

言葉と実在の「あわい」について ——伝道者の語る言葉をめぐって——

神代 真砂実

序

言葉と実在の「あわい」というのが、この論考の主題である¹⁾。「あわい」というのは、あまり馴染みのない言葉であるかもしれない。「あわい」というのは漢字で書けば「間」という字になる。つまり、ものとものとの間・間隙を言う言葉である。それならば、「あいだ」と言えばよいのではないかと思われるかもしれないが、国語辞典を調べてみるとわかるように、「あわい」というのは単に間・間隙を意味するだけではなくて、ふたつのものの間柄、従って、かかわり合いをも意味する。「あいだ」にも同じような意味がないわけではないが、ただの隙間・間隙であると考えられてしまう危険があるので、ここでは敢えて「あわい」という、やや耳慣れない言葉を採用して、二つのもの間に存在する間隙と関係の両方を視野に入れるようにしている。

こういうわけで、「言葉と実在の『あわい』」ということで、言葉と実在との間を言っているわけではあるが、そこでは両者の間の間隙と関係の両方が考えられている。そこで特に意識されているのは伝道者の用いる言葉と、それが語ろうとしている、あるいは、それが指示している実在——「リアリティー」と言ってもよい——との「あわい」のことであって、その「あわい」について考察するというのが、ここでの課題である。

この課題に向かう糸口として、日本の物理学者で、ノーベル賞を受賞した朝

1) この論文は、2024年6月17日に行なわれた東京神学大学同窓会総会でなされた講演に手を入れたものである。

永振一郎（ともなが・しんいちろう、1906–1979）の話を取り上げてみよう。朝永は1937年から1939年にかけてドイツに留学した。その間に彼は日記を記していたのであるが、その日記は「滞独日記」として出版され、読むことが出来る。そこに次のような言葉がある。

物を分析しないでほんやりとしたままで考えて、考えをすすめていくことがしてみたい。……物理学の自然というのは自然をたわめた不自然な作り物だ。一度この作り物を通って、それからまた自然にもどるのが学問の本質そのものだろう。しかし、これでとらえられない面がものごとにはあるにちがいない。

活動しゃしんで運動を見る方法がつまり学問の方法だろう。無限の連続を有限のコマにかたづけてしまう。しかし、絵かきはもっと他の方法で運動をあらわしている。

吾々は物ごとを有限の概念にかたづけてでなければ物が考えられないくせがついてしまった。しかしこれは何といっても無理にかたづけたものであるから、本のものそのものではない。²⁾

朝永は「物を分析しないでほんやりとしたままで考えて、考えをすすめていくことがしてみたい」と言う。「分析する」というのは、物理学における「不自然な作り物」である自然ということなのである。それに対して、むしろ、物をそのままの姿で受けとめ、考えたいというわけである。

自然科学の物の捉え方は、朝永に言わせれば、運動を映画のフィルムに撮影することに似ているのであって、運動は一つひとつのコマ、つまり、静止したものとして捉えられている。しかし、それでは無限のもの——本来、捉え切れないものと言ってよいであろうか——を無理に有限なもの、つまり、捉えられるものとして把握しようとしていることになり、結局、運動する対象を本当に

2) 『朝永振一郎著作集』、別巻2、「滞独日記」（みすず書房、1985年）、67頁（表記ママ）。

捉えたことにはならないのではないかというのが、ここに示されている朝永の思いである。映画フィルム上でのコマに——そう言ってよければ——矮小化して現実あるいは実在を見てしまうことで、自然科学（の理論）は現実あるいは実在（「本のものそのもの」）との関係を失ったものになってしまうということに、当時の朝永は不安を感じていた。

こうした朝永の懸念は、自然科学に限定されるものではない。何よりも神学、あるいは、信仰の言葉について当て嵌まるのではなかろうか。例えば、カール・バルト（1886-1968）が晩年に『福音主義神学入門』において語った、次の言葉が思い起こされる。

もしも〔福音主義神学が〕神の出来事の経過の何かある要素を、その動的な関連——止まり木に止まっている鳥ではなく、飛んでいる鳥に比べられるであろう——においてというに替えて、それ自体で静的に見、理解し、語ろうとしようとするのであれば、また、「神の偉大な行為」を物語ることから、物的な神や神的な事物を確認し、宣べ伝えることへと移行しようとするのであれば、〔福音主義神学は〕その対象を失い、それと共に自らを放棄することになるであろう。……福音主義神学は、福音の神との関係において、ただ生き生きとした運動においてあり、また、あり続けられるだけである。³⁾

ここでバルトもまた、「神の出来事の経過」を動的に把握することの重要性について語っている。神の事柄を静的に語ろうとするのでは、神学は神学でなくなってしまうとまで言う。それは、神が生きた、動的な存在であり、その神とのかかわりにおいて、神学もまた動的になる以外にないからである。

神であれ、自然であれ、言葉によって把握し、語ろうとするときに、その実在あるいは現実としての対象の動的な性格が見失われる危険が存在する。それ

3) Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* (Zürich: Theologischer Verlag, 1985), p. 16.

は言い換えれば、対象を言葉によって捉え、描き出そうとするとき、言葉と対象との間に「あわい」があるが決して好ましい種類のものではないということである。この場合、そこにあるのは間隙の意味での「あわい」の方であって、両者の関係は希薄になっている。

1

以上で、言葉と実在との「あわい」に関する問題が、一応、設定されたわけであるが、この問題について考えるにあたり、ここでは神学の議論に入る前に宗教学者の議論を参照してみたい。鶴岡賀雄（つるおか・よしお、1952-）の興味深い論考があるので、その内容の紹介から始めよう。

「《言語と身体》序論」という論文において鶴岡は、言語と身体を「宗教の真理」——キリスト教信仰の文脈においては「神」と言ってよい——が「実現する場」であると同時に「人に伝えられる手だて・媒体」であると捉えようとする⁴⁾。場であることと媒体であることとは別々の事柄であるように思われるかもしれないが、鶴岡は、これらが「両立する、あるいは重なり合う」と考える⁵⁾。彼の主張は、論文の結論部分において、以下のように述べられている。

人は身体を持つ、とともに、人は身体である。そのゆえには行為し（action）、また悦び苦しむ（passion）。また人間は、こうした人間であることそのこと、その存在において、言葉を言い、また言葉を聞く。この、行為し、受苦し、語り、聞くことが、その極限における否定を何らか繰り込んだ上で、宗教の真理との関わりの中でなされると、こうした言語、また身体は、それ自体で十分な真理でないとのモメントを有するがゆえに、その真理自体へと関わる「媒体」であるとともに、その言語また身体は、聖なるものが実現する「場」ともなっているだろう。この媒体と場の重な

4) 鶴岡賀雄、「《言語と身体》序論」、『岩波講座 宗教』、第5巻、『言語と身体——聖なるものの場と媒体』（岩波書店、2004年）、2頁。

5) 同上。

り方を、本稿では「証し」という言葉で捉えようとしてみた。⁶⁾

この結論に至る議論の中で重要と思われる点をいくつか挙げておこう。

まず、ここで身体、あるいは身体性ということが登場してきているので、そのことについて簡単に補っておくのがよいであろう。鶴岡によれば、

心身の二元のうち、宗教の場面で大切なのは、当然心（mind）、もっと強い言葉で言えば精神ないし靈（spirit）、あるいは靈魂ないし魂（soul）の方であるのだが、それは、体（body）とは本質的に区別されるもの、特に物質〔マテリア〕として理解された身体とは区別されたものでありながら、それを純粹な思惟としてつかまえることは、宗教の場面ではほとんどできない……。宗教の実践者にとっては、それは常に、何らか物のようなものとしてとらえられざるを得ないように思われる。心なり靈なり魂なりは、かくて、心身二元論にもかかわらず、一種の物質として思考されイメージされつづける。⁷⁾

ということである。西洋近代の二元論的人間観にもかかわらず、結局、心や靈や魂を問題にする宗教においても身体性を完全に排除するには至らなかったと鶴岡は見る。いや、それどころか、二十世紀の半ば以降、心（あるいは、靈や魂）の宗教的探究において、身体は心から切り離せないものとして認識されるようになっていると言っている⁸⁾。こういうわけで、宗教的真理の実現の場であり媒体である言葉について考えるときには、身体性も無視出来ないということになる。

話を戻そう。この論文において鶴岡は、まず言葉について論じていく。彼が出発点とするのは『祈り』で知られるフリードリヒ・ハイラー（1892–1959）

6) 前掲書、20頁。

7) 前掲書、4–5頁。

8) 前掲書、5頁。

の議論である。ハイラーが宗教における言語について、まず「聖なる言葉」と「聖なる文書」に分けていること、前者をさらに、その内容によって「神からの言葉」と「神への言葉」に分けていることが紹介される⁹⁾。この場合、前者においては、広い意味での啓示の言葉のことが考えられていて、そこには教えや教義なども含まれる。従って、それは「神についての言葉」でもあると言つてよい。後者は、やはり広い意味での祈りの言葉と考えられるが、その言葉を通じて——というよりも、まさに、そのように言葉を発するという行為の中で——神にかかわることになるので、「神へと関わる言葉」とも捉えられる¹⁰⁾。

ここからも窺われるよう、このように言葉について論じる中でも、鶴岡は身体性が言葉に伴うことに注意を喚起しようとする。言葉の内容だけが問題なのではなく、言葉を語る行為もまた問題であるからである。さらに鶴岡は、「聖なる言葉」は「『宗教の真理』を指示しあるいは叙述する透明な記号ではなく」、むしろ「具体的な言語にいわば受肉し、定型化されること、言語の具体的かたちとしての最小限の物質性・身体性を附与されている」¹¹⁾と述べたりもする。あるいは、宗教の言語は、それを語る人間が「必然的に、特定の文化伝統を有する言語共同体としての社会における存在である」以上、具体性というかたちで身体性を持つという指摘をしている¹²⁾。とはいって、このように、言葉の身体性に言及することを重ねながら、鶴岡が最後に辿り着くのは、やはり、宗教の言葉が「宗教の真理」を「言う・書く・描く」という行為につながっているというところで、（上の註（6）の引用において示されていたように）身体性を持つということである¹³⁾。

宗教の言葉の持つ身体性は、さらにハイラーが言う「聖なる沈黙(Schweigen)」という「言葉の一つの極限的な相」において明瞭になっているとも考えられ

9) 前掲書、7頁。

10) 前掲書、10頁。

11) 前掲書、8頁。

12) 前掲書、9頁。

13) 前掲書、11頁。

る¹⁴⁾。これは「数多の言葉が語られ、語られ尽くした果てに言葉が絶えるとき、あるいは語られ続けている言葉のいわば足下で當の言葉の及ばない何かが感知されるところで、ある極限的意味作用が作動する」ということであり、そこには「言葉の力の充溢」¹⁵⁾がある。この場合、沈黙が単なる言葉の不在にならないのは、そこに身体性があるからであると考えられる。

以上、言葉の持つ身体性についての鶴岡の発言を拾い上げてみたが、このような発言の背景には、鶴岡の問題意識が隠されているようである。それについて鶴岡が語っているのが次の文章だと思われる。——「純粹に精神ないしは觀念として捉えられた宗教の真理が、時代の趨勢のなかでリアリティを喪ったとき、心身二元論とは別様に捉えられた身体こそが、そのリアリティを保証する場として浮上する」¹⁶⁾。宗教の真理についての言葉がリアリティーを失ったときに、つまり、言葉とリアリティーとの間にあるものが単なる隙間になってしまっているとき、身体がリアリティーを支える働きをし、言葉とリアリティーとの間の関係を支えるというのである。——そして、ここに至って、本来の課題である、言葉と実在との「あわい」の問題に帰ってきたと言ってよい。

2

註（16）で引用した文章について、さらに考えをめぐらせてみると、「純粹に精神ないしは觀念として捉えられた宗教の真理が、時代の趨勢のなかでリアリティを喪」うという事態が起こっていると鶴岡は見ていると言えるであろう。「純粹に精神ないしは觀念として捉えられた宗教の真理」というのが言葉——上述の「神からの言葉」・「神についての言葉」——であると言ってよいのであれば、これはまさに言葉が実在から切り離された状態、間隙としての「あわい」が生じている状態であると捉えられる。

これが「時代の趨勢」の中で起こっていると鶴岡は捉えているわけである

14) 同上。

15) 同上。

16) 前掲書、13-14頁。

が、それは、いわゆる「ポストモダン」的状況であるとも言えるであろう。オランダの神学者であるベンノ・ファン・デン・トーレン（1966-）の描く「ポストモダン」の特徴の中には、言語理解の問題も挙げられている。つまり、「ポストモダン」的態度においては、言語は、もはや客観的実在を指し示すものではなく、人間が自己を表現し、自らの世界を作り出すためのものだと理解されているのであって、そのため、証拠に頼る議論に魅力は感じられないということである¹⁷⁾。言葉が客観的実在と結びつけられている限り、言葉がリアリティーを失うことはないであろう。しかし、今日、その結びつきが解けてしまっていて、リアリティーの喪失が起こっているのである。そして、鶴岡が言っているのは、そのような状況においては、身体性の果たす役割——リアリティーの保証として——が大きいということに他ならない。

鶴岡は、身体性を伴った言葉において宗教の真理は伝達される（媒体の働き）と共に具現化される（場の働き）と考え、媒体と場の重なり合いを「証し」という言葉で捉えようとする。註（6）の引用にあった通りである。伝道および伝道者という観点から、この点には注目しないわけにはいかないと思われる所以、さらに、その議論を紹介してみよう。

まず、とりあえず言語を媒体として理解するとしても、媒体に過ぎないと断言することは出来ない。というのも、言語という媒体をなしで済ませることは不可能だからである。他方、言語が全てであると言い切ることも出来ない。先に出てきた「聖なる沈黙」というものがあるからである。「宗教においてはつねに、言語が遂に及ばない水準が何らか想定されている」という事情が存在する¹⁸⁾。こうして、言葉が及ばない領域を想定している言葉は、鶴岡によれば、もはや情報伝達の媒体ではなく——つまり、「神についての言葉」ではなく——「神へと関わる言葉」になっており、それが語られ、聴かれる場において宗教の真理は「現成」すると考えられる¹⁹⁾。こうして言葉は媒体であるばかり

17) Benno van den Toren, *Christian Apologetics as Cross-Cultural Dialogue* (London: T&T Clark, 2011), pp. 10-11.

18) 鶴岡、15頁。

りではなく、場でもあるということになる。

同様に身体についても論じられるのであるが、その議論には少々難解なところがある。可能な限り整理してみると、鶴岡は、身体も媒体——例えば、修業のように、ある宗教的境地に達するために身体が用いられるというようない——であると言える一方で、身体において苦痛や快楽を受け取るという「受動的情動性（passion）」伴う以上、身体は行為する者（人格）からは切り離せないのではないかと考える。そして、特に苦しみが伴うにもかかわらず、宗教的な行動をとるという場合、それは宗教的真理によって促されてのことであり、それゆえに、身体は宗教の真理が実現される場であるとも考えられると言う²⁰⁾。——以上を踏まえて、宗教の真理とのかかわりの中での言葉と身体は、宗教の真理を伝える媒体であるばかりではなく、それが現実化する場でもあるということになる。この媒体であることと場であることとが重なることが、鶴岡の言う「証し」である。

まとめてみよう。——一方で、言語は媒体であるが、宗教が言葉で語れない領域を想定しているところから、その言葉は情報伝達の媒体としての「神についての言葉」ではなくて、「神へと関わる言葉」になり、それが語られ、聴かれる場において宗教の真理が現実化する可能性が開かれる。こうして、言葉は媒体であり、場でもある。他方、身体も媒体であり得るが、身体において——しかしまた、宗教的真理ともかかわりながら——苦痛や快楽を受け取る以上、身体は行為する主体からは不可分であって、そのとき身体は宗教の真理が実現される場になる。

もっとも鶴岡は、言語が言語化不可能な領域に触れるために「神へと関わる言葉」になる可能性を身体性と結びつけて論じていたわけであるから、その言語化不可能な現実に直面して、語り手が呻吟するような苦痛も、そこには含まれることになるのではなかろうか。そうすると、言語と身体とが、それぞれに媒体と場であるというよりは、むしろ、語り尽くせないもの・語り得ないもの

19) 前掲書、15-16 頁。

20) 前掲書、17 頁。

を語る労苦に身を献げる宗教的真理の語り手の存在が、宗教的真理の実現の場になる、あるいは、少なくともなり得るということが導かれてくるように思われる。

以上を踏まえて、本来の主題である、言葉と実在との「あわい」ということについて、さらに考えていきたいのであるが、その前に、いくつかのことを確認し、問題の設定をやり直しておこう。というのも、鶴岡の議論から示唆を受けるとしても、宗教学の上に神学を建てていくようなことは出来ないからであり、さらには、伝道者固有の課題というものがあるとも考えられるからである。

そこで、まず前提として——既に触れたように——現代は、宗教の真理（を伝える言葉）がリアリティーを失っている時代であるということ、つまり、ポストモダンの状況にあるということを押さえておかなければならぬであろう。全ての人にとってそうであるとは、もちろん言えないが、そのように受け取られている場合は少なくないはずであるし、これが伝道の妨げの一つであるということは間違いないと言える。しかし同時に、福音を宣べ伝える伝道者にとっては、その語る言葉が、どれだけリアリティーを持っているかという問い合わせ実であると言わなければならない。1で述べた「あわい」にかかる問題は、基本的にはのことであった。——こうして、二つの方向から、言葉と実在との関係についての問い合わせが迫っていると言える。

そこで、どのように、その問い合わせに答えたらいよのかということを考えなくてはならない。鶴岡の考え方を踏まえれば、その答えは、手短に言えば、否定の契機を含んだ言葉であり、身体性を伴った言葉であるということなのである。この考え方を神学的に受け止めるとすれば、それは具体的には、どのように考えられるであろうか。

ここで直ちに言わなければならないのは、これは聖霊論の領域の問題であるということである。鶴岡自身の意図も、もちろん違うはずなのであるが、例えば、「否定の契機を含んだ言葉」であるということを形式的に守ったからといって、それで言葉のリアリティーが増すわけではない。つまり、言葉と実在の

間の間隙としての「あわい」を最終的に、あるいは究極的に埋めるもの・克服するものは聖霊であり、従って、この意味での「あわい」の克服は、つまり神による以外にはあり得ない。

このことについては以前、聖霊の他者言及性という事柄として論じたことがある。そこで述べたのは²¹⁾、聖霊の証言が、まさしく証言として他者（キリスト）を指し示すというところで聖霊が他者言及的であるということであり、このとき、聖霊の証しはキリストを正しく証言するものとして真理であって、聖霊の証言の内容は客観的な実在に対応するということであった。実在に対応する言葉、つまり、言葉と実在の間にある間隙を超えて真理を語る関係性に立つ言葉の可能性は聖霊（の他者言及性）による。ポストモダン的な言語理解の克服の可能性も、ここにあると言える。

3

しかしながら、言葉と実在の間にある間隙としての「あわい」の克服の可能性が究極的には聖霊にあると言うことが出来るとしても、そのことは伝道者の実際の言葉——あるいは、語る営み——に、どのように（より具体的に）かかわってくるのであろうか。そのことを考えるために、今も引き合いに出した以前の論考において触れた事柄をもう少し扱ってみたいのであるが、そこでの議論はV・ロースキイ（1903-1958）の次の言葉から示唆を受けたものであった。

しかし靈がペルソナとして到来しても決して己れのペルソナをあらわしはしない。彼は自分の名によって到来するのではなく、子の名において到来し、子について証明するのである。それはちょうど子が父の名において到来し、父を告知したことに似ている。²²⁾

ここでロースキイが語っているのが、まさに聖霊の他者言及性である。そし

21) 神代真砂実、「聖霊の人格と業——認識論を手がかりにして」、『神学』80号（2018年）：38頁以下。

て、今の引用の最後でロースキイが聖霊の他者言及性を子のそれと類似したものと捉えているところに注目したい。というのも、これによって、聖霊の他者言及性を子のケノーシスに通じるものとして見ることが出来るようになるからである。言うまでもなく「自分を無にする」(フィリ 2:7) ことがケノーシスであるわけであるが、これが認識論においては他者言及性として現れるのである。こうした理解はロースキイの属する東方教会の流れにだけ見られるものではない。プロテstantの神学者の中にも次のように語る者がいる。

実際、聖霊の本性が、聖霊が誰であるかについての明確な描写を難しくしているのである。聖霊は決して自分自身を指し示さない。常に聖霊から離れて、聖霊は常に他者を指し示す。聖霊は一貫して自らを目立たせない……。²³⁾

自らを隠すところに聖霊の特性があるのである。

ここまで来たときに、鶴岡の議論との接点が見えてくる。つまり、鶴岡が言語、さらには身体性が宗教の真理の媒体であり、その実現の場であると言うときに、否定の契機が含まれていたということが思い起こされるのである。鶴岡は、それが言葉の限界を受け入れることであり、身に受ける苦痛にもかかわらず、自分の関与する宗教の真理のために行動するということを考えていたわけであるが、伝道者にとって、むしろそうした否定の契機は、何よりもまず「自分を無に」しながら生起する他者言及性として捉えられるのではないかと思われる。

しかし、これが基本であるとしても、さらに具体的に考えていかなければな

22) V・ロースキイ、『キリスト教東方の神秘思想』、宮本久雄訳（勁草書房、1986年）、202頁（註における著者名の表記は出典のまま）。

23) Michael Jinkins, *Invitation to Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), p. 191. 類似の指摘は Alasdair I. C. Heron, *The Holy Spirit* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), p. 176 にも見られる。

らないであろう。それは、今のケノーシス的な他者言及性というものが、伝道者の言葉では、どのように形作られるのかという問題である。そして、この関連でまた思い起こさせられるのが「批判的実在論」である。批判的実在論とは、新約聖書学者のN・T・ライト（1948-）に言わせれば、「『知ること〔認識〕』の過程を描き出す一つの方法であって、それは知る者〔認識の主体〕とは別の何かとして知られるものの実在性〔リアリティー〕を承認し（それゆえに『実在論』である）、それと同時にまた、この実在性に対して我々が持つ唯一の接近法は知る者と知られるものとの間の適切な対話ないし会話という螺旋状の道にあることを完全に承認するのである（それゆえに『批判的』である）」²⁴⁾ というものである。これまでの探究の成果を踏まえながら、対象（実在）との対話を通じて、認識・知識を深化・精確化していく。従って、このとき、「知識〔認識〕は原則的には知る者から独立した実在にかかわるのであるが、決して、それ自体、知る者から独立していない」²⁵⁾ と言わなければならない。また、認識と対象との間に不断の対話が行なわれるというのは、既存の理解を常に検討し、訂正することであって、そこには既存のものに対する否定の契機が含まれていると言えるであろう。

もっとも、このように語ることで、事柄が学問的な認識にばかりかかわるよう受け止められてしまうようであれば、それは事柄を狭く捉えることになってしまう。例えば、ある小説の中にある次のような言葉も、一種の批判的実在論に似たかたちを示しているように思われる。

自分のものになっていない言葉を、正しく解釈はできない。辞書づくりに取り組むものにとって大切なのは、実践と思考の飽くなき繰り返しです。²⁶⁾

これは、その小説の主要な登場人物の一人である国語学者の言葉なのである

24) N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (*Christian Origins and the Question of God*, vol. 1) (Minneapolis: Fortress Press, 1992), p. 35.

25) Ibid.

が、「実践と思考の飽くなき繰り返し」を通じて言葉の正しい意味に迫るというのには、批判的実在論が提示する認識の過程に似ていると言えるように思われる。さらにまた、今の引用が重要だと思われるのは、そこに「実践」がかかわっているというところである。実践は身体を伴う。つまり、ここに身体性がかかわってくるのである。こうして、鶴岡の議論との新たな接点も姿を現してきたと言えるかもしれない。

そして、「あわい」ということについても、ここで改めて把握し直すことが必要になってきたように思われる。というのも、今の註(26)の引用で言われていた「実践と思考」は、「私」において起こること、あるいは、「私」という主体の営みであるという意味で主観的なものであるわけであって、そうすると、そこにも「あわい」の問題があるということになる。冒頭において朝永やバルトに聞きながら考えていた「あわい」の問題は、人間の言葉（思考や概念）と実在との間、主体と客体との間に生じる間隙としての「あわい」にかかわるものであった。そして、その「あわい」の克服について考察してきた。けれども、いま気づかされたのは、伝道者の存在そのものの中においても言葉と実在の間に「あわい」があるということ、引用の中の表現を借りて言えば、言葉が「自分のものになっていない」場合と、なっている場合とがあるということであった。克服されなければならないのは、これら二つの「間隙」の意味での「あわい」である。つまり、主体と客体との関係において生じる間隙と、主体の中に生じる間隙との両者をどう乗り越えるかが問題にされなければならない。

それにしても、なぜ、それが問題であるのか。——それは、言うまでもないようにも思われるが、このことが伝道者の実存にかかわるから、つまり、伝道者が、神について語らなければならぬ責任を負っているからである。どのようにしたら、伝道者の語る言葉が正しく神について語る言葉であり、さらには説得力を持った、自分のものになっている言葉であることが出来るのか——そ

26) 三浦しほん、『舟を編む』（光文社文庫、2024年）、71頁。

のことについて思いをめぐらせないわけにはいかない。

4

そこで参照してみたいのがバルトの「神の言葉への奉仕」という講演である。これは1934年、従って、「バルメン宣言」の起草にかかわり（5月）、他方でボン大学当局から職務停止を命じられることになる（11月）という激動の年の9月に、スイスの牧師達に向かってなされた講演である。講演自体は牧師の務めについて新約聖書の牧会書簡によりながら論じるというかたちをとっている。

この講演において、まずバルトは一般に考えられがちであるような「高潔で、善良で、敬虔で、自由で、かつ勇気ある牧師像」²⁷⁾といったことで、神の言葉への奉仕の務めが尽くされるのではないということを確認している。そして、むしろバルトが注意を促すのは、神の言葉の奉仕者としての働きを「不可避であり、可能であり、成功したもの」にする「要因」の方である²⁸⁾。

その要因は三つ挙げられている。第一に、何よりも重要なこととしてイエス・キリストによる罪からの、恵みのみによる救いがある。

〔神の言葉への奉仕は〕次のこと——私達に憐れみが与えられたということ、イエス・キリストが私達への全き忍耐を示したこと——に基づいている。そして、それ〔神の言葉への奉仕〕は次のこと——私達が感謝しているということ、つまり、いかなる功績も思い起こさず、いかなる報いも考えない、そういう感謝——にある。それは次のこと——私達がイエス・キリストを、そこでは私達が自らを弁護することも責任を負うことも出来ない、その神の永遠の審判において私達の味方となる存在として全

27) Karl Barth, *Der Dienst am Wort Gottes*, Theologische Existenz Heute 13 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1934), p. 6. この講演の日本語訳は、『カール・バルト著作集』、第2巻、『神の言葉への奉仕』、山路基訳（新教出版社、1989年）、112-133頁で読むことが出来る。

28) Barth, *Der Dienst am Wort Gottes*, p. 7.

く、そして、これ以上なく激しく必要としているということ、しかし私達が完全にイエス・キリストによって救われ、担われ、慰められ、助け起きて喜んでいるということ——にある。²⁹⁾

そして、第二に、イエス・キリストを主とする教会の中にいるということが挙げられる。教会こそは第一の事柄、つまり、イエス・キリストの救いによって集められた者達の集団である³⁰⁾。さらに最後のこととして、イエス・キリストを希望としているということも言われる³¹⁾。恵みを知る知識は、それが恵みである以上、追い求める以外にないからである。こうして、救い主であり、教会の主であり、希望であるイエス・キリストに召されているということが神の言葉の奉仕の本質だとバルトは述べる。

それでは、その召命は、どのような牧師のあり方・生き方をもたらすのであろうか。そのことについても、バルトは三つのことを挙げている。それは、まず第一に「語る」という「課題」であって、「他の人々に、まさに私達自身が聞いたこと、つまり、イエス・キリストは救い主であり、主であり、肉における神の言葉であるということを語ること」である³²⁾。第二に言われているのは、苦しむことである。「神の言葉の奉仕者の誰もの運命が、これ——世の反論と反抗に苦しまなければならないということ——であって、その世というものは常に、ただ恵みによってのみ、そして恵みとしてのみ啓示されている神とは異なる神を考え、求めるのである」³³⁾。しかし、バルトの見るところ、世からの反論と反抗に通じるもののが教会からも来る——恵みを恵みとして本当に受け止めようとしないために——であって、結局、神の言葉の奉仕者は、あらゆる方向からの反論と反抗を受けて、苦しむのだと言う³⁴⁾。

29) Ibid., p. 9.

30) Ibid., p. 10.

31) Ibid., p. 11-13.

32) Ibid., p. 14.

33) Ibid., p. 17.

最後にバルトが挙げるのが戦うことである。自分の信仰が惑わされることや、他人の信仰を惑わせることから信仰を守るのは信仰自体であって、「そのために信仰は持ちこたえ、確証され、繰り返し新たに据えられるのでなければならない」³⁵⁾。これが信仰の戦いであって、福音を守り抜く戦いであると言つてもよい。ただし、そこでは注意しなければならないことがある。それは「神は繰り返し私達自身に抗して正しい」ということである³⁶⁾。つまり、神の言葉の奉仕者は安易に神を自分の味方であると考えるのではなく、むしろ、あのヤボクの渡しでのヤコブのように、神と（も）戦うのだとバルトは捉えているわけである。——こうして、語ること・苦しむこと・戦うことが神の言葉の奉仕者の存在を性格づけるとバルトは語る。

この講演の最後でバルトが語っているのは、神の言葉の奉仕者が立っていなければならぬ場所についてである。「神の言葉の奉仕者は具体的に拘束された人間であって、肉となった言葉に拘束され、それゆえに預言者と使徒の証言に拘束された人間である」³⁷⁾、つまり、聖書こそが神の言葉の奉仕者の立たなければならない場所だと言う。そして、今の引用において言われている「拘束」は聖霊の働きによっていることを確認して、バルトは講演を終える³⁸⁾。

さて、3の終わりのところで確認した、解決されなければならない課題というのは、言葉と実在との間の間隙としての「あわい」であり、また、伝道者の中においても存在する言葉と実在との間の間隙としての「あわい」であった。主体と客体との関係において生じる間隙と、主体の中に生じる間隙との両者をどう乗り越えるかということであり、さらに言えば、関係・かかわり合いの意味での「あわい」が、そこに生まれるには何が必要かということであるが、こ

34) Ibid.

35) Ibid., p. 18.

36) Ibid., p. 19. バルトが晩年に至っても、神学は神から試練を受けると語り、神学の自己正当化の危険を指摘していたという事実に対して、よく注意を払う必要があるようと思われる (Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, pp. 156-157)。

37) Barth, *Der Dienst am Wort Gottes*, p. 21.

38) Ibid., pp. 21-22.

の問題に対して、今のバルトの議論から導かれる答えは、どのようなものであろうか。

丁寧な議論をする余裕は、もはやない。主体と客体との関係において生じる間隙の克服は聖霊によるというのは、バルトからも、そして、これまでの議論からも導けることであろう。ただし、バルトが註(35)の引用において信仰の戦いについて述べていたように、信仰に立って伝道者が持ち、用いる言葉や概念・観念は「繰り返し新たに据えられる」必要のあるもの——いちいち全てを「ご破算」にするのではなく、そこから出発して——それこそ戦いながら確認し、あるいは、獲得し、獲得し直されていかなければならないものであると言える。そうでなければ、朝永が言っていたように、映画のフィルムの一コマに過ぎないものをもって（神の）現実・実在を、さらにはその全貌を語り、捉えているかのような錯覚に陥ってしまうことであろう。

他方、バルトが苦しみや戦いについて語ったとき、時代のことを考えれば、それが極めて具体的な、従って、身体性を伴っていたものであったということは間違いない。この点では鶴岡の議論とも触れ合ってくるであろうし、そこに、主体の中に生じる、あの間隙を乗り越える道があるであろうことが予感される。それが一方において聖書との格闘である・あり続けるという点では特に目新しいものだとは言えない。しかし、それを単なる知的なレヴェルでの格闘にとどめるのではなく、私達の置かれている苦しみや戦いの現実の中で、言葉を自分のものにしていくという格闘であることが大切なのである。しかも、註(36)のところで触れておいたように、あれほどの状況の中に身を置きながら、バルトが神を自分の味方であると安易に考えないようにしていたことを確認しておきたい。そこに彼の謙遜が現れていると言ってよい。あるいは、そこには信実な畏れがあると言ったらよいであろうか。

信仰と畏れの中で、そして、聖霊に導かれてながら聖書となされる格闘を通して言葉を獲得していくことこそが——何よりも聖霊の働きが決定的であることを忘れてはならないであろうが——伝道者の存在を形成する。「神の言葉の説

教は神の言葉である」という「第二スイス信仰告白」の有名な言葉も³⁹⁾、こうした信仰と畏れに立った格闘を抜きにしては正しく受け止められないのではなかろうか。伝道者がイエス・キリストを伝える媒体になり、また、その力の働く場になるというのは、そのようなことなのである。

(こうじろ・まさみ)

39) 「第二スイス信仰告白」、大崎節郎訳、『改革派信仰告白集』第3巻（一麦出版社、2011年）所収、135頁。