなくあるものであり、しかも無の淵にある何かなのであると言われるのである。そしてイエス・キリストにおいて、神は被造物の両局面の主語となし給い、神御自身が両局面を御自身のこととなし給うたのである。そのことによって、被造物存在の矛盾、不完全さを神御自身が負うことによって、被造物を善とし給うのである。正に神の契約は被造物の「不完全さ」を打ち破り、克服することを目的としていると言われなくてはならない。このようにバルトは、神の義認が被造物の暗黒面にも拘束されないと説くのである。

次に我々は、バルトが何故存在における制約的暗さとDas Nichtigeを同一視し、混同することが誤りであると言っているのかを理解しなければならない。もし我々被造物における暗黒面が神によって打ち滅されたDas Nichtigeと同一であると捉えられるならば、未だ神の勝利が到達されていないとして、神の業を誹謗することになるからである。確かにこの暗黒面は、被造物がDas Nichtigeによって脅かされていることを想起させるものである。あるいはむしろ、暗黒面を神の「然り」における神の支配領域ではないDas Nichtigeと同一視しがちであろう。しかし創造そのものが、この暗黒面によって既に、Das Nichtigeの手中に落ちているということは全く正しくないのである。何故なら、被造物の両局面はイエス・キリストに基づいているとするならば、被造物もまた両局面を含めて、神の善き創造であると言われなければならないからである。さらにもっと言われなければならないことは、もし暗黒面がDas Nichtigeであると同視するならば、我々被造物が、直接Das Nichtigeを知ることになるということである。Das Nichtigeは、被造物を脅かすものであるが故に、神御自身の事柄とされ、それ故被造物はDas Nichtigeと直接関わりを持たず、また行き来出来るものでもないからである。被造物である我々は、飽くまで勝利者イエス・キリストにおいて打ち敗れたものとしてDas Nichtigeを知る以外に、知りようがないのである。

この点において我々は、バルトが被造物がそれ自身において知るといいうゆる自然神学をどんなに否定して来たかを改めて想起するのである。我々被造物の高く明るい所から神に通ずる道がないと同様、低く暗い所から神に到達する道もない。正に否定的な自然神学もないのである。

かくして我々はただイエス・キリストにおいてのみ、Das Nichtigeの啓示を知るのである。現実的なDas Nichtigeのために、神御自身が自ら被造物の世界において被造物となり給い、イエス・キリストの中に現われ、それに身を委ね給うた。正にそうすることによって、それを克服したのである。「イエスを十字架につかしたものを、イエスが十字架において勝ち給うたもの、それこそ真のDas Nichtigeである。」⁴⁹⁾ 我々はこの観点からのみ、「真の悪、真の死、真の悪魔」そして人間の「真の罪」を見ることが出来るのである。Das Nichtigeの認識は、我々の自己理解や罪意識から出発することは許されないのである。

さて、以上述べて来た事柄からバルトが言うDas Nichtigeとは一体何であるのかを総括してみようと思う。

①Das Nichtigeの実在性

本来的に、また新に存在するものは、ただ神とその被造物でしかない。しかしDas Nichtigeは神や被造物のように存在するのではないが故に、それは無であるとか非存在であるとかのように規定することは誤りである。我々がイエス・キリストにおいて神の現実性と啓示とを認識するならば(信仰において)、神はDas Nichtigeを御自身の前に持って、直接関わりを持ち給う方であることを知るのである。神によって真剣に取り上げられているDas Nichtigeは、それ故無一般、Nichtそのものではなく、神はそれに対して取り組み給う関係において第三のあり方で事実、完全に存在しているのである。

②Das Nichtigeの存在規定

Das Nichtigeは神御自身や、また被造物に属するものではない。このことは同時に、神でないもの、また被造物でないものとDas Nichtigeを同一視することも誤りであるとされる。即ち仮に神は被造物でないと言われる時、それ故Das Nichtigeを神の中に見い出そうとする試みは、本質的な誤りであり、むしろこの「……でない」ことこそ、神の完全さの証拠と看做すべきである。あるいは逆に、被造物は被造物であって神ではないと言われる時、このことから被造物自身、Das Nichtigeであるという結論を生ずるのも誤りである。もしこの「……でない」の中に、即ち被造物が神的存在でないということの中に、Das Nichtigeを認めるならば、それは創造者とその御業を誹謗することになるからである。さらに被造物の内部にも多くの「……でない」が含まれている。何故なら、被造物は各個の場所と時間を持ち、自分だけの本質と存在とを持っているからである。バルトは次のように言う。「この二重の点において—即ち、被造物と神との区別という点と、被造物間の区別という点において—被造物間の性質に属している「……でない」は、実は我々が創造の暗黒面と呼んできたも

のを構成するのである。この暗黒面はDas Nichtigeと境を接している。何故なら、この「……でない」は神の積極的な意欲・選び・業の表現であり、従ってまた限界でもあるからである。言うまでもなく、Das Nichtigeが被造物界において現実的になり、また事実現実であるのは、被造物の方からこの限界を踏み越えていく場合と、他の側面からこの限界へ侵入して来る場合である。だがこの限界自体が、Das Nichtigeなのではない。創造のあの暗黒面自体は、Das Nichtigeと何の関係もない。⁵⁰⁾ それ故、Das Nichtigeを被造物において、また神御自身における本質規定として捉えることは被造物、また創造者御自身をも誹謗すること、さらに神に秩序づけられた「……でない」と同一視することによって、それを無害なものとしてしまうのである。

③自然的認識の対象たりえないDas Nichtige

Das Nichtigeは神のようにでもなく、被造物のようにでもなく、しかも神御自身によって真剣に取り上げられて存在する。このことからDas Nichtigeが啓示され、認識される場合には、必然的に被造物が本来それを認識し、自由に処理出来る事柄ではないということが理解されなければならない。それは被造物と全く違ったあり方で神の前に存在し、神の配慮と御業の対象であり、それ故神の敵であり、神の否定的な目標であるが故に、被造物によっては決して判定されず、認識されざる存在なのである。このことをバルトは次のような表現で示している。「被造物とDas Nichtigeとの間には、互いに行き来出来るような関係は決して成立しない。正にそれ故に、Das Nichtigeは被造物にとって、自然的な認識の対象にもなりえないのである。…だが、Das Nichtigeが被造物に啓示されるのは、ただ神が、即ちそれに対して審判的關係にある神が啓示されることによってだけである。被造物がDas Nichtigeを認識するのは、ただ神を、即ちDas Nichtigeに対抗する存在と行為における神を認識することによってだけである。⁵¹⁾

従ってただ神御自身の判断において、またその判断を語り給うことに基づいてだけ認識される事柄を、被造物自身の自力に、従って無力な判断に委ねることは、根本的な誤りとされるのである。

④神の「否」において存在するDas Nichtige

神は選び給い、意志し給い、然りを語り給う神である。そして正にこのことによって、選び給わないものを棄て、意志し給わないものに反対の意志を持ち、然りを語り給わないものに対して、否を語り給うのである。神の選びと決断を考慮する時、常にこの二つの側面が、神の力ある行為において捉えられるのである。このことをDas Nichtigeの関係において、バルトは次のように言う。「神は右に対しても左に対しても主でいます。ただその点からだけ、Das Nichtigeも存在するのである。正しくその点からして、Das Nichtigeは事実存在するのである。神は左に対しても主でいます。そのことによって彼は、Das Nichtigeの根拠、また主でいます。かくしてDas Nichtigeも偶然に存在するのではない。またそれは決して第二の神ではない。またそれは自ら自分を造りあげた訳でもない。それは神から与えられたのでないような力を、決して持つことがない。Das Nichtigeも、神によって

存在しているのである。それはただ、神の左にだけ属し、神の「否」のもとにだけ存在し、神の怒りと審きの対象であるに過ぎないので、それが「存在する」という場合にも、問題に満ちているのである。即ち、神やその被造物と全く違い、ただ正にそれ自身のあり方、徹底的にDas Nichtigeの仕方だけで存在し、ただ自己自身の中における矛盾として、ただ不可能な可能性としてだけ、存在するに過ぎないのである。⁵²⁾ それ故Das Nichtigeは神が欲し給わないものであることによるのみ、生きるのである。そのことは、神の意志だけでなく、神の非意志もまた強力であり、従ってそれに対する現実の対応もあることから、そこにDas Nichtigeが生きていることが、理解されるのである。即ち、神の非意志の現実的な対応こそ、Das Nichtigeなのである。

3) 救済の問題としての悪

ここでは、Das Nichtigeを神御自身が引き受けたまい、それに勝ちたもうたこと、それ故被造物自身がそれに立ち向かうことが、むしろキリスト教信仰においては、ありえないということについて、バルトの教説を探ってみたいと思う。

神の恵みはあらゆる存在全体の基礎であるとともに、また規範でもあり、あらゆる善の源泉であると共に基準でもある。この基準において測る時、Das Nichtigeは神の恵みの否定として、それ自体悪であり、それ故神に対しても被造物に対しても、第三者または中立者として立っているのではなく、両者に対する敵として立ち、神を侮辱し、被造物を脅かしているのである。Das Nichtigeはそれ故、罪としての形体においても、悪や死という形体においても、正しく自然的な事件とか自然的な状態として説明されるものではない。否決して説明されるということはありません。我々が説明しようのは、何らかの規範、基準の内部で起るものについてののみだからである。しかし、「Das Nichtigeは徹底的に規範を脱するもの、規範を欠いたものである。…Das Nichtigeは如何なる法則にも従わず、ただ逸脱にすぎず、ただ背反であり、正しくただ悪であるにすぎないものである」⁵³⁾

それ故に神と被造物との根本的な関係が、神の自由な恵みの秩序であることの認識から、Das Nichtigeは、このような秩序に逆う矛盾、反抗としてしか理解されえず、従って神や被造物と同一に見られることはないのである。

かくして、Das Nichtigeとの対決・克服は本来的に神御自身の事柄であるとされるのである。しかし我々は常にDas Nichtigeを被造物のもとにある脅威として捉え、被造物自らがDas Nichtigeに対する受難者であり、またそれ故に闘争者若しくは勝利者として考え、そこに神の被造物の自由で主体的な神の業への積極的な参加として、自らを捉えるということを行おうとする。特に近代合理精神を背景とし、盲目的に人間の自由と主体性を積極的に主張する諸神学、諸哲学においては、そしてそこにキリスト教信仰をわずかなりとも標榜される限り、このような傾向があることは否めないだろう。しかしバルトはこのような考えに対して、はっきり“否”を言う。

もし本当に被造物がDas Nichtigeに対して、闘争を挑むとするならば、それは決してDas Nichtigeなものではなく、それはDas Nichtigeの単なる影像にすぎない。むしろ最も恐るべきは、被

造物自らが闘争しようとする時、被造物はいつしか真にDas Nichtigeの攻撃にさらされ、その手に落ちてしまうということである。バルトはこのことを創世記3章を引き合いに出し、被造物がDas Nichtigeとの対決を自らのこととして捉え、そのように行なおうとし、自ら苦しむ者・戦う者・そして勝利者・ついには神であろうと欲すると、たちまちそのような状況になると指摘する。⁵⁴⁾ 正にこのような被造物の決断こそ、神の恵みに逆う決断であり、むしろこのような決断によって、悪を選んだと言われるのである。何故なら、被造物における唯一の善は、神の自由な恵み、あわれみの行為に他ならないからである。「神の憐みの翼の下にはなく、逆に被造物の自己満足という空しい領域の下でこそ、人間がDas Nichtigeに領域を与え、それに属することを喜ぶような偽りが栄えることになる」からである。⁵⁵⁾

神の「否」において存在するDas Nichtigeの被造物への脅威、危険については、(被造物との契約において連帯者になりたもうた)神御自身は知りたもうていたが故に、そのことを御自身の身に引き受けたもうた。そのことが、Das Nichtigeの攻撃を御自身に向けさせ、苦しみたもうた、あの十字架の出来事である。神は被造物との契約の歴史という決定的な行為即ち、イエス・キリストにおいて、被造物の事柄を御自身の事柄としたもうたのである。それ故、既に述べたように、勝利者イエス・キリストにおいて、Das Nichtigeは過ぎ去ったものであり、神の意志によって無にされたものとして捉えるのである。「真の神であり、真の人であった一人の方において、ただ神だけでなく、神との一致において人間もまた、従って被造物もまた、決定的に背後に追いやってしまったもの、それがDas Nichtigeである」と言われるのである。⁵⁶⁾ 確かに御子イエスにおいて敗北させられたDas Nichtigeは、その後にも存在はするけれども、もはや被造物を無にすることはできないのである。

しかしここで注意されねばならないことは、我々人間の一般的世界意識や自己意識からは、このような「断定」について否を言うかも知れないということである。しかしこれらの意識が一体Das Nichtigeについて何を知りうると言うのであろうか。我々はキリスト教的信仰の確信に基づき、バルトと共に語らなければならないことは次のことである。即ちイエス・キリストの復活と来臨への信仰によってのみ、考えねばならないということ。この信仰においては、Das Nichtigeが、神の被造物に対して主権を持っているとか、被造物がそれから解放され、自由になることが遠い将来の事柄であって、現在はそうではないというように断定することは許されない。確かに我々はいつでも常に、キリスト教信仰から考えることをせず、自己の意識や理性からすべてを断定しがちであるが、そのことはキリスト教的信仰において与えられている誠めを破っていることを、はっきりと認めなければならない。何故なら「もしキリスト教的信仰に従って考えるとすれば、人は自由だけを、即ちDas Nichtigeを既に処分されたものとする自由と、それを処理してくれた方のことを考えて新たに始めていくという自由だけを持つはずである」からである。⁵⁶⁾

バルトはこのような勝利の告知としての福音を、キリスト教会が語ってこなかった事実を鋭く指摘する。Das Nichtigeが永続的なものでないことを力強く証言してこなかったキリスト教会への批判をこめて、バルトは次のように力説する。「この事柄についてのキリスト教の見解は、次の点において

他の見解と区別されなければならない。即ち、キリスト教の見解は、他の見解より力強く(何故なら根拠があるのだから)、—もっと勇気をもって(何故なら正にそのために我々に与えられている自由を用い、宣べ伝えつつそれをするのだから)—もっと一貫して(何故なら何らかの冒険においてではなく、全き従順においてするのだから)—それを述べるべき立場にあるという点である」⁵⁷⁾

このように述べるバルトの背後にあるのは復活と再臨においてイエスを神の勝利者として認めるキリスト教的信仰の確信と、それへの真剣さであることは疑いえない事実である。

4) 問題提起に関して

①創世記第1章1節の叙述は、神の創造以前の様子について触れられている箇所なのであろうか。即ち、空しい闇や神の霊に窺われていた水の面は、創造以前の原初形態について、つまり神以前に存在していたと考えられる何かあるもの(Ein Etwas)を想起させるものなのであろうか。ベルジャーエフに従って言うならば、正しく創造以前の状態、即ち神による第二の創造に先んずる、創造されざるもの—Ungrund—として捉えられるのであろうか。しかしながら、バルトはこのような見解に対して断固否を宣し、そのような問いを断念することこそ信仰のあるべき形だと言う。然らば、バルトはこのような教説に対し、どのような根拠をもってそれを退け、そのようなEin Etwasを問うことを断念することが、キリスト教的信仰にふさわしいと主張するのであろうか。

今まで述べてきたように、バルトにおけるDas Nichtigeは、神からも被造物からも説明されない第三の働きであった。しかしこの第三の働くものは、ベルジャーエフにおいては、神以外の原理Ungrundとして捉えられたのに対し、何故バルトにおいては、神から独立してまたは神に並列若しくは対立して存在するものとして捉えられなかったのだろうか。この問題は、丁度ベルジャーエフに対する問題提起①の逆の問いである。ベルジャーエフにおいては、創造の原初的状況と、人間の根源的自由への認識が、神以外のもの、Ungrundの概念を生起させたが、このような二元論はキリスト教的神観、即ち絶対主権者たる神であることを明示するキリスト教と、根本的に相反するのではないか、というのが問題提起①の意味であった。今度はバルトに対し、神が創造の業によって滅ぼされ、神が軽蔑して素通りし給うた可能性としてのDas Nichtigeは、創造以前に存在していたものとして、神と別個に捉えることは許されないのだろうか、というのがここで問題提起されている事柄である。

結論から言うならば、それは正にベルジャーエフに対する批判として述べたことと関連するが、次の2つの理由からそのような問いを断念することが正当であると思われる。即ち、第一にバルトの終主の主題である「自然神学の徹底的拒否」と第二にキリスト教的神の「絶対主権性」という観点からである。

さてここでは問題提起と、上述の二観点との関連から、Das Nichtigeを創造以前に存在していたEin Etwasと看做すこと、さらにそれが何であるかを聖書における創造の教説から離れて自由に問うことが、必然的に自然神学への転落と神の絶対主権性の否認に至らざるをえないということに

ついて、述べてみたいと思う。

バルトは既に我々が見てきたように、繰り返しイエス・キリストにおいて啓示されたものとしてDas Nichtigeを、それ故敗北されたものとして捉えることが出来るとしている。これはDas Nichtigeのみに非ず、神の創造の業、そして救済の業、言い替えるなら神御自身の一切を、イエス・キリストにおける啓示において認識し、イエス・キリスト以外のものには出発点を与えないという立場で貫かれている。このことは、我々被造物の自己意識や世界意識から出発するあらゆる教説—たとえそれが神御自身についてであろうと、また神御自身の御業についてであろうと、若しくは被造物自身についてであろうと—を断固拒絶することを表わすことになる。人間が自ら何ものであるのか、また真に罪にある存在であることを真に理解しうるのは、イエス・キリストにおける啓示以外に存在しない。このDas Nichtigeも、イエス・キリストの啓示によって知る以外には、我々には知りうる道は何ら存在しない。そしてイエス・キリストの啓示は、神があらゆるものの勝利者であるということから、Das Nichtigeの認識は、ただ神によって徹底的に打ち滅ぼされたものとしてのみ捉えることが可能であり、それが神の創造以前における如何なる存在であったのかとか、神と別な独立的存在であったのか、というような問いの試みはもはや生じえない。否むしろこのような問いの生じるところにこそ、信仰における問題が横たわっていると思われる。もしそのような試みが信仰者にとって、正当性を有するとするならば、恰も我々が罪人であることを、イエス・キリストによって罪人であり、同時に救われている者であることを、初めて知らされる事柄として捉えるのではなく、罪とは何か、救いとは何かと、イエス・キリストとは別個に、即ち聖書の啓示とは別個に探求し、解答をえようとすることに等しい。従ってそのような試みは、所詮人間の自己意識、世界意識から発せられるものに陥らざるをえなくなるであろう。それ故、我々信仰者はイエス・キリストによって啓示されるものに留まり、それを越えることは許されないのではなく、本来出来ないのである。何故なら、イエス・キリストの啓示においては、我々人間が、我々自身について知りうる自己認識や自己意識の相対性と異なり、神の絶対性において決定的に、我々人間が如何なるものであるかについて開示されているからである。このことを信仰として受け入れた者にとって、もはやこのことを越えて、即ち聖書の語る事柄を越えて問うということはいえない。そのような神の啓示が、我々人間の合理精神、理性に反するあり方であろうとも、啓示からのみ出発し、理性から出発することが誤りであるとされるのは当然であろう。この啓示と理性についても、バルトの言い方を借りるならば、「部分的同意、しかし部分的拒否」というあり方は、全く通用しないものである。我々は、何にあらゆる基準を置くのか—信仰者であるなら、バルトでなくとも諒解されるであろう。

神義論における難点である神の絶対性とこの世の悪という二元論のジレンマは、ベルジャーエフにおいては、確かに合理精神に適合するように、絶対者でない神の概念、即ち神すら支配出来ぬ領域としてUngrundを生じさせたのであったが、バルトはむしろイエス・キリストを通して知らされる神の絶対主権性(イエス・キリストがあらゆるものの勝利者であること)の故に、ベルジャーエフのような二元論を拒絶する。そしてベルジャーエフが指摘するこの世の悪ですら、それはむしろ被造

物の暗黒面であるとして、善き御業としての創造の業を傷つけるものではないとする。むしろ悪とは、そのような暗黒面を惹起させる要因として、神と被造物の外に置かれている。しかし神は右に対しても左に対しても主であり給うが故に、Das Nichtigeに対しても主でいまし給うのである。それ故ベルジャーエフにおけるように、神とそれ以前に、またはそれと並んで存在するようなEin Etwasという二元論は否定され、神の絶対主権性の中にあらゆるものが存在するという一元論になったのである。

②ここでの問題は、イエス・キリストを信ずる信仰者は、単に既に成就された神の御業を信仰告白において認め、従って讃美することは、必然的に人間独自の領域と行為を持つことがない故に、楽天主義に陥るかという疑問である。この問題提起も①がそうであったように、ベルジャーエフに対する問題提起②と逆の疑問になっている。確かにベルジャーエフには、社会的、歴史的洞察の上に現実的な政治、経済、体制等々への独自の見解と行動があり、その点ではキリスト教的哲学者には極めて稀な一人であると言えるだろう。しかし一方我々は、あのバルメン宣言を頂点に、バルトがどんなに楽天主義から遠い所にいたかを知っている。従ってここでの問題提起は、あのような現実的なバルトの行動とは別に、バルトの考え方自体から必然的に静天主義が導き出されるのかという点に、考察を絞りたいと思う。さらにこの問題は、次の問題提起③と関連している。そこでは逆に、理性的にヒューマンイズムの立場から見ると、ただ勝利者としての神への従順は、信仰的には全く楽天主義であるが、人間的には人間自らの領域と行動において神の業へ参加するという人間の主体性、自由が欠如しており、それは誠に憐れむべき悲観主義とならざるをえない—という問題が提起されている。

さてバルトは確かに一般的な「楽天主義」を否定していないと思われる。それは被造物存在における明るい面(暗黒面と対をなす)の強調により、なされるものだからである。しかしその楽天主義は、暗黒面が強調される悲観主義と対置される時、否応なくそれが全く相対的なものであることを認めざるをえないであろう。一方、既に成就された神の御業への告白、讃美、それ故従順という被造物のなしうことは、確かに楽天主義的要素を持っている。神の恩寵の業への認識がそれを生じさせることは、当然のことである。しかしこの楽天主義は、いわゆる一般の楽天主義と異なり、またそのような楽天主義と悲観主義の中間の立場に立つものでないことを、バルトは断言している。

バルトは啓蒙主義時代の楽天主義、特にライプニッツとの比較において、キリスト教的楽天主義の本質を明らかにしようとする。確かにライプニッツにおいては、イエス・キリストの認識を欠いている訳ではないが、そこで創造者と創造者の善が語られた時、正にイエス・キリストの父を考えたのではなく、中世の伝統に従って他の根拠から既に確かであるとされている神のことを考えていたのである。それ故ライプニッツにおいては、被造物の明るい面は最大限に誇張されたが、暗黒面を不当に解釈せざるをえなかったのである。またそれ故に、この楽天主義は神を本質的に欠くべか

らざるものではなく、従って単に観察者、傍観者の立場から一步も出て来なかったとバルトは断言している。そのような楽天主義と異なって、バルトはキリスト教的楽天主義は、神による教説に基づくが故に、もはやその追従者が一人もいなくなった後でさえ、存続するものとしている。

ところでこのような楽天主義が、世界から隠遁するいわゆる静寂主義を生ずるであろうか。結論から言うならば、私はこのような疑問点が、既にバルトを理解していないことを表わしていると思うのである。私はここでバルトを学んだなら、より社会的関心を強く抱くはずだという考えや、あるいはかつての日本基督教団(私の属している)における、いわゆる社会派と福音派との論争的対立という事実に関して述べようとするのではない。むしろ私がここで述べたいと思うことは、バルトの考えに即する限り、人が没主体的にこの世から隠遁して生きるいわゆる静寂主義にも、またこの世の事柄にのみ積極的に生きようとする世俗主義にも、真にキリスト教的信仰は示されていないということである。何故なら、前者との関連で言うならば、神への従順、従って成就し給う神の御業への信仰告白は、何ら受動的な強制ではなく、むしろ神への背反の可能性(イエス・キリストの御業の否認的可能性)を有する人間の、正に自由な従順であるからである。この点において、神の業への承認、告白讃美が人間の、即ち被造物である人間のなしうる最大のことであるが、それは必然的に神の造り給うたこの世界を、信仰において承認し、この世のこの世性をむしろ創造者の観点から積極的に捉えようとする。その点において、正にルター派的静寂主義とは根本的に異なると言えるであろう。一方この世の事柄に積極的になろうとする世俗主義においては、そのことにおいて恰も未だ神の業が成就されていず、それ故人間的業を神の業の前に優先して置こうとする意図が窺える。しかしこのことは、キリストが一切の勝利者であるということに対するキリスト教的信仰における致命的な観点がずり落ちていると言えるだろう。従ってバルトの信仰理解からは、世俗主義からの批判としての静寂主義も、静寂主義からの批判としての世俗主義も、共に正しくないとされるであろう。キリスト教的信仰は、そのような相対主義、若しくは相対的な概念を本質的に打ち砕くからである。

Das Nichtigeとの対決という点で述べるならば、人間の神御自身(勝利者イエス・キリスト)への信頼こそが、その対決への参加そのものであり、また人間のその持ち場での暗黒面(Das Nichtigeにより惹起される)との対決を可能ならしめるのである。世界からの隠遁と、その正反対である積極的関与は、むしろ神への確信を人間の個人的確信に転化させ、それ故人間中心的信仰を追求するところにこそあると思われる。そこにおいては客観的な神の自己宣言が無視され、主観的な信仰理解に留まっていると言えよう。バルトからは確かに楽天主義は明白に窺えるのであるが、(それは正当であるのだが)、いわゆる静寂主義は生じえないという結論が、以上のように明らかになったと思われる。

③この箇所の間いは、ヒューマンズ的立場からは、バルトの見解は正に人間の無力さの強調であり、それはむしろはっきりと「人間は無である」という規定であり、それでは全く悲観主義にならざる

をえず、何故現実的、可視的に肯定しうる人間の主体性、自由、理性という人間独自の領域の力を無力とし、そんなにまでも人間を卑下しなければならないのか、という問いである。

私は結論から言うならば、このような問いに対してのキリスト教的信仰理解には、如何なるヒューマニズムの試みも、本質的にキリスト教とは無関係であると思われる。即ち、人間独自の領域、そしてその領域における人間の高揚を指向するようなものは、一切聖書における啓示に反するものとなるからである。たとえそれが神の御名によって語られ、イエス・キリストを基礎とするとしても、である。しかしながらここで予め断っておかなければならないことは、ここで否定されるべき主体性、自由、理性は、神との事柄に関するものそれ故神の啓示に関連づけて述べられるものであることは言うまでもない。もしあらゆる人間の主体性、自由、理性まで否定されるとするならば、神が被造物をそれ自身背反する可能性(不可能の可能性ではあるが)と同時に、自ら決断して従順するものとして創り給うたという意図が、無意味となってしまうであろう。神の前に被造物たる人間は決して神の意志によって動かされる操り人形ではなく、神への背反が示すように、人間はその本性上自由にして愛にいます神の似像を持った被造物なのである。

ここではバルトが何を根拠に、人間独自の領域設定と尊厳性を否定するのかについて、述べてみようと思う。

バルトは既に見てきたように、徹底してイエス・キリストにおける啓示に基づいて、すべての教説が立てられている。Das Nichtigeの存在とその本質についても、父なる神とその御業についても、さらに被造物たる人間が如何なる存在であるかについても、我々人間が認識しうるのは、ただイエス・キリストにおける啓示のみである。イエス・キリストを通さなかったならば、人間は神たる神のことは元より、自分自身についてすら知りえぬ存在である。この点について、我々はバルトが如何に自然神学を拒否してきたかを、もはや述べるまでもない。

従って現に人間が持っている主体性、自由、理性、等々によっては、キリストの啓示そのものも、またそれを越えるものも全く把握することは不可能であり、そこからは神に到達する道は一切ない。そしてこのことは、正しく信仰告白において言い表わされなければならないことである。確かにヒューマニズムは、人間の尊厳を人間自身に内蔵するものとして人間の高举を目指し、その具体的なものこそ正に主体性、自由、理性、等々と呼ばれるものであろう。しかし、人間自らがその尊厳性を持つということ自体、キリスト教から逸脱していると言われなければならない。何故なら、そのことによって、イエス・キリストの啓示、それ故神の恩寵を否定することになるからである。我々がイエス・キリストによって示されることは、全身全霊をもって造り主、そして溢れる愛において、被造物を保持し給う神に従順するということである。神の成就し給う御業への承認と讃美、そしてそこから生ずる神への従順のみが、人間の独自の領域における自由で主体的な、そして理性ある行為なのである。そしてこの従順こそ、被造物としての「高举」なのである。神から独立した人間独自の領域を主張することは、第一に人間が被造物であること、第二に人間が神の恩寵における存在であるという、キリスト教的信仰の欠如の結果と思われるのである。

4 結論

1) ベルジャーエフとバルトの相違点

神義論をめぐって、ベルジャーエフとバルトの根本問題を見て来た訳であるが、最初に序で述べたように、本来全く異なる方向の関心に基づいて立てられた教説であるが故に、一概に両者の相違点を整理して比較した所で、あまり意味がない。また、問題提起に関しては、ある意味で両者の立場に立って、夫々問題や疑問点を提出するということをしたので、ここでは特にベルジャーエフのバルト批判を具体的にあげて、その問題性を整理すること、さらに両者の聖書解釈特に創世記のそれを中心に述べようと思う。

(a) ベルジャーエフのバルト批判

ベルジャーエフのバルト批判は、彼の著作の随所に現われているが、その大部分はバルト神学の構造そのものに向けられ、「バルトにとっては神が一切で、人間は無である」⁵⁸⁾ 「…カール・バルトの教理においても正に同様に人間が低められそして無にまで減らし尽されているのを見る」⁵⁹⁾、「バルトの神学も同じである。神はすべてであり、人間は無であるという」⁶⁰⁾というように述べられている。被造物、特に人間の自由を神の絶対主権性の前に優位に置こうとするベルジャーエフは、唯一方的な神の憐みの下における被造物として人間を見るバルトに対して批判が出て来るのは当然であろう。

ベルジャーエフのバルト批判が割合いまとめられて述べられているのは、彼の晩年の著作「真理と啓示」の中である。「バルトの見解によれば、世界は神的なものの領域外にあるものとして創造されたのであって、その創造物は独立性を所有していない。この考え方は自己矛盾である。何故なら、神的なものの領域の全く外部に存在する世界は、むしろその被造物としての独立性を示して当然であるからである」⁶¹⁾。ベルジャーエフのこのような主張の意図は明白である。神によって創造されたものが、神的なものを内に含んでいないとするならば、被造物は何ら価値のないものとされ、従って被造物が非存在と直接関与していることになると言うのである。バルトのように完全に神と被造物という二元論の中で、神を絶対他者 (das ganz Ander) として捉え、両者間の断絶によって相互の関わりが否定されるならば、被造物自身無意味なものとなり、強いては創造の業は神の自己自身との遊戯になってしまうという訳である。そこから帰結される結論は、従って人間は無価値なもの、それ故非存在と同一のものとなるということである。

ベルジャーエフのバルト批判の意図は以上の点から明らかであるが、それでは実際バルトの意図するところはどこにあるのかと探り、その点から逆にベルジャーエフの批判に反批判してみようと思う。

先ず問題性の所在を次の二点に絞りたい。即ち①被造物が神的なものの外に置かれていることの意味、それと密接に関係することであるが、②被造物の独立性が、被造物自身の価値に基礎づけられていることの意味の二点である。

先ず①の問題であるが、ベルジャーエフの神的なものの外とは「神自身は似たものが全く伝授されていない」という意味であるが、少なくともバルトがブルナーとのImago Dei論争(神の像論争)を頂点として、そのような自然神学をどんなに拒否し続けて来たかは、もはや言うまでもない。従って確かにその意味では、バルトにおいては、人間学的に探索される「神的なもの」の外に被造物が置かれていることになるのは、ベルジャーエフの言う通りである。この自然神学に関しては後述するのでここでは避けるが、しかしバルトが聖書的な意味で神的なものの外に神が被造物を創造したのかということになると問題は別である。神の創造は被造物の暗黒面にもかかわらず善き業として為された御業であるというバルトの見解は、神の外に被造物が置かれたという主張は出て来ない。何故なら、この彼の見解において言われていることは、既に見て来たように神の「被造物の保持」ということであり、被造物が神の恵みの支配の内に置かれているということであるのだからである。「神的なもの」をむしろ神の支配性、主権性と解釈するならば、バルトにおいて被造物は正しく神的なものの領域内における存在である。

ベルジャーエフは、人間の自由と独立性を主張するために、「神は何ものをも決定せず、何ものをも支配しない。…神は…この世界の統治者でない」⁶²⁾として、神の絶対性、被造物に対する主権を剥奪しなければならなかった。それ故バルトのように、神の主権性や摂理の考えは明白に欠如している訳である。

繰り返し述べて来ているようにここでも、ベルジャーエフの言う絶対主権性を有しない神は、聖書を通し、イエス・キリストの啓示において示されているキリスト教の神と本質的に異なると言わざるをえない。歴史を支配したもう主権者としての神でないような神が、この世で苦しめる神、即ちケノーシスというような概念によって主張されるとしても、そのような神は、おおよそ聖書から、イエス・キリストから出発する神ではなく、ベルジャーエフ自身の哲学体系の過程で捉えられたものであると言わざるをえない。

②被造物の独立性の問題については、①の神の主権性と関連するものであるが、バルトは、被造物は神の支配の中に置かれながら、神の威圧や必然性の中にただ無意志で神に従うように創造されているのではなく、むしろ自由な従順へと呼びかけられていると主張する。バルトによれば、神への従順は、「神が人間に…自分の従順を確認し、保障する能力をもって、自分自身を決定するように人間を創ったということ」⁶³⁾によっても明らかのように、人間の自由なる決断の行為である。それは従ってベルジャーエフの言うように、「バルト神学においては人間の自由が否定され、人間をただ神の操り人形としてしか捉えていない」ということは、全くベルジャーエフの誤解であると言わざるをえない。

しかしバルトにおいては、被造物の自由はそれが神からの独立性を意味するもの、従って被造物それ自身の尊厳性、価値を意味するものでないことは明白である。「被造物が神との関係においてこのような卑賤と従属の相対の中にあるということは、それでもなお決して被造物をおとすことにもならなければ、その価値を奪うことにもならず、またその恥辱を意味するものでもない。被造物が神

に対して低くあることを許されているということ、正にそのことの中こそ、むしろ同時に被造物の高挙が存するのである」⁽⁶⁴⁾と述べるバルトは、被造物は神なしには無であるが、だからこそ神によってすべてとされるのであり、神との関係において低くあることこそ、被造物の高挙となる。何故ならば被造物はその時、自己の業をもって神の絶対性に参与させられているからであると主張する。バルトは、被造物それ自体の持つ価値によって、神から独立性が導き出されると説くベルジャーエフとは根本的に異った信仰理解の上に立っている。バルトにおいては、人間それ自体の持つものから神を探求して、そこで捉えられた教説が語られるのではなく、一切が聖書とイエス・キリストに基づいて語られている。その意味で、信仰を神の一方的恩寵と理解し、すべてをそこから出発させた、パウロ・ルター―バルトと繋がる信仰の福音的理解が、屹然と示されている。

従ってベルジャーエフの人間の独立性を、神以外のUngrundに由来する自由に求める見解は、既に述べたように福音的なキリスト教理解からは到底受け入れられないものである。

(b) 創世記における聖書解釈の根本的差異

ここで取り上げてみたいのは、既に触れてきたことではあるが、創世記1章192節における、創造以前の原初的狀態について、即ち、空しい闇、水の面というものが、実際創造以前の原初狀態における何かあるもの(Ein Etwas)を示しているのだろうか、という点と、創世記3章の人間の墮罪の物語をどう理解するか、という点についてである。

① 創世記1章1～2節

この箇所は既にバルトの問題提起のところで述べたように、創造以前の状態を述べていることではなく、むしろそのように問うこと自体、聖書における創造の教説に遡って問うことであり、イエス・キリストの啓示からすべてを出発させる信仰者には、本来ありえないということであった。

このことに関して、少しくボンヘッファーの聖書理解を参考にしてみたいと思う。ボンヘッファーの「聖書研究」の中では、先ず我々は「初め」について語るが出来ないと言われている。「我々の思惟、即ち神を知るためにキリストに赴かねばならない者たちの思惟、墮落したものの思惟には、初めがない。」⁽⁶⁵⁾ 何故なら「初め」は窮極のもの、従って正に初めなきものとしてしか考えることが出来ないからである。そして初めについては、初めにいまし給うお方以外に語ることは出来ず、その意味で聖書は神の自己証言、啓示をもって始めている。即ち、初めに神は…創造された、と。⁽⁶⁶⁾

さらにボンヘッファーは「初め」を無として、即ち自由として理解する点で、ベルジャーエフとの類似性を見出すことが出来る。しかしその無は、哲学的思索においては、初めが考えられない場合に現われる存在の基礎として捉えられるが、神学的に、即ち創造の観点から捉えられる場合には、神の自由と神の創造との関係を理解する唯一の規定であり、従って無は最初の可能性でも、神の基礎でもなく、既に神によって否定されもはや起こりつつある無ではなく、神において「存在する」無であると説かれている。この点において、神によって打ち滅ぼされた「神の否」において存在

するDas Nichtigを説いたバルトと同一線に並ぶものと考えられる。

この聖書の箇所から、神の創造以前のものを見出し、それ故そのEin Etwasを問うということは、神によって克服された「無」ではなく、存在の基礎として、またすべての可能性の根源として、言わば打ち破られていない「無」を肯定することになり、ボンヘッファーが述べたように、哲学的探索の結果とならざるをえないのではなからうか。そこにおいて決定的に欠如しているのは、神がすべての勝利者、従ってまた無の克服者でもあるという信学的前提である。創造以前の原初状態を問うあらゆる哲学的探索は、ベルジャーエフにおいては、根源的無Ungrundとして捉えられ、それは成程、客体化の拒絶を背景とした神秘主義的直観であったが、そこにはボンヘッファーやバルトのように、徹底してイエス・キリストの啓示から出発するという神学的前提(弁証法神学の出発点)が欠如している。バルトが指摘したように、このような神学的前提を持つことなく問われる、神に関する教説は、明らかに聖書の神、イエス・キリストの父なる神と別の神を探り当てるといった誤りに陥ることを、ここで明示しなければならないと思う。

②創世記3章

人間の墮罪の物語の解釈は、ベルジャーエフとバルトの根本的相違を示しているように思われる。初めに暫くベルジャーエフの3章の聖書解釈から見ていくことにする。彼の主張は次のようにまとめられる。創造主たる神は、被造物の有の世界に対しでは万能である。けれども非有、即ち神によって造られなかった自由に対しては万能ではない。自由は善悪以前のものであり、また善にも悪にも変ずる可能性のあるものである。神がこうした自由から生ずる悪を避けるのに如何に無力であるかは、樂園追放の神話がこれをよく証明している。そこで樂園追放の後に神はこの世と人間とに対し、創り主としてではなく、贖い主として、また救い主として現われ、人間の自由から生じたこの世の罪を背負って十字架についた。そしてこの世から自由を奪うことなく、しかも世界の内部からそれに光明を与えて、悪しき根源的自由を克服しようとしたのであった。以上のことから明らかにされているように、ベルジャーエフにおいて、3章の墮罪は、神の無力さの象徴を示していると捉えられているのである。さらにアダムとイブが知恵の木の実を食べた物語については、確かに神を無視した悪しき行為であると断罪しつつ、同時に、そのことは人間がより高い意識と、より高い存在状態に達することが出来ることであるとして、肯定的に捉えられている。人間が墮落した被造物であること、根源的自由のために樂園を追放されたということ—もしもこの二点が真実であるならば、それこそ人間が低級な存在であるどころか、非常に高尚な存在であり、また自由な精神であることを、雄弁に物語っているとさえよう。このようにベルジャーエフは、創世記3章の墮罪の物語を、神の無力さ、即ち創造されざる自由に起因する悪に対して、全く支配力がないこと、さらに人間の知恵の木の実による墮落が、むしろ神への隷従ではなく、神からの独立と尊厳性を示していることに重点を置いて解釈している。

それではこのような見解に対して、バルトは墮罪の物語をどう捉えているのかを述べてみたいと

思う。バルトにおいては、神の意志を、人間を創造し、然る後に救済するというものではなく、創造の初めから救済を目的とし、即ち神の恵みの中に人間を創造するものとして捉えられていた。そのことをバルトは創造と契約という二重の面から述べた訳であるが、そのことはまた、被造物における如何なる暗黒面(Das Nichtige)によって惹起されるものにも、神の恵み(創造と契約)は拘束されないと説かれた。そのように考えるバルトは、この3章の墮罪の物語をどう説明するのであろうか。

バルトはこの墮罪そのものを、暗黒面におけるものとし、従ってそのことによって神の主権性や摂理が、いささかも傷つけられるものではないとしている。それ故、墮罪は神の恵みの支配領域で行ったことと解されるのである。このことは、樂園追放とは一見矛盾するようにも見えるが、神の救いの契約を創造の時点から効力を持つものとして捉える限り(創造と契約の関係から)、当然上述のように言われなければならない。ましてや墮罪以後、イエス・キリストが贖い主として初めて登場し、それ以前にはキリストは存在しなかったと説くベルジャーエフの考えは、到底容認出来ない。神は創造の初めに、被造物の救済をイエス・キリストによって成就することを意図し給う。確かに墮罪は、樂園追放を伴う断罪として聖書に示されているが、しかしそのことが被造物が神によってもはや保持されないということが意味されるのであれば、被造物は永遠に神の審きの中に置かれることとなる。むしろ墮罪とは、神の被造物保持に反抗し、被造物自らが自己を保持しようとした決断の結果として、捉えられるのではなかろうか。しかもそのことは全き罪以外の何ものでもなく、ベルジャーエフの言うような人間の独立性の高挙などというものは、根本的に異なるものである。知恵の木の実は、人間の理知が神なくしてもやっていかれるという人間の傲慢の象徴である。被造物は少なくとも聖書において見る限り、神の憐みと神の保持において許されている存在である。従って3章の墮罪の物語は、ベルジャーエフの説くような神の無力さの明証ではなく、そのことにおいても神の救いの恵みに被造物が入れられているのだが、被造物が自らをより頼んで、創造者なくしても生存出来うと考え、従って自らが自らの支配者になろうとする意味で、被造物自らが神になろうと欲したことの結果であることに、焦点を当てて解釈すべきである。

2) 哲学的思惟と神学的思惟

神義論をめぐって、ベルジャーエフとバルトの教説、並びに両者の根本的相異点について見てきたわけであるが、ここでは両者の総括という意味で、上記のような表題のもとに、少しく私見を述べてみたいと思う。

既にベルジャーエフ批判として、哲学的思惟の神学的思惟への越権とか、聖書やイエス・キリストの啓示から出発せず、独自の哲学的探求の過程において捉えられた教説であると述べたが、バルトから言いうるとするならば、ベルジャーエフが神学的思惟を前提とせず、それを無規制に哲学的思惟と混同しているという点にあると思える。両者をもう少し厳密に区別する必要があるというのが、ここで述べることである。もちろんバルト自身が、ベルジャーエフを批判している箇所などどこにもなく、その点に関しては、全く私見ということになる。しかしバルトの意図する点に留意しつつ、両

者の境界線を人間学的地平から引くのではなく、より聖書に即して引いてみたいと思う。

先ず初めに、啓示の認識についてから論を進めていきたい。客体化のところで見えて来たように、ベルジャーエフにおける認識は、単なる対象の受容ではなく、もっと積極的な創造的活動とされていた。このことは認識対象が、神の啓示になっても変わることはない。「啓示が神の特別な行為の然らしめるところとして、自動的に人間によって受け入れられると私たちが考えているならば、私たちはそのような考えを棄てるべきである。」⁶⁷⁾ 何故なら、神の啓示は一方的に、即ち服従を強いる形で与えられるものではなく、実に人間の自由において、言い替えれば神と対等な立場で認識されるべきものだからである。このことは一人ベルジャーエフに限らず、宗教哲学の立場、即ち神学より人間学的立場に立つ人たちに、殆ど共通とも思える主張である。武藤一雄は、「確かに神は、その深淵的性格においては、決して依存するものではないけれども、人間に対する自己啓示においては、人間が神の啓示を受け取る仕方に依存しているのである。」⁶⁸⁾と主張して、神と人間との相互依存関係について述べている。それは丁度、ベルジャーエフを始め、多くの神秘主義者が神と人間との関係は相関的なもので、互いに持ちつ持たれつのものであるという結論と同一であろう。このような見解はバルト神学に対して批判的なのは当然であろう。ベルジャーエフ自身、バルトの神の言の神学に対し、啓示認識における人間的優位性をあくまで貫こうとしている。

しかし私がここで問題に思うのは、人間の認識そのものが、神の啓示の前になお重大な問題として捉えられている、そのような実存のあり方である。それは、私という実存が神の恵みの対象として捉えられている信仰的実存ではなく、神とは何か、啓示とは何かという探求的主体者としての実存と規定されるのではなからうか。それは主観?客観の図式を克服すべく実存において求められたが、結局は認識主体と啓示をその図式の内に置いて眺めていると言ったら言い過ぎであろうか。テオリア的態度の内に、そして啓示と認識主体という永遠に続く二元論の中で、それ故信仰者としてではなく、求道者として、あるいは学問的傍観者として問い続ける者の態度ではないだろうか。そこには、神を実存の主語とする信仰的態度ではなく、神をも実存の述語とする哲学的態度があるように窺える。そのような態度の根底にあるのは、イエス・キリストの啓示をあらゆる出発点とすることではなく、自己意識の確実性からすべてを、神すらも捉えようとするデカルト的、哲学的態度ではないだろうか。

バルトは教会教義学の中で、デカルトとの対決において次のように述べている。デカルトは自己意識から引き出された「神観念」を直ちに我々の自己認識と世界認識の妥当性の証拠とした訳である。もちろん、デカルトの言うことはある意味では正しい。何故なら「我々が神を信じているからこそ…我々が存在することを信じ、我々が存在しないことを信じない。また我々のまわりにある世界が存在し、存在しないのではないということ信ずる」⁶⁹⁾からである。しかしデカルトの基本的態度は、神の独自の自己証言から出発したことにあるのではなく、「我々自身の精神の証言」から出発したことである。それ故、正にその理由によって、我々が無の中にいるのではないことの確実性を、そこからは与えられないからのである。むしろ逆に、創造者自身の自己証言が、被造物の存在と自己

意識、世界意識を開示する。デカルトは創造者である神の啓示から出発することではなく、人間における神の観念から出発している。

バルトの言う神の啓示とは、今まで見て来たように、歴史に現われた三位一体の第二格にいまし給う主イエス・キリストの啓示である。イエス・キリストの啓示以外に何ものをも出発点としないバルトの態度は、そこから自然神学や神秘主義、及び近代合理主義に対する断固たる「Nein!」が生じたのである。

私はここで、神学的思惟がイエス・キリストという特殊啓示にすべての出発点を持ち、あらゆる教説が勝利者イエス・キリスト、即ち復活と再臨におけるイエス・キリストに基づいて、イエス・キリストに向けられて、イエス・キリストにおいて立てられていること、一方、哲学的思惟とは、その内容が如何に信仰的、聖書の事柄について述べられようとも、根本的に人間の自己意識、世界意識に基づけられ、出発点となっていること、と規定しようと思う。それはまた、神への服従という行為において、神に規定されたる者の思惟と、無規定に自らが一切の主体者である者の思惟と言うことが出来よう。従ってまた、創造者と被造物との関係で言えば、被造物が神の前に低くあることこそ、被造物の高挙であり、それ故被造物であることに対して「然り」を言うキリスト者としての思惟と、その関係を逆転して、「神が誰であり、如何なるものであるかを自ら決定しようとする、誤った自己信頼」⁽⁷⁰⁾の上に立ち、生き給う絶対者である神の前で畏敬喪失にある者—それこそ神喪失の実態であるのだが—の無規定な思惟とされるであろう。

そしてこの二つの思惟が、互いの境界線を越え易いのは、我々の日常生活からも容易に窺うことが出来る。しかしその際、常にその思惟が、イエス・キリストに基づいているかを問うことが、その越権を是正することになるだろう。

ではベルジャーエフはどうであったか。ここで断わっておかなければならないことは、私が今までベルジャーエフについて展開して来たのは、むしろベルジャーエフの宗教哲学において、神義論という方向から主要概念を捉え直すという意図のもとになされたものであった。通常であれば、Ungrundの根源的直観から、即ちこの点を出発点として、そこから客体化、否定神学、実存主義、神人主義、ケノーシス等々の問題が生じて来たと理解されるだろう。しかし私には、神義論の問題こそベルジャーエフにとって、第一の問題ではないだろうかと思う。何故なら、神義論の問題を中心に置いてこそ、既に見て来たように他の諸概念の内的関連が、明瞭に捉えられるからである。彼の哲学的自叙伝の中にも、若い時からの最大の関心は弁神論であったと記されているからでもある。もしこのように捉えることが許されるとするならば、即ち神が義なるものであるか否かが、彼の哲学的探求の出発点に置かれていたとするならば、私はバルトのデカルト批判で見たことを、ベルジャーエフについても認めなければならないと思う。何故なら、ベルジャーエフにおいては、あらゆる不合理性にも拘らず、神の摂理をイエス・キリストの啓示によって受け入れるという信仰より先に、この世の悪の存在からストレートに「神は絶対者ではない」という哲学的認識による合理的判断が存在していたと思われるからである。それはやはり、聖書におけるイエス・キリストの啓示を出発点

にするのではなく、神についての観念から出発していると言われるのではなかろうか。しかもその結果として、信仰的、聖書的事柄への切り込みが、どんなに現実的な意味あいを持つとも、それは神学的前提を無視した哲学歴思惟の越権であると言われても仕方がないであろう。

最後にバルトの神学に対する規定を見て、この論文を終わりたいと思う。

バルトが、神学とは巡礼の学であり、「いつもただ違った方面から別々に、一つの対象に向かう思想や命題を辿るだけであって、決して一つの体系を立てたり、この対象を把んでしまったり、言わば『とじ込め』たりすることは出来ない。その限りにおいて、それは破られたる思想であり言葉である。」⁽⁷¹⁾と述べる時、被造物たる人間はただ神について破れたる思惟しか持ち合わせていないというバルトの深い謙虚さを窺い知ることが出来る。学問の名において、対象を完全に把握しようと欲することが、既に自ら被造物であることに対して、「否」を言い続けることに他ならない。破れた学としての神学に、むしろ神学の本質が窺えるのではないかと思う。

<注一覧>

- 1) 「アウグスチヌスにおける悪の問題」山田晶著 理想No469 p.32 ~ 33 理想社 1972
- 2) 『告白』アウグスチヌス 世界の名著p.178 中央公論 1968
- 3) 『告白』アウグスチヌス 世界の名著p.241 中央公論 1968
- 4) 『告白』アウグスチヌス 世界の名著p.222, 243 中央公論 1968
- 5) 『奴隷的意志』ルター 世界の名著p.254 中央公論 1969
- 6) 『ローマ書講義』ルター 世界の名著p.447 中央公論 1969
- 7) 『形而上学叙説』ライプニッツ 世界の名著p.377 中央公論 1969
- 8) 『形而上学叙説』ライプニッツ 世界の名著p.383 中央公論 1969
- 9) 『精神と現実』ベルジャーエフ 著作集p.209 白水社 1966
- 10) 『わが生涯』ベルジャーエフ 著作集p.233 白水社 1966
- 11) 『わが生涯』ベルジャーエフ 著作集p.283 白水社 1966
- 12) 『精神と現実』ベルジャーエフ 著作集p.196 ~ 198 白水社 1966
- 13) 『神と人間の実存的弁証法』ベルジャーエフ 著作集p.368 白水社 1966
- 14) 『わが生涯』ベルジャーエフ 著作集p.236 白水社 1966
- 15) 『神と人間の実存的弁証法』ベルジャーエフ 著作集p.107 白水社 1966
- 16) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 1 s.377 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 17) ibid s.379
- 18) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 3 s.330 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 19) ibid s.403
- 20) ibid s.419 ~ 420
- 21) ibid s.421
- 22) 『霊の国とカイザルの国』ベルジャーエフ 著作集p.334 白水社 1966
- 23) 『人間の運命』ベルジャーエフ 著作集p.61 白水社 1966
- 24) 『人間の運命』ベルジャーエフ 著作集p.86 白水社 1966

- 25) 『精神と現実』ベルジャーエフ 著作集p.215 白水社 1966
- 26) 『人間の運命』ベルジャーエフ 著作集p.68 白水社 1966
- 27) 『精神と現実』ベルジャーエフ 著作集p.207 白水社 1966
- 28) 『Dream and Reality』ベルジャーエフ p.99 Macmillan 1951
- 29) 『わが生涯』ベルジャーエフ 著作集p.135 白水社 1966
- 30) 『わが生涯』ベルジャーエフ 著作集p.32 白水社 1966
- 31) 『神と人間の実存的弁証法』ベルジャーエフ 著作集p.36 白水社 1966
- 32) 『孤独と愛と社会』ベルジャーエフ 著作集p.29 白水社 1968
- 33) 『霊の国とカイザルの国』ベルジャーエフ 著作集p.415 白水社 1966
- 34) 『精神と現実』ベルジャーエフ 著作集p.195 白水社 1966
- 35) 『霊の国とカイザルの国』ベルジャーエフ 著作集p.266 白水社 1966
- 36) 『神と人間の実存的弁証法』ベルジャーエフ 著作集p.43 白水社 1966
- 37) 『人間の運命』ベルジャーエフ 著作集p.182 白水社 1966
- 38) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト I, 1 s.411 ~ 412 EVZ-Verlag Zürich 1964
- 39) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 1 s.1 ~ 2 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 40) ibid s.104
- 41) ibid s.64
- 42) ibid s.84
- 43) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 2 s.261 ~ 262 EVZ-Verlag Zürich 1974
- 44) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 3 s.330 ~ 331 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 45) ibid s.332
- 46) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト II, 1 s.556 EVZ-Verlag Zürich AG,Zollikon1958
- 47) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 1 s.424 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 48) ibid s.427
- 49) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 3 s.346 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 50) ibid s.403
- 51) ibid s.404
- 52) ibid s.406
- 53) ibid s.408
- 54) ibid s.413
- 55) ibid s.415
- 55) ibid s.420
- 56) ibid s.421
- 57) ibid s.421
- 58) 『神と人間の実存的弁証法』ベルジャーエフ 著作集p.43 白水社 1966
- 59) 『神と人間の実存的弁証法』ベルジャーエフ 著作集p.142 白水社 1966
- 60) 『精神と現実』ベルジャーエフ 著作集p.219 白水社 1966
- 61) 『真理と啓示』ベルジャーエフ 現代キリスト教思想叢書p.69 白水社 1974
- 62) 『真理と啓示』ベルジャーエフ 現代キリスト教思想叢書p.122 白水社 1974
- 63) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 1 s.301 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 64) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト III, 3 s.192 EVZ-Verlag Zürich 1970

- 65) 『聖書研究』ボンヘッファー 選集p.9 新教出版 1969
- 66) 『聖書研究』ボンヘッファー 選集p.15 新教出版 1969
- 67) 『真理と啓示』ベルジャーエフ 現代キリスト教思想叢書p.54 白水社 1974
- 68) 『神学と宗教哲学の間』武藤一雄 p.54 白水社 1974
- 69) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト Ⅲ, 1 s.414 EVZ-Verlag Zürich 1970
- 70) 『ローマ書新解』バルト p.40 新教出版 1962
- 71) 『Die Kirchliche Dogmatik』バルト Ⅲ, 3 s.332 EVZ-Verlag Zürich 1970