

バルトとハイデガーにおける場所の論理

——東洋と西洋の相互理解によせて——

大 島 末 男

トポロジ（場所の論理）という概念は、数学関係者は別として、日本ではあまり馴染みのない言葉である。しかし古くは西田幾多郎の「場所の論理」により、また最近では中村雄二郎氏の『共通感覚論』とオットー・ペーグラーの『ハイデガーの思惟の道』の翻訳の出版により、日本でも市民権を得つつある言葉である。本稿で、私はカール・バルトとマルティン・ハイデガーの思想の異同をトポロジの視座から考察し、それに基づいて神学と哲学の異同、さらに大きな枠組みとしてキリスト教と仏教、また西洋と東洋との思想の異同の一端を明らかにしたいと思う。

では一体、トポロジとは何であろうか。まず古典的なトポス論を展開したのは古代の修辞学であった。アリストテレスはその『トピカ』（場所論）において、議論をする場合、あらかじめ相手の意見や議論の前提（場所）を知っておくことの重要性について語っている。この場合、トポス（場所）は、議題が隠されている場所を意味する。

さらにアリストテレスによると、修辞学は、厳密な論理に依拠する数学や自然科学の領域の外部で生起する事

柄（場所）、例えば法廷や会議場で複数の人間が実際に出会い経験する事柄にかかわる。その上、議論そのものが数学や自然科学におけるように事物の真偽を論ずるのではなく、実際に生起する問題について相手を説得することを目的とする。したがって修辞学のトポス論は、分析論や弁証論の伝統に立つプラトンの形而上学とは異なった領域を問題としていたのである。それゆえトポス論は、最初から反哲学の性格をもっており、これが経験論に基づく古代・中世の修辞学が辿った当然の運命であった。⁽¹⁾

これに対して、プラトンの伝統に立つデカルトが、経験に基づく帰納法を退け、明晰判明な意識に基づいて、厳密な意味での科学的方法論を確立したことは周知の事実である。この科学的方法論は、明白な真理である第一原理から、必然性に基づく推論によって、明確な結論を演繹することを本質とする。このような近代科学の視座からみれば、経験論に基づくトポス論は蓋然性によって性格づけられているので、不確実なものとして退けられたのであった。

ところが近代歴史哲学の創始者であるヴィヨは、蓋然

的なものは必ずしも不正確ではなく、歴史の出来事にかかわるとき、積極的な意味をもつことを明らかにした。たしかにデカルトの明晰判明の観念は正確ではあるが、それは抽象空間・抽象時間によって構成された抽象的な世界でのみ通用し、具体的に生起する歴史の出来事を説明するのには適切ではない。つまりヴィヨは、具体的な問題については、確実性に基づく現実的な真理を重視したのである。⁽²⁾

このようにトポス論の歴史を跡づけてみると、この問題がキリスト教神学の大問題である歴史の真理と底通している事実が明らかにになる。キリスト教神学においては、啓蒙主義者のレッシングが数学の真理と歴史の真理の間には、越えることができない「汚い溝」が横たわっていると言表したとき、この問題は古典的な表現を獲得したのである。それゆえ我々は今やトポロジの視座から「歴史の真理」というキリスト教の問題と正面から取り組むことになるわけである。

周知のようにキリスト教神学は神の救いの歴史にかかわる。そして神が自己を啓示する場所（歴史的事実）がト

ポス論の対象となることは言う迄もない。つまり神の啓示の歴史を記録する聖書は、トボロジの出发点(場所)を隠しているわけである。この神の啓示(根源的場所)を論ずるのに適した共通の場所を、聖書の中から選別し、フィリップ・メラニヒトンが『ロキ・コンムーネス』として整理し、キリスト教の教理の要点を論じたことは、彼が古代・中世の修辭学の伝統の中に生きていた事実を如実に物語っている。またバルトが愛読したハインリッヒ・ヘッペ編『福音主義的改革派教会の教義学』の例にみられるように、古プロテスタントの神学が神学各論を「ロックス」(場所)と名づけたのも、古典的トボス論に根差している事実を物語る。

それはさておき、アリストテレスにおいて修辭学は、自然科学の論証よりも、弁証論に近い立場にあった。修辭学は、その形式は弁証論に依拠し、その内容は政治学に基づいていたからである。換言すると、アリストテレスの『トピカ』は、真実らしい事実を前提とし、それに基づいて弁証論的推理をすることを目的としていたのである。科学的推論がデカルト的な明晰判明な直観に基づ

く直接的真理を第一原理として前提するなら、アリストテレスの弁証論的推論は、真実らしいと思われる真理、つまり間接的に得られた真理を前提としていたのである。他方、ソフィストの論争的推理が、全く蓋然的と思われるものを前提し、不正確に論証するのに対して、弁証論的推理は確実性のある前提から正しく推論する。つまり『トピカ』は、ソフィストの詭弁からプラトンの真理の弁証法へ至る道を指示する道標なのである。事実、アリストテレスの『トピカ』は、分析論や弁証論に至る道を指示する道標だったのである。⁽³⁾

この事実は、キリスト教神学、特にバルト神学を理解する上に、大きな意味を持つ。キリスト教の教義学は、「ロキ」(神学各論)によって示されるように、反哲学的な学問である。プラトンの線分の比喩に従えば、キリスト教の教義は、確からしい意見(εἰσέξις)にすぎない。しかし神学が学問として成立するためには、神学各論を統合する真理にかかわらねばならない。それゆえバルトはそのアンセルムス書において、自己の神学的方法論を「信仰の確かさ」と「神の真理」との弁証法的関係とし

て捉えたのであった。これは、ハイデガーが詩作や芸術作品の場所において存在を論じ、彼のトボロジが「真実らしき」(wahrscheinlich) 歴史的出来事と、存在そのものが「真」として現われること」(wahrnehmen)との同一性と差異性にかかわる事実と対応する。つまり歴史の真理と数学の真理を距てる「汚ない溝」を架橋することは、相互に矛盾する二つの要因を統合すること、すなわち歴史と形而上学を止揚し統合することである。そしてこれが、バルトとハイデガーの思想の中核となる歴史的存在論であることは言う迄もない。

二

以上、我々は、バルトとハイデガーが古典的トボス論に根差しながらも、古典的枠組みを打ち破る立場で思考を展開する事実と言及した。これは、論理学と修辭学、形而上学と歴史学、哲学と詩学との対立関係を認めた上で、この両者が対立する地平の背後に一步踏み込んだ「根源的場所」の論理、つまりこの両者が対立する地平を超越する「根源的場所」の論理を展開することにかか

わる。事実、バルトの神学は「教会」で語られる神の言葉に聞く神学である。また後期ハイデガーの哲学は、存在が自己を開示する「出会いの広場」において存在の語りかけに聞く哲学なのである。

では一体、この根源的場所の論理と古典的な形式論理とは、どのように異なるのであろうか。この差異を、まずバルト神学の視座から明らかにしてみよう。周知のようにバルト神学は出来事(Bereits)の神学と呼ばれるが、これはバルト神学の地平が古典的な形而上学や近代科学の世界から根源的世界へ移行した事実を物語る。例えば近代神学は、「イエスの人格と教え」といわれるように客観的に定義される性格や特徴に基づいて、人間イエスに固有な特徴を客観的に語った。ところが、バルトのキリストの出来事は、神に固有の恵みを人間が実存的に自己のものとする事態を物語る。また古典神学は、最高存在者としての神が常に存在することを当然のこととして前提した。そしてこの事実が古典的な自然神学と形而上学の根拠となったことは言う迄もない。ところがバルトは、神が常に存在することを当然なこととして前提

することは許されず、歴史的・場所的に限定された神の啓示の場所においてのみ、我々は神について語ることが許される事実を明らかにしたのである。これは、バルトがハイデガーと同様に、神（存在）の啓示と時間との根源的關係を自覚していた証左である。

中世の栄光の神学は、古典的な形而上学の領域にその固有の場所を持つ。ところが真の神が根源的に実在する場所は、古典的形而上学に固有の場所の背後に一步退いた場所であり、人間の思考の到達しえない領域である。真の神は旋風のように自由の神である。しかし絶対の光の中に根源的に存在する神は、自己の実在性の第二の場所であるキリストの出来事において、人間の歴史の中に介入する。このキリストの出来事において神は、人間を根源的な場所へ移し入れ（einfügen）、神の本質と属性（das Eigene）に人間が適合する（eigenen）ことを許す。同様にハイデガーにおいても芸術作品は、存在の出来事であり、この出来事を通して人間は存在に固有なもの（das Eigene）に自己を適合させ、自己のものとする（eigenen）ことが許される。それゆえバルトとハイデガー

にとって出来事とは、罪人から救われた人間への移行、非本来の人間から本来の人間への移行、もろもろの場所から根源的場所への移行（Entfremdung）、つまり人間の在り方が変えられることを内包する。そしてこの人間の在り方の変化が聖霊の働きによって実現されることは周知の事実である。

したがってバルト神学においては、神の言葉を聞く人間は、根源的に実在する神に固有な第三の場所である聖霊の働きの領域に移し入れられることになる。換言すれば、我々は、自然のままの人間としての我々の意識、感情、宗教性、信仰という主観的な場所や、歴史的な事件という客観的な場所において、根源的に実在する神を直接に経験することはできない。なぜなら人間の本質が全く変えられる場所において、我々の直接的・主観的な経験が神の根源的な出来事の「証し」（Zeugung）となる限りにおいて、我々は神について語ることが許されるからである。これが、キリストの人性（直接性）がキリストの神性（根源的地平）を証しする事実に基づいていることは言うまでもない。それゆえキリストの出来事は、実在する

神の三重の領域を統合する根源的場所そのものである。

バルトの神のこの三重の場所性は、存在と現象を統合するハイデガーの存在の三重の場所性に対応する。⁽⁴⁾しかしハイデガーにおいては、無からの存在の開示と人間の応答のみがあるだけで、神、キリスト、聖霊という場所（トポス）が欠除していることは言うまでもない。

さて論理学とは、ものの見かた、思考の在り方についての学問であり、思惟の自覚に根差し、究極的には人間の自己認識に基づいている。つまり思考の在り方の学である論理学は、人間の在り方に根差ししているのである。

事実、古典的な形式論理学は古典的人間の世界観、人間観に根差ししていたのである。前述したように古代人は、神、世界、人間が常に存在することを前提とした。そしてこの世界を制御し、人間の支配下に帰属させることが学問の前提であった。ハイデガーは、この人間による存在の支配が古典的な形而上学と近代科学の大前提であることを明らかにしたのである。

換言すると、ギリシア人の理想は、永遠に存在する客観的なイデア（形姿）を正確に見ることであった。しか

し形姿を正確に「見る」ことは形を正確に測定することに変化して行つたのである。したがってイデアを見るという理想は尺度を正確に読むことに変化し、永遠に実在するイデアは設計図や構造に準じ、真理は数的記号や計算の正しさによって表現されるようになったのである。⁽⁵⁾

この伝統の下に、現代の工業社会を支える技術と計算機が形成され、すべてを形式化し、水平化したことは周知の通りである。この伝統が神の啓示の出来事に眼を覆った人間によって形成されたことは言うまでもない。それゆえ伝統的な論理学は自然のあり方をした人間の支配下にあり、人間の在り方そのものを変える存在の開示や神の啓示という根源的出来事（場所）の論理となり得なかったのは当然のことである。

詳言すると、古典哲学と近代科学の論理は、事物を因果関係の枠組みによって説明する。これは存在者をその原因である他の存在者によって説明することを本質とし、被造物をその根拠である神（最高存在者）によって説明することはその最高の例証である。古典神学における神の宇宙論的証明や目的論的証明は、すべてこの説明

(Erklärung) にかかわる。そしてこのような思想的な背景の下に、近代神学は、神の啓示を宗教心理学や宗教史学というような人間精神の表現という形で説明したのである。それゆえトポロジの視座からみれば、バルトの正統神学と近代神学の批判は、神の啓示を形而上学や人間精神の活動に還元することは不可能であること、そして神の啓示は神の啓示からのみ理解されるべきであることを主張しているのである。これは、ハイデガーが存在を存在の開示から理解する事実に対応し、この点に関しては、バルトとハイデガーの間に相応性が成立する。

さて因果関係に基づく「説明」に依拠する近代科学に対して、現象学が異なる立場の学問であることは言うまでもない。宗教現象学は、既存の偏見をすべて括弧に入れて、宗教現象の本質をして自己自身を現わさせることを本質とする。換言すれば、現象学の本質を形成する「解明」(Erklärung)は、ものの本質の「純粋な内実」(das Lautere)を見えしめることを本質とする。フッサール自身が語るように、現象学は演繹的理論の意味での説明は行わず、客観的科学を支配する根本概念や根本命題を解

明するわけである。⁽⁷⁾ この意味でハインリッヒ・オットが神学は現象学であると語るの⁽⁸⁾は正しい。バルトが依拠する聖書原理やハイデガーの解釈学的循環、さらにティリッヒの神学的循環は、すべて根源的な事柄(Sache)を他の視座から説明することを排除し、事柄そのものをして自己を現わさせることを本質とする。

しかし現象学は、フッサールの『デカルト的省察』が示すように、「本質の純粋内実」をプラトニックなイデアに置き換え、固定し実体化し、再び天上に固有の場所を賦与する危険を伴う。つまり解明された本質が、思惟されたものとして恒常的に臨在するものとなる危険を内包するのである。

これに対してハイデガーの「究明」(Erörterung)は、思惟されたものが思惟されるべきものを指示すること(Weisung)、つまり言われたもののうちで言われずに留まっているものを指示すること、さらにもるもの場所から根源の場所への道を指示することを本質とする。⁽⁹⁾ ここでキリスト教に固有の概念である「証し」と「指示」とが結合するのである。バルトが、真の歴史研究は近代

史学のように過去の歴史的事実を客観的に把握することではなく、過去の歴史的事実と対話することにより、自己の在り方が変えられることであると語るとき、バルトは「指示」の概念に言及しているのである。そして近代史学(トポグラフィ)の研究から、隠れた神の根源的場所を証しする信仰(トポロジ)への移行が、聖霊の働きによってのみ可能となることは言う迄もない。

三

以上、我々は、ハイデガーとバルトの思考が、解釈すべき事柄を演繹や帰納という形で、他の事物から説明するのではなく、その事柄そのものの中に沈潜し、事柄そのものをして自己を現わさせる事実にかかわることを明らかにした。古典神学に例を求めると、アウグスティヌスの「信ずるために知る」という態度は、信仰とは異なる理性という根拠から信仰を説明するという傾向をもつ。これに対して、アンセルムスの「知解を求める信仰」という在り方は、信仰の場所にとどまりながら、信仰をしてその本質(真理)を現わさしめるという現象学

の立場を指示する。オットが指摘するように、バルトはアンセルムスの伝統に立ちながら、「聖書は自己自身の解釈者である」という聖書原理に依拠するので、その神学も解釈学的現象学の視座から再考察されるべきなのである。⁽¹⁰⁾

とすれば、解釈学的現象学という位相において、ハイデガーとバルトとの間にホモロジ(相応性)が成立する。議論が上すべりするのを避けるため、本稿では、ハイデガーの「言葉への道」とバルトのアンセルムス書に焦点を絞って、両者の異同を考察することにしよう。なぜならハイデガーにおいて真理の問いは言葉の問いそのものであり、バルトのアンセルムス書も「神の言葉の神学」という自己の神学方法論を確立した著作だからである。

さてハイデガーは、言葉の究明(Erörterung)において、「言葉としての言葉を言葉へもたらす」という真の意味での「言葉への道」を辿る。これは、言葉を人間の精神活動という異質の根拠によって説明することにより、言葉そのものから逃げ去るのではなく、「言葉とし

ての言葉」そのものへ接近する道を辿ることである。さてハイデガーによれば、言葉の本質は指示作用である。

しかし究極的な意味において、指示作用 (*enuncia*) を本質とする根源的言葉 (*Sage*) を人間の言葉へもたらす道は隠されている。つまり人間の言葉から根源的言葉への道、存在者から存在への道、もろもろの場所 (トポグラフィ) から根源的場所 (トポロジー) への道は隠されているわけである。それゆえ人間の思考のまなざし、すなわち「見る哲学」である古典哲学や近代哲学は、この根源的指示作用を経験できない。この事実がバルトの自然神学批判と対応することは疑問の余地もない。

このような「見る哲学」に対して「聞く」立場に立つハイデガーの解釈学とバルトの信仰の知解は、根源的言葉の根源的指示作用に基づいて、記号としての人間の言葉が事物を指示するという言葉の構造を説明することにかかわる。たしかに我々は事物を指示すること、表象することによって話す。ところが我々の言葉が事物を指示すること、表象することは、「言葉の本質の見取図」である指示作用を貫いている根源的な言葉からほとぼり出る

るのである。換言すれば、我々が話すことは、我々が根源的言葉から話す言葉を聞くことに基づくわけである。

では、根源的言葉から聞きとった我々の言葉が事物を指示する道は、どのようにして開通するのであろうか。道とは送りどけることであるから、根源的言葉は、我が言葉を話すことへと我々を送りどける。それゆえ話すことへの道は、言葉そのものの中で現成するのである。では根源的言葉の根源的指示作用は、どこから出てくるのか。ハイデガーによれば、それは無から出てくるのである。根源的言葉は「声なき声」、無から現われでる存在であり、それ自身多様な指示作用を統合する根源的指示である。そしてこの根源的言葉が一切の場所の場所、根源的場所なのである。⁽¹¹⁾

バルトの言葉で表現すれば、これが関係の関係であり、バルト神学の本質が関係の比喩といわれる由縁である。そしてバルトにとって根源的指示作用が三位一体の神の交わりから生ずることは言う迄もない。

それはともあれ、この根源的指示作用の中で活動しているものが適合する (*eigen*) 出来事である。換言すれ

ば、指示 (*Zeige*) としての根源的言葉 (*Sage*) をその指示作用の中で動かしている「適合をもたらしもの」は、出来事 (*Ereignis*) である。そして適合させる出来事が根源的言葉を通して生み出すものは、古典的な因果関係の枠組みによっては説明されない。ただこの根源的出来事が、人間を話すものであるという人間の本質に滞在させ、適合させ、集めるとしか語れない。⁽¹²⁾

ちなみに、バルトの神の言葉や伝承 (*Gage*)、エリアーデの神話の概念は、この根源的言葉に対応する。したがってバルト、ハイデガー、エリアーデの思考は、人間中心に考える近代史学の伝統に立つブルトマンの非神話化とは全く逆の方向を取るのである。

それはともあれ、根源的言葉の指示作用は適合させる出来事であるから、根源的言葉を聞くことが出来るということも出来事に基づく。人間が事物を指示し表象する言葉を話すことは、人間が根源的言葉に応答することであり、両者とも人間が根源的言葉に適合させられる出来事の中で生起する。したがって根源的言葉は運動を内包し、根源的指示作用としての言葉の本質を、事物を指示

する人間の言葉へまでもたらず。それゆえ言葉への道は、指示作用という言葉の本質の中に自己固有の場所をもつ。そして言葉を客観的に表象しようとせず、根源的言葉の運動の中に巻き込まれながら、言葉の本質を見るのがトポロジーの本質である。

古典神学と古典哲学は、神が世界と人間を創造したという事実を前提し、認識とは人間の知性が事物に適合すること (*adequatio intellectus ad rem*) を本質とすると説いた。ハイデガーは、この古典的枠組みが崩壊した現代において、より根源的方法でこの古典的枠組みの背後に遡り、この古典的枠組みを再構成しようと試みたのである。これが袋小路に迷い込んだ近代哲学の主観主義を克服する道であることは言う迄もない。同様に、近代神学の人間主義の行き詰りを克服するバルトは、キリストの出来事を神学各論の中に導入して、古典神学を現代に再生させようと試みたのである。

四

周知のように、バルトはアンセルムスの『プロスロギ

オン』解釈の根源的地平を神の啓示の出来事とみる。⁽¹³⁾これは神の存在証明の根源的地平を神の言葉の出来事とみることである。ところが古典の意味での証明は、因果関係に基づく「説明」に帰着するので、ここに既にバルトの神の存在証明が実は形式論理学の意味での証明ではないことが明白になる。事実、バルトの神の存在証明は、神の言葉・根源的言葉の構造を明らかにすること、つまり神と人間を結ぶ道の構造を啓明すること (illumination) を本質とする。バルトによると、神の名 (啓示)、つまり「それよりも大きなものは何も考えられない」という根源的言葉は、自己の中に運動を内包し、神の名を聞いた者の思考の中に内在化された神の概念 (言葉) を、言葉が指示し表象する客観的事物を通して、実在する神 (根源的言葉) を知ることへまで高める道を備えるのである。⁽¹⁴⁾これがバルト神学の方法となり、しかも人から神へ至る唯一の道はキリスト (ヨハネ一四章六節) であるから、キリスト論的神学が成立する。つまり神の啓示 (言葉) は、三位一体の神の根源的場所と、客観的啓示であるキリストの場所と、人間の主観的信仰を確立する聖霊が働く道

る。そしてガウニロやカントの批判的となった古典的証明が依拠した論理的思考は、神学的思考の外面的必然性 (外核) に過ぎない。⁽¹⁸⁾つまり神の言葉が神学の道 (規矩) なのである。

それゆえ人間の言葉が聖書の字句 (トポグラフィ) に適合すれば、人間の言葉は確かに正しいが、それはまだ真の神学 (トポロジー) ではない。真の神学は聖句の引用が終った場所において始まり、聖書が証し (指示) する神の絶対の確実性を探究することを本質とするからである。⁽¹⁹⁾これが根本主義の神学 (トポグラフィ) とバルト神学 (トポロジー) との差異である。

さて自由主義神学は、聖書 (トポグラフィ) を離れて思考するが、バルト神学は聖書を深く読むことを本質とし、これを可能にするのが神の啓示の出来事である。⁽²⁰⁾つまり啓示の出来事は、バルトをして聖書の行間を読むことによって、聖書の内的真理 (トポロジー) とその外的表現 (トポグラフィ) を結び合わせることを可能にする。⁽²¹⁾したがって神の存在証明と神学は次の場合に可能になる。すなわち神の言葉の外的表現 (客観的事実) が神の言

(場所)、つまり人間が従うべき道 (Dentree) を内包する。⁽¹⁵⁾そしてこの道が開通されれば、神の根源的言葉と人間の言葉を結ぶ道が開通され、神の存在証明 (demonstration) と神学が可能となるのである。⁽¹⁶⁾

さて神の存在証明という知的探究の始めと終りは信仰の中に与えられているので、信仰は神学的思考の嬰兒の姿である。⁽¹⁷⁾この信仰の中に踏みとどまって、嬰兒が成人となるまで忍耐して見守るのが解釈学的現象学であり、神学である。確かに信仰を持たない者でも、因果関係に基づく形式論理の視座から、信仰の出来事について説明することはできる。これが古典神学の神の存在証明、また『プロスロギオン』第二章におけるガウニロの反論と、カントの神の存在論的証明の批判がかかわった領域である。そしてこれが「説明」(Erklärung) の通用する領域であることは言う迄もない。しかしそのような説明は無意味である。なぜなら信仰の存在根拠である神は、信仰を持たない者には、自己を啓示しないからである。この神の啓示と人間の理性との関係において、神学を可能にする内面的必然性 (内核) は神の啓示の出来事であ

葉の内的真理 (根源的言葉) に適合する様態と、主観的人間の言葉と神の言葉の外的形式 (トポグラフィ) とが適合する様態とが、神の言葉の出来事によって統合される⁽²²⁾とき、神学は可能となるのである。つまり神の言葉の出来事は、隠れていた神が、人間と認識関係を形成するために行為し、神自身をして人間の信仰と理性の存在根拠とならしめる運動 (道) を確立するのである。⁽²³⁾

したがって神の言葉は、不信仰者には隠されている神が実は人間と世界の存在根拠であることを啓示する。この隠れている神の真理 (根源的場所) は、人間の思考 (言葉) とその対象 (事物) との指示関係を確立する根拠であるから、神の存在についての我々の判断は、形式論理によるだけではなく、我々の信仰と不信仰によって決定される。⁽²⁵⁾つまり神の存在についての我々の議論は、信仰と不信仰という二つの在り方の象徴なのである。⁽²⁶⁾

バルトにとって、神の実在と信仰の確かさは、科学的認識が成立する地平における他の事物の存在や論理的思考の確かさよりも根源的なものである。それゆえ神の存在を証明することは、神の言葉の根源的意味を理解する

ことに帰着するが、そのためには神の啓示の出来事が生起することが前提となる。したがってバルトの神の存在証明は、神の本質（根拠）から神の存在を演繹することにはかかわらない。⁽²⁷⁾ そうではなく、プラトンのイデアの背後に隠れている神の啓示の出来事にかかわる。しかしこの根源的地平の内部で、バルトがプラトニックな枠組みを保持している事実も否定できない。つまりバルトは、プラトンの哲学（トポグラフィ）とハイデガーの哲学（トポロジー）を自己の神学の中に共存させているのである。しかし根源的言葉の位相において、バルトとハイデガーの間にホモロジー（相応性）が成立することは否定できない。

五

以上、我々はハイデガーとバルトのトポロジーが根源的場所の論理であることを明らかにした。ハイデガーにとって根源的場所（Ort）とは、覆われている存在が開示され、無の中から有が出来事として生起し、存在そのものを贈る場所である。⁽²⁸⁾ この根源的場所においては、人間

は理性を持つ「動物」として、他者を「見て」、他者を「定立」し、他者を「把握」するのではない。⁽²⁹⁾ ここでは人間は存在の呼びかけに「応答する関係」となる。しかも人間が存在に適合すること自体が、存在の開示に委託されているので、人間は存在に「聞く」のである。⁽³⁰⁾ それゆえハイデガーの場所の論理は、表象する思考の在り方（バルトの『プロスロギオン』二章の解釈）から一八〇度の転回をして、存在の出来事の中に脱自的に帰入する在り方（『プロスロギオン』三章）へ移行することにかかわる。⁽³¹⁾

したがって根源的場所の論理は、存在の動きによって形成された歴史や伝承に基づき、存在の動きを「跡づける」ことにかかわる。換言すると、思考によって形成された伝承は、まだ思考されずに留まっているもの（根源的場所）から贈られたものであると考えられる。つまり我々が声なき声（根源的場所）の呼びかけに応答するとき、我々は語られたものの中で語られずに留まっているものを言葉へもたらし、存在の出来事のうちへと指示するわけである。⁽³²⁾ この根源的場所において、天と地、神と人は一つに集まり、物は物となり、世界は世界として出

現する。しかしそのためには、人間は、天と地、神と人を大切に見守らなければならない。⁽³³⁾ このような根源的場所においては、哲学と詩作が属し合い、歴史と存在論が統合されるのである。

この根源的場所の論理の視座から哲学史を考察すると、存在の歴史は、フェシス、ロゴス、一者、イデア、エネルギー、実体性、客体性、主体性、意志、力への意志などの指標（トポグラフィ）によって性格づけられていることが明らかになる。⁽³⁴⁾ 既述のように、このような存在の歴史は、存在と存在者の間に振動する出来事、つまり存在の運命によって形成されたのである。⁽³⁵⁾ しかも存在は自己を贈与することによって運命となり、人間を根源的に考えさせる。それゆえ根源的思考そのものが歴史となる。事実、根源的思考とは、存在の開示と人間の脱自的在り方の間に出来事として生起するのであり、この出来事によって歴史は展開するのである。

したがってトポロジーは、ヘーゲルのように思考の法則を歴史の法則として、歴史を体系（Systematik）に高める歴史の形而上学とは関係ない。なぜなら形而上学や

体系性は、永遠不変の視座においてのみ可能であり、一定の根拠（存在者）によって他者を説明する人間の在り方に基づくからである。反面、場所の論理は、存在の出来事の中に脱自的に巻き込まれた人間が、存在の出来事によって開示された道を完成することにかかわる。これは歴史と形而上学、歴史と体系性が対立する地平の背後に立ち戻って思考を展開することである。この事実に相応して、存在の歴史は、歴史の図式や形而上学によって形成されるのではなく、存在の出来事によって形成されることとなる。

六

周知のように、バルト神学の独創性はキリスト論的方法に根差し、その最高の例証は予定論（歴史の存在論）の中に見出される。バルトによれば歴史は、歴史を超越する神の計画（予定）に基づいて形成されるのではなく、歴史の中に生起するキリストの出来事によって形成される。⁽³⁶⁾ これは、三位一体の神の交わりとキリストの出来事を統合し、神の歴史とキリストの歴史、予定論と和解

論、救済論と終末論を統合することを意味する。したがってバルトはキリストの出来事（トポロジー）の視座から、古典神学の神論、創造論、和解論、キリスト論、人間論、救済論、終末論（トポグラフィ）の区別を克服する。

さらにキリストの出来事は、教会、世俗社会、自然という三重の同心円の中心点を形成する。そしてバルトのキリスト論的方法は、この同心円の各領域をキリストの出来事によって統合する。これは、キリストの出来事である「神の呼びかけに対する人間の応答」という視座から人間と社会を理解することを意味する。⁽³⁷⁾とすれば、バルトは空間的視座からも、古典神学のキリスト論、教会論、人間論、創造論（トポグラフィ）という区別をキリストの出来事（トポロジー）によって統合しようと試みているわけである。

予定論について古来からある誤解は、世界史とその存在根拠（神の予定）の關係の誤解に基づく。アウグスティヌスとカルヴァンは、プラトン哲学の視座からパウロの予定論を理解した。そして時間の始まる以前になされた

に展開された歴史、出会い、決断であることである。⁽⁴⁰⁾

つまりバルトはキリストの出来事を三位一体の神の交わりの中に包摂するわけである。この事実は、人間が神の呼びかけに応答するとき、真の人間と真の歴史が出来事として生起することを物語る。それゆえ神と人間との間に架橋された契約の虹は、両者にまたがる中立地帯や展望台（歴史の形而上学）ではなく、神の呼びかけと人間の応答との間に展開される歴史そのものの、歴史の出来事となる。そしてこれが歴史の存在論の核心であることは言う迄もない。それゆえ神の歴史に参与することなく、傍観者として留まり、また神の恵みの対象としてのみ存在し、神の栄光を表わす主体とならないならば、我々は何も見ることもできないし、真の歴史を形成することもできない。

したがって神の主権と人間の信仰の間に展開される歴史は、体系の形成へ導くのではなく、霊と生命とに基づく歴史そのものとなる。この事実に対応して、バルト神学は神の働き（歴史）を跡づけることを本質とし、人間の立場から神の働きの結果を組織したり体系を形成した

神の計画（予定）を遂行することによって、歴史は形成されると理解した。それゆえカルヴァン主義の予定論は、固定した体系、歴史の図式、歴史の形而上学となり、永遠における神の聖定とキリストの出来事とは異なるものとなった。⁽³⁸⁾

反面、アルミニウスは、神の恵みに対する人間の応答という根源的關係（場所）から抽象された人間の行為（場所）を強調する。そして近代の歴史主義がこの立場に立つことは言う迄もない。ところがバルトは神の呼びかけに対する人間の応答という根源的出来事（場所）から出発する。⁽³⁹⁾

詳言すると、神の純粹存在は、時間と歴史に先立つという意味で、永遠の真理ではない。神は三位一体の交わりを本質とするので、永遠においても歴史的呢のである。それゆえ神の予定は、永遠の出来事であり、歴史の図式ではなく歴史そのものである。つまり神の予定は歴史の根拠であるが、この根拠は固定されたものではなく、自己の中に運動を内包する。そして不変なものといえ、すべてのものの始めそのものが、神と人間との間

りする組織神学とは關係ない。ただ歴史と体系が対立する地平の背後に隠れている根源的場所から自己を啓示する神の動きを叙述するのが神学の任務となるのである。

以上、根源的場所の論理という位相において、バルトとハイデガーの間に相応性が成立することを明らかにした。では両者の差異は、どこに見出されるのであろうか。まず、プラトン哲学に基づく正統神学は、過去において確立された規範（聖書）を神の啓示そのものと理解し、その規範を正確に繰り返すことに、文化と歴史の意味を見出した。これに対してハイデガーは、過去の規範は存在の可能性の一部を言表したものに過ぎず、歴史とは過去の規範によっては表現されず、なおその背後に隠されている存在の可能性を実現することであると主張する。つまりハイデガーにとっては、過去の事実の背後に遡ることが未来の歴史を生み出すことになる。さてバルトは、キリストの出来事を、古典神学の予定論と和解論、救済論と終末論の対立を支える根底と見る限り、ハイデガーと相同的關係に立つ。しかしバルトは、歴史の存在論の中に、なおプラトンの二世界論と古典神学の

枠組みを保持する。

詳言すると、バルトはまず神の領域、キリストの領域、人間の領域を区別する。次に神の領域の中にキリストの出来事を包み込み、三位一体の神の中で父なる神とキリストとの間に根源的な交わりと歴史を見出す。次にキリストの神性と人性の間、キリストと人間の間にも、同様に神と人間との呼応の関係を見出す。さらにこれら三つの水平的領域における神と人間の呼応の歴史・呼応の関係を統合するのが、神と人間との垂直的な呼応の関係であり歴史である。ここに関係の関係、場所の場所、歴史の歴史の概念が成立し、これがバルトの「関係の比論」の本質となる。そして人間を「関係の関係」と定義したキルケゴールの人間論と、知性と身体の関係に聖霊によって統合するバルトの人間論との間にホモロジーが成立することは言う迄もない。

ところが、同じくヘーゲルの関係概念やキルケゴールの人間理解から、自己の存在理解を展開したと思われるハイデガーは、神とキリストの場所を無によって置き換える。しかもハイデガーの無は、すべてを涵攝させ否定

する砂漠の性格をもつキリスト教的な虚無ではなく、すべてのものを呑み込むと同時に生み出す森林や深淵の性格をもつ仏教的な無である。つまりバルトは聖書の言葉（トボグラフィー）に忠実に神の存在、墮罪、キリストの救いの場所を堅持するのに対して、ハイデガーは森林の中で瞑想する人間の思惟に依存する。

次にバルトは、神を客体として取り扱うので、存在の客体化を拒否するハイデガーとは異なる。これは三位一体の神の交わりの中で、神が自己を客体化し対象化する事実に基づいて、人間が神を対象として見ることを許すからである。しかし神を対象として「見る」場所が、神と人間との呼応の関係という場所や神の歴史（プロセス）によって支えられていることを忘れてはならない。この意味で、バルト神学はベルグソンの哲学にも接近するのである。

七

紙数に制約があるので、以上に明らかにしたバルトとハイデガーの思想の異同に基づいて、キリスト教と仏

教、西洋と東洋の対話のあり方に簡単に言及して、本稿を結ぶことにしよう。

神学は同時代の哲学との対話を通して常に自己を再解釈して来た。周知のように古典神学は、プラトン哲学との対話によってその枠組みを確立した。バルト自身、聖書に基づく神学を構成すると主張する反面、カントの形而上学批判と近代歴史学の要請を無視することはできなかった。さらに根源的歴史について語るために、ハイデガーと同様に出来事概念を自己の神学の中に導入したのである。とすれば、バルト神学も最近の西洋思想の一般的傾向に従って、その思想の中心を天から地へ、神から人へ移行させているとも解釈される。事実、バルトのキリスト論的方法は、古プロテスタント神学の神中心の思考から、歴史のキリストへの重心の移行を内包する。したがって滝沢克己氏が主張するように、バルトの予定論『教義学』Ⅱ／２から聖霊論『教義学』Ⅳ／３への道は、プラトニック二世界論の克服と対応するので、バルト神学と仏教、バルト神学とハイデガー哲学を統合する方向へ、バルト自身の思想が移行しつつあったという解

釈も成立するであろう。⁽⁴⁾しかしバルトは、なお天と地の対立、救済論と終末論の対立を堅持する。これはある意味で、バルトが神学は哲学ではなく科学であると理解するからであろう。

一体、科学は自己の前提を疑問視せず、その前提に基づいて、世界を説明できれば十分なのである。たしかにバルトの聖書解釈は、ハイデガーと共通する解釈学的現象学の立場を取る。しかし聖書そのものが、天の父なる神の存在、人間の墮罪、キリストによる和解、死者の復活、神の介入による世界の終末を明確に主張する。この聖書の言葉は根源的言葉であるから、ブルトマンのように聖書を非神話化することは許されない、むしろ逆に、神学が聖書に基づく科学であることを主張する限り、この大前提を揺がすことはできない。なぜならこれらの大前提を放棄することは、聖書による世界の解釈を放棄することであり、結局はキリスト教そのものを放棄することになるからである。既に論じたように、バルトは根源的場所（トボロジー）と伝承（トボグラフィ）を統合する聖書原理を堅持する。

反面、ハイデガーは森林に覆われた母なる大地の中で思考する。また仏教は、色即是空というように、存在と無、形と空の同一性を保持する。これは東洋の空無が、すべてを涵渇させる砂漠によって象徴される西洋の虚無のように純粹否定の原理ではなく、すべてのものを呑み込む深淵であると同時にすべてのものを生み出す母胎でもあるからである。鈴木秀夫氏が説くように、森林の世界は外部の世界と没交渉であり、四季の変化以外には、始めも終りもない領域である。このような森林の思考にとって天地の創造や終末論は異質の思考である。

このような地理的差異によって宗教を理解することは、単に宗教を異質の領域に還元して説明することではない。たとえば、ハイデガーの存在理解は、幼児と母、人間と大地との依存関係によっても指示される。つまり、地理的場所(あり方)の差異は根源的場所(あり方)の差異を指示する。このような地理的・歴史的差異を無視して、ただ存在(神)の呼びかけに対する人間の応答という根源的場所の論理に基づいて、キリスト教と仏教、西洋と東洋の統合を試みるのは無理である。

さて宗教の主題は救いと和解であり、宇宙論や創造論は副次的であると理解すれば、仏教とキリスト教、東洋と西洋をある意味で統合することは出来るであろう。また鈴木秀夫氏が説くように、森林の砂漠化、砂漠の森林化という視座からみれば、東西の歩み寄りがあり、キリスト教の仏教化は十分に成立する。滝沢氏やハイデガーの著作は、この消息を如実に物語る。逆に仏教の中で、真言密教は最も森林的であるのに対し浄土宗は最も砂漠的である⁽⁴²⁾。

反面、今道友信氏が説くように、芸術や習俗や認識というような存在の表層にかかわる領域では、東洋と西洋の歩みよりは可能であるが、言語、論理、宗教という領域は人間によって自由に変えられる領域ではない。このような運命的な領域は、文化以前の根源的な領域であり、その地理的場所が異なるように、内容的には相互に否定的なこともあるからである⁽⁴³⁾。

さてバルト、ハイデガー、ホワイトヘッドは、すべて存在の中核を振動と理解する。これは現代物理学の視座から見ても正しく、この位相においては、彼らの間にホ

モロジが成立する。しかし発生学的にみて動物の前肢と鳥の翼の間にホモロジが成立するという理由で、鳥の翼と動物の前肢を同一視することはできない。同様にバルトとハイデガー、キリスト教と仏教を同一視することはできない⁽⁴⁴⁾。

キリスト教と仏教、西洋と東洋の対話は、この両極の間を揺れ動くであろう。例えば、ティリッヒは、天の父なる神というキリスト教固有の神概念を、存在の深みという母なる大地の宗教の神概念によって置き換える。しかしこれで問題が解決したわけではない。とすれば、我がの課題は、存在と人間との呼応の根源的論理の枠組みの中で、存在の構造の差異を明らかにすることである。

註

- (1) 三木清『解釈学と修辭学』『三木清著作集』第五卷(岩波書店、昭和二十四年)一五三—一七二頁。
- (2) 中村雄二郎『共通感覚論』(岩波書店、一九八一年)二七一—二七五頁。
- (3) David Ross, *Aristotle* (London: Methuen, 1966),

pp. 56—59, 271—273.

- (4) Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1966), pp. 75—77.
- Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1979), pp. 132—136.
- (5) 今道友信『東西の哲学』(TBSブリタニカ、一九八一年)三三〇—三三一頁。
- (6) オットー・ペーゲラー『ハイデガーの根本問題』大橋・溝口訳(見洋書房、一九八〇年)三四五—三四八頁。
- (7) エドムント・フッサール『現象学の理念』立松訳(みすず書房、一九七〇年)八五頁。
- (8) ハインリッヒ・オット『思考と存在』小川・川原訳(白水社、一九七五年)七四—七八頁。
- (9) ペーゲラー『ハイデガーの根本問題』三四八—三五〇頁。
- (10) オット『思考と存在』六七—七四頁。
- (11) Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 157.
- (12) *Ibid.*, p. 258.
- (13) Karl Balth, *Fides quaerens intellectum: Anschluss Beatus der Existenz Gottes* (Zürich: Evangelischer Verlag, 1958), p. 63.
- (14) *Ibid.*, pp. 71, 75.
- (15) *Ibid.*, pp. 42, 44, 75.
- (16) *Ibid.*, pp. 14—15, 120.

- (17) *Ibid.*, p. 36.
- (18) *Ibid.*, pp. 27, 70.
- (19) *Ibid.*, p. 28.
- (20) *Ibid.*, p. 46.
- (21) *Ibid.*, p. 39.
- (22) *Ibid.*, p. 80.
- (23) *Ibid.*, p. 42.
- (24) *Ibid.*, p. 135.
- (25) *Ibid.*, p. 153.
- (26) *Ibid.*, pp. 99, 155—156.
- (27) *Ibid.*, p. 159.
- (28) Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt: Klostermann, 1946), p. 24.
- (29) Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Neske, 1957), p. 18.
- (30) *Ibid.*, p. 17.
- (31) *Ibid.*, p. 25.
- (32) Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen: Neske, 1957), p. 83.
- (33) Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1954), pp. 154—165.
- (34) Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 58.
- (35) *Ibid.*, p. 60.
- (36) Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (Zürich:

- Evangelsche Verlag, 1957), II/2, p. 10.
- (37) *Ibid.*, p. 125.
- (38) *Ibid.*, p. 162.
- (39) *Ibid.*, pp. 7, 11, 19.
- (40) *Ibid.*, p. 197.
- (41) 滝沢克己『ヘルトとマルクス』(三一書房、一九八一年)一五四—一五七頁。
- (42) 鈴木秀夫『森林の思考・砂漠の思考』(日本放送出版協会、昭和五十六年)参照。
- (43) 今道友信『東西の哲学』三四七—三五二頁。
- (44) 数学は現実の世界から抽象された世界にかかわる。それゆえ数学は、本質と存在(実存)の対立を枠組みとする古典哲学の世界においては、本質領域(あるべき姿の世界)においてのみ通用し、至みのある現実(実存)の世界では通用しない。同様に、数学の真理と歴史の真理の統合を試みた本稿においても、根源的世界と、根源的世界が歴史の世界に現成する位相とにおいてのみ、ヘルトとハイデガーの間にホモロジーが成立することしか明らかにならなかったのである。

(おおしますえお・広島工業大学教授)