

社会的基督教と弁証法⁽¹⁾

——バルト思想との関連——

武 邦 保

序

日本の「一九三〇年代」の社会政治思想を「近代化」という時代的要請の波の中から、しかも批判的にこれをとらえてみようとする限り、われわれには「マルクス主義」への志向と「国家主義」の展開を無視することはできない。

そして、さらにこの二つの立場とそれぞれに出会い、独自の思想史的役割をにないつつも、分解現象の中で、呻吟した同時代の「キリスト教」について探究することは決して回避されえないことであると思う。

小論では、一方で当時の日本に発展させられようとしたマルクス主義思想とその方法論で、対決しつつ、他方では、それまでの自由主義的な個人本位の内省的キリスト教信仰に決定的な批判を試みた「社会的基督教」を同名の機関紙を手がかりとして、とくにこれとヨーロッパの社会主義運動の系譜にあつたとみられる「バルト神学」との

がかかり合いについて若干述べようとするものである。あるいはそのことが「国家主義」へ傾斜した一九三〇年代の日本の思想を解明するまた新しいなんらかの糸口を見出すものであれば幸である。

一 雑誌「社会的基督教」の方向性

さて、雑誌「社会的基督教」——後に、「社会基督教」として再刊された五号まで（一九五〇年九月から翌年一月）のものも含めて——は、すでに周知の如く、同志社大学を辞してからの中島重が一九三二年五月（昭和七年）より一九四一年（昭和十六年）十二月まで月刊で発行した毎号平均三十五、六頁、A五版・八ポ活字の雑誌である。発行人・中島重、発行所・社会的基督教全国連盟（住所はいずれも、京都市上京区塔之段毘沙門町四六一）、書記局（庶務・会計）石田英雄、後に竹内愛二（昭和十一年二月より廢刊まで）ということ、中島に協力した彼らをはじめ、とくに編集事務を担当した高橋貞三、後に溝口靖夫（前記、竹内と同時期より）のほか佐藤健男、三浦清二、岩間松太郎、和田琳熊、山本是郎、田原和郎、友井楨、大下角一、清水義樹、中原賢次、竹中勝男、今中次麿、大井蝶五郎、田中左右吉、菅円吉、賀川豊彦の諸氏、さらに中島門下の岩井文男、中村遙、金田弘義も執筆陣に加わって「²社基」精神の実践を訴えている。

もちろん、彼ら全ては「神の国」実現の主張とそれが「イエスの十字架に願はれたる贖罪愛の実践に依りてのみ可能」であることを受け入れ、それに「適しき人格」共同社会建設の理想に「背反する一切の社会組織及び制度」に根本的な改革を試みる同志ではあるが、それを明文化した「綱領」の示唆する意味の包括性は、現実的には、た

とえば、マルクス主義と国家主義に対しても多様な立場をもった人々の集合体であることは否定しえない。

あるいは、そのことは、キリスト教信仰に立脚した社会思想の思想史的文脈における曖昧性として結果的に評価される傾向を認めることにもなるのであろうか。

ともかく、雑誌「社会的基督教」で主張される社会主義、あるいは信仰の社会化といった意味のうちに、弁証法的神学と呼ばれるカール・バルトの信仰の客観的とらえ直しの論法は、たとえ個人の主観的信仰の独善を排除する改革性において相互に共通していたとしても、すぐに融和することもなく、共にきわめて社会倫理的な宗教形態としてこの時期に平列してかぞえることができるのは、具体的にはどのような自覚がバルト神学を迎えた「社会的基督教」のメンバーにあったのであろうか。

たとえば、関西の中島と相呼応して、もともと学生YMCA、とくに昭和四年から六年までの「SCM」運動をより積極的に指導した東京の菅円吉は、同七年からの中島の信仰の「社会化」の主張に興味を覚えていた一人であったが、管の場合は、バルト神学を教会によるキリスト教の社会化という路線でとらえていたとみてよいであろう。

つまり、彼によれば、「社会的基督教」という用語法についても、中島への私信の中で「仮にその言葉を使っても、私のそれに附していた意義は（中島のそれとは）少し違っていた様です」⁽⁴⁾（カッコ内は筆者注）と述べながら、「今から考えれば、私の考えていたのは『教會的基督教』だったのだと思います。而して、その教会とは何かと言う角度から私はバルト神学に敬服しました」として、バルトのとくに倫理学を追求する中で彼なりの社会化論を展開しようとしたのである。

したがって彼の場合は、中島の社会哲学に共鳴しながらも、そのキリスト教の理解においては、彼と彼の同志たちの「社会的基督教」の立場からはずれた地点から——すでにそこがバルト倫理学の地平にあるような教会教義学的立場から——の終末論的な中間時の社会倫理解明に直進していったように思われる。

そのあたりの状況を彼はまた次のようにも言っている、「……私の考え方はその根本でトレルチの考え方の上に立っていたので、……私はどちらかと言えば、はじめからキリスト教の社会化という事をもって、キリスト教信仰そのものの持ち方の社会化という点に強調点を置き、その事は結局はキリスト教の教会化という事と同じであるとさえ主張するにいたった。そういう所から私の考え方は次第に中島氏の社会的キリスト教の考え方とは開きができて来た」と。昔は「社会化」という用語を、このドイツの歴史神学者E・トレルチ（一八六五—一九二三）から学びとった。彼はそれをもって、少なくとも一九三〇年代の思想を自分なりに構築しようと努めた。立脚点はやや異なっても、中島とそこでは共通した方向をもっていた。

昔の「カール・バルト研究」の中での述懐はまさにそのことを言わんとしている。若干、表題の「雑誌」の主張分析からされるが、しかしそのことが小論において「社会的基督教」を通して一九三〇年代の思想史上の座標軸に迫まろうとしている意図をあらわしていると思われるので、引用をしておきたい。

そこで彼は記す「それは一九三〇年頃の事であった。マルキシズムがわが国の学生達を引きさらって行くと共に、強力な反宗教運動を始めて、教会から優秀な青年を奪っていった。その時、私はそれをじっと黙って見ていられなくなり、一方ではマルキシズムの主張の中に真理の含まれている事を認識し、特にマルキシズムの資本主義経済機構に対する鋭い批判と、当時のキリスト教会の個人主義的な考え方に対する攻撃とは非常に啓発されると共

に、他方では人間にとって宗教の必要不可欠である事を説いてマルキシズムの攻撃を防ごうとした。その際、私に最も役立つのは、私が京大の学生の時から勉強し始めていたトルエルチであった」と。そこで昔の場合は、キリスト教という宗教の社会化をめざすのであるから、信仰内容よりも、信仰の教会を通じた社会的実践の仕方がむしろ問題とされたともみられよう。

しかし、中島の場合、それは外ならぬ信仰内容の再検討を迫るものであった。ここに「第二の宗教改革」をめざすと言われたほどの勢いがみられる。たとえばまずキリスト教の「神観」から、それを宇宙直観による体験的表象としてとらえ直し、さらに「倫理観」においてはイエスの贖罪愛による社会主義的实践（愛の遠心的理解）が東洋的な（仏教の）没我の精神を徹底されたものとしてとらえられることがその基調となる。

また昔によれば、宗教の必要不可欠を説くことでマルクス主義から身をまもれるとしたが、彼の指導を受けたS C Mの学生たちは、むしろマルクス主義と共闘することの中でしか、彼らのキリスト教実践はありえないとみるものが事実であるほどであった。

彼は「最初の社会的キリスト教の主張から一すじに神学的思索を良心的にして来た結果として弁証法神学に追いやられて行った」とするが、そこには自己のキリスト信仰に対する良心的対応とは別に、どこまでも神学者でありつづけた彼自身の思想的限界として、かえって社会哲学を追求した中島以上に素直に恩寵の神学を受け入れさせたとみるべきであらう。

雑誌「社会的基督教」の方向性は、ある意味では教会の学と言われる神学それ自身のうちに内包される方向性をどこかで明らかに越えているものと言える。

そのことは、すなわち、同誌の中では牧師も信徒も、共々に日本のあるべきキリスト信仰を、彼ら自身の本性的な「愛の求心化」を脱した遠心化、すなわちイエスの示された他者のための贖罪愛を原理とする社会的で倫理的な宗教生活において示そうとしている点から理解されよう。

二 バルト神学への評価

言うまでもなく、二十世紀前半から後半にかけて、世界の神学界ならびに、ひろくキリスト教思想に影響を与えた指導的人物として、われわれは今も、スイス生まれのカール・バルト（Karl Barth, 1886—1968）の名をあげるのがある。

一九三〇年から彼はボン大学の教壇に立っていたが、一九三五年、ナチスに追われた形でスイス（バーゼル大学）に赴き、そこでほとんどの後半生を過した教会神学者であった。

すなわち、バルトの神学は机上の神学ではない。この点で彼が一九〇九年から十二年間ジュネーヴの改革派教会等の牧会を経験したこと、ならびに、政治活動としてスイス社会党に一九一五年、ドイツ社会民主党に一九三二年にそれぞれ入党していることなどは見逃せない事実である。筆者は、バルトの政治哲学と実践については是非稿をあらためてみたいと思っている。

そこでバルトのキリスト教思想をみるならば、それは聖書の中の「神の言」を人々に聞かせることによって、聞いた者が聞く以前の自己をすてて「神の言」——つまり、キリストによって啓示された神の恩寵のわざ——を受け

入れる新しい自己を決断し、いよいよそれに仕えてゆくという社会倫理において典型的にみる事ができる。

そこにおいて、このような自己変革をなす場、すなわちキリスト信仰によって飛躍的決断をなす場は「教会」である。ここに本来、教会教義学者といわれるカール・バルトの信仰体系の基調がある。⁽¹⁾

さて、雑誌「社会的基督教」が、ともかくも、一九三二年「弁証法的神学」としてエミール・ブルンナーなどと共に紹介された「バルト思想」をとりあげたのは、そもそも一九三三年一月号(第二卷第一号)の中島重論文(「社会的基督教と弁証法」)からであろう。つまり、さきにみたように、信仰の飛躍的決断といった実存的自己理解の方法は、すでに北欧の苦悩の詩人、ゼーレン・キェルケゴールに一つの源流を見出すことができる。

その点で、バルトは「キェルケゴールの再発見」という方向で自己と聖書の啓示とを対峙せしめ、そこで彼なりの聖書の神学を志向したとみられるのである。

さて、中島はその論文の中で、他方でヘーゲルとマルクスの弁証法をおさえながら、第三の道として「キェルケゴールの宗教的弁証法」をあげている。彼がバルトをとりあげる先にまさにバルト思想の前提であり、また根底であるともみられるキェルケゴールをとりあげたことは意義深いことだと思ふ。つまり中島は田辺元の著作「ヘーゲル哲学と弁証法」から「……個人が自己を否定して、全体を表現実践する……即物弁証法」は「宗教としての社会的基督教にとりて、深く問題とせられねばならぬ所以が在る」と評価しつつ、その弁証法といわれる「自己否定」の契機は、本来「すべての宗教の根柢」だとして、「特に之を弁証法などと呼ぶ必要の無いもの」としている。すなわち、中島によれば自己否定をキリスト教的に徹底すれば、それは当然「やがて即ち、神の御働きとしての贖罪愛の実践とならねばならず、贖罪愛の実践は、即ち『神の国』実現の社会的実践なることを高調して居るもの」となり、そこで

「吾人の社会的基督教が予て贖罪愛の能動的実践に信仰の本義を置いて居ることは、期せずして（さきのケルケゴールの主張からみても―筆者注）宗教的に最高義に於ける弁証法の根本要諦を高調して居ることになって」⁽¹³⁾ いるとする。

この点で、中島は、むしろ田辺元哲学に共鳴したといえまいか。すなわち、田辺は、後に自分の学問をふりかえて、プラトニズムの善の弁証法から逆説的な愛の弁証法へ、すなわち、「パウロのキリストを教主と信ずるキリスト教から遡って、イエス・キリストが説いた神国の福音に至るとき、ここに弁証法の指向する新しきキリスト教が開かれる」とみたのである。⁽¹⁴⁾

そしてこの田辺元の哲学においては、ことわるまでもなく、その「弁証法への注意がおのづからバルトの神学に対する関心」⁽¹⁵⁾であったこと、またその門下の菅円吉が「社会化」の論理でキリスト教をとらえつつ、師について「神の国」は近づいた、という聖書の証言から、「この終末論的な内容を持つキリスト教のあらゆる思想を人間の言葉で表現せんとする時に、その形式が弁証法的となる」⁽¹⁶⁾として、田辺の展開した弁証法を継受し、発展させようとしたとみてよい。

すなわち、そこで菅はこのようにつけ加える「もしわれわれがバルト神学を弁証法神学と呼ぼうとするならば、その内容を明白にするためにはむしろ終末論的弁証法ともいうべき」⁽¹⁷⁾だとしている。この点で、田辺元を今一度ふりかえると、彼は、イエス自身に「弁証法的契機が伏在」するのを知り、シュヴァイツァーやヘルマン、そしてバルトの「自覚的反映の立場」に「有力なる指導」を見出しつつ、なおその「実存的自覚と現実の社会的革新の課題とが、福音の立場に於ていかに統一せられ、解決せられるか」というテーマの追求に進んでいったのである。⁽¹⁸⁾そこで田辺は、彼自身のそれまでの立場、すなわち「自由と平等との統一を、社会民主主義の弁証法的課題として」⁽¹⁹⁾求

めるところから、さらにこのような「形式的立場では（勞資協調の無媒介かつ空想社会主義的、反動的な統一として）筆者注、未だ具体的なる現実の社会革新と宗教的行情と統一を媒介することはできない」と反省するのである。

その点につき中島は「田辺博士が即物弁証法として、宗教的弁証法であり乍ら、特に社会的道徳的実践を重んぜらるゝ点は吾人の深く思を致さねばならぬ」ところとして敬意を払い、評価しつつも、弁証法は宗教的真理であるから、これをとくに「事々しく弁証法と呼ぶ必要を認めざる迄」のことで、むしろ田辺の宗教的弁証法から出た哲學的「問い」を中島は「贖罪愛の実践を以て答えんとする」ものである。またそのことが彼にとってはマルクス主義の「唯物弁証法に対しても」社会実践的に答えてゆくことになるとしているのである。⁽²⁰⁾

いづれにしても、中島は田辺を通してキェルケゴール、バルトの思想史的系譜に接していったことが知られるのである。中島のその社会哲学は、後に田辺の「闘争と愛とを媒介する弁証法的契機」による「連帯懺悔」の哲学——それは田辺自身が類・種・個の異相とその連関をとらえなおすことによって「従来内包的自覚を主としたためになお媒介の不十分であった懺悔道を新に種の論理の外延的見地と媒介統一すること」により、今までの実存主義的な主観主義の抽象性から「もはや脱却する道が開かれた」とするほどの哲理によって展開されてゆくべき必然性をもっていたとさえみられる。もちろん、そこで彼らが相互にどのような交わりをもっていたかは、未だ筆者にとつては明らかでないが、少なくとも中島重の思想のうちに構築されていた「社会的基督教」は、田辺の哲学からキェルケゴール・バルトに注意を払うことを示唆されながら、これを社会哲学的に超克しようとするものであったことは見逃したくない。⁽²¹⁾

そして田辺哲学における弁証は、もはや単に対象的存在をその対立契機において客観的にとらえて実証しようとする

する「思惟操作としての弁証と異な」って、まさに「実存の自他対立相関を媒介とする社会的自覚」にほかならないものである。⁽²²⁾つまり、さきの「連帯懺悔に於て闘争は、避けがたき罪過として行なわれながら、自己否定的に相互赦すにより、愛の交互性に於て協同に転ぜられる」という社会哲学こそ求められなければならないのである。⁽²³⁾

三 田辺と中島重

ここで中島の社会的キリスト教の立場が田辺の弁証法的な宗教哲学と近接してきていることをみるのであるが、その点を中島は、まず一九三〇年代の時代の問題、すなわち「還相高調の時代」としてとらえるところから説明している。⁽²⁴⁾つまり、彼は田辺のキェルケゴール的弁証法を「絶対者、全部者を個人たる人間が社会的に道徳的に表現実践する」という還相においてみているものとして評価し、これと師・賀川豊彦のイエスの贖罪愛による「化身主義」と同次元でとらえながら、「吾人の贖罪愛の積極的能動的実践の高調が、あたかもこの還相高調の時代思想を期せずして一致せるは、必ずしも偶然とのみ言うことを得ない一種の歴史的必然とも観るべく、歴史のうちに働き、社会進化の内に働き給う神が、われらを導き給う証左である」と受けとる。

そこで還相とは、もと禪語の往相、すなわち相対的な不安定な救いなき現実から自力解脱し絶対の救いの世界に入るという側面を意味することと対象的に扱われる用語で、あえてこの社会の不平等と愛なきところに、他力救済を信じて、そこに絶対次元の救いを実践してゆこうとする側面をあらわしている。

田辺も、そこで、実存哲学（ヤスパース）と仏教思想をあげながら、前者においては、「自覚的存在の解釈に止まり、行信証の弁証法的媒介の実践的自覚に至らない……そのために、いかに宗教の神に相当する超越を説くも、それは往相的観想に偏して還相的革新実践に達しない」として田辺はヤスパースに止まることはできないと批判し、さらに哲学（者）の任務を「宗教を科学との否定的媒介を行証すること」に求めつつ、「マルクシズムを弁証法的に徹底して、それを無の宗教的立場に転ぜしめると同時に、キリスト教をして仏教の論理を徹底自覚せしめ、みづからをそれに媒介せしめる」という社会的宗教哲学体系を展開するのである。⁽²⁵⁾

このことは、中島の贖罪愛の社会主義という、その自己奉獻の全体社会発展の法理（社会哲学）と相即しているとみられるのであって、中島が日本の伝統的な大乘仏教の教理に、その土着の論理を求めたように、田辺もまた、大乘をあげてこれを補うのである。

すなわち、「本来無の宗教として今日まで発展し来った大乘仏教、わけても禅の真実がキリスト教の組織に対し原理となり、その中に活きてはたらくこと」となり、またそのことは大乘のうちの浄土教が、「真宗の還相思想に於てキリスト教の愛の教を論理化」し、⁽²⁶⁾ 禅とキリスト教の媒介の橋渡しをなしてゆくことによって、つまり、仏教はキリスト教の中で具体的に歴史に機能する宗教として活かされるのである、とみるのである。

仏教がキリスト教によって、その中に具体的に実在化されるとき、またキリスト教は真実に神話から解放されて、無の論理を徹底することができる、とみるのである。

そしてこれによってこそ、キリスト教の、しかも制度的教会のもつ自己本位性が克服されるという自己否定のプロテスタンティズムが堅持されるとするのである。⁽²⁷⁾ しかし、またそこではキリストの特殊啓示の絶対性もまた

否定され、もはやパウロ的なキリストにあって生きるというキリスト者の実存論的基底はくづされてくるという問題が生じてくる。宗教社会主義 (Religios-Social) という地点に到達し、さらにそれを捨てて、福音の啓示そのものを証言する説教者としてその思索を聖書神学に傾注したというのであろうか。そうだとすれば、そこから「教会本位の宣教、証言、解義に閉じこもろうとする消極主義」が出てくるのもゆえなしとしないのである。⁽²⁸⁾

中島はまず、田辺の「既物弁証法が実践を高調し、還相の一面を」強調するところを時代の要求に既したものとしながらも、その実践の中に全体を生かす（全体に帰一して、神秘的に全体に安んじない）ということ、さらに徹底した宗教的立場からいえば、それこそまさに「神の御働きとしての贖罪愛を能動的に実践する」ことにほかならず、これによって発展せる全体が「神の国」を次第に表わしてゆくとみるのである。⁽²⁹⁾

つまり、そのこと——ハイデッガーやホワイトヘッドや田辺らの「還相の角度に立つ哲学」——は、社会的キリスト教が「神の国」をこの相對の世に「化身」として受けとり、そこに「発展する全体社会そのものの立場を我身に具現して活動すること」をわれわれに要求していることと同じであるとみる。⁽³⁰⁾

そこで「神に自己奉獻することが同時に、人類の社会的靈的なるもの、神的なるものに対する自己奉獻」である⁽³¹⁾と地位づけるためには、自己否定の問題がとりあげられてこなくてはならない。

そこで次にバルトの「自己否定」の神学と「社会的基督教」——以後固有名詞としては「社基」と略す——の自己奉獻の立場との比較検討を若干試みてみたい。

四 「自己否定」にみられるバルトと「社基」

まず、中島は、「吾人はバルト神学が我國の基督教界に自己否定の意義を教え始める前から、自己否定の宗教生活にとりて欠ぐべからざる要諦なるを高調している」として、さきの田辺元の自己否定の哲学に接したときと同じく「自己否定」の根源的な重要性を説く。つまり、そこにこそ、神の絶対性、至高性が尊重され、神本位の宗教が確立するからである。

しかし、中島は、バルト神学の立場をとる人々に対しては「吾人の神を観る観方が異なる」とし、彼らの自己否定による神本位は、神を自己の価値判断の世界から解放して、絶対他なるものとして自己と峻別するところから、しかも絶対的に自己に恩寵をもってかかわらせてしまい、自由神学の相対主義は認めないものだとする。中島は、しかし人間の社会とその背後にある宇宙の全て（万有）を「自己の内に包括し、これを統合する統合原理である」ともに、万有と社会との内にこれを貫きて働き、かつ自己を実現し給う内在の生命」として神を観る。ここから中島をはじめ、「社基」メンバーのバルト神学批判がでてくるのは当然である。

それでは、まずバルトの神観を中島たちはどのようにみていたのだろうか。雑誌中の座談会で、中島重と思われるA氏は「……バルトの神は超越的なヤーヴェの神に似ています」と述べ、また「しかし、バルトのはカルヴィンの時代と同じ神の観方であると思う。自己否定という態度は同一であるとしても、如何なる神に対して己を捧げるかに依って非常に異って来ると思います」さらに「神と、人類社会に内在する神の国、とに類づく所に、我執を棄て

てこれに自己を奉獻せんとする自己否定がある。バルト的でなければ神本位になれないということはない」と結んでいる。

それは、また田辺に従えば、バルトの神観は、いわゆる往相的思想の展開によるものであるが、これではなく、むしろ還相的なその中にも、単なる相対的人本主義には終らない絶対的な自己否定の契機が含まれているので、そこでの神と「神の国」の客観性も——その贖罪愛の実践によって一層確証されるとするのであろう。

そこで、中島も、この「否定」は単なる脱相対世界ではなく、自己の生活の論理を相対世界の支配から解放する「自己否定」によって、新しい肯定へと帰還してこなくてはならないとする。

つまり、否定的な契機のない宗教はありえないとしても、その「否定が否定に終って了うようなる宗教は何処かに誤った所がある」とみるのである。³⁵ すなわち、否定が肯定においてあらわされる、ということが重要なのである。それが「死して生きる」ということでもあろう。

そこで、また中島は（おそらくこの点も田辺と同じ軌道にあるとみられるが）否定的契機の中にひたすら沈潜して、そこから一気に飛躍的、実存的に非連続の「主」と交わり、これと信仰神秘的に一体化を体験するというパウロの信仰よりも、むしろ終末の上に復活のキリストという新しい肯定を福音としてたずさえているイエスの「神の国」の宗教に着目している。すなわち、彼によれば、「否定」からどのような「肯定」がでてくるかが問題だ、としながら、神への自己奉獻という自己否定によった新しい「肯定面が社会的活動となり、神の国建設的行動となるやうな宗教……これがイエスそのものの宗教」として求められるのである。

さらにこの肯定面を右のようなものとして具現させてゆくには神に奉獻する者の「神観」にかかっているとみ

て、個人主義的神観からは「社会的基督教」のめざす「神の国建設という社会的活動」は出てこないことを「バルト神学」への批判として展開している。⁽³⁵⁾

すなわち、バルト神学は否定を強調する点で評価できるが、それは個人主義的、実存的な神観によるものであるから、「神の国」を具現するという社会的活動はそこから直接には生まれないのであって、これは「明らかに、イエスの宗教と違っている」もので、今後の人類社会の要求に答える資格の無いものだ、とまで断じているほどである。

そこで、くりかえすまでもなく、「社会的基督教」の神観は、万有の内在者であると同時に超越者であり、すべたのものはそのうちにあつて結合連帯されるのであり、とくに人類社会は万有の中心として、その結合連帯を基底から支える生きた力が神であるとみるのである。したがって、人は自己をその結合関係の中核としようとする個人的利己主義を棄てて、この全体の結合関係を発展させて「神の国」を人々のものにしようとするイエスにあらわされた神の愛の前に奉獻しなくてはならないという基本的なイエス宗教の神人関係が、しかも「社会的」に展開することになるのである。

さて、雑誌「社会的基督教」にカール・バルトの名がきわだつてとりあげられるようになるのは、一九三四年に入ってからである。このことは、そもそも第一次大戦後のヨーロッパに宗教改革者の聖書信仰による宗教運動を起した一人としてカール・バルトの名が紹介され始めた時期と一致する。すなわち、一九三〇年頃から高倉徳太郎門下の赤岩栄、山本和、石島三郎、寺田博などがバルトの著作に親しみ出し、体系的な著迷がE・ブルンナーの「危機神学」を紹介する一翼として世に出たのは一九三二年（熊野義孝「弁証法的神学概論」および一九三三年の桑田秀延「弁

証法神学」からであった。その後一九三九年菅内吉「バルト神学」なる紹介書や、訳書も一九三三年「バルト神学要綱・ロマ書」（丸川仁夫訳）、一九三五年マコナツキー「バルト神学概論」（岸千年、園部不二夫訳）、一九三六年「我れ信ず」（桑田訳）、一九三八年「バルト説教集」（松尾相、久保田豊武訳）、一九四一年「神の言と神学」（菅田慶治、橋本鑑・他訳）等がみられる。しかし、これより早く一九二六年に高倉が同志社大学文学部神学科で講演したことや一九二七年にアメリカ、ドイツの留学から帰った魚木忠一が同年、雑誌「基督教研究」に大塚節治のブルンナー批評と並んでバルトの弁証法的な「対論的神学」を執筆している。これが、三、四年後の中島の思索に生かされなかつたとはむしろ言い難い。

すなわち、同年二月号に、まず中島は、新約聖書学者（とくに使徒パウロの研究者）山谷省吾氏へ「批判に答えて」の一文を寄せ、しかもその中で、「バルト神学と社会的基督教とを折衷しようとする」立場への反論を加えている。

山谷はそこで、「社会的基督教」は彼岸的であるよりも此岸的であり、従って宗教的であるよりも倫理的だとし、また内在的過ぎて、寂靜不活動に落ち入る危険ありと警告する。⁽³⁸⁾これに対し中島は、「此岸に実現せられ行く彼岸を別にして、他に彼岸はない」というところから彼岸と此岸との相即が時間的実現的であって、それゆえこの両者を実践的にとらえられてゆく弁証法が理解されなければならないとするのであろう。

したがって、この弁証法からは、神の国と地の国を峻別するのは「神に就ての謬れる超越性の信仰とも関係がある」として、これを「基督教の小乗的信仰」と呼んでいる。これはいかにもバルト神学を指すものであって、明らかに「バルト神学の超越神観が果して、社会主義社会としての今後の数百年の人類社会を導き得るものであるかどうか」疑問であるとする。

そして「内在」論を一概に批難するような彼らの神観には「旧約時代の幼稚な」ものがまっわりついているとみるのである。しかも、中島は自分の内在論は、あの小乗的な——バルト流の——娑婆と寂光土の峻別の全く裏返し、心の持ちようで娑婆も即寂光土になるという汎神論的な内在論ではないとする。つまり、彼のそれは自我の内のみでなく、社会や宇宙全体の内に結合連帯の贖罪愛の原理が動くという意味で「実在論的内在」の主張であるという。

それはまた、神自からが、その創造の秩序における権威において徹底的に破れ、——自己否定をなし——そのことによって新しい救済の實在的原理となるのだ、としているのであろう。

そしてこのように神の姿がこの社会と宇宙の救済の秩序に内に具現されてゆくという相対の次元においてはじめて「神の国」という概念が、絶対の次元で「神」概念のみが問われるということとは別に要請され、かつ実践的、弁証法的に展開されるということになるのである。

また、この相対の次元において、「神と「神の国」とに自己否定的奉獻の態度」において生活することが、即ち宗教者の生活であるとする。従って、この点で中島は神本位的なことはバルト神学者に譲るものではない、と断じているほどである。

さて、雑誌「社会的基督教」におけるこの山谷への反論の号から次号にかけて、中島の指導を仰いだ一人である清水義樹がバルトの初期の代表作「ロマ書」註解第二版をとりあげて論じているので、まずその労作から社基メンバーのバルト神学へのかかわりを観察してみたい（そこでも先にみたバルトに関する著述や訳書も活用されていたであろう。先人の労を多としたい）。

〔清水義樹³⁹⁾〕

そこで彼は、「カールバルトの立場について——Der Römerbrief にあらわれたる——」と題しているように、性急に批判を加えることなく、その理解したところを紹介している。それによれば、まずバルトが序文で、もしも「体系」などというものを必要とするなら、自分には、キェルケゴールが時と永遠の「無限の質的差」と呼んだものを、否定的にも肯定的にもせよ、どこまでも追跡して見つめてゆくことでしかありえない⁴⁰⁾、とするのを単純にとらえて、清水はバルトを「二元的立場を脱しなかつた。……憂愁の哲人キェルケゴールに思いたれば、……劃然たる切断線をひく彼の峻厳な態度は自然なこと」として総括する。

しかし、バルトはさらにこの切断線上に復活のイエス（としてのキリスト）を置くこと⁴²⁾によって、さらに一層その切断された此岸と彼岸の断絶を（——しかもこのキリスト論的な弁証法によつてのみ証明されるものとして——）受けとることができるのである。

つまり、そこで清水には、このようなロマ書神学としてみられる弁証法的認識が彼自身の中に不十分であったとみなければならぬ。

彼のこのバルト紹介と評価の一文は、神観に集中される。つまり恩寵のキリストによる逆説的な否定媒介を通して「否」の人間の諸相と「然り」の神の相との弁証法的関連が基本的に言及されなまま、存在論の地平で神観と人間観を展開しているようにみられる。

そこで、「現実の人間は神の絶対の創造の内にその存在の根拠をもちながら、しかもなお、神に逆いて自己自身の内に行くものであるところに、その真の実在性も具体性もある」のであって、その点から、人は「弁証法的な矛

盾的存在者である」ということになる。⁽⁴²⁾そこで神はこのような人間存在に対して「愛と義の統一者」であり、「主体者」、「人格者」であるという根元的かかわりの中でこそ求められねばならないとするのである。

もちろん、ここで「イエス・キリストにおいてのみ、神みづからが我を捕え給う」として、神への応答の論理をそこに構築しようとする。従って、自己が古き人から新しき人へと甦るといふ事實は、イエス・キリストによって神への決断を迫られるという「我そのものの根元的なる相」のあらわれとしてゆく。そこで「我の行為は、唯神の召命の事実に対する応答のみ、正にこの応答のみ」として、「神の国建設」をめざそうと結ぶのである。

今、ここでバルトの社会倫理を祖述することは必要なことであろうが、「ロマ書」にあらわれたところで記すならば、清水の言う「決断」は、実に復活のイエス・キリストによって、われわれに与えられる神の恩寵が、実存的に、神の指令に服するように導くという文脈⁽⁴³⁾から求められている。

すなわち、そこで神と人との無限の質的隔りを克服する神の恩寵がまた神に対する人間の実存関係としてとらえられてゆくのである。⁽⁴⁵⁾そこでバルトの言わんとする「実存」は人間が神において生きるという、神への愛の真実さの別名であるとみてよい。そこで清水が「峻厳なる自己否定の連続は、そのまま神の国建設の肯定的実践そのものである」として、中島と、さらには田辺に従って「此岸を超越しゆくことは、同時に此岸に出ることである。往相は即還相であり……非連続なものがそのまま結びついている」とするのは、⁽⁴⁷⁾このバルトの実存関係を言っているのであろう。しかし、ここでは自己否定が何物かによって克服されないままの姿で、全く平面的に、すなわち東洋の無媒介的神秘主義、いわゆる神秘的合一によって——新しい肯定へと実相の上で転化するとみなしているのである。

このようにして、そこでイエス・キリストと彼を死人より復活させた神の力が恩寵として人々にかかわるとき、はじめて彼は自己の新しい主体をその実存的関連の中で告白してゆくことができるとするバルトの立場とは、表現上の近似性にもかかわらず、神学的に特に意味しようとするところは相違してきているのではないだろうか。

このことは、さらに中島自身の「自己否定」の理解について問う中で深めてゆきたいと思う。

〔中原賢次⁴⁸〕

さて、雑誌「社会的基督教」誌上で次にバルトをとりあげているのは、中原賢次（当時、家庭講買組合書記）の「バルト神学に於ける敗北主義」と題する一文である。

そこで敗北主義と呼んでいるのは、キリスト・イエスへの信仰に自己を一心に捧げることからそれて、他の何物かにその心を奪い取られることを意味している。小文であるので、とくにバルトの神学的体系をそこに引き出して論ずるといふものではない。あえて、これに触れていると思われるところをあげれば、「現代の如き『まず神学ありき、かくして信仰ありき』の時に於ては「学問に「誘惑」され「理性への伏拝」に終ってしまいうきらいがある、として信仰にとつての、たとえば教会教義学（Dogmatik）の存在理由を問おうとする所などであろう。彼のバルトへの関心は、先に記したマコナツキーの翻訳書を通じてであつた。⁴⁹

そして中原の神学批判の基準は、「イエスに従う者の……明白なる一本道」にあるか否かにあり、かつ、そのこととは、「神の国建設運動の拡大、強化に努めなければ」という目的論的思想に裏づけられているのである。

中原は、そこで、バルトがスイスのブルームハルト父子、ラガッツ、クッターなどの影響で宗教的社会主義者の群れに加わり、（一九一五年——前述）神の国建設の祈りと実践に決意して進みながら、第一世界大戦によって反権力

主義の政治闘争に限界を感じ、その社会民主主義が教会に抵抗してまで「神の国」実現をめざした点に、しかもバルトが挫折したことをとりあげている。

もちろん、バルトの悩みは「神の国」建設運動の中に神の力は働き給うか、という深い信仰的反省であったらう。

そこから彼は、ヨーロッパ社会を襲った当時の終末的状况（戦争による社会的経済的不安、第二インターの祖国防衛声明による解体、ロシア革命、ドイツ国家の種々の暴虐、社会主義への絶望感と国家主義・民族主義の擡頭等）に照らして、「神の言」を語る一人の説教者に徹しようとした。中原によれば、その決意に至るバルトの心境に敗北主義があったことをみようとするのである。

すなわち、バルトの反動化の原因は、もちろん種々あろうが、その最も根本的なものは、「社会的、経済的動揺——欧州文化の動揺の根底に対する認識不足にある」として、その根本を「社会組織自体の中に……資本主義経済組織の必然的結果とみないで、ただこれを人間性（その絶対的罪悪性）の中に見出し、かつ従来のキリスト教の重大なる誤謬の責任とした」ところに危機神学者といわれるバルトの改革者の側面と、なおかつ非社会科学的なキリスト教理解を問題にしようとしているのである。

そして中島は、バルトのこの両側面を客観的に追跡しようとする視角を備えていたとみられるが、中原は、どこか主観的に神学を狭義に理解して、神学者の説教実践の社会的に偏狭であることを即断しているように思われる。そしてこのような傾向は今日の社会的関心をもつ信仰者にもみられることは否めないところである。

五 バルト神学を媒介として

ここで、中島の誌上論文をとりあげたい。それは「自由基督教とバルト神学と社会的基督教⁵⁰」と題されている。ここでまず中島は、教条主義的に聖書と教会制度をまもろうとする自由神学以前のキリスト教から、聖書のいわゆる高等批判を許してイエスの真の精神を十分に個人に伝えようとする方向へと進むことが、およそ神学思想の出発点であるとして、「吾人は今後いかなる道を開拓せんとするにしても、自由基督教神学の方法を出発点とすべきは当然」という立場をとる。

しかし、言うまでもなく、この自由神学が目標とならないことは、それが宗教に本質的な「否定」の契機を内包してははず、あるいは倫理的努力によつて「人は易々として神に近づき、イエスに似得るもの」となってしまうとされている点からも是認されるであらう。

中島はフランスの社会学者、デュルケイムの理解に従つて、呪術は利己的に神靈を利用するものであるが、宗教は利己をすてて社会全体のために自己を捧げ、そこに共同参加の意志を持たせる連帯の原理であるとみるのである。

従つて、イエスの宗教生活にも、自己を全的に神に捧げ、それによつて、神の意志の向うところの救いの十字架を背負うという否定の契機が働いていたのである。そこにまた神の子としての肯定面（復活の生命）があつたといえよう。

このようにして、自由神学のイエスの精神高揚が宗教的な深まりをもって、各人の精神にいくい込んでゆくには、彼ら全てが我欲の利己にひとたび死ななければならぬであろう。それでなければ人が「いかに犠牲——奉仕の行為をなさうが、遂に一種の利己主義者たるを脱しない」と断じているほどである。

かくして中島は、現実の「自由基督教」を「否定のなき宗教はない」という事実^(註)に気づかずして、倫理運動の程度に不徹底に「終っていることの多いもの」として批判する。

そこで、また当然に求められるのが否定的契機を強く含んだ危機神学——バルト思想である。しかし、中島は謙虚にバルト神学を専門的に批評する資格を持ちあわせないとしながら、概観的に言って、その信仰は、むしろ「自由基督教以前の、いわばファンダメンタリズムと相距る遠からざるもの」として、すなわち、自由なイエスの精神の体得というチャンス^(註)を信仰者に公正平等に与えることをしないで、ただ彼らの歴史的相対次元の主体性を否定してゆくということにおいてのみ、神の福音が全うされるとする立場とみている。

従って、中島の言葉によれば「バルト的自己否定にはバルト的肯定生活しかありえない。否定しさえすればよいというのではない」と批難している。つまりは、その否定道が「神の国」建設への、従って神に対する自己奉獻として、かつそれが「人類の共同社会に対する自己奉獻を意味する」ものであるような肯定道になっていなければならない、とするのである。

また、ここに、先の清水の項でみたように、神の恩寵の論理で貫かれた神学体系を欠いた社会倫理に終る危険性がなしとしないのである。つまり、バルトにとって恩寵とは「神が自から人間の実存を全的に引き受け、かつ自らそのことを求めている」ということを指している^(註)。従ってこのことによって人間は自己否定を可能にするのであ

る。全てはここから開始される。そこで中島の贖罪愛も、まずイエス・キリストと、彼を死人の中からよみがえらせた神自身の贖罪愛としてあらわされる「恩寵」の論理からとらえられてゆかなければならない。

つまり、そこにはイエス自身と神とのキリスト論的関連性が十分に受けとられ、告白されていなくてはならず、それなくして人間は「自己否定」という「然り」を、実存的に罪に対して語ることはできないのである。⁽⁵²⁾

そこから、中島のきわめて自由神学的な、個人の人格的な神への応答という「自己否定」の倫理と、これによって発展する全体への結合連帯的という社会科学上の論理は、逆にバルトからみれば、まさに「恩寵」の神学論理のうち包まれてゆくべきものとされるであろう。そこで中島は「恩寵」をどのようなところで受けとっていたか、といえばそれは「かくて吾人は、自己否定の極致において」といわれる如くである。まず恩寵ありではなく、「全的奉獻の前提」として「最後の息の続くまで神の国のために生き、かつ働かねばならない」と自覚するのである。それは峻厳な信仰の発露であって、それゆえに倫理的な責任主体としての自覚をうながしたものにほかならない。ここに自由基督教の徒でありつづけた中島の誠実さは、門弟・嶋田啓一郎の言葉により「信仰者として社会科学の世界に独自のフロンティアを開拓しようとしたこの思想家」⁽⁵³⁾ならではなかったこととして、今は受けとるほかはない。

六 結びにかえて

雑誌「社会的基督教」は一九三七年九月号で「社会的基督教に対してバルト神学は何を寄与したか？」のテーマの特集号を編んでいるが、その巻頭言で中島は、「バルト神学の貢献をも十分受け得るもの」としての「社会的基

「基督教」に定位しながら、バルト神学に接しようとしている。問題とすべきはバルト神学の欠けたるところではない。むしろ「欧米においても、わが国においても決して未だ完成したものでもなければ、停止固定したものでもない」社会的基督教の『発展する全体』社会への貢献である。

すなわちそれが「新しき社会意識をもってキリスト教を確立せんとする一切の運動であり企図」として発露されなければならないのである。このことは、同号で原田信夫が述べているように、社会的基督教は、バルト神学から神学的倫理性を学びとらなくてはならないという意見を迎えるものだろう。つまり、イエス・キリストの啓示によって——また昔によれば、その甦りと昇天と再臨とそこから出てくる終末観とによって——人間の規範的な社会意志にもとづく倫理実践を批判し、そこにおいて「社会的人間がはじめて神学的に反省」されることが求められる。ここにバルト神学の弁証法的方法論が社会的人間の存在を規定する上で生かされてくるならば、バルトの神学的社会倫理が社会的キリスト教に神学運動としての反省を与えることになるだろう。

しかし、そこでもまた、中原の言う如く、「もし、社基徒としての私達が、バルト神学を是とするならば不問、いやしくも、これを批判せんとするならば、神学の理論、体系をのみ取りあげることをせず、その神学を奉ずる者達の生活態度、社会的役割を批判してこそ真に今後のキリスト教」を生かし、バルト神学を是とする人々への親切ともなるだろう、としている点は、「社会的基督教」誌を中心としたこの集団の性格をあらわしていることとして注目しておきたいと思う。

ともあれ、中島重の周辺からは真摯なバルト神学への接近のあったことは否定されてはならない。

かつては菅田吉がそうであったであろう。現在は嶋田啓一郎を通して、バルトの終末観からキリスト論的、かつ

教会共同体論としての神学体系構築の努力は続けられていると言わねばならない。⁽⁵⁵⁾

そこで、中島のH・スペンサーから受けた社会進化論的発想は、人間の結合連帯による全体社会への発展を方向づけているのであるが、——その樂觀説は多くの批判を受けるところでであるとしても——、彼はそれを少しでも神学倫理的に深めた上での社会的キリスト教運動として実現しようとしたのである。

この社会発展史観を貫く論理は、したがって、きわめて宗教的な、それゆえに各人の自己を否定する自由さに生きながら、なおそこに自由の法理といった自然法的救済秩序がかくされていたとも言える。そうであるなら、「生物の長い生成発展の歴史において連帯性と進化の過程を実証的にとりあげたティヤール・ド・シャルダンの思想と相通じるものがある」とした竹中正夫の洞察も、中島とカトリック的自然法信仰との関連で、さらに思想的に追求してゆく課題にすべきことと思う。

註

- (1) 嶋田啓一郎「発展する全体と社会的基督教」『キリスト教社会問題研究』第14・15号、同志社大学人文科学研究所・一九六九年三月、および、最近の中島研究として、竹中正夫「中島重——人格社会主義の先駆者——」和田洋一編『同志社の思想家たち（下）』同志社大学生協出版部、一九七三年七月、がある。
- (2) 拙稿のテーマとの関係から言えば、前記嶋田論文の中に「六、社会的基督教とバルト神学」の章（前掲誌一八二—一八八頁）がある。
- (3) 「社会的基督教」とする場合は、おもに固有名詞として使われた雑誌名や運動体（組織）を指し、これを「社基」と略す。しかし、これを今日の状況であらわそうとする場合は、「社会的キリスト教」とした。参照、嶋田啓一郎「キリスト教と社会福祉の接点」『基督教の会福祉学研究』第六卷一号、一九七三年一〇月、三—四頁。
- (4) 「社会的基督教」第六卷九号、一九三七年九月。
- (5) 同所。
- (6) 菅田吉「カール・バルト研究」教文館一九六八年、一九三—一九四頁。

- (7) 同書。
- (8) この点について筆者は「S・C・M」(基督者学生運動)の資料をもとに昭和初期のマルクス主義とキリスト教にかかわった青年の社会運動態に関する考察として別に論をすすめたい。なお「キリスト教社会問題研究」(第二十号、一九七二年)中の拙稿参照。
- (9) 菅、前掲書、一九七頁。
- (10) Jürgen Franke; Der Theologe Karl Barth, zeugnis vom freien Gott und freien Menschen. Basel, 1969. S. 7, SS. 27—32.
- (11) バルトの的会実践は「教会闘争」としてあらわされていることに注目したい。J. Franke: a. a. O., S. 42.
- (12) 「社会的基督教」第二巻一号、一九三三年一月。このほか、中島は同誌、第四巻三号(一九三五年三月)誌上で再び田辺の著者「社会的存在の論理」を評している。
- (13) 同所。
- (14) 田辺元「キリスト教の辯證」筑摩書房、一九四八年、一五頁。
- (15) 同書、九頁。
- (16) 菅、前掲書八一頁。
- (17) 同所。
- (18) 田辺、前掲書一七頁。
- (19) 同所。
- (20) 「社会的基督教」第二巻一号。
- (21) 同所。
- (22) 田辺、前掲書三五頁。
- (23) 同書、二二頁、三七頁参照。
- (24) 「社会的基督教」第一巻八号、一九三三年八月。
- (25) 田辺、前掲書四九七頁。
- (26) 同書、四九八頁。
- (27) 田辺、前掲書五〇一頁。
- (28) 同書。

社会的基督教と弁証法（武）

- (29) 「社会的基督教」第二卷一号、一九三三年一月。
- (30) 同誌、第二卷一号、一九三三年一月。
- (31) 同誌、第五卷二号、一九三七年二月。
- (32) 「社会的基督教」第五卷二号、一九三七年二月。
- (33) 同誌、第二卷一〇号、一九三三年一〇月。
- (35) 中島重「社会的基督教の本質」一二〇頁以下参照、一九三七年。
- (36) 同書、一二三頁。
- (37) 同所。
- (38) 「宗教研究」第一〇卷五号、一九三三年九月、所収の山谷論文。
- (39) 「社会的基督教」第三卷二号、一九三四年二月。
- (40) Karl Barth: Der Römerbrief, 6 Aufl. Zollikon-Zürich, 1929 S. XIII (邦訳、吉村善夫、角川書店、一九四九年、一九五六年参照)
- (41) Ibid., S. 115.
- (42) 「社会的基督教」第三卷三号、一九三四年三月。
- (43) Karl Barth, a. a. O., S. 191.
- (45) Ibid., S. 203.
- (46) Ibid., S. 309.
- (47) 「社会的基督教」第三卷三号、一九三四年三月。
- (48) 同誌、第二卷一〇号、第四卷一、三号、第六卷九号。
- (49) マコナッキー「危機の神学者バルト及びバルト神学」(岸、藤井訳)参照。
- (50) 「社会的基督教」第四卷九号、一九三五年九月。
- (51) Karl Barth, a. a. O., S. 203.
- (52) Ibid., S. 197.
- (53) 嶋田、前掲論文、前掲誌一六二頁。
- (54) 「社会的基督教」第六卷六号。
- (55) 嶋田啓一郎「福音と社会」日本基督教団出版部、一九七一年、二八九―二九〇頁、二九七頁参照。

(56) 竹中正夫 前掲論文、前掲書二〇七頁。
(57) 同所。

小論執筆につき、資料の上でも当研究所に雑誌「社会的基督教」他教点を提供され、またご指導を仰いだ竹内愛三氏、および高橋虔氏に感謝するものです。