「終末論的実存の弁証法」と自然法爾

——行の必然性の問題から見たK・バルトと親鸞——

津 田 眞 一

一 はじめに

——「横超・自然法爾」の次に来るもの

私はさき頃、ある機会にK・バルトの『教会教義学』(KD)の第四卷(「和解論」の井上良雄訳)から一つの誤引用をなしたものである。すなわち私はその§57の二つの、それぞれかなり長いパラグラフにまたがって、

という引用をしたのであるが、これら二つのパラグラフの文脈は、それぞれ、

① 「キリスト者の「神われらと共に」という言葉の認識においては、神の恵みの主権に対する深い驚愕、われわれ自身の悲惨に対する深い恐怖が、なければならぬ。」

② 「しかし、受肉におけるわれわれのための神の到来……は、救済そのものの到来以上のものでも以下のものでもない。すなわちそれは完全な充実ににおける究極の現在である。」

③ 「キリスト教の「神われらと共に」という言葉 (das «Gott mit uns») の認識は……救済そのものの到来以上のものでも以下のものでもない。すなわちそれは完全な充実における究極の現在である。」(ゴマ点井上訳、円点およびドイツ語挿入引用者)

というものであったのである。しかし、私はなぜこのような誤引用をなしたのか……。それは、一つには私が日頃の「比較思想」

的な思考習慣において、K・バルトと親鸞のそれぞれの思考を導いていた〈事態〉が同一のものであること、その同一の〈事態〉を目標していた彼らの思考に「平行関係」が存在することをあまりにも当然のこととしてきたからであろう。現にこの箇所においてバルトが言っているのは、まず「受肉」において全人類（彼からするなら全キリスト者）の救済が事実として完全に実現している（言ってみるならば、アオリスト的に実現し、そしてその状態が現在完了的に今も持続している）のであり、そして、この、すでに救済が完全に実現しているのだ、という事実を知ることにおいて、その人に改めてその同じ完全な救済が実現するのだ、ということがあるはずであろう。それはまさにかの『安心決定鈔』の問題のパラグラフ、

④ 「仏の正覚なりしとわれらが往生の成就せしとは同時なり。

仏のかたよりは往生を成ぜしかども、衆生がこのことわりを知ることも異なるれば、すでに往生するひともあり、いま往生するひともあり、当に往生すべきひともあり。機によりて三世は不同なれども、弥陀かわりて成就せし正覚の一念のほかは、さらに機よりいささかもそうすることはなきなり。」（原文カタカナ。円点引用者）

に対応し、バルトの事態認識のこの線が日本仏教における〈本覚

思想〉とパラレルであることを例示している。そして、通常それが親鸞の立場であり、しかもそれが日本仏教思想の究極の到達点であると考えられているところの親鸞の〈一念の行信における横超・自然法爾〉の立場も、やはりこの〈本覚思想〉的な線の上にあるのである。ちなみに、その「行信」とは、私の理解するところ、次のようなことである。すなわち、親鸞は『唯信鈔文意』において善導の『法事讚』にいう「極楽無為涅槃界」を説明し、

⑤ 「涅槃おは滅度といふ、…：仏性といふ、仏性すなわち如来なり。この如来微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり、この心に誓願を信するがゆへに、この信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。」（圓点引用者）

と云うのであるが、「行信」とはすでにこの「心に誓願を信する」という内面性から開放され、ただ口に出して（行為として）、しかもただの一返でも「南無阿弥陀仏」と称えればよい、そのまさに「機械」的な行為としてのわれわれ凡夫の心がそのまま信なのであり、その一念の信「心」が「すなわち」、全宇宙に遍満する極大の如来に他ならないのだ、とする考えである。

他方、バルトが(④および⑤において)「神われらと共に」という言葉の認識」と言ったとき、この「認識」という言葉の原語

Erkenntnisはその言葉の意味するところを（自ら思考して）理解する、という意味だけでなく、宣べられたその言葉をその言葉として受ける、要するにそれを理解する以前の、ただ聞く、といういわば内面性以前の行為をも意味し得る。であるから私は、親鸞の「上述のごとき行信」の考えに引かれて、バルトのいう「言葉の理解」をこの意味での行為としてとらえ、それを言葉それ自体としても「自然法爾」と全く同じであるところの、(a) (b) (c) における「完全な充実ににおける究極の現在」(die Gegenwart des Eschaton in seiner ganzen Fülle) という表現に結びつけて、

③ という文章を作り出してしまったのである。

しかし、私はなぜ、ことさらに自らの誤引用を問題にするのか。それは、単にその誤引用の背後に存在するバルトと親鸞の平行関係を改めて確認するためなのではない。そうではなくて、それはこの誤引用そのものが、それこそがわれわれの「比較思想」的思考の本来の場であるはずのある一つの大きな問題、いや、単に一つの、ではなく、われわれ自身の実存にとって多分唯一究極的なものであるはずの問題への一つの糸口をなしているものであるからに他ならない。すなわち、その同一の〈事態〉においては、神の「受肉」|| 阿弥陀「仏の正覚」においてすべての人間にとつて完全な救済が実現しており、そして、個々の人間がそのことを知る|| 信ずることにおいてその同じ完全な救済としての「究極の現在」|| 「自然法爾」の状態はあるのだ、というバルト

と親鸞に共通する〈本覚思想〉的な局面の次に、さらにバルトにおいて「信のみ」、「恩寵のみ」という宗教改革的な原則を超えて、また、親鸞においては絶対他力という浄土真宗の原則を越えて、^{自力}自力的な行の過程、それも「自分が生きているかぎり」(バルト、後出引用①)、「いのちあらゆるほど」(親鸞、後出引用②)の力行の過程が来なければならないのである。すなわち、本覚、しかも、一生にわたる行、バルトマンの表現によるなら「終末論的実存の弁証法」における〈行の必然性〉の問題である。本稿の目標は私自身の誤引用から発する一筋の糸をたぐって、親鸞とバルトそれぞれが行の觀念の輪郭を、その共通の〈事態〉の枠組み(それはわれわれの「比較思想」的考究においては必ず先行的に与えられている。私にとつてのそれは、〈開放系思想〉としての〈ブルシャの思想〉である)の中において点描することにある。

二 親鸞、バルトに共通する行の枠組み

まず、誤引用③からその後半をなす④に移ろう。④は本来は次のごとき文脈の中にあつたのである。

④ 「しかし、受肉におけるわれわれのための神の到来を、神とわれわれの間の平和の樹立として理解することは、このよ^うな神の行為について決定的なことは、まだ少しも語られていない。なぜかと言えは、神が……人間と成り……給うこと

は、「以前ノ状態」(status quo ante)の恢復をはるかに越えることだからである。……神は……この平和以上のものを……すなわち「原状恢復」(restitutio ad integrum)以上のものを与え給う。」(コマ点井上訳、傍線部引用⑥)

という文脈においてあるものであったのである。そして、⑥⑦の文脈においては、この「平和以上のもの」、「原状恢復」(restitutio ad integrum)以上のものが親鸞における一念の行信によって横超して実現される「自然法爾」と同一レヴェルの完全なる救済の状態、すなわち「完全な充実における究極の現在」であったのである。しかし、われわれが同じ『和解論』第一冊においてこの「原状恢復」(restitutio ad integrum)以上のもの」という表現に対応するものを次に見出すとき、そこにおけるバルトの趣旨はすでにこの⑥⑦とは大きな相違を示すものとなっている。それは次のごときものである。

⑧「イエス・キリストにおいて生起し啓示された和解……もまた……それ自身一つの開始であって、単なる原状恢復 (restitutio ad integrum)ではない。……何か決定的・永続的な関係が作られることではない。一つの平行状態・均衡状態が恢復されることではない。そのようなことは……イエス・キリストにおける存在をあまりに此岸的・内在論的・市

民的に理解することであろう。そのようなイエス・キリストにおける存在は、そのような理解とは反対に、全く完全なものでありながら、端緒的な存在なのである。すなわち……人間の義認と人間の聖化は、一定の目的と目標を持っているのである。

義認と聖化が一定の目的と目標を持っていること。神との和解を与えられた人間には、……彼に許される存在の他に、一つの将来、一つの究極をも、その同じ神によって与えられているということ。それは自明なことではない。なぜかと言えば、前述のような様々な〔此岸的・内在論的。市民的な〕理解の仕方、真理にかなうものであり得るからである。……ただ、そのような理解の仕方は、事実に、(faktisch)、真理にかなわないのである。」(コマ点井上訳、円点引用者)

大きな相違とは、次のようなことである。①の「受肉におけるわれわれのための神の到来」と⑧の「イエス・キリストにおいて生起し啓示された和解」とは、改めていうまでもなく、同一の事柄である。また、①の「原状恢復」(restitutio ad integrum)以上のもの」と⑧の「単なる原状恢復 (restitutio ad integrum)ではない」もの、とは同一の事柄を指し示すべきものである。したがって①に合わせるなら、⑧は「イエス・キリストにおいて生起し啓示された和解」は「単なる原状恢復ではな

い」ところの「救済そのものの到来」(④⑤)、「完全な充実に
ける究極の現在」(⑥)の実現であるべきはずのものであろう。

しかし、バルトは⑥においてそれとは全く相違すること、全く逆
のことを言っているのである。すなわち、「イエス・キリストに
おいて生起し啓示された和解」Ⅱ「受肉におけるわれわれのため
の神の到来」(⑦)は、「救済そのものの到来」ではなくして、あ
るいは「完全な充実における究極の現在」(⑧⑨)ではなくして、
その完全な救済、究極における救済の実現という「目的と目標」
(Wozu und Wohin)に到達するための何らかの努力の道程・過
程の「一じの開始」(Anfang)に過ぎないものなのだ、とバ
ルトは言っているのである。

これは実に一箇の前後矛盾である。ではわれわれはこの矛盾の
背後にどのような問題点を見出したらよいのか。その考察に糸口
を与えるのは、『口伝鈔』の「一念にてたりぬ」と知りて、多念を
はげむべしといふ事」の条において善導の『往生礼讃』における
「上尽一形下至一念」という言葉を説明している親鸞の次のこと
き言葉である。

⑩「下至一念は本願をたもつ往生決定の時剋なり。上尽一形
は往生即得のうへの仏恩報謝のつとめなり。……他力の信を
ば一念に即得往生ととりさだめて、そのときのちをほらざ
らん機は、いのちあらむほどは念仏すべし。」(円点引用者)

ここにおいて、「事実的」(⑩)に、一念の「往生決定」Ⅱ「往
生即得」Ⅱ「即得往生」を出発点(メルクマールb)として、「い
のちあらむほど」に持続さるべき、そして念仏という行為を親鸞
におけるかぎりの内容Ⅱ「実存の事実的可能性」(ハイデッガー)
とする行の必然性が(なぜなら、それはいやしくも「つとめ」な
のであるから……)道われているのである。ちなみに、この「仏
恩報謝」ということは親鸞教学の表向き、要するに浄土真宗的
な立場においては、本来あり得ないはずの行に対する、あり
得ないはずの意味づけとして、全く消極的な意味づけであるに過
ぎない。しかし、その親鸞を包括する〈事態〉においては、それ
は多分ある重大な、われわれ自身の実存にとつての、実存論的に
決定的な、意味を有っているのである。すなわち、無限なる、一
方向的な慈悲の神であるはずの阿弥陀仏の恩徳に、人は報謝し
なければならぬ、キリスト教で言えば神の愛は人間によって応
答されねばならないのである。なぜか。私の〈開放系〉からする
なら、神Ⅱ阿弥陀Ⅱ神の存在の機制が、その神の性格そのものに
まで遡って、それを必要としているからである。しかし、それを
論ずるのは別の機会に譲り、われわれはここでまず、親鸞におけ
る行の観念を外から画定するための枠組みを提示しておくことに
しよう。それは親鸞のすぐ隣り、擬念(二二四〇—二三二二)の

『浄土法門源流章』に示されたかぎりでの幸西(法然より三〇歳

年下で法然の弟子)の「一念義」によって与えられる。

①「幸西大徳一念義を立つ。一念と言は仏智の一念なり。……
仏智の一念是れ弥陀の本願なり。行者の信念と仏心と相応し、
心、仏智一念の願力に契い、能所無二、信智唯一なり。念々
相統し決定往生す」(円点引用者)

親鸞の意味における一念とは、この「仏智の一念」と「行者の
信念」とが「相応」する、その瞬間(⑤)にいう「時剋」、行為の
刻みとしての時間(⑥)を指す。幸西の一念義においては、その最初
の瞬間に「業成する」すなわち往生は完全に実現するのである
(「仏心相応時業成・無間時節之早晚」)。ところが、幸西はさらに、そ
れが「念々相統し」て、最後に「決定往生」するのだ、という。
すなわち、その完全なる救済実現の状態を出発点(メルクマール
b)として「命が終る」まで同じその完全なる救済の状態が
「念々相統し」、その「命の終り」において、(そしてこのことも
また、われわれの〈開放系〉の図式においては決定的な意味を
もってくるのであるが)阿弥陀仏の来迎を得て「決定往生する」
(「命欲終時仏来現」)というのである(メルクマールa)。ちなみに、
親鸞は「臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだま
るとき往生もまたさだまるなり」という。しかし、ブルトマンの
非神話化の方向においてそれを越えたいわば再神話化のレヴェル

における神話論の設定としてのその〈開放系〉の図式からするな
ら、われわれはやはり、臨終において仏の来迎に際会する、すな
わち、本初よりわれわれを包んでいる(バルト的にいうなら「わ
れらと共にいます」)世界包括的な神は、われわれが一生にわた
る、ある実存論の本質(それは要するに運命的 *notwendig*、「困
難」の「転回」的、ということなのであるが)における行の過程
を力行的に、「少しも立ちどまらずに歩」(後出の①)み尽くして
そのメルクマールaに立ったとき、無限遠の他世界に在す巨大な
「父」なる神(大ブルシヤ、浄土教というなら報身としての阿弥
陀仏としての姿をわれわれに現成させる、われわれはその「父」
なる神を、まさにパウロが言う通り(1コリ、一三、一二)「顔と
顔とを合わせて」見る(①参照。ただし、ここでは、バルトは
パウロのこの言葉を、第一格の父なる神ではなく、第二格の子な
る神・キリストを、皮肉な言い方をするなら、等身大のその神を、
「顔と顔を合わせて見る」ことであると理解していたことにな
るわけであるが……)ことになるはずである)であり、この点か
ら私は、これに限っては親鸞から逆転して法然的であるところの、
幸西のこの「命欲終時仏来現」という言葉に大いに注意を引かれ
るものなのである。

この幸西の一念義は、『浄土源流章』において、もちろん、長
楽寺隆寛(同じく法然の弟子。法然より一五歳年下)の多念義と
の対比においてある。その多念義とは次のごときものである。

①「長樂寺隆寛律師多念義を立つ。信順趣向して穢土を厭離し、浄土を欣求して修習薫練し、乃し臨終に至るまで称念して断たず、決定往生す。行者、念仏妙行と修習するに、その業の成就は必ず臨終に在り。……是の故に一形、最後念に至るまで相統勤修し、臨終に業成して即ち仏等を見る。命終に蓮に坐し、即ち彼の土に生まる。」(円点引用者)

親鸞の(一念の行信における横超・自然法爾)の立場は、幸西の「相応」の最初の瞬間に「業成する」という立場と一致する。ただし、親鸞の独自性は、幸西においては、どのようにしてその瞬間を現成せしめるかが明確に言われていないのに対して、それが行信、すなわち弥陀の名号を称えること、という人間の側からの自発的な行為として意識されていたという点に存する。

次に、親鸞において「事実に」表明されている「いのちあらむほど」の行の過程は、幸西の「念々相統」に対応する。しかし、幸西の場合それが多分「任運」のもの、すなわち自然に持続するものであったと推測されるのに対して、親鸞の「相統」は隆寛の場合のごとき念仏という行為の持続であったはずである。

そしてさらに一つ、これが本稿の趣旨において一番重要なことなのであるが、隆寛のその念仏の行が何らかの不完全な位置から完全な成就に至る向上的な、豎的なものであったのに対し、親鸞

のそれが完全な成就の状態から同じ完全な成就の状態に至る横的なものであったはずである、ということがあるのである。「終末論的な実存の弁証法」的事態を構成する行の観念は必ずそのような、横的なものでなければならぬのである。では、バルトの場合はどうであったのか……。

三 バルトの終末論における(行の必然性)

親鸞の「いのちあらむほど」(⑩)という言葉は、われわれをまず、それに対応するところの「彼にそのための時間と場所が与えられているかぎり」という表現を含むバルトの次のごとき言葉へと導びく。

⑩「人間……は、……イエス・キリストを来り給う方としてすでに今ここで望み見る。すなわち、彼にそのための時間と場所が与えられている限り、今日も明日も為さねばならぬ決断をもって、イエス・キリストを望み見る。その場合、彼は……神から自分に約束された将来に向って決断する。……彼にとつては、すべての時間的なさし当つての最後から一つ、手前の個々の将来は、この将来によって一つの徴、一つの呼び声とされ、……前進命令とされる。大きな希望が存在する場合には、……必然的に小さな希望が生まれる。……彼はそのような小さな希望に規定されて日々生きる。キリスト者は、

日々小さな希望の中に生きるときにも、……昏迷したり疲労したりはしない。恐らくその点で、キリスト者は、一番はつきりと、非キリスト者と区別されるであろう。彼が小さな希望の中に生きるということは、日々小さな差し当つての不完全な神奉仕をも喜びその用意を待つという意味である。」(ヨ

マ点井上訳、円点引用者)

ここにおいて、バルトはまさに彼自身「事實的」(⑥)に、親鸞と全く同じく、ある終極に向かつての、人間の側における行為の持続の必要性を道っている。その行為は、われわれ人間がそれぞれの実生活において日々に与えられる「小さな希望」に向かつての「決断」(とその実行)なのであるが、その日常的行為に「神奉仕」(Gottesdienst) という宗教的意味づけが与えられ、メルクマールb(④)における「開始」、「端緒」からメルクマールa(同)、「目標」、「究極」に向かう行為の觀念を形成している。すなわち、バルトも彼自身の改革派の原則を越えて、現に(行為の必然性)を道っているのである。ここでわれわれは、バルトのその行為の觀念が上に論じた『浄土源流章』における幸西—親鸞的に横的なものであったのか、それとも法然—隆寛的に豎的なものであったのかという、バルトの行為の觀念の実態を画定する上での本質的な問題に行き当たることになる。なぜならそれは終末論という、単にキリスト教のみならず、それを越えてわれわれの実存論

の地平を形成するはずの世界觀念の問題と表裏一体をなしてあるものであるからである。

では、バルトの行為の觀念は結局のところ横的であったのか、それとも豎的のものであったのか。それはまさに微妙なところである。バルトは、彼が④におけるがごとき彼自身の事態認識の尖端を意識的に維持しようとしたのなら、言い方を変えるなら、バルトが件の「終末論的実存の弁証法」的事態の認識において徹底しており、かつ、それに固著しようとしたのであったなら、彼の行為の觀念は必ず横的でなければならない。ところが他方、もしその認識が徹底していたのなら、彼はその横の立場を、あるいはその「弁証法」は神の存在が人間の行為によって規定される(西田幾多郎の言葉で言えば「逆限定」される、あるいは神と人とが「逆対応」している)ということ、さらに言えば、その神の存在が、大乘仏教の意味においてまさに空的なものとなってしまうからである。現に『和解論』においてバルトのその「弁証法」的事態についての認識は随处に表明されてはいるが、その表現は、常に、不徹底なのである。バルトはその「弁証法」的事態を単に「事實的に」(⑥)認識していただけで、原理的には理解していなかったのか、それとも、それを原理的に徹底して理解していて、しかも(それを表明したら人間から絶対的に隔絶した神、という彼自身の根本立場が崩れてしまうから、あるいは、存在の神というキリスト教

伝統的ドクトリナリな建前が崩れてしまうから)それを意図的に陥穽しようとしたのか……。私は現時点において私自身のこの不審に決着を与えられないでいる。しかし、いずれにせよ、バルト『教会教理学』全体における頂点をなすものといわれているこの『和解論』第一冊そのものにおいて早くも、二〇世紀の前半、R・ブルトマンやD・ボンヘッファー、そして誰よりもバルト自身によって到達されたところの、キリスト教神学思想史上の画期的な認識であるのみならず、われわれにとっても思想の究極に触れたものであるはずの(「現在」終末論的実存の弁証法)からの明らかかな退行の徴候が見出されるのである。その退行とはもちろん「弁証法」的な現在終末論がそもそもそれを克服しようとする思想的な努力、ブルトマンにおける非神話化、の成果であったところの、そのもとの終末論、われわれ自身の思想的な営為の原理に馳背するところの、よしにつけ悪しきにつけ、古い、純粹な、信仰的な終末論への退行である。

その徴候とは、例えば、④における「決断」という言葉である。「決断」(Entscheidung)とはまさにブルトマンがその非神話化のヴェクトルにおいて「終末論的実存の弁証法」を構成した場合のキー・タムをなしたところのものであった。そのブルトマンにおいては、イエス・キリストの出来事においてアオリスト的に出来し、現在完了的に存在している「神の国」、「聖霊」は、しかも、誰かある人の「信仰の決断」において新たに現成し、その

「決断」の不断の反復というその人のまさに横的な行まよによって存在し続けるのである。しかしバルトが④において「彼は……神から自分に約束された将来に向かって決断する」と言ったとき、その「約束された将来」とはそのもとの終末論の、イエスの事実的な再臨における事実的な最後の審判への「希望」であるのである。

この同じ④においてわれわれがもう一つ注目するのは、「最後から一つ手前の」(vorletzte)という表現である。それはもちろんD・ボンヘッファーの「究極のもの」(das Letzte)と対をなす「究極以前のもの」(die Vorletzten)の概念を承けたものである。ボンヘッファーにあつては、その「究極的なもの」とは、「宗教改革が(恵みによる罪人の義認)と名づけた一つの出来事」のことなのであり、それはさきに述べた横的な行の観念を構成するところの、行為の継起としての、いわば内的な時間観念において最初に来るもの、「終末論的実存の弁証法」的事態においてその弁証法の前項をなすところの、最初の瞬間における救済の完全なる実現を意味するものであったのであり、そしてさらにそれは「二重の意味を持つ」もの、すなわち、まず第一に「質的に、したがってまた内容的に究極の御言葉」、「究極の現実」、であるのであり、そして第二に「時間的にも究極的な御言葉」であったのである。

ボンヘッファーにおける「究極のもの」と「究極以前のもの」との並立、すなわち「高価な恵み」ということは、まさにその終

末論的な「究極の現実」における、しかも、ボンヘッファー自身においては彼に固有の個人運命 (Schicksal) 的な、そして、歴史運命 (Geschick) 的な困難 (No) を転回 (wend) するための運命的 (notwendig) な力行という勝れて「弁証法」的な事態を言い表わすものであった。この意味においてボンヘッファー自身においては、「究極のもの」の力点はあくまで第一の、質的、内容な意味における、つまり内的な時間において最初に来る「究極の現実」に置かれていたのであり、第二の「時間的」なそれは、その「時間的にも」という表現が示唆する通り副次的なもの、あるいはボンヘッファー自身におけるその「弁証法」の立場からの退行への方向を示すものであった。しかし、④においてバルトは、その「究極のもの」を専らこの「時間的」な意味において捉えてそれを「大きな希望」とし、ボンヘッファーにおいては「質的」、「内容的」に「究極のもの」たる〈恵みによる罪人の義認〉においてしかもその義認せられた世界を支える全実存的な、運命的な投企そのものであったところの「究極以前のもの」を、そのキリストの事実的な再臨という「時間的」な究極に向かって日々生きるそれこそ「市民的」⑤な生活の原理としての「小さな希望」として、その日常時間的な系列の中に順序づけたのである。

四 バルトにおける^行の觀念の最終的形態

結局、バルトにおけるその退行は、単に事実的、偶然的なもの

であるに過ぎなかったのか、それとも原理的な、自覚的なものであったのか……。この微妙さはその後のバルトの神学の営為を運命的に導びき続け、彼の一生を貫いてその「命終」に至る。この『和解論』第一冊から一四年を経た一九六七年、その死の一年前、八一歳のバルトによって最後に著された、「断片」(Fragment) としての『和解論』第四冊の「聖霊による洗礼」の章に見出される一つの長いパラグラフ、親鸞の「いのちあらむほどは」⑥にそれこそまさに「最も厳格に、対応する」ところの「自分が生きていく限り」(solang er lebt) という語を含むところのパラグラフを、私は私自身の誤引用⑦をその糸口とする導びきの糸が私を導いたその到達点を示すものとして、下に引用することにしよう。

① 「a) そのバプテスマによってキリスト教的生が開始する御霊……、そこでは、……絶えず新しい開始が——しかもその都度あらゆる点で徹底的な開始が、起こるのである。……自分が生きていく限り、……御霊の促しと導びきに従って、……絶えず新しく「わたしが示す地に」(創世記二・二) 出発することを、欲せず……勇氣を持っていない者がいるとすれば、それはキリスト者ではないであろう。……彼の生は、事実、日ごとの悔改めであり、……自分が絶えず新しく出会う神の招きと命令の中を少しも立ちどまらずに歩むことである。

(b)しかし、新しい生、キリスト教的生は、……その全体において、……開始にすぎない。キリスト教的生は、……どれも霊に恵まれていても、……まだ完全な生ではない。……キリスト教的生はその完全な姿の「最初の実」「保証」にすぎない。イエス・キリストが来て、すべて死すべき生の……万物支配者として御自身を啓示し、彼を……（もはや「鏡」に映して見えるようにおぼろげに）ではなく「顔と顔を合わせて」見るように）目ざめさせ給うとき、やがてあそこ、キリスト教的生は、そのような完全な姿で彼に啓示されるであらう。⁽²⁶⁾（ゴマ点井上訳、円点引用者）

(a)に見出されるその「自分が生きている限り」という言葉は、その「命終」であるはずの終極がキリストの事実的な再臨によってエポック的に与えられるものではあり得ないことからして、むしろ退行以前の現在終末論的な実存理解がなおも保持されていたごとき印象を与える。「日ごとの悔改め」という言葉も、ブルトマンにおける終末論的実存の行為（それは不断に反復される……）の本質が「信仰の決断」であったこととよく照応して、その行が横的のものであったことを示唆する。しかし、(b)における「開始にすぎない」、「まだ完全な生ではない」という表現において、われわれはその生の開始が◎◎におけるごとき、また幸西一親鸞の場合におけるごとき完全な成就のレヴェルのものである

かったことを明瞭に知らされる。その行は醫的である。そして何よりそこにあまりにも露わに示されているのは、（父なる神ではなくて）子なる神イエス・キリストの事実的な再臨である。では、ここに並べ置かれた(a)と(b)のどちらがバルトの真意であったのか。

(a)と(b)という並置、しかし(b)の最初にくる「しかし」(aber)という接続詞は、これら両傾向がバルトの中にそれまで長い間ずっと並存してきたこと、そして、最後になって(b)が、（それが自覚的に、決断的に選ばれた、という風のものではなくして）その八二年にわたる全生涯を神学という自己の生の本質を運命(Notwendigkeit)として生き抜いたバルトのその生の必然的な帰結として、自然に選ばれたのだ、という印象を、私に与える。これはたしかに、「(現在)終末論的実存の弁証法」という、若き日のバルト自身によっても到達された華々しい思想的な成果からの退行ではある。しかし、私はそこに、バルトの神学思想の、美しい、厳肅な、そして「永遠に反駁を許さぬ」(ニ―チェ)ところの個性を見出す。そしてそれこそが私自身のこれからの「比較思想」的考究の真の対象であるとの思いを、改めて強くするのである。

(1) 井上良雄訳『カール・バルト教会教義学・和解論』Ⅰ/1、新教出版社、昭和三四年、二二―二三頁。以下、原典の対応箇所は示さ

ない。それらは井上訳に示されているからである。

- (2) 私はこのパラグラフの深い意味を東専一郎教授の『同時性の問題』、国際日本研究所、昭和五〇年によって教えられた。同書九四頁以下参照。
 - (3) 大正蔵九三卷、九三一頁中—下段。
 - (4) 大正蔵四七卷、四三三頁中段。
 - (5) 法蔵館刊『定本親鸞聖人全集』第三卷、和文篇、一七〇—一七一頁、二〇二頁。
 - (6) 鈴木大拙『日本的靈性』岩波文庫、一六〇頁。大拙師が法然の念仏者像を「念仏機械」と評するとき、それは全く否定的な意味のものとなる。しかし、行とは、本来、そして本質的に何かしら単純な行為の単調な、機械的な繰り返しであるはずなのである。私は大拙師の近代主義的な法然理解を深く怪しむのである。拙稿「日本仏教思想史における法然の「永遠に反駁を許さぬ」存在意義について」、『石上善應教授古稀記念論文集・仏教文化の基調と展開』第二卷、山喜房仏書林、二〇〇一年、四三—一頁以下参照。
 - (7) それについては拙稿「ブルシャの思想と般若波羅蜜——仏教およびヒンドゥーにおける男女論」、『比較思想研究』第二五号、一九九八年、六頁以下参照。
 - (8) 前出井上訳『和解論』I/1、二二—二三頁。
 - (9) 同上、一八九頁。
 - (10) 前出『定本親鸞聖人全集』第四卷、一一八一—一九頁。
 - (11) 細谷・亀井・船橋訳『存在と時間』理想社、一九六四年、二四九頁。
 - (12) 大正蔵八四卷、一九六頁中段、一八一—三三行。
 - (13) 同上、一九七頁下段、九行。
 - (14) 同上、一九七頁下段、九—一〇行。
 - (15) 同上、一九七頁下段、一一行。
 - (16) 前出『定本親鸞聖人全集』第三卷、書簡篇、五九—六〇頁。
 - (17) 大正蔵八四卷、一九六頁下段、一九—二六行。
 - (18) 同上、一九七頁下段、七—八行参照。
 - (19) 前出井上訳『和解論』I/1、二〇九—二一〇頁。
 - (20) 森野善右衛門訳『現代キリスト教倫理』新教出版社刊『ボンヘッファー選集』IV、一九六二年、一〇七頁。
 - (21) 同上、一一〇頁。
 - (22) 同上、一一〇頁。
 - (23) 同上、一一一頁。
 - (24) 同上、一一二頁。
 - (25) 井上訳『カール・バルト教会教義学・神の言葉』II/2、二六一頁の細字註の冒頭部分参照。
 - (26) 前出井上訳『和解論』IV、六三—六五頁。
- (つだ・しんいち、仏教学、国際仏教学大学院大学教授)