

ウィリアムズの創造論

——ルターとの対比において——

角川 周治郎

ある仏教学者が、仏教とキリスト教の比較論に及んで、キリスト教にあるものはすべて仏教にも見い出され得るが、ただ一つ「創造」の概念だけは仏教にはないと語ったことがある。仏教者の側よりしてキリスト教の特異性が「受肉」や「十字架」などにではなく「創造」の一点にあると映ったということは、極めて興味深い。キリスト教的宗教体験の理論的反省とも言える波多野宗教哲学がやはり「創造」をその中心においているところを見ても、キリスト教本質論と創造概念の結びつきは、普通に考えられるよりも今少し根深いところにあると言うべきかも知れない。波多野はなぜ創造を宗教体験の中心と見たのか。それは彼の標榜する「人格主義」なるものが創造を俟って初めて可能となるからである。周知の如く、波多野は生の真の意味を「われと汝」の人格関係に見、普通に我々が生の場としているいわゆる「文化」にあつては本当の他者との邂逅は不可能であり、そこで得られるのは究極のところ疑似的・観念的人格関係でしかないことを説いた上で、我々を真の他者すなわち神との出会いに導く宗教においてこそ真実の實在的人格関係が得られるとする。その際、その人格的生の成立根拠となるのが創造なのである。宗教とは生の根底に神による創造の事実を見させるもの、すなわち生がその根底において絶対的な他者の働きにそのすべてを負っているということを悟らしめるものに外ならない。生の、内容のみならずその實在性をも含めた一切が絶対者の手に依っていると

いう「創造」こそ、生が本質的に神という人格と向かい合ったものであり、そこに生の意味がおかれていることを我々に教えるものなのである。このように創造という生の他者依存の事実をもって宗教の命と見る波多野の立場は、少なくとも創造の本質を人格論的に捉える限りにおいて正しいと言わざるを得ない。

現代のキリスト教教義学もまた、創造を宇宙論的な思弁としてではなく、何よりも人間の実存的な構造を言い表すものとして考えるのであって、「(はじめに神は天と地とを創造された)」といわれる場合の「(はじめ)」は、私の存在のはじめ、存在の根底であつて、これがなければ、わたしの存在は無に帰してしまふような根底を与えられているという被造的自己理解が、それを与えた神の創造行為を告白しているものと理解される。神はこのような意味で、わたしの創造主であり、そのわたしは世界の中に存在の場をもつがゆえに、神はまた世界の創造主として認識される。⁽¹⁾と言われる時、それは「自分の存在の根拠を他者に負っている存在である」⁽²⁾人間が、正にそういうものとして自らを自覚する場として創造が位置づけられていることを意味する。「存在の根拠」は、現在から過去へとさかのぼる因果系列的を意味合いで言われるのではなく、むしろ生がそのあらゆる相において現在の意味で「神の前の存在」という規定を絶えず受けているという、創造の人格論的性格を表すものである。創造は「神の前の存在」という大前提の下に人間をおく。そして神学もまた、その前提との関わりの中で、人間の滅びと救いを、福音を、反省的に問うていく。救いとは、ある意味で、我々が今一度「神の前の存在」たり得ることを意味するのであるから、神学的営為は、「神の前」という視点を徹底して維持することを要求される。所与の神学思想が果たしてそれをなし得ているかどうかの反省的理解が、従つて、絶えずなされねばならない。

現代のキリスト教思想の流れの中で、このような意味での優れて人格論的な創造理解がその思想の基底をなしている人にチャールズ・ウィリアムズ(Charles Williams、一八八六—一九四五年)がいる。独自のキリスト教作家・思

思想家として今世紀前半を生きたウィリアムズが、彼の詩、小説、戯曲、神学、文学批評、教会史、伝記といった多方面に亘る創作活動の中心に据えたモチーフは、評者の等しく認める如く、彼の言う「共内在」(coherence)のそれであった。自然的・超自然的を問わず、存在はすべてひとつの實在的法則・原理を内に宿し、万物はそれに基づいて存立せしめられている。その原理が「共内在」であって、それは即ち何ものも孤立単独に存在するものではなく、万物はすべて内的な相互連関の内にあることを意味する。「内的」と言われる所以は、万物の連関というのが単に外的な結合ではなく、自は必ず「他のゆえに」、他のために、他へと存在すべく措かれているといった、自と他との本質的相互媒介的関係を指すからである。自と他とは文字通り「共内在」的な、互いの「内に共に在る」ところの、相互媒介的存在であり、自は他を俟って初めて自たり得るとともに、他もまた自を通してのみ他たり得る。そういった意味での〈他者的生〉こそウィリアムズにおける生の基本であって、そういう共内在的他者的生の内実を彼はより具体的に〈交換と身代わりの生〉として捉える。自は他を俟って自たり得るとは、ある意味で相互に独立的な自が、まさにその故にこそ具体的に他に働きかけたり他より働きかけられることにおいてのみその本性が全うされることを意味する。その他者的働きをウィリアムズは、自と他との広義のやりとりとしての「交換」と、その更に特殊な形である「身代わり」とに集約して捉え、人間の生の実相はそこに尽きるとする。それはまたウィリアムズの見るキリスト教的愛の内実でもある。愛とは、自がひたすら他のゆえにあるいは他のために交換と身代わりの具対相において生きることであり、ウィリアムズにとってのキリスト教の意味は、まさにその意味での愛が実在そのものであることをそれが証しするところにある。現実の人間は〈交換と身代わりの生〉にどこまでも背を向けたもの、即ち「自我」に固執し、他を捨てて自の内にますます深く入り込もうとするものである。何ものも自らを存在の究極目的として、自らの内に存在の源と中心を追い求めながら生きるべきでないのに、なお人は「自己」という幻影にしがみつこうとする。

しかしそれは、自が自らの存在の基盤である他からおのれを切り離すことに外ならぬ故、結局は自の虚無化・滅びを意味する。そういう人間に救済がもたらされるというのは、ウィリアムズにあっては、究極実在である神自身が、実に自ら徹底して共内在的な存在であり、キリストにおいて人間の身代わりとなって人の罪を自ら負うことにより、人間の墮罪的生を自らの〈愛の生〉と交換するほどに徹頭徹尾他者へと向かう存在だからなのである。人がそこから堕ちてしまっている原初の共内在的生が、キリストの身代わりと交換の業において、再び我々にとっての現実となり、我々の墮罪的生が再び新たに交換と身代わりを軸とする純粋な他者的生へと向かうべく、即ち我々が「自我」の縄目から解き放たれて今一度融通無礙なとらわれなき生に至るべく、力を与えられ鼓舞されるということ、それがウィリアムズにとっての福音と言ってよい。

「共内在」あるいは「交換」を主軸としたかような人格論的ウィリアムズ神学の土台となるものこそ、彼の創造論に外ならない。我々はすべて各自の生を何らかの意味で互いに他に負っているという旨の「交換」が、生の、人格性の、根本原理であるのは、そもそも創造において我々がその存在の一切を神なる絶対的「他」から受け、そこに我々の生の根拠がおかれているからなのである。創造という「交換」のいわば現事実を大前提とした形で、それを基として、我々自身の交換的生が成り立つ。ウィリアムズの「交換」が、単なる外的なやりとりではなく、実存的ないしは人格的な〈交わりの法則〉であるのは、生が本来的に神という他と向かいあってあるもの、神の前の存在、であるということに基づいている。生の人格性を創造に見るという点で、波多野と同じくウィリアムズにおいても、〈神の前〉という視点が確かにその思想の中核をなしている筈ではある。だが我々はここで問うてみたい、ウィリアムズの〈神の前〉なる視点は、つきつめて考えた場合、はたして本当にそうであり得ているのかと。

ウィリアムズに『自然的善』⁽⁴⁾と題された神学的小論がある。その中で彼は「キリスト教の価値はどこにあるのか」⁽⁵⁾

という問を出す。なぜか。それは、いわゆる自然的善の現実というものを目前にした場合、キリスト教の価値とか意義はそれのみが我々に本当の善を与えるところにある、といった理解は当を得ないからである。従来キリスト教は、真の善の所在を恩寵によって聖別された福音的生の内へのみ見出し、いわば教会の外なる一般的善といったものには単に二義的で消極的な、あるいは否定的な、意義しか認めない傾向にある。ウィリアムズは、しかし、そういった「超自然的善」対「自然的善」という対立的図式を捨てて、両者をむしろ補完的に、相互に密接なつながりを持ったものとして捉えねばならぬのではと説く。「自然的」秩序における善は往々にして「超自然的」秩序の善に勝るとも劣らないようにさえ思える⁽⁶⁾のみならず、「英雄的な潔さと言ってもよいほどのものはどこにでもある⁽⁷⁾」といった経験的自然的善のリアリティは、確かにこれを軽く見ることを決して許さない何かを持つ。ではキリスト教の価値はどこに見い出されるか。それは、ウィリアムズによれば、自然的善と競い合う形で超自然的善を主張することにはなくて、逆に、自然的善のリアリティを本来の意味で支え得るのは実はキリスト教において他にはないということである。超自然的善と自然的善の連続性こそ外ならぬキリスト教自身の要請であるとウィリアムズは説く。その際彼は、ドゥンス・スコトゥスの名を引合に出しつつ、ある独特の創造論的理解を自らの立脚点となして、自然的善の形而上学を展開する。その見解とは「受肉が創造のかなめであり、創造に対する神の〈理由〉である⁽⁸⁾」というものであって、キリストの受肉を原罪の結果起こった不測の出来事としてよりもむしろ創造の目的そのものと見るスコトゥスの立場を独自に敷衍したものである。

「肉における物質との融合⁽⁹⁾」、即ち受肉、を自ら望むが故に「神は創造を決意し給うた。それもただ単なる受肉ということではなく、ひとりの母によって受肉することに決め給うた。世界へと産まれ出ることになった。神のこの自らに対する御意志がまた人間を生みだすこととなった。神御自身の肉における存在の喜びにあずかり得るような被造物

物を造ることを神は意志し給うた⁽¹⁰⁾」「我々の肉は、それなりに、神御自身の秘義を宿すこととなった⁽¹¹⁾」「何ものもその神意を変え得ていないし、また変え得るものでもない⁽¹²⁾」—— かなうな創造論的理解を通してウィリアムズは何を言おうとするのか。神の受肉をこそ創造の永遠の目的と解すること、そのことは何を意味するか。それは、ウィリアムズにとって、神的受肉の舞台としての世界は、その素材的な在り方とでも言おうかその基盤——ウィリアムズはそれを「物質」とか「自然」と呼ぶのであるが——においては、受肉において神とつながり得るような価値的性質、即ち善性、を失ってはいないということなのである。つまり世界は、何よりも神の受肉の場として創造されたのであるから、神の本性がそのうちにいわば植え込まれているのであり、個々の被造物はその意味でア・プリオリに善なるものである。受肉の神意が不変であるということは、被造物のその根源的善性もまた不変であり、それは墮罪という出来事を踏まえても尚そうであると言わざるを得ない。「物質と〈自然〉はそれ自身においては罪を犯してはいない、罪を犯したのは魂である⁽¹³⁾」「人の意志が罪を犯したのである。(中略) 罪を犯したのは人の内において我々が魂と呼ぶあの力であった。肉と呼ぶ力ではなかった。従って罪を犯したのは〈超自然的なもの〉であり、我々が今日呼ぶところの〈自然的なもの〉は罪を犯しはしなかった⁽¹⁴⁾。」と言われる時、それは、スコトゥスなどとともにウィリアムズもまた、世界は「壊されていない善」(the undestroyed good)⁽¹⁵⁾を内包するとの理解に立つことを意味する。

しかし、墮罪にもかかわらずなお「壊されていない善」があり得るとはどういうことか。肉なる自然ではなくて魂が犯した「罪」、しかも善そのものを抹消するには至らないが同時に人間に決定的な滅びをもたらす「罪」、とは何なのか。何らかの意味で創造あるいは創造の善に深く背くことが墮罪であるとして、存在自体が善の名残を依然留めているとするならば、墮罪は一体どういう意味での善への背反なのか。ウィリアムズは言う——「(自然的生)のうちに至上の善があり得るし、(自然的生)自身が最高に善なるものであると断言されましょう、但し(キリスト教的)新

生ぬきではそれが絶対に無効・無価値であることが明言される限りにおいてであるが。⁽¹⁸⁾ 自然的善は確かに善ではあるけれどもそのままでは「無効・無価値」なものだということばのうちに、我々はウィリアムズの墮罪観を窺うことができる。善が「無効・無価値」になってしまっているのは墮罪の故であり、それを裏返せば、墮罪とはつまり、素材的善を真に善として生かす筈の、いふなれば善の原初的根源的形式に人が背きそれを拒絶したことに外ならない。つまりウィリアムズ神学における墮罪とは、それ自身において見られたいわば素材としての善ではなく、善の〈場〉というか全体的枠組としてのその形式面に対して意味を持つ事柄なのである。ウィリアムズは「墮罪とは人が善を悪として知ろうと決めたことである」⁽¹⁹⁾ という独特の墮罪理解を持つのであるが、それはとりもなおさず、人が犯した原初の罪とは、善を善として十全に成り立たしめている枠組を打ち壊すことによって、善がもはや善にとどまり得ずに悪へと転落するのを見届けようと思志するところにあつたということなのである。善を、最後には善の形式・枠組においてではなく悪のそれにおいて体験しようとしたこと、それが原罪の中身をなす。だが善のその形式・枠組とは何か。外ならぬ「共内在」「交換」こそそれである。ウィリアムズのスコトゥスの創造論は、創造即受肉を説くことにおいて、創造と受肉とは共に同じ実在原理に沿っていることを暗に示す。受肉の〈かたち〉が即創造の、創造の善の、〈かたち〉となる。その〈かたち〉とは何か。神と人との共内在的・相互交換的關係である。神が人間の母を母として人の生を受けるということは、「我々が彼に起源を有するとともに、彼もまた我々に起源を有する」⁽²⁰⁾ という意味での、受肉者キリストと人間との「相互的起源」⁽²¹⁾ を言い表す。「神は自分の像に似せて人を造り、受肉ということによって今度は人が人の像に似せて神を造った」⁽²²⁾ のであり、ウィリアムズはそのことを「神は、我々に、すべてを彼のみならず我々自らにも負うという究極の特権を与えられた」⁽²³⁾ と含蓄深く表現する。更に、受肉の、肉における生の、喜びに与り得る存在として人が造られたということもまた、「喜びの交換」⁽²⁴⁾ がすべての人格關係の基本に置かれてい

て、神と人とは、そして人と人とは、その意味においても根源的に相互媒介的であることを示す。創造即受肉であるが故に、受肉の〈かたち〉たる共内在・交換はそのまま被造存在の実在原理であり、ひいては善の真の〈場〉でもある。「交換」が善の形式であり枠組であって、いかなる善も交換の全き発現と主体的受容なしには真に生かされることがない。ウィリアムズの創造論の意義は、その創造即受肉の論理が、交換的原理と実在的善との連関を斯く基礎づけるところにあるといえよう。

墮罪において人の魂が拒否するのは、この善の形式・枠組としての交換の真理である。交換の網の中におかれぬ善は、それがどれほどそれ自体において優れたものであっても、結局はその実体性を失う。交換の形式と枠組を欠いた善は、つまり真の交換的生に生きていない魂によって経験される善は、一応の善性を土台としてはいても、根本的には善として生かされることのない不毛な善である。自然的善は、まさにそのような善なのであって、だからこそそれは「無効・無価値」なのである。それは「新たな恩寵なくしては死へと運命づけられている」⁽²⁵⁾ 善とも言える。しかし、その「自然的善が永遠的善へと変えられること」⁽²⁶⁾ が、現実的に「新たな恩寵」という形で我々にもたらされる。それがウィリアムズにおけるキリスト教的救いであるが、それは即ち、交換の全き受容に根ざすところの超自然的生が今一度我々の内に回復せしめられることにより、善が超自然的善へと高められることを意味する。しかもその救いは、人が神に負い神が人に負うという原初の受肉的神意に全く沿った形でもたらされるのであって、そこにウィリアムズはキリスト教的救いの独自性を見る。救いの核心はキリストの十字架の業であるが、ウィリアムズにとってそれは、何よりも神自身が、人間の墮罪をある意味で受け入れ、受肉の〈かたち〉としての交換の真理通り、その墮罪の事実には全く自らを従わせたということの意味する。「被造物が〔創造という〕自分の選択を受け入れることを望まれた神は、今度はその創造の条件〔即ち交換の法則〕を自ら受け入れ給うた―彼は被造物の〔墮罪という〕選択を受け入れ

野の創造論なども通底するものを持つ。

このように『自然的善』においてウィリアムズは、それなりの存在感を有しながらも本質的には無力な自然的善が、再び堅固な〈交換の善〉の枠組へとすくい上げられることにより、いかに永遠的善へと聖化され得るかを述べる。それは受肉への不変の神意に基づくものであって、キリストの身代わりの業により、我々自身の本性が交換を積極的に受容する方向へと超自然的に変えられることから始まることである。そこにおいて、一旦は交換から剝離されていた善が、〈無限なる交換への善意志〉に支えられた形で再び善として蘇る。人間的罪の現実を神自ら身に引き受けることによって、すなわち「あの中心的身代わり——それは十字架により受肉に付け加えられたのであるが——によって、彼はいたるところ我々のあらゆる身代わりの業と交換の業との中心となり、それらを活かしめ、それらを再び確かなものとされた。(中略)超自然的に彼は我々の本性を新しく給うた」のである。先に触れた如く、ウィリアムズにとってのキリスト教の意義はまさにこの点に、つまり自然的善そのものがキリスト教的ロゴスを俟って初めて生かされるということに、「(キリスト教)の述べるところが、これらの他の偉大な善の行為を最終的に価値づけ得る唯一のものなのだ」という点に、ある。交換こそ善を全うさせるものであり、しかもキリスト教のみが交換を十全に謳い上げるからである。「キリスト教は『交換の』原理が自然的世界と超自然的世界との根本でありかたちであると宣言した。そのように宣言したのはキリスト教のみである。キリスト教はそのことが〈神のことば〉の意図的な選択と働きによるものであると告知した」⁽³¹⁾とはウィリアムズが彼の教会史的著作のまとめとすることはであるが、それは同時にウィリアムズ神学全体のまとめと言ってよい。「〈神のことば〉の意図的な選択と働き」というのが、上に述べたウィリアムズ独特の受肉的創造論にかかわることであるのは言うまでもない。

こういった洞察を土台として、ウィリアムズの信仰観が導き出される——「愛のあらゆる挫折において、ただ彼「キ

給うた」⁽³²⁾のであって、十字架の身代わりはその結果に外ならない。斯く神が自らの交換的受肉の神意にどこまでも忠実であること、そのことが我々にとっての救いとなる。ウィリアムズは「十字架」と題された論文でそのことを重点的に論じ、墮罪の結果としての生の底知れぬ惨めさとおぞましさを見越した上で尚なされた創造は、それが実在の第一原因である神の業であるだけに、何らかの「正当化(Justification)」なしには我々の道義的感覚の到底容認し難いものであるが、その「正当化」は、外ならぬ十字架において与えられているのであって、そのことこそ十字架のもっとも重要な意義であると説く。「こういうものであればこそ創造は(こういう言い方が許されるならば)正当化を必要としている。十字架は少なくとも次の点で創造を正当化する。即ち、神は、我々を彼の揺るぎない意志の下におかれたのとちょうど同じように、彼自らを我々の意志の下におかれた。彼は我々を造り、我々を苦痛の中に保持し給うた。しかし、少なくともキリスト教にあっては、彼は自らをその苦痛の下におくことに同意された。仮に、何にせよ、彼が生全き恐怖の中に我々を保持し続けて止まないとしても、少なくとも彼はそれを我々とわかち合われた。(中略)このようなことは、世界の有神論的宗教の中でも独特であろう。(中略)少なくとも神々の中で彼だけが、自分の定めた公正の義を自ら甘受されたのである。」⁽³³⁾受肉の神意の貫徹は、結果的には人間の墮罪の故に十字架という形をとるに至ったのであり、その意味で「受肉は贖いともなった」のであるが、そのことは同時に創造の正当化と人間の救いをもたらす。〈十字架による創造の正当化〉と〈十字架による救い〉とはともに、従って、原初の受肉の神意に基づくわけである。この独特のウィリアムズの論に見られるのは、結局創造論と救済論の相即性ということであろう。創造の意義と目的である神の受肉が同時にそのまま救いの内容と形式をなすという点で、ウィリアムズの創造論は救済論と本質的に重なり合い連続し合う。その点でそれは、「創造は救ひに對して一層基本的なる位置を占めるといふべきである。すなわち、救ひはいはば第二段の創造なのである。創造の充實が救ひであるともいひ得るであらう。」と説く波多

リスト」の業への信頼のみが我々に残される。それが我々呼ぶところの〈信仰〉——行いの一種の質——である。⁽³²⁾善とか愛の絶望的なまでの経験的無力さに抗ってどこまでも善の全き可能性を追い続けること、それがウィリアムズにとっての信仰なのである。グレン・カバリエロのウィリアムズ研究から言葉を借りるならば、「破壊がいかに深くとも、分裂がいかに大きくとも、なお創造主はひとりであり、創造はひとつである」との確信の上に立って、あくまでも「自然的創造自体に固有の善 (inherent goodness)」⁽³³⁾を信じ、その完全を目指すところにキリスト教信仰の内実がおかれるわけである。だが、創造の「固有の善」を信じその完全を追い求めるということ、そしてそれを信仰の内実となすこと、それらは一体何を意味するのであろうか。

ウィリアムズ創造論の中心思想は、たしかにカバリエロの言う「固有の善」にある。それは、あるいは〈賦与された善〉とも言い得るであろう。先に見たように、受肉的創造論を介してウィリアムズが説くのは、受肉の舞台としての被造世界はア・プリオリに善なるものであり、善のへかたちたる共内在・交換が墮罪により損なわれたとしても、神の救いの業によりそれが回復可能となった以上、受肉の神意において約束された存在の根源的善性はいわば永遠に保たれ続けるということなのである。福音とは、善が神によりどこまでもまもられるということにつきる。善という神の本性を被造物がともにわかち合うという意味で、トマス・アクィナスの「存在の比論」[analogia entis]的発想がウィリアムズ神学の根幹にある。被造物もそれぞれの存在の程度に応じて、神の善を賦与され、それを神とわかち持つわけである。個々の存在者を含めた被造物全体が、従って、それなりの「固有の善」を有しているのであり、神がいればその善の永遠の保証人となる。その際、神の本性的善と創造に「固有の善」とを論理的に結ぶもの、それがウィリアムズの受肉的創造論に外ならない。

こうしてみると創造の善は、ウィリアムズ神学において、神と人間とのいわば接点に位置するものと言える。それは、人間の神関係がそれによって測られるひとつの基準線をなす。このことは、しかし、ひょっとしてウィリアムズの思想には、〈神の前〉が本当にはあり得ないのではという疑義へと我々を導く。なぜか。〈創造に固有の善〉ということと、〈神の前〉とは互いに相容れないからである。最終的に人が関わりを持つのは〈創造の善〉だとすると、人格たる神自身の居場所はなくなるからである。なるほど創造の善は神に根をもつ派生的なものにすぎないとしても、上に見たように、それは現実には被造物に内在する固有の善であって、その意味で論理的に神から独立のものと云わざるを得ない。つまり、ウィリアムズの創造論においては、神関係を根本的に規定するものとして、神と人とがともにそれに対して関わりを持つべき神的善というものが、論理的に神から独立の第三項としていわば神の外に指定されているということであり、そうであるならば、神と人との全人的人格関係を意味する〈神の前〉は、消え失せざるを得ないというのである。神から独立の一点が神関係の中心に置かれた場合、人はもはや〈神の前〉に在るとは言い難い。このことが理解されるためには、しかし、〈神の前〉ということに対する更に深まった洞察が必要となろう。我々はそれをルターに求めてみたい。彼の「十字架の神学」において決定的な役割を果たすのが《coram Deo》の思想であり、そのルターの〈神の前〉こそが、彼のまさに人格論的な「十字架の神学」を可能ならしめる当のものだからである。ルターは〈神の前〉をどう捉えたのだろうか。

神学者エーベリンクの『ルター』⁽³⁴⁾の中に、coram 概念に関係して、「創造全体は(神の)仮面である」という『ガラテヤ書大講解』からのルターの含著深い言葉が引かれている。創造に関するルターの教説はもとより多岐に亘るものであろうが、「創造は神の仮面だ」というルターの言葉は、少なくともルターにとって創造とは基本的になのかを端的に示している。いわば創造の意義とか目的とかを云々するより先に、我々の目の前に生々しい迫力をもって神の顔が既につきつけられてある現実、それがルターにとっての創造なのである。仮面は文字どおり仮の面であって、か

ぶっている者の存在を隠しもし表しもする。いずれにせよ仮面の仮面たるところは、それがその奥にある者の実在と不可分の関係におかれているということにある。かぶる者の実在が裏側からそれを支えるのでなければ、つまりかぶる者から全く切り離された場合には、仮面はその意味を喪失してしまう。それをつける者との一体関係こそが、仮面の命だからである。「神の仮面」としての被造存在も、それ自体にあってはいわば無なるものであり、創造主たる神との一体関係においてこそその意義を保つ。更にその「一体関係」というのは、存在論的に神を第一原理としてそれに依存しているというようなことではなく、ちょうど仮面が、文字どおりそれをかぶっている人の顔のまさに真ん前に密着してあるように、被造存在は神の顔の真ん前におかれてあることを指す。被造物は、神との、エーペリンクの言う「coram 関係」(coram-Relation)⁽³⁷⁾に最初から入れられている。それは、ア・プリオリに〈神の前〉的存在なのである。そしてその神の「前に」ということは、人間にあっては、ちょうど人が人の前にあって向かいあう時のような、専ら人格的な関わりを意味する。人間というものは、神とか人とかを問わず、とにかく何らかの人格の前において生きる存在、つまり〈の前の〉関係に常にあるもの、なのであり、そういう〈coram 関係〉こそが彼のいうなれば実存の場を形成する。「coram 関係」というのは、人が絶えずそこにおかれてあるものであり、実際それなくしては人が人でなくなるところの、人間に特徴的な状況⁽³⁸⁾と言ってよい。「この関係において決定的なことは、或物を或物として注視し、見、認め、存在せしめるひとつの〈顔〉があるということ」⁽³⁹⁾なのである。人間的生の基本をそういった〈coram 関係〉に、〈他者のまなざしの内にある生〉に、見るのがルターの立場であり、他者のまなざしの下に生きるとは、つまりはおのれに對する他者の判断・評価・理解を媒介としつつ生きることに外ならない。〈coram 関係〉はそういう意味で人格的な関係なのである。

あらゆる〈coram 関係〉の基点としての《coram Deo》は、従って、人がおのれに對する神の判断・評価・理解を生究極の拠り所として生きることを意味する。神に〈見られている〉ことを、神の〈思い〉を、生の出発点とすることである。神の〈思い〉は、被造物それぞれに對する神の「ことば」と言ってもよい。《coram Deo》は、神のことばの下に在ることなのである。神に創造されることは、「神の仮面」として造られるということとは、斯く人間の生が神の〈眼〉を、神のことばを、ひたすら自らの心とすべきものであることを言う。事柄が単にこれだけのことならば、しかし、ことさらルターを引合に出す筋合いはないかも知れない。ウィリアムズ神学も、共内在・交換という神のロゴスを生を中心に据えることを説く以上、あるいは同じ基本線に立っていると言えなくもない。けれどもルターのルターたる所以は、〈coram 関係〉を見るその見方のいわば底知れなさにある。

ルターは言う——「創造全体は神の仮面である。が、それについて、神と彼の仮面とを区別する知恵を我々はもたなければならない。世はそういう知恵を持たない。従って世は神と彼の仮面とを区別出来ない。(中略)仮面あるいは社会的役割は必要なものではある。神がそれらを与え給うたのであるし、それらは神の被造物だからである。ただ我々はそれらを崇めたり讃えたりすべきでない。(中略)神は我々がそれらを神の被造物として尊重し認めることを望み給うけれども、(中略)それらに神性を帰したりすることは望み給わない。」⁽⁴⁰⁾人間はつい社会的地位などを絶対視しがちであるけれども、そういうものは本来神の仮面に過ぎず、相対的なものであって、我々としてはその奥に居給う神を忘れてはならないというのが直接の文意であるが、人が神をではなく被造物を「崇めたり讃えたり」する、つまり被造物を神格化する、というのはどういうことであろうか。神と神の仮面とを同一視するところに人間の罪的現実があることをルターは見ているわけであるが、それは逆に言えば、本来〈神とその仮面〉として一体であるべきものを何ものかが引き裂き、いわば仮面のみを一人歩きさせることを意味するであろう。被造物からその奥にある神の〈眼〉を奪いとっているもの、それは何か。

人間自身をも含めた一切の事物は、ある他者的主体の〈前〉においてのみ、そのまなざしの内において初めて、それなりのリアリティを持つ。ということは、しかし、元来《coram Deo》たるべき人間が仮にその《Deo》を視界の外に追いやったとしても、彼は尚それに代わるべき何ものかの〈前〉で存在せざるを得ないことになる。真に他者なる神に代わって何が、人がその前で生きるべき他者となるのか。ここにおいて我々は、ルターにとり《coram Deo》の対極とも言える概念に出会う。「自分自身の前(coram meipso)」即ち「自己」がそれである。人間にとって真の絶対的実在的他者である神を除いた場合、人間は結局のところ自分自身を相手として生きる外ないことは、波多野宗教哲学の独特な他者論の内容をなすが、それこそルター神学の大前提でもある。いわゆる「他者」なるものも、結局は人がそれを媒介として「自己実現」を図る一契機に過ぎない故、最後にはすべてのものが「可能的自己」に還元される、そういういわば疑似的他者性に波多野は〈神なき生〉の本質を見る。それはルターが『ハイデルベルク討論』などで、人間的生の原事実を「《自己》信賴」(securitas)とか「自己自身を求める」(sua querit)内的姿勢に見、墮罪後の人間の本質を「自分自身の中にあることをなす」(faci quod in se est)こととして捉えるのと同じであろう。ただ、ルターの場合は、徹底してそういう「自己」が、〈coram 関係〉的文脈で理解される。何者かの〈前〉で存在するほかない人間は、神に代えて〈自己という他者〉の前で、〈自己のまなざし〉の内に、〈自己のことば〉を究極の拠り所として生じる。人間にとっての最終的な〈眼〉、最後のロゴス、が人間自身の内に置かれる。まさに〈自分自身の前〉がすべてとなる。そこでは、世界はいかなる〈仮面〉なのである。神なる絶対他者の前でこそ人格として存在し得る人間が、「自己」という疑似的他者の前で、結局はおのれ自らをのみ相手に、自己の眼を神の座に据えて生じること、それは意図的な倒錯あるいは自己矛盾以外の何物でもない。ルターにとってまさにそれが根源的な意味での罪である。罪とは、いわば神の仮面となることの拒絶であり、生の視点を神に戻すことの拒否なのである。その意味で創造自体を拒むことであり、人格としての神を否むことである。

「信仰義認」を核としたルターの救済論も、〈coram 関係〉の視点を離れては成り立たない。救いは、ルターにあっては、『アウグスブルク信仰告白』第四条にもあるように、信仰によって端的に〈神の前〉に義と認められることである。キリストの十字架の故に、ただ信仰の一事において、人が今一度〈神の前〉に居場所を与えられること、人が人格として生かされる《coram Deo》の場が無償で我々に開かれること、救いはそれに尽きるのであって、決して我々自身の内に何かが実体的に起こるというようなことではない。ルターの捉えた救いの「恵み」というのは、人間の内なる何かを変えるというよりも、彼の状況を、つまり神の前でどうあるかという意味での人間自身を変え、神の眼から見て人がどう見做されるかというその見做され方を、変える⁽⁴³⁾のである。《coram Deo》なる人格概念こそが「信仰義認」を可能とする。

信仰は、義認をもたらすと同時に〈罪認識〉をももたらす。否、義認と罪認識は同じ事柄の裏表であって、両者相俟って我々を〈神の前〉へと導いていく。なぜなら、罪認識とは、神の眼、神のまなざしでもって今のおのれの姿を見ることに外ならず、その限りにおいて、罪の自覚は、ある点で人が既に〈神の前〉に在ることの印だからである。罪認識こそ、その意味で、人間に可能な唯一の神認識とさえ言い得る。〈神の前〉を拒否してひたすら〈自分自身の前〉で生きる罪、その罪の自覚を人間にもたらすもの、それがほかならぬ十字架であり、故にルターは、「十字架につけられたもうたキリストの中に、まことの神学と神認識が存する⁽⁴⁴⁾」と説いて、いわゆる「十字架の神学」(theologia crucis)を自らの立場とする。〈自分自身の前〉の全き呪縛の下にある人間は、救いに入るためにはまず「自分自身に徹底的に絶望しなければならぬということ」⁽⁴⁵⁾、しかしてその絶望という受難のただ中で彼は、「受難の中に隠れていよう神」⁽⁴⁶⁾の面前へと自力を超えて導かれるということ、それが「十字架の神学」の告げる福音なのである。そこで

は、従って、義認と罪（認識）とはいわば同時的なプロセスなのであって、罪の状態が克服されて義認が訪れるといった論理的に直列的なものでは決していない。人が何か「自分自身のなかにあることをなして」義認が与えられるのではないからである。人間は、自らにおいてはあくまでも「自分自身の前」に、即ち罪の内に留まるのであり、彼のその罪の状態と義認との間には、いかなれば何のつながりもない。つながりがなければこそ、それは福音なのである。人間が一方において「自分自身の前」に留まり続け、しかもその状態こそ罪であるとの自覚を通して、他方同時に「神の前」で生きる、そういう「coram 関係」の同時的「二重性」が、ルターの捉える救いの根本構造と言ってよい。

ルターのそういった救済理解が独特の表現を見たのが、例の「義人にして罪人」(simul iustus et peccator)なる神学概念であり、彼の「二王国論」である。我々は「神の前」に義と認められながらも、同時に「自分自身の前」を離れられない罪を背負うものであり、自己をそういういわば両極にまたがるものとして自覚すること自体が、本当の意味で我々を神の前にあらしめるといった、徹底して人格的な、神主導的な、神関係の理解がそこにはある。そして、ルターからすれば、「義」の出発点を人間自身の内に、つまりいかなる被造物の中にも、決して置くことをしない「義人にして罪人」の立場のみが、我々を「神の仮面」たる創造に真に生きることを可能にする。なぜならそのみが、人は「神」と「世」というふたつの異なった国に同時に属する者であることを告げることにより、絶対を絶対とし、相對を相對とすることを我々に教えるからである。

ルターは『ハイデルベルク討論』命題19で、「神の『見えない本質』が『造られたものによって理解されると認める』者は、神学者と呼ばれるにふさわしくない」と言う。どういう場合に人は、神の本質を被造物の中に認める必要に迫られるのか。それは、神との同質性の確立を救いの本意とする立場がとられる時である。ルターにとって、人間自らのうちに何か神と同質的なものを見出し、それを基点として神の前に至るのが救いだと考える神学的立場ほど、実

は「神の前」から遠く隔たっているものではない。神との何らかの同質性を人間に求めるという意味で、ひとたび救いの出発点が人間の内に置かれると、それはどこまで行っても「自己」の枠組を、つまり「自分自身の前」という視座を、超えることがない。ルターが『ハイデルベルク討論』において、いわゆる「善き業」を媒介にして神と人とを結びつけようとする神学を「栄光の神学」と呼び、これを糾弾するのも、「栄光の神学」的立場は結局「自分自身の前」を離れていないからである。もっともどのようなキリスト教神学も、人間の罪の事実を前提とする以上、単純に自力的救済を説くことはあり得ない。神の「恵み」なくしては、いかなる救いの可能性もないことは、キリスト教救済論の基本であろう。問題は、しかし、その「恵み」をどう理解するかである。「神の前」が「神との同質的連続性」の意に解されるならば、恵みとは、原罪の故に失われたもしくは損なわれた何らかの神的素質を人間が実体的に取り戻すための超自然的助けを、指すことになる。実体的に取り戻すのであるから、その際恵みの働く「場」は、当然人間自身の中に置かれることになる。そして事実恵みが働けば、結果として、人間の内に神と同質的な少なくともある一点が見い出されることになり、それを足場にして人は「神の前」に立つ、即ち救いに預かる、という段取りになる。ルター神学からすれば、しかしながら、そういう救済論にあっては、よしんばどれほど「神の」恵みが強調され「神との」同質性が主張されたとしても、実は初めから「神の前」への途はふさがれてしまっている。なぜか。

同質性を云々することは、ある神的性質が、人間において実体的に具現化されているかどうかを問い、かつその具現化を認識することである。例えば、人が神的本質としての善をおのれの内に分け持つことが救いだとされる場合、神に通じる善性はその人の内でたしかに現実となっているかどうかが焦点となる。それは、いかなれば、今この瞬間に人格的他者なる神が私をどう見、私にどう関わっているかということよりも、「善性」の観念・概念に所与の人間的現実が合致しているかどうかの考察が中心にくることを意味する。そこにあるのは、神との実在的關係に代わって、

私という主体が善理念・善観念という客体と関わるという図式、つまり一種の主体・客体関係なのである。その場合に人が関わるのはあくまでも客体としての「神的善」であって、神という主体的人格ではない。神との同質性が被造的現実について問われる時、中心にくるのは実在的人格的他者としての神そのものではなく、内容的に神に関連はありながらも存在としては全然別次元のもの、即ち人間の保有するひとつの客体的理念である。人は、そこでは〈客体的理念の前〉に在る。ということは、つきつめれば、その理念の担い手である〈自分自身の前〉に在ることになる。救いの図式が神との同質的連続性におかれた場合、人は最後には〈自分自身の前〉に舞い戻る。言い換えると、神と人との同質性という時には、その同質性を見つめる〈眼〉というものが必ずあるが、それはこの場合、結局人の、「自己」の、〈眼〉にすぎない。「自己」の眼のまなざしの下で、我々は神との例えば善的同質性を探るわけである。従って、いかに「神的」なものであろうと、根底に「自己」の眼がおかれる限り、我々は〈自分自身の前〉をいささかも離れてはいない。

我々は先に、ウィリアムズの「固有の善」は、論理的に神から独立したいわば第三項として措定されており、そういう神から独立の一点が神関係の基点とされた場合、創造論から本来導き出さるべき〈神の前〉はもはや成り立たないのではという疑義を呈した。善を媒介として神関係を捉えるウィリアムズ神学は、神との連続的同質性をもって救いと見る立場の典型であり、その独特の創造論から結論されるのも、約言すれば、被造物に「固有の善」の回復・修復あるいは完成をもって救いの本義とするということであった。福音とは、自然的善の聖化を土台とした創造の秩序の回復であった。それは、要するに、創造された善の実在性を、被造物の内に実体的に探りかつ確認する立場なのである。「固有の善」を被造物の中に実体的に探るにあたっては、しかし、その探る〈眼〉というものが常にそこに介在しなければならない。ルター神学が問題とするのはそこなのである。実体的に善を探るということは、所与の現実を

ひとつの善概念にてらして理解・判断することであり、その場合論理的に前提となるのは、その善理念、つまりある固定内容を備えたひとつの容器、であって人格としての神ではあり得ない。ウィリアムズ神学にあつては、人は容器の担い手に外ならない「自己」を、即ち〈自分自身の前〉を、原理的に離れていない。拠り所とされるのが、人間という主体の手中にあつて主体の自由な処理に委ねられたひとつの観念・客体であるということは、最終的に自己が対峙するのは自分自身であつて、人間主体による客体外化をあくまでも拒む人格としての神ではないからである。ウィリアムズ神学の根底にあるのは、結局のところ主体・客体関係を最後のものとする一種の理念主義ではなからうか。ある客体内の主体的実現を理想とするアリストテレス的理性ではないだろうか。そういう理性的自己を土台とした神関係こそ罪であるというロゴスはウィリアムズにはない。ルターの意味での〈神の前〉が、つまり「自分自身に徹底的に絶望しなければならない」という視点が、そこには決定的に欠けている。創造に対するいわば直線的な信頼を基盤とするのがウィリアムズの救済論であり、それは、一旦は「すべての被造物に絶望」するのでなければ、その直線的な信頼自体が罪となるほどに人間は神の前に倒錯した存在であるという視点とは原理的に無縁な立場なのである。客体的「善」という固定された一点から神と人を見る人間の〈眼〉の自覚、そういう〈眼〉こそが罪であることの認識、は論の射程外に置かれたままである。客体を媒介とした自己・実現的生を文化の本質となす波多野哲学に倣えば、ウィリアムズの創造論ならびに救済論は、客体的主体における実体化という、つまり結局〈不完全から完全へ〉という、文化的範疇の枠内にあるのであつて、文化そのものの底に潜む人間の〈眼〉の次元には至っていない。従つてそこには、そういう人間の〈眼〉を、即ち文化を、ひとたびは徹底的に糾弾し否定してやまない神の〈眼〉の視座が、真に〈神の前〉なるロゴスが、欠落している。

要するに、ウィリアムズには、宗教的な意味での主体的な〈眼〉の次元が、つまり神関係を神の〈眼〉と人の〈眼〉

という〈coram 関係〉的な視座に据えて理解することが、ない。逆に言えば、だからこそ彼は、例えば教会史においてルターを論ずる際に、本来はその〈眼〉の次元で言われているルターの「信仰か業か」を、愛の完成のための単なる方法論上の問題として捉え、二律背反的ではなくあくまでも相互補完的なものとなす。ルターの生命線とも言ふべき「信仰か業か」は、ウィリアムズにあっては、結局神学上の単なる強調点の違いにすぎなくなってしまう。「愛のあらゆる挫折において、ただキリストの業への信頼のみが我々に残される。それこそ我々が〈信仰〉と呼ぶところのものである」とウィリアムズが言う時、それはルター的な立場と響き合うようでありながら、実はその目指す方向はルターとは逆の、愛とか善の二元的な成就なのである。「それはいわば行いの質に関わることなのである」との続く彼の言葉がそれを裏書している。「行いの質」とは実践的生の質の意であり、ある理念的資質に沿った実践的生の樹立こそ信仰の眼目とウィリアムズは見るのである。彼の思想の底を流れるのは、信仰を媒介にしながらも、結局は人間の可能性への信頼であろう。それは、「人間のごときが、何をしようとしまいと、善くも悪くもない」という親鸞の徹底した倫理否定にも通ずるルターの「義人にして罪人」の立場と著しい対照をなす。ウィリアムズの神学には、繰り返せば、「まなぢし」が、《coram Deo》あるいは《coram meipso》が、ない。「まなぢし」があるようで、実はない。彼の強靱な人格論的思想は、極めて特徴的に「汝」を、「他者」を、説き、人格的な交わりこそ人を生かす神の命であることをうたいながら、最後のところで、それら全体が必ず神か人かの「まなぢし」の下におかれていることを見過ごしているが故に、その人格論は結局ギリシャ哲学的な実体論的自己実現の論理に取り込まれてしまっている。主体客体関係を軸とした自己達成的論理に、人間主体における交換的生の実現の論理に、すり替えられてしまっている。いわゆる創造の教理は生を人格的・他者的必然性でもって基礎づける。しかしルターからすれば、それはそのままでは一つの思弁であって神のことばとはなり得ない。それが真に生かされるためには、ウィリアムズのように創造論

と救済論を単純に重ね合わせるのではなく、救済論の論理から創造論へと、つまり「十字架の神学」の論理とも言える《coram Deo》から創造の理解へと、順序を転換させねばならない。そうでないと神学は、創造論において神と人間との人格関係を説きながらも、結局はそれを裏切る図式の上に立ってしまふ。ウィリアムズの神学も、共内在・交換という優れて人格論的な概念でもって創造論と救済論をひとつに結びつけ、神関係を極めて人格的に捉えているようでありながら、上に論じたように、交換的生自体が必ず〈神の前〉あるいは〈人の前〉におかれたものであるという理解、即ち交換をそのまなぢしでもって見る主体的な〈眼〉の視点、を欠くが故に、真の人格論に徹していない。そこに我々は、ウィリアムズの神学の限界を、つまり創造論と救済論の原理的連続性を説く立場の限界を、見る。しかし、そのことはまた同時に、ウィリアムズの独自の人格論的思想を真に生かすものとしての「十字架の神学」の可能性を示唆して余りあるであらう。

注

- (1) 『キリスト教組織神学事典、増補版』（教文館、一九八三年）二五九―二六〇頁。
- (2) 前掲書、二六一頁。
- (3) 厳密には「交換」は「共内在」の下位概念であるが、両者は実際上同義に用いられることも多い。
- (4) Natural Goodness, *Theology*. Vol. XLIII No. 256 (October 1941). ただし筆者は、Anne Ridler 編 *The Image of the City and Other Essays* (1958) 所収 (pp. 75-80) のものに依った。以下の引用頁は同書のそれを指す。
- (5) *Ibid.*, p. 78.
- (6) *Ibid.*
- (7) *Ibid.*

- (8) Ibid., p. 76.
 (9) Ibid.
 (10) Ibid.
 (11) Ibid., p. 77.
 (12) Ibid.
 (13) Ibid., p. 76.
 (14) Ibid., p. 77.
 (15) "The Cross," *The Image of the City and Other Essays*, p. 134. ストウスの見解については、例えば E. G. Schwiebert, *Luther and His Times* (p. 168) 参照。
 (16) "Natural Goodness," p. 78.
 (17) Ibid., p. 77.
 (18) Mary McDermott Shideler, *The Theology of Romantic Love* (New York: Harper & Brothers, 1962), p. 68.
 (19) Ibid.
 (20) Ibid.
 (21) "Natural Goodness," p. 77.
 (22) Ibid.
 (23) Ibid., p. 78.
 (24) Ibid., p. 79.
 (25) Ibid., p. 78. カットロ博士。
 (26) "The Cross," p. 132.
 (27) "The Natural Goodness," p. 78.
 (28) 波多野精一『宗教哲学』(筑波書店 一九四四年)四九節。
 (29) "The Cross," p. 133.

- (30) "The Natural Goodness," p. 79.
 (31) *The Descent of the Dove* (1939), p. 235.
 (32) "The Cross," p. 138.
 (33) Glen Cavaliere, *Charles Williams: Poet of Theology* (London: The Macmillan Press, 1983), p. 123.
 (34) Ibid.
 (35) Gerhard Ebeling, *Luther: Einführung in sein Denken* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964), *Kritische Gesamtausgabe der Werke D. Martin Luthers*, Weimar, XL-I, p. 174.
 (36) Ebeling, *Luther: Einführung in sein Denken*, p. 223.
 (37) Ibid., p. 224.
 (38) Ibid., p. 221.
 (39) Weimer Ed, XL-I, p. 173.
 (40) 『ハイデルベルク討論』引用の邦訳は、『ルター著作集』(聖文舎 一九六四年)第一集第一巻による。
 (41) 『ハイデルベルク討論』命題八、一三、一六、および命題一六証明などを見よ。
 (42) Ebeling, *Luther: Einführung in sein Denken*, p. 175.
 (43) 『ハイデルベルク討論』命題二十証明。
 (44) 前掲書、命題一八。
 (45) 前掲書、命題二二証明。
 (46) 前掲書、命題一一証明。
 (47) 真継伸彦、一九八八年十月二六日づけ読売新聞文芸時評。
 (48)

(大阪商業大学・助教授、神戸ルーテル神学校・講師)