

Analogia entis, Analogia fidei, Analogia relationis

——バルトにおける自然本性の肯定への道——

岩 見 誠 司

序

バルトの『教会教義学』第一巻第一分冊（以下、必要に応じ KD I/1 というように省略する）のはしがきにおいて、存在の類比 *analogia entis* は反キリストの発明でありこれがカトリック的なものの根本であるとの趣旨の発言に出会う¹⁾。以下の論考では自然本性 *natura* との関わりに限定して、「存在の類比 *analogia entis*」「信仰の類比 *analogia fidei*」「関係の類比 *analogia relationis*」を取り扱う。その上で、「存在の類比 *analogia entis*」が持っている自然本性 *natura* を受け止めるあり方が、なぜバルトにおいて批判されなければならないのか、さらに、批判するバルトは果たして自然本性 *natura* を受け止めるに当たり、「存在の類比 *analogia entis*」を真に凌駕するような枠組みを提示できるのか、という点を解明することを目標とする。

1. 自然本性の肯定としての存在の類比

1.1 トマス・アキナスの場合

トマス・アキナスは *analogia entis* という用語を用いていない。そのため、トマスの著作から直接の証言を期待することはできない。しかしトマスのアナロギア論の中に「存在の類比」に結びつくものは見いだせるので、その箇所をごく簡単に取り上げ、その後そこに見られる自然本性の肯定について扱う。

アナロギアについてトマスが論じている箇所としては、『神学大全』第一冊第

一三問題²⁾（「神に与えられる諸々の名称・名辞」 *divina nomina* について論じられている）を挙げることができる。その第一項にて、ものが知性的に認識されることに従いその限り名づけることができ、神はそうのように被造物に基づいて名付けられるとされている。注目すべきことは、我々の自然本性の知性が、その認識は被造物に基づく認識であるという限界内で、肯定されていることである。さらに、第二項にて、多種多様な被造物が、それと同じ類に属することなく卓越してはいるが、その根源でもある神における完全な先在を表すことができるとされている。これは逆にたどると、神における完全な先在性は被造物へ発出するということである。このような先在と発出の構想がトマスのアナロギア論を支えていることは、続く第三項及び第四項からさらに明らかとなる。以上のような背景のもとで第五項にて、神は純粋な同名異義 *aequivocatio pura*（もし純粋に同名異義的であれば、能動者は自分に似たものをつくるのではなく、被造物よりして神について何ごとの認識も論証も行われなくなる）と単純な同名同義 *univocatio simplex* との中間的なものとして、アナロギア *analogia* に従って被造物から知られ語られるとされている。

トマスのアナロギア論の背景となっている先在と発出のトマスの存在論を遡ると、「存在の分有」という概念がある。存在の分有については、S.T., I.4.3 にて端的に述べられている³⁾。ここで一方では、神と被造物との区別は歴然となっている。神は如何なる類にも含まれず類の外にある。神は類の根源なのである。しかし他方では、神と被造物との間に共通の絆がある。それが存在 *esse* である⁴⁾。こうして、区別と共通性の間の中間、つまりアナロギアがここにも見られる。このアナロギアを存在の分有が支えている。

以上のようなトマスのアナロギア論における自然本性の肯定について、見ておく。先に指摘したように、確かに自然本性の知性は肯定されている。それは、存在 *esse* という共通の絆があることに、裏打ちされている。しかし、他方で存在 *esse* は諸刃の剣のように働き、隔絶もある⁵⁾。したがって自然本性は手放しに肯定されず、逆に否定されてしまうのでもなく、ここにアナロギアの特徴がある。しかし、ここでこそ自然本性は大きく肯定されている。それは、恩寵が

働く契機をここにトマスは見るからである⁶⁾。つまり、トマスのアナログア論において、自然本性は恩寵による自己超越へと開かれているものとして、大きく肯定されているのである⁷⁾。

1.2 ゴットリーブ・ゼーンゲンの場合

ローマ・カトリックの立場からもう一つ、バルトのボン大学時代の同僚であった、ゴットリーブ・ゼーンゲンの存在の類比を取り上げる。バルトへの献呈論文集 *Antwort* へゼーンゲンが寄稿している *Analogia entis in analogia fidei*⁸⁾ を見ると、ゼーンゲンの存在の類比は基本的にトマスのアナログア論になっている。ただ特徴的であるのは、神の言葉の神学に通じるような命名の類比 *analogia nominum*⁹⁾ や信仰の類比 *analogia fidei*¹⁰⁾ を視野に入れていることである。その際、本質から活動へという基本的な図式が見られ、存在の類比は本質の秩序における類比から活動の秩序へと到るものであるとされるのに対して¹¹⁾、信仰の類比は本質の秩序における類比ではあり得ず活動の類比として専ら活動の秩序に関わるものとされている¹²⁾。つまり、まず本質の秩序が存在の類比によって確立された上で、高次のものとして、活動の類比である信仰の類比が後に続く。そのため次のように言い切っている。「存在の類比がなければ、信仰の類比はありえない」¹³⁾。

ゼーンゲンにおける自然的本性の肯定を確認しておく。確かに高次の信仰による参与が起こることは視野に入っているが、それにはまず自然本性としての被造的神帰属性が前提となっている¹⁴⁾。つまりゼーンゲンにおいては、恩寵と信仰に対して自然本性は前提として肯定されるのである。

1.3 エミール・ブルンナーの場合

エミール・ブルンナーは、聖書的な存在の類比があることを主張し¹⁵⁾、それを擁護しようとする。ただし、ブルンナーはローマ・カトリックの存在の類比の問題点を指摘する。それはまず、新プラトン主義に基づくものであったと見ている¹⁶⁾。さらに、罪の深刻さが軽んじられていることも挙げている¹⁷⁾。それ

に対して、ブルンナーは聖書的な存在の類比を成り立たせるものとして、「語り」と「人格」を有する人格存在を考えている¹⁸⁾。

ブルンナーにとって、天地万物からの一般啓示とイエス・キリストからの特殊啓示という、二種類の啓示が基本となっている¹⁹⁾。確かに罪の深刻さの故に一般啓示は特殊啓示を抜きに独立して力を揮うことはできないものの、しかし罪故に一般啓示が見過ごしにされては元も子もなくなる、というのがブルンナーの基本的な立場である。このことは、形式的／内容的な神の像に現れる²⁰⁾。ブルンナーの視点は、存在の類比につながる形式的な神の像、人間性の意義を追っている。もっとも、救済の啓示は最上位に位置する肝心な内容として重んじられるものの、この肝心な内容は形式の上に盛りつけられることが見損なわれるべきでなく、この形式とは「言語受容能力」と「責任応答性」を持った人間性なのである²¹⁾。こうしてみるとブルンナーの基本的な図式として、前提としての形式があるところに内容はもたらされる、ということが浮かび上がる。その際、存在の類比は前提としての形式性に属するのである。

そこで、ブルンナーにおける自然本性の肯定について、確認しておく。ブルンナーは内容の前提に形式を見る。つまりイエス・キリストからの啓示の前提に、人間性という自然的本性を見る。これが結合点となる²²⁾。したがってブルンナーにおいては、イエス・キリストからの啓示への結合点が自然本性に見いだされるのであって、自然本性は結合点として肯定されるのである。

2. 自然本性の否定としての信仰の類比

2.1 バルトの信仰の類比

バルトは『教会教義学』第二卷第一分冊の前半の神認識を取り上げている箇所 (§25-27) で、信仰の類比について扱っている。ここでは、バルトの信仰の類比を概観するため §27 を取り上げ、バルトが類比をどのように考え、類比において何が問題とされるのか、そしてバルトの類比はどのようなものとなるのかを見ていく。

バルトが類比を取り上げている背景について、あらかじめ触れておく。バル

トは神認識を考える際、実現 (§25) →可能性 (§26) →限界 (§27) という順で考察する。対照的なものとして、例えばイマヌエル・カントの神認識の道筋を挙げることができる。カントは、思弁理性による「物自体の認識不可能性」(限界設定) →実践理性による「要請される神」(可能性) →道徳的立法者の理念(実現)という道筋を辿る²³⁾。しかしバルトはカントのように²⁴⁾、自己の限界を見渡して、その中で可能なことを選び取り、それを実現していくという道筋を取っていない。人間の自己実現の道筋ではないからである。始めに既に起こっている実現が来る²⁵⁾。後からその可能性と限界は考察される。

それではバルトは類比をどのように考えるか。類比について考察がなされる場合にも、一方の人間の認識と他方の神ご自身との間に積極的關係・現実的な交わりが既に成立していることを認めることから、バルトは出発する²⁶⁾。その上で、バルトは類比の中間性(単純な同一性も否定され²⁷⁾、純粋な不同一性も否定される²⁸⁾)としての類比には同意する²⁹⁾。

しかし、類比に問題がないわけではない。バルトは17世紀ルター派神学者A. クエンシュテットを批判しながら、アナロギアの問題点を考察する。クエンシュテットが類比の道を行くことのみならず、それが譲与[付加]ノアナロギア *analogia attributionis*³⁰⁾ であることにも、バルトは賛同する³¹⁾。しかし、バルトはクエンシュテットの「内的ナ譲与 *attributio intrinseca*」に問題点を見る³²⁾。内的な譲与が成り立つならば、確かに神は与えるものとして絶対的に被造物は与えられるものとして依存的にはあるものの、しかし共に内的に、本来的に、実体的に共通性を有することになり、すると神の啓示の恵みがなくても既に内的に共通性にあずかることになってしまう。だが、バルトの念頭にあるのは、ルター的な義認論である³³⁾。義が罪人のところに「内的」に、本来的に、見出されないにもかかわらず、ただ恵みのみ、啓示のみ、信仰のみによって「外的」に義とされていることが起こっている。しかし、クエンシュテットの念頭にあるのはイエス・キリストにおける啓示を度外視しても成り立つ一般的な存在(*das Sein im Allgemeinen*)の真理のことであって、類似性は既にそのような一般的な存在の内に内在していることになる³⁴⁾。これに、バルトは反対していた。

それでは、バルトの信仰の類比はどのようなものとなるのか。バルトは類比を論じる際に義認論を念頭におき、イエス・キリストの教会の中で実現している神と人間との積極的關係がただ恵みのみ、啓示のみ、信仰のみによってもたらされたものであるということを堅く取って離さない、ということは既に見てきた通りである。このことは、バルトが神認識をイエス・キリストの教会の中での実現から始めていたことに対応する。神ご自身が行動され、ご自身を与えられたので、人間は与えられた出来事に、対象的な客体として後から近づくことができる³⁵⁾。このイエス・キリストの恵みの現実に対応して、類比において、ただ恵みのみ、啓示のみ、信仰のみとなっているのである。そのため、「そこにはいかなる存在ノ類比 (analogia entis) もない。あるのは信仰の類比 (analogia fidei) だけである」³⁶⁾。

2.2 バルトの自然本性の否定

以上のような信仰の類比に立つバルトは、当然ながら、自然神学を徹底的に否定する。KD II/1 §26 「神の認識可能性」に、自然神学に対する批判が見られる。

自然神学が無力であることを、バルトは三つの側面から論じる。第一の側面としてその本質から考察されるなら、自然神学の試みとは自然的人間の生きる営み以上のものでなく、それは人間が勝手に造り上げた偶像の認識に過ぎず、實在の神の認識に逆らうものである³⁷⁾。第二の側面としてその教育的・牧会的観点から考察されるなら、自然神学の試みは自然本性的な人間に結びつくものであっても、實在の神に結びつけるものでない³⁸⁾。第三の側面としてその聖書の証言から考察されるなら、本来の啓示の線から独立して並んで新しく別なことを語る平行線は存在せず、啓示に由来し啓示を指し示す傍系的な線が存在するのみである³⁹⁾。こうして三つの側面から、自然本性は無力なものとして否定される。

さらに、バルトは自然本性の害毒の根まで探り、徹底的な否定を行う。自然本性は恵みに対する抗争の中において、担われることを決して望まない⁴⁰⁾。その

ため自然神学の営みとは、自己保持と自己主張に支えられた、人間の自己解釈と自己正当化に他ならないのである⁴¹⁾。そのため、啓示、恵みに優先権を与える自然神学に見られるものは、啓示の飼い馴らしであり、福音のブルジョア化 (Verbürgerlichung) の過程に過ぎないとされる⁴²⁾。このように、自然本性は有害なものとして徹底的に否定される。

3. 自然本性のキリストを通した肯定としての関係の類比

『教会教義学』第三巻に入ると、これまでの「信仰の類比」対「存在の類比」という論争が後退し、前面に「関係の類比 *analogia relationis*」が登場する⁴³⁾。同時に自然本性 *Natur* が肯定的に取り上げられている⁴⁴⁾。

3.1 バルトの関係の類比

KD III/1 において創世記 1:26-27 の似像論を扱っているところで、バルトは神的な本質の中での複数形に着目し、神にかたどって創造されたということは男と女に創造されたことであるとみなす⁴⁵⁾。ここにバルトの「関係の類比 *analogia relationis*」が登場する。一方の関係的存在である神の本質に、他方の関係的存在である人間の本質が対応関係にあるとされるのである⁴⁶⁾。この際、神の本質と人間の本質がともに関係的存在であることから、同一性の契機が見られる。ただ、原像 *Urbild* に模像 *Abbild* が基づいている⁴⁷⁾ ことから、ひっくり返すことのできない差異性も見られる。

だが、バルトの「関係の類比」は「信仰の類比」への裏切りではないか、「関係の類比」は「存在の類比」に他ならないのではないか、という疑問を禁じ得ない。しかし、バルト自身はこの期に及んでも、依然として存在の類比を否定している⁴⁸⁾。すると、バルトの真意を見ていく必要がある。また、そもそも神ご自身が関係的存在であるというのは奇抜な独断論なのかそれとも有益な実践理性の要請なのか、さらに、神の関係的存在と類比が成り立つ男と女の関係的存在というのは二流小説の主題になり損なって今や神学の主題となったのか、これらの疑問のためにもバルトの真意を見る必要がある。

バルトは、男と女の関係というものが、それだけ見るならば動物と共通していることを認めている⁴⁹⁾。それにもかかわらず、人間において特別に関係の類比が成り立つということは、関係的存在は自分自身に負っているのではなく、自分自身で確保することができず、自分自身の事柄でなく、神に関係して自分の希望を神におくようにさし向けられているものであることを、示している⁵⁰⁾。まさに、「関係の類比」は「存在の類比」のように、実体的存在の類比としては語られない。関係的存在は神の業および賜物であることをやめることがなく、決して人間の所有とはならないのである⁵¹⁾。

関係的存在が自分自身で確保することができず、自分の事柄でなく、自分の希望を神におくように差し向けられており、神の業および賜物であることをやめることがなく、決して人間の所有とならないと聞くと、このことは果たして起こるのか、もしかしたら起こらないのか、抽象的で漠然とした思いにさせられるかも知れない。しかし、バルトがここで念頭に置いているものはとても具体的で明確な恵みの現実である。それは他でもない、「信仰の類比」の出発点のところで確認したものと同一、イエス・キリストと教会の現実である。関係的存在はイエス・キリストとその教会の関係を仰ぐべき存在であって、男と女としての人間はこの男（イエス・キリスト）とこの女（教会）との関係に根拠を持っているのである⁵²⁾。「関係の類比」はイエス・キリストの恵みの現実に現に入れられている関係的存在について語っている⁵³⁾。

すると、先の疑問も解ける。そもそも神ご自身が関係的存在であることは、父なる神とイエス・キリストとの関係を念頭において言えることである。また、イエス・キリストと教会との関係は現実であって人間の自然本性はこの恵みの現実に与っているのだから、人間の本質は関係的存在である。バルトにおいては、イエス・キリストを通して自然本性が取り上げられるので、「関係の類比」が成立している。

3.2 創造と契約

前節で見たようにバルトにおいては、人間の本質という人間の自然本性がイ

イエス・キリストにあって読み解かれ、「関係の類比」という答に行き着いていた。ここで自然本性はキリスト論に基づいている。すると、新たな疑問が生じるのではないだろうか。創造に属する人間の自然本性が、創造の後に起こったイエス・キリストによって、基礎づけられ読み解かれるというのは、順番が逆ではないのか。この節ではこの疑問を解くことを目指す。こういった事情の背後には、創造とイエス・キリストとの関係、創造と恵みの契約の関係についての問題がある。

創造の命題についてもその根拠をイエス・キリストに見る⁵⁴⁾、というのがバルトの根本的な姿勢である。バルトはイエス・キリストの人格に注目する。まことの神にしてまことの人間であるこの方の人格を通して、神は神ご自身の領域だけにとどまっておられたのではなく、神ご自身の外に別な実在を創造されたということが、確実に知られる⁵⁵⁾。イエス・キリストが創造の実在根拠である。

さらにバルトは、創造と恵みの契約との関連性について考察する。神の永遠的な意志と決定の中にすべてのものは内的な始まりをもっているものの、創造の中にすべてのものは外的な始まりを持っている⁵⁶⁾。つまり、歴史として外的に起こる一連の系列の先頭に立っているものは、創造の御業である。この一連の系譜の中にイエス・キリストによる和解と救済の御業も属しており、イエス・キリストによる恵みの契約の歴史は確かに創造の後に続いている⁵⁷⁾。しかし、時間的な順序は事柄としての順序に、必ずしも一致するものではない。初めに起こった創造はそもそも何のために起こったのか、この間は創造だけを見つめていても解けるものではない。だがここでもバルトはイエス・キリストによる恵みの現実に立ち、内的な永遠の選びをほかならない恵みの契約において読みとる。バルトは創造と恵みの契約の関係を次のように解く。「創造は契約の外的根拠であり、……契約を技術的に可能にし、場所……を用意し、装備すること、……簡単に言って、神の恵みがこの歴史の中でとり上げ、それに身を向けるべき自然 (Natur) を用意し、装備することである」⁵⁸⁾。逆に、「契約は創造の内的根拠であった。創造が契約の形式的前提であったならば、契約は創造の内容

〔実質〕的前提であった。創造が時間的優位をもっていたならば、契約は事柄的優位を持っていた」⁵⁹⁾。つまり、時間的に後の恵みの契約が、時間的に先の創造に対して、事柄的に先立つ。形式的に先んじる自然本性 *Natur* にとって、恵みの契約こそが内容〔実質〕的に先んじて内的根拠となっている。

したがって、自然本性 *Natur* がイエス・キリストによって読み解かれるのは、イエス・キリストこそが創造の実在根拠であり、イエス・キリストによる恵みの契約こそが創造の内的根拠だからである。バルトにおいては、イエス・キリストこそが自然本性 *Natur* を解く鍵となっている。

3.3 バルトの自然本性の肯定

バルトの創造論において通奏低音をなしているのが、前節で扱った、イエス・キリストこそが創造の実在根拠であり、イエス・キリストによる恵みの契約こそが創造の内的根拠である、ということである。そのため、イエス・キリストを通して自然本性 *Natur* を解明し、イエス・キリストを通して自然本性 *Natur* を肯定する道が開けている。この解明が「関係の類比」であったが、この節ではさらにバルトにおける自然本性の肯定に向かう。

自然本性が被造物として全面肯定されている有様を、バルトは *KD* III/1 の後半 (§27) で扱っている。その節の表題はまさに、「創造者なる神の肯定」である。神の怒りと裁きの対象であり、すでに選別において退けられた神が創造されなかったものに対して、神が創造された被造物は必然的に肯定される⁶⁰⁾。このような全面的肯定は、イエス・キリストを抜きにして理解されない。神と人間の間の契約の中にその意図と意味をもっているということから従ってくることである⁶¹⁾。このようなバルトの態度において、あらためて注目すべきことは、創造と恵みの契約との密接な連関である⁶²⁾。

バルトは、創造が善き業 *Wohltat* であり善意 *Güte* であるということを、「実在化 *Verwirklichung*」と「義認 *Rechtfertigung*」という二つの側面によって展開する。「実在化 *Verwirklichung*」ということで、被造物は本当に存在するということが扱われる⁶³⁾。バルトはデカルトと違って⁶⁴⁾、被造物の存在を本当に肯定

できた。それは、イエス・キリストにおける神の自己告知に基づいているからである⁶⁵⁾。イエス・キリストの恵みの現実には本当に起こって、神の栄光はあらわされた。したがって、この神の栄光があらわされる舞台である被造物は、本当に存在しているもの以外の何ものでもないのである。

「義認 *Rechtfertigung*」ということで、被造物がよい正しいものであるということが述べられる⁶⁶⁾。被造物世界が、正しい場所であり正しい道具であると言いきれるのは、イエス・キリストによる神の業の対象であるからである⁶⁷⁾。しかし、この被造物世界には肯定されるべきことよりもむしろ否定されるべきことの方が遙かに多いのではないか、それなのに被造物世界が正しいと言い切るのは現実には目をつぶることではないか、このような眩きにバルトはどのように答えるのか。何よりもまずみ子において高揚と卑賤な姿は実現しているゆえに、神の自己告知は第一に明るさと暗さの徹底的な確認である⁶⁸⁾。そして、何よりもまずみ子において高揚と卑賤は比類のない仕方で実現しているがゆえに、神の自己告知は第二に明るさと暗さの徹底的な凌駕である⁶⁹⁾。したがって、イエス・キリストによる神の自己告知においては目をつぶるところか最大限目を見開かされることを意味する。なぜならイエス・キリストにおいて、我々がそれまで他のところでは知り得ないほどに、高揚と卑賤が味わいつくされ、しかもそれらを凌駕する道が開かれているからである。このイエス・キリストにあって、被造物はよい正しいものなのである。

しかし、人間の自然本性はどうなるのか。先に見たようにバルトは人間の自然本性を自己保持と自己主張の巣窟として徹底的に否定していた。ところがバルトにおいて、そのように罪に堕ちてしまった人間を前にしても、なおも人間の自然本性は肯定されるということを、最後に確認しておく。一方でバルトは罪の問題を軽んじることは決してない。人間は自分自身の本質に汚名を着せてしまった罪人として見られるのみである⁷⁰⁾。そのため、罪に腐敗してしまった人間の姿と造られたままの人間のよき本質との間に、区別を立てることにバルトは反対している⁷¹⁾。人間の罪は徹底的かつ全体的なものである。あるのは全く人間の罪だけである⁷²⁾。しかし他方でバルトは罪の問題を重んじすぎることに

もない。罪によっても決して無くなることのない人間の本質を認める⁷³⁾。なぜなら、罪は徹底的・全体的であるが、最終的ではないからである⁷⁴⁾。罪ではなくて恵みだけが決定的である⁷⁵⁾。

バルトが罪の問題を、軽んじることも重んじ過ぎることもないのは、ここでもイエス・キリストの恵みの現実には立ち続けているからである。義人にして同時に罪人、現実の人間は神の恵みに与っている罪人である⁷⁶⁾。「神の恵み、すなわち人間と神が結ばれた神の契約が第一であって、人間の罪は第二である」⁷⁷⁾。したがって、罪をものとしめない人間の自然本性について言及できる可能性が、この恵みの現実から出てくる⁷⁸⁾。まずイエス・キリストの中にある人間の自然本性に目を注ぎ、そこから人間の自然本性が解明されていく⁷⁹⁾。これがバルトにおいて、人間の自然本性をも肯定することができる道筋である。

結局バルトにおいて、イエス・キリストこそが自然本性を解く鍵であり、イエス・キリストにあって人間の自然本性は見出される。創造の内的根拠は恵みの契約である。そのため、罪にもかかわらず罪をも越えて、自然本性を肯定できるのである。

4. 結び

結びとして二つの問題を扱う。(1)「信仰の類比」と「関係の類比」との関係——要するにバルト内での類比の一貫性の問題。(2)「関係の類比」と「存在の類比」との関係——要するにバルト内外での類比の同異の問題。

4.1 「信仰の類比」と「関係の類比」との関係

「信仰の類比」と「関係の類比」との違いに反映されている変化は、『教会教義学』第三巻と第二巻の間に横たわる、驚くべき変化の問題である。それは、「信仰の類比」が強調されている KD II まで明らかに自然本性 *Natur* に対して悪く言っていたバルトであったのに、「関係の類比」が登場してくる KD III になると明らかに自然本性 *Natur* に対してよく言うようになるバルトが登場してくるからである。この驚くべき変化はバルトの転向以外の何ものでもない、と言

われるのである⁸⁰⁾。果たしてバルトは転向して、自然観が変わったのか。それとも外観の変化を貫いて、一貫したものを見出すことができるのであろうか。いやそれ以上に、「関係の類比」と「信仰の類比」との密接な関係を、さらに主張できるのであろうか。この問題をここでは扱う。

まず第一に指摘できることは、KD IIで「信仰の類比」が強調されていた背景と、KD IIIで「関係の類比」が登場してきた背景の違いである。KD IIにて「信仰の類比」が「存在の類比」との対立のもと強調されていた背景は、第2章で扱ったように、特に「神認識」の背景であった。この際、バルトにおいて人間が神を認識できるのは、ただ恵みのみ、啓示のみ、信仰のみによることである。この認識論の背景にあって、バルトは啓示の恵みのみに立ち続けるため、自然本性の能力と役割が入り込むことを閉め出し、自然本性を否定していた。それに対して、KD IIIにて「関係の類比」が登場してきた背景は、第3章で扱ったように、特に「創造論」の背景であった。この際、バルトにおいて人間の本质が神の本质を写し出しているのは、イエス・キリストと教会との関係があるからであった。この存在論の背景にあって、バルトはイエス・キリストの恵みの現実に関わり立ち続けるため、その対象となっている自然本性を肯定していた。

背景の違いを指摘できる以上に、第二に指摘できることは、「信仰の類比」に伴い自然本性を否定するバルトと、「関係の類比」に伴い自然本性を肯定するバルトとの、共にイエス・キリストの恵みの現実に関わり立っている共通点である。「信仰の類比」の認識論の背景における出発点は、イエス・キリストの教会の中で神認識が遂行されている啓示されてある現実であった。この恵みの現実に関わり続けるために認識論の筋道として、恵み以外のものによって類比を成り立たせる「存在の類比」を退け、自然本性を否定していた。それに対して、「関係の類比」の存在論の背景における中心点は、イエス・キリストと教会との関係の現実であった。この恵みの現実に関わり続けるために存在論の道筋として、実体的存在の類比としての「存在の類比」を退けつつも、創造の内的根拠を恵みの契約に求め、人間論をキリスト論に基礎づけ、自然本性を肯定していた。

「信仰の類比」と「関係の類比」とにわたる共通点を指摘できる以上に、第三

に指摘できることは、「信仰の類比」と「関係の類比」との密接不可分な関係である。2.2で触れたようにKD IIにて聖書の証言が考察されるとき、バルトは本来の啓示から独立した平行線を否定し、啓示に由来する傍系的な線を示していた。この傍系的な線とは、まさに啓示から自然本性へと到る「関係の類比」を想定させるものである。また、KD IIIの「関係の類比」では、キリスト論に基づき関係的存在としての人間の自然本性が解明されていた。キリスト論に基づく自然本性の解明、つまりここで存在論的に「関係の類比」に至るためには、まず認識論的に「信仰の類比」に立たなくてはならない。したがって、「信仰の類比」と「関係の類比」とは共に相補い合いながら、イエス・キリストの恵みの現実にある認識と存在について、明らかにするものである⁸¹⁾。

さらに、第四に指摘できることは、バルトにおける「信仰の類比」と「関係の類比」との密接不可分な関係は、すでに『知解を求める信仰』の段階で用意されていたことである。バルトが『教会教義学』で展開していることは、すでに『知解を求める信仰』において方法論的に用意されていたことに、かなり依っている⁸²⁾。『知解を求める信仰』でバルトは、知解の必然性を信仰に見るが、その信仰を「神の存在様式に参与すること」⁸³⁾と規定する。このことから、信仰の知解とは特定の（啓示されてある現実の）存在論を想定するものであることを感じさせる。さらに、信仰の知解の道について述べる箇所では、「認識的な根拠[理性] noetische ratio は、それが存在的な根拠[理性] ontische ratio のあとに従うことによって、存在的な根拠[理性]の発見となる」⁸⁴⁾と言う。信仰の知解の道において、この（知解を求める信仰の）認識論は、特定の（啓示されてある現実の）存在論を想定し、この存在（啓示されてある現実）に参与しつつ従い、この存在に規制される。これはまさに「信仰の類比」である。するとそのとき、特定の（啓示されてある現実の）存在論は、この（知解を求める信仰の）認識論を前提として、発見される。これは「関係の類比」である。このように、すでに『知解を求める信仰』において、認識論が存在論を想定し、存在論が認識論を前提とする大枠が用意されている。

以上の四点を総合的に考慮して、『教会教義学』第三巻と第二巻の間の驚くべ

き変化によって新しいバルトを発見するよりも、バルトの一貫した流れを読みとることの方がふさわしい、と論者は判断する。つまり、論者は次のように考える。「信仰の類比」は恵みの現実の認識論である。それに対して、「関係の類比」は恵みの現実の存在論である。これら両者の密接不可分な関係は、すでに『知解を求める信仰』で用意されていた。「信仰の類比」と「関係の類比」は共に相補い合いながら、啓示されてある恵みの現実の認識と存在について、明らかにする。

4.2 「関係の類比」と「存在の類比」との関係

最後に、バルト内外の類比の同異の問題、「関係の類比」と「存在の類比」の同じところと違うところについて扱う。まず、互いの共通点を考察する。次に、互いの相違点を考察する。そしてさらに、明らかになる点を考察して、結びたい。なおその際、前節の考察を踏まえ論者の立場に立って、バルトの「信仰の類比」と「関係の類比」は有機的一体のものとみなす。

第一の共通点として指摘できることは、「存在の類比」も「関係の類比」も、自然本性を対象とする存在論であることである。トマスやゼーンゲンの「存在の類比」は、「存在の分有」にしたがっている自然本性の存在論であった。ブルナーの「存在の類比」は、「人格存在」あるいは「人間性」という、(人間の)自然本性の(人格)存在論であった。バルトも、神との類比を有する自然本性の存在論を、男と女の関係的存在の(人間)存在論として扱った。それが「関係の類比」であった。

第二の共通点として指摘できることは、この存在論がキリスト教的な存在論であることである。つまり、キリスト教的な存在論として、自然本性だけの自己完結型の存在論ではなく、恵みのもとに位置づけられ、恵みを度外視しては成り立たない自然本性の存在論である。トマスの場合は、自然本性は恩寵によって援助されてはじめて完成される、つまり自己超越の契機を持った存在論であった。ゼーンゲンの場合は、造られて神に属する自然本性は神信仰の中における新しくより高い段階へと向かうこと、つまり神の子供とされることを視野

に入れた存在論であった。ブルンナーの場合は、自然本性はそれだけでは救いをもたらす仕方では神を認識させることはできない、つまりイエス・キリストからの啓示を必要としていることを踏まえた（人格）存在論であった。そして、バルトの「関係の類比」も、イエス・キリストと教会との関係を写し出し、キリスト論に基づいた（人間）存在論であった。

第三の共通点として指摘できることは、恵みのもとにあるこの存在論において、一般的・形式的な自然本性が、特別的・内容的な恵みに、ある意味で先立っていることである。トマスの場合、恩寵は自然本性を破壊するものではなく、特別な恩寵が働くのは一般的な自然本性という枠組みが前提とされているところであった。ゼーンゲンの場合、恩寵と救済の秩序の中における信仰の参与が活動的に登場してくるためには、それ以前に、自然本性の領域における本質の秩序を前提としていた。ブルンナーの場合、自然本性における一般啓示は、イエス・キリストからの特殊啓示の前提となっていた。自然本性における形式的な神の像である言語受容能力や責任性を持った人間性が前提となって、喪失してしまった内容的な神の像のイエス・キリストによる回復が考えられた。それに対してバルトも、3.2にて確認したように形式的に恵みに先立つ自然本性についての洞察を持っている。それは、創造は契約の外的根拠という言葉に集約されていた。

次に第一の相違点として指摘できることは、「存在の類比」が自然本性から神へという下から上への類比であるのに対して、「関係の類比」は神から自然本性へという上から下への類比であることである。つまり、類比を成り立たせているところで、「存在の類比」においては自然本性の持っている能力がある程度有能なものとされるが、「関係の類比」においては自然本性の持っている能力は完全に無能なものとされる。もちろん「存在の類比」においても、第二の共通点で確認したように、自然本性の能力だけでやって行くことを考えていないが、バルトのような完全な無能力とは全く違う。トマスやゼーンゲンの場合、存在の分有にしたがって被造物である自然本性は、分かれたれ多様な仕方であるという限界を帯びているものの、神において単一な仕方では先在している完全性を、

ある意味で自らの内に有している。そのため、被造物に基づく命名から神へ、下から上へという道筋が可能となっている。ブルンナーの場合、(人間の) 自然本性において言語能力と応答責任性というような形式的神の像が見出され、これらの自然本性に啓示への結合点がある。結合点として、あらかじめ自然本性は有能なのであり、下から上への道が考えられている。これらの「存在の類比」に対して、バルトの「関係の類比」では自然本性の能力は全くの無能なものである。にもかかわらず、バルトにおいて「関係の類比」が見いだされ自然本性が肯定されるのは、自然本性の能力故でなく、全く恵みのみによることである。この点で、「関係の類比」はまさに「信仰の類比」を前提としており、バルト内に一貫したものが見られることについては、すでに述べたとおりである。バルトにおいて、自然本性が類比に対して能力を有することは決して認められない。しかし、そのように無能力な、それどころか罪深い自然本性が、イエス・キリストの恵みの現実の中に取り入れられていたので、類比について語ることができた。バルトが創造論においても義認論（義認としての創造）を語ったことは、まさに象徴的である。バルトにおいては最初から最後に至るまで、ただ恵みのみ、啓示のみ、信仰のみなのである。

第二の相違点として指摘できることは、「御子によって、御子のために造られました」（コロサイの信徒への手紙 1:16）について、「存在の類比」では洞察が弱いのにに対して、「関係の類比」では深い洞察を有していることである。つまり、一般的なものとして位置づけられる自然本性に対して、特殊なものとして位置づけられる恵みが、ある意味で先立つという、第三の共通点で確認したのと全く正反対の依存関係が、「存在の類比」においては見られないのにに対して、「関係の類比」においては見られる。「存在の類比」陣営のもとでは、自然本性は恵みの前提であるという言葉は聞かれるにしても、逆に恵みは自然本性の前提であるという言葉は聞かれなかった。しかし、自然本性の創造のとき、イエス・キリストはどこにおられたのか。そのような創造論は、単なる生成論とどこが違うのだろうか。神とは単なる第一原因に過ぎないのではないか。原因を辿っていく者があまりにも長い道のりに疲れ果て、途中で投げ出して、とりあ

えず神を登場させて、打ち切りにしているだけではないのか。また後からなぜ、イエス・キリストが活動的に登場してくるのだろうか。かなりの程度、よくできている被造物であっても、まだやり損じがあったから、おまけのように後からイエス・キリストが登場して、さらに仕上げなければならないのだろうか。結局、「存在の類比」陣営は、自然本性とイエス・キリストとの関係、創造における御子の関わりが、ゆるんでいて散漫であるとの印象を禁じ得ない。それに対してバルトにおいては、自然本性は恵みの前提であるという言葉が聞かれると同時に、恵みは自然本性の前提であるという言葉も聞かれた。創造は契約の外的根拠であると同時に、契約は創造の内的根拠である。自然本性を解く鍵はイエス・キリストである。バルトにおいて創造論は、単なる生成論とされるのではなく、三位一体論的に理解されている。

最後に、特に第三の共通点と第二の相違点の考察を踏まえて、「関係の類比」に見られるバルトにおける自然本性の形式性について、簡単に考察して結びたいと思う。普通の考え方からすれば、一般や形式というものは、特殊や内容に影響されない。一般や形式は、特殊な内容以前に確立している、何か無色透明で中立的なものであると考えられる。しかし、このような通念は限界を持っていることを明らかにしているのが、バルトにおける自然本性の形式性である。第三の共通点にて確認したように、確かにバルトも一般的な自然本性が特殊な恵みに形式的に先んじていることを、認めていた。しかしそれだけにとどまらず、第二の相違点にて確認したように、バルトは特殊な恵みが一般的な自然本性に内容的に先んじていることをも、同時に認めていた。このことは、どのように理解されるべきであろうか。

バルトにおけるこのような思惟のあり方は、一般と形式を破壊するものではなく、かえって一般と形式に深みを与えるものである、と論者は考える。神学が直面しているのは、神ご自身の恵みの現実にはほかならない。したがって神学は、この恵みの現実の重さに適った、ふさわしい深みを有する形式を必要としている。バルトが「関係の類比」で行ったことは、恵みの現実の重みから自然本性に深みを獲得することであった。一般と形式にこの深みがないならば、特

殊と内容の重みを一般と形式は、本当のところ受け止められなかったであろう。この深みがないならば、啓示された恵みの現実を自然本性は、本当のところ受け止められなかったであろう。まさに、深みを有さない形式性が内容をとらえ損ねてしまうことこそ、通念の限界を露わにしている。ところで、厳密な意味では、無色透明で中立的な一般や形式など、決して存在していない。そもそも、トマスやゼーゲンにおいて、すでに存在の分有によって彩られていた。ブルナーにおいては、すでに人格主義に肩入れしていた。もっとも、近代の物理学の知見は、理論形式が無色透明で中立であるとみなす通念の限界を明らかにした⁸⁵⁾。いずれにしても、バルトの「関係の類比」は、啓示された恵みの現実という特殊な事象を本当に受け止めることができる、自然本性という形式を描いたものである。新しい葡萄酒という恵みを入れるには、新しい革袋としての自然本性が必要なのである⁸⁶⁾。いや、世にはびこっている偽物こそが新奇な作り物であって、恵みこそが本当は最も古い真理であろう。しかし、この本来最も古い真理が、イエス・キリストにおける神ご自身の恵みの現実として新しく発見された。それゆえ、新しい革袋が必要なのである。バルトの「関係の類比」は、このような新しい革袋の問題であった。啓示された恵みの現実に適った、自然本性が問題であった。(いわみ・せいじ)

注

- 1) K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (以下 KD と略す), I/1, München, 1932, S.VIIIff.
- 2) Thomae Aquinatis, 『神学大全 I-1』 (以下 S.T. と略す), 高田三郎訳, 創文社, 1964 年, I.13.
- 3) 「それゆえ、いまもし、およそ如何なる類に含まれることのないごとき能動者が存在するとするならば、このものの果の、こうした能動者への類似性は、さらにいっそう遠く隔たったものとなるであろう。ここでは、すなわち、能動者の形相への類似性を分有するといっても、それは決して同一の種的乃至は類的な特質に従っての類似性を分有するわけではなく、却って、一種のアナログアに従っての類似性——それは存在 *esse* ということがあらゆるものにとって共

通的であるというごとき——を分有するものたるにとどまる。まさしくこうした仕方において、神に出るところのものは、それらがいずれも有たるかぎりにおいて、存在全体 *totum esse* に対する第一のそして普遍的な根源としての神に、似たものたらしめられているのである。」(S.T., I. 4. 3)

- 4) 「神は本質的に有であり、被造物は分有によって有であるという共通性」(S.T., I. 4. 3) がある。
- 5) 「被造的な知性は、それゆえ、もし神がその恩寵によって自らを、被造的知性にとっての可知的なるものとして、これに結合するのでないかぎり、神をその本質において見ることは決してできないのである。」(S.T., I. 12. 4)
- 6) 「神についての、自然的本性的な理性による以上の完全な認識が、恩寵 *gratia* によって得られる……人間的な認識は、恩寵の啓示 *revelatio gratiae* によって援助される。」(S.T., I. 12. 13)。トマスのアナログア論における恩寵との結びつきは、稲垣氏も次のように指摘する。「トマス神学のアナログア論——人間理性によるアナログア的性格の解明——は、恩寵ないしは恩寵としての信仰の光のもとにきり開かれる認識の領域を視野に入れることによって成立している、と言わざるをえない。」(稲垣良典『神学言語の研究』, 創文社, 2000 年, 54 頁)。
- 7) トマスのアナログア論が持っている自然本性が自分を越えて大きく肯定されているあり方を見事に言い表しているのが、次のトマスの有名な言葉である。「恩寵 *gratia* は、だから自然的本性 *natura* を廃棄するものではなく却ってこれを完成するものなる……」(S.T., I. 1. 8)
- 8) G. Söhngen, *Analogia entis in analogia fidei* (in: *Antwort, Festschrift für Karl Barth*), Zürich, 1956.
- 9) ゼーンゲンは命名ということを掘り下げて、神の言葉による神の命名にまで到る。「人間は現存在において見いだされた本質と本質性を、各々その名前によって呼ぶ。しかしそれ以前に創造者なる神は物をその名前によって呼び、そのようにして先ず始めに本質と現存在へ呼び出された。」(ebd., S.268)
- 10) ゼーンゲン単なる存在の参与より高いものとして、恩寵と救済の秩序の中における信仰の参与があることを見ている。「神の子供である」ことを引いて説く。「神の子供ということは、人間は神の被造物であるということ以上のことを意味している。……罪人の義認は……神信仰の中における新しくより高い神帰属性へ向かう、被造的な神帰属性の発掘である。」(ebd., S.268f.)
- 11) ebd., S.266.
- 12) ebd., S.269.

- 13) ebd.,S.270.
- 14) ebd.,S.269.
- 15) E. Brunner『教義学Ⅱ 創造と救贖についての教説』(著作集第3巻), 佐藤敏夫訳, 教文館, 1997年, 34頁。
- 16) 前掲書, 34-35頁。なお, H. G. Pöhlmannもトマス・アキナスにおける新プラトンの傾向を, 次のように指摘している。トマスにおいて, 神は「最高善」, 「突出した」良いものの「全く優れた善」, 「存在の濃密となった頂点」である。世界内的段階的「善なるもの, 真なるもの, 高貴なるもの」は, 超世界的「最良なるもの, 最も真なるもの, 最も高貴なもの」を証明するとされている。確かにトマスは神-世界-距離を一方では強く強調することができたものの, その類比概念は新プラトンの一元論の影響をかなり示しており, そのため神と世界がここでは専ら存在全体の部分として見られているという印象がほとんど避けられ得ない。(H. G. Pöhlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Göttingen, 1965, S.134ff.)
- 17) 前掲注(15)書, 35頁。
- 18) 前掲書, 57-58頁。
- 19) E. Brunner「自然と恩寵」(バルト著作集第2巻所収), 吉永正義訳, 新教出版社, 1989年, 146頁。
- 20) 前掲書, 143頁。
- 21) 前掲書, 144頁。
- 22) 「結合点とはどういうものであるかという, 罪人からも失われていない形式的な神の像, すなわち人間を人間たらしめるもの, 人間性, 前述の二つの要素でもって言えば, 言語能力と応答責任性である。」(前掲書, 150頁)
- 23) カントの神認識の道筋について概観するならば, 次のようになる。

(1) 神認識の限界設定

『純粋理性批判』の成果の一つは, アンチノミーに陥るような独断的な神認識に限界を定めたことであると言える。経験を越えて独断的に神を登場させるような形而上学に対して, カントは批判を遂行している。このときカントは, ア・プリオリな総合的判断の根拠として, 感性的直観形式と純粋悟性概念としてのカテゴリーを見出した。この根拠にカントの批判の出発点が定められている。この根拠から批判するならば, 「対象はそれ自体では私たちには全然未知であり, ……物自体は経験においてけっして問題とならない」(I. Kant『純粋理性批判(上)』(全集第4巻所収), 原佑訳, 理想社, 1988年, 128頁) のであ

る。つまり、現存する神に関する認識を、概念を介して拡大することは意味がなく、これは思弁理性の越権行為とみなされるのである。

(2) 神認識の可能性

思弁理性によっては不可能であるとして限界づけられた神認識は、しかし放棄されるべきものではなく、実践理性において採り上げられるべきものである、というのがカントの大きな筋道である。なぜなら、理性的存在者は自律的に行動することができるからであり、そのためには最高善も要請されるからである。「神の現存在をば、最高善（われわれの意志のこの目的は純粋な理性の道徳的立法と必然的に結合しているのである）の可能性のために必然的に必要なものとして要請せねばならないのである。」(I. Kant『実践理性批判』(全集第7巻所収)、深作森文訳、理想社、1984年、316頁)

(3) 神認識の実現

最高善として要請される神として可能とされた神認識は、結局のところ、実践理性による道徳実践の中に実現を見ることになる、というのがカントの神認識の帰結である。「こうして道徳は不可避免的に宗教へといたり、それによって自らを人間の外にある権力をもつ道徳的立法者の理念にまで拡張する。」(I. Kant『宗教論』(全集第9巻所収)、飯島宗享／宇都宮芳明訳、理想社、1987年、19頁)

- 24) カントにおいて前提となるのは理性的存在者の自律性であり、結局この神認識は前提のうちにあらかじめ限界づけられた理性的存在者の自己認識であり、したがってここでは自己の可能性に仕組まれた自己実現（確かにカントにおいては理性的存在者が自分の限界を踏まえた慎ましいあり方で、また理性的存在者の自己の役割をわきまえた責任的なあり方で自己実現であろうが、自己実現には変わりがない）が問題になっているにすぎないのではないかとこの嫌疑に到る。
- 25) 「教会の中で神認識が遂行されている。」(KD II/1, Zürich, 1940, S.2 (邦訳：『神論 I/1 神の認識』, 吉永正義訳, 新教出版社, 1978年, 4頁))
- 26) KD II/1, S.252.
- 27) もし単純な同一性が成り立ち、本来被造物を言い表す人間の言葉が、そのまま全く同じ意味で神に適用されるのであるとすれば、もはや被造物である人間と神との区別はなくなってしまう。そのときには、二つの被造物の間に被造物的な認識が成り立っているだけか、二つの並び立つ神の間に神的な認識が成り立っているだけか、いずれかになっているのである。(KD II/1, S.253)

- 28) もし純粋な不同一性しかないとするならば、人間が神ご自身を言い表すために用いる様々な言葉や神学の言葉も、結局のところ何の対象も言い当てることなく、空を打つようであり、空しいものとなってしまふ。人間の認識と神ご自身とは決して出会うことがなく、すれ違ったままで終始していることになる。しかしそうであるとすれば、出発点として確認していた、実現している神認識に明らかに反しているのである。(KD II/1, S.253f.)
- 29) KD II/1, S.254.
- 30) 譲与のアナログアとは、因果依存関係のように共通するものがまず一方にあって、それからこのものに依存して他方のものも共通性が与えられるアナログアである。
- 31) KD II/1, S.269.
- 32) ebd..
- 33) KD II/1, S.270.
- 34) KD II/1, S.271f..
- 35) KD II/1, S.8.
- 36) KD I/1, München, 1932, S.459f. (邦訳:『神の言葉 I/2 神の啓示〈上〉三位一体の神』, 吉永正義訳, 新教出版社, 1995 年, 269 頁)
- 37) KD II/1, S.93f..
- 38) KD II/1, S.96-100.
- 39) KD II/1, S.110-137.
- 40) KD II/1, S.148.
- 41) KD II/1, S.150f..
- 42) KD II/1, S.152-157.
- 43) H. G. Pöhlmann は次のように指摘する。何よりも KDIII/1 (1945 年) からは、存在の類比に対する論争は著しく後退している。このことをおそらく純粋に外面的に単語の使用頻度が示すのであり, “analogia entis” という表現は KD I/1 から KD II/2 (1932 年から 1942 年) では約 25 回現れ, KD III/1 から KD IV/3 (1945 年から 1959 年) では 2, 3 回に過ぎない。反対に KD III/1 (1945 年) からは、信仰の類比が——それは何よりも関係の類比という形態で——より強力に表に現れてきている。(H. G. Pöhlmann, *Analogia entis oder Analogia fidei?*, Göttingen, 1965, S.114)
- また, W. Härle も次のように指摘する。KD III や KD IV においては KD I や KD II におけるほど、存在の類比に対する明白な論争に、紙面をさいていない。

それとともに，“*analogia fidei*”はほとんど見られなくなる。そして，KD III からバルトのアナログアにおける新しい中心概念である“*analogia relationis*”が登場してくる。（W. Härle, *Sein und Gnade*, Berlin, 1975, S.205f.）

- 44) 「神によってよく造られた人間の自然本性 *Natur* が問題」（KD III/2, Zürich, 1948, S.VIII）という発言がバルトの口から発せられている。
- 45) KD III/1, S.220.
- 46) ebd..
- 47) KD III/1, S.205.
- 48) KD III/1, S.219.
- 49) KD III/1, S.208.
- 50) KD III/1, S.213.
- 51) KD III/1, S.226.
- 52) KD III/1, S.213.
- 53) このことが明確になるのは KD III/2 である。KD III/2 では人間論が扱われるが、その際「人間論をキリスト論の上に基礎づける」（KD III/2, S.50, S.64, S.247）ことが遂行される。KD III/2 で展開されることになる，キリスト論に基づいた人間論というバルトの道筋を，「関係の類比」は写し出していると言える。
- 54) KD III/1, S.24.
- 55) KD III/1, S.26.
- 56) KD III/1, S.45.
- 57) KD III/1, S.46.
- 58) KD III/1, S.107.（邦訳：『創造論 I/1 創造の業〈上〉』，吉永正義訳，新教出版社，1984 年，177 頁）
- 59) KD III/1, S.262.（邦訳：422-423 頁）
- 60) KD III/1, S.379.
- 61) KD III/1, S.380.
- 62) 創造が恵みの契約から切り離されるなら，ちょうどショウペンハウエルが指摘するような悪しき創造だけが残されることに，誠実な者であれば一体誰が反対できるのか。また反対に，恵みの契約が創造から切り離されるなら，ちょうどマルキオンがなしたように悪しき創造を後にして善き契約だけをつかもうとすることに，一体誰が異議を唱えることができるのか。しかし，バルトはショウペンハウエルの道をもマルキオンの道をも進まずに，創造と恵みの契約の密接な連関を見失わない。

- 63) KD III/1, S.395.
- 64) デカルトはすべてのものを疑った末にもはや疑うことのできない我を見出し「我思う故に我あり」から出発し直し、またこれが近代の思惟に計りがたい影響を及ぼしたことは有名である。しかし、デカルトのこのような態度は、自分の精神の宝庫からあらゆる理念を（最高の理念として神の存在の理念をも）取り出していること以外の何ものでもなく、「我あり」は単なる自己意識にほかならず、本当のところ存在については何ら保証されていないと言える。
- 65) KD III/1, S.417.
- 66) KD III/1, S.418.
- 67) KD III/1, S.423.
- 68) KD III/1, S.430f..
- 69) KD III/1, S.431f..
- 70) KD III/2, S.30. (邦訳：『創造論 II/1 造られたもの〈上〉』, 吉永正義訳, 新教出版社, 1973 年, 53 頁)
- 71) KD III/2, S.31.
- 72) KD III/2, S.33.
- 73) KD III/2, S.30.
- 74) KD III/2, S.35.
- 75) KD III/2, S.42.
- 76) KD III/2, S.36.
- 77) ebd.. (邦訳：『創造論 II/1 造られたもの〈上〉』, 吉永正義訳, 新教出版社, 1973 年, 64 頁)
- 78) KD III/2, S.48.
- 79) KD III/2, S.54.
- 80) このような見方をする代表的な人物として、例えばブルンナーがいる。ブルンナーはバルトの KD III/2 に接し、驚きを表して、「新しいバルト——カール・バルトの人間論への論評」（ブルンナー著作集第 1 巻所収, 清水正訳, 教文館, 1997 年）を記している。そこに、次のようにある。「これを書いたのは、カール・バルトであろうか。事実それはバルトである。しかし一九三四年のバルトではなく、一九四八年のバルト、新しいバルトである」（240 頁）。ブルンナーから見ると、KD III 以降のバルトはそれまでのバルトとは違った、新しいバルトであると言うのである。
- 81) 芳賀氏の次の指摘が参考になる。「我々の見解によればバルトのアナロギア論

には二つの重要な含蓄がある。一つは認識論的、もう一つは存在論的な含蓄である。認識論の領域で消極的——批判的に自然神学的残滓を排除しつつ、積極的——形成的に神学的認識論を建設する機能を果たしているのが *analogia fidei* (信仰の類比) であり、存在論の領域で消極的——批判的に自然神学的残滓を排除しつつ、積極的——形成的に神学的存在論を構築する機能を果たしているものが、*analogia relationis* (関係の類比) である。」(芳賀力『自然、歴史そして神義論——カール・バルトを巡って』, 日本基督教団出版局, 1991 年, 153 頁)

- 82) バルト自身、『知解を求める信仰』の第二版への序言(1958 年 8 月)にて、次のように言っている。「しかし、大抵の者にとっては、次のこと——このアンセルムス書の中で、私にとって、それからまさに『教会教義学』の中でますます、神学にとって唯一のふさわしい思惟と運動として身近なものとなった思惟の運動(Denkbewegung)を理解するための[本来的な]鍵でないにしても、少なくとも一つのきわめて重要な鍵と、人は取り組まなければならないということ——が見過ごしにされた」(K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Zürich, 1981, S.6. (邦訳: バルト著作集第 8 巻所収, 吉永正義訳, 新教出版社, 1983 年, 7 頁))
- 83) K. Barth, *Fides quaerens intellectum*, Zürich, 1981, S.15.
- 84) ebd., S.53.
- 85) 光速不変という理解しがたい現象に直面させられ、古典的枠組みが壊され、相対性理論が形成されるに至ったことや、量子力学における観測の理論に現れているように、もはや観測結果から離れた中立的枠組みは成立しないこと、などが近代の自然科学における事例として挙げることができる。
- 86) 「また、だれも、新しいぶどう酒を古い革袋に入れたりはいしない。そんなことをすれば、ぶどう酒は革袋を破り、ぶどう酒も革袋もだめになる。新しいぶどう酒は、新しい革袋に入れるものだ。」(マルコによる福音書 2:22 (訳は新共同訳聖書による))