

基督教研究 第69巻 第1号

宗教多元主義思想についての批判的考察

——滝沢克己を中心に——

A Critical Study of Religious Pluralism
—— focusing on Katsumi Takizawa ——

杉田俊介
Syunsuke Sugita

キーワード

滝沢克己、インマヌエル思想、宗教多元主義、ジョン・ヒック、国体思想

KEY WORDS

Katsumi Takizawa, Immanuel-philosophy, Religious pluralism, John Hick, *Kokutai* ideology

要旨

ジョン・ヒックの宗教多元主義は、西洋キリスト教の排他性に対する一つの問題提起となった。しかし、宗教多元主義は日本のような非西洋的な社会においても、批判的な役割をもちうるのか。本稿では、日本の思想家滝沢克己を宗教多元主義者として位置づけ、この疑問について考える。滝沢は「インマヌエル」という思想を展開した人物である。この思想にもとづいて、彼は、キリスト教だけでなく日本の諸宗教によっても救済が得られると論じ、従来のキリスト教の排他性を批判した。滝沢のインマヌエル思想は、ヒックの宗教多元主義と多くの類似点をもつ。しかし滝沢は、この宗教多元主義的な思想にもとづいて、日本の国体にも真理が現れていると論じ、自己の相対性を認めないキリスト教を、国体に抵触するものとして批判している。日本においては、宗教多元主義的な言説そのものが、異物を排除／同化する一種の「排他主義」としての意味をもちうる。

SUMMARY

John Hick proposed his religious pluralism as a critique to the exclusivity of the western Christianity. Can religious pluralism, however, play the same critical role in non-Western society like Japan? This article examines this question by focusing on Katsumi Takizawa, the Japanese philosopher, as a religious pluralist. Takizawa developed a unique thought called “Immanuel”. He argued that salvation could be attained not only through Christianity but also through Japanese religions, and he criticized the exclusivity of Christianity in the past on the basis of his Immanuel-philosophy. Takizawa’s Immanuel-philosophy resembles Hick’s religious pluralism in many aspects. Takizawa maintained, however, that the truth was revealed also in Japanese *Kokutai* on the basis of this religious pluralistic thought, and he criticized the Christianity, which refused to admit its own relativity, arguing that it is incompatible with *Kokutai*. In Japan, then, religious pluralism works as an “exclusivism” that excludes / assimilates the others.

I はじめに

イギリスの神学者ジョン・ヒック（1922-）の宗教多元主義は、今なおキリスト教と非キリスト教の関係について考える者にとって不可欠の参照項となっている。ヒックの考えでは、他宗教を否定するキリスト教中心主義が、西洋列強の帝国主義や、キリスト教徒による非キリスト教徒への差別を正当化してきた。彼のみるところ、かかるキリスト教中心主義的態度は、特殊キリスト教的な礼拝対象であるイエス・キリストに固執し、他宗教による救済を否定する従来のキリスト教神学の帰結として生み出されたものである。こうした考えにもとづいて、彼は、従来のイエス・キリスト中心の神学に代わる新しいモデルとして、宗教多元主義の神学を提示した。これは、キリスト教と他宗教が実際には同じ一つの神を礼拝していると捉えることによって、キリスト教の唯一性を否定する多一論的な神学モデルである。ヒックの主張にしたがえば、キリスト教は宗教多元主義の神学を受け入れて、他宗教にもキリスト教と同等の価値を認めねばならない。

ヒックの宗教多元主義は1970年代以降、西洋のキリスト教神学において注目を集め出し、日本語、韓国語、中国語にも翻訳された。また日本においては、ヒックの影響を受けて書かれた遠藤周作の小説『深い河』を通じて、間接的に宗教多元主義に触れた者がかなりたくさんいるはずだ¹。

ヒックの宗教多元主義が、西洋キリスト教に対する問題提起として、20世紀後半の

一時期に一定の役割を担ったことは間違いない。とはいえ、多一論的宗教多元主義は、日本などの非西洋的な社会に移しかえられた時にも、その批判的なエネルギーを維持しうるのだろうか。ヒック的な宗教多元主義モデルの妥当性について、日本の文脈を踏まえつつ問い直すこと、これが本稿の課題である。

以下、滝沢克己(1909-84)を日本におけるヒックの「先駆者」として位置づけ、彼の議論を検討する作業を通じて、上記の課題について考えていく。滝沢は、西田哲学とバルト神学の影響を受けた「インマヌエル」という思想にもとづいて、キリスト教と日本の諸宗教の対話を積極的に行った人物である。議論は次のように進められる。II章では、滝沢の根本思想であるインマヌエルについて紹介し、III章でインマヌエル思想を一種の「宗教多元主義」として位置づけ得ることを指摘する。そしてIV章では、1938年の論文「誠と取引」を取り上げ、キリスト教の唯一性を批判する宗教多元主義的な滝沢の議論そのものが、異物の排除／同化を正当化してしまう「排他的」な側面を有していた点について指摘したい。

II 滝沢克己のインマヌエル思想

(1) インマヌエル思想形成の背景—西田とバルトの影響—

本章では、1941年の論文集『カール・バルト研究』に依拠しつつ、滝沢の中心思想であるインマヌエルの概要について案内していきたい。まずは、インマヌエル思想形成の背景を知るために、『カール・バルト研究』を出版する1940年代初頭までの彼の学問的経歴について、簡単に触れておこう²。

滝沢は1928年に九州帝国大学法文学部哲学科に入学し、ドイツ現代哲学についての卒業論文を執筆したあと、1931年に同大学の助手となる。この助手の時代、滝沢は西田哲学について熱心に研究し、1933年8月には雑誌『思想』に西田についての論文「一般概念と個物」を発表する。この論文をきっかけに、滝沢は西田と直接知り合う機会を得る。その後すぐ、1933年10月から滝沢はドイツに留学する(1935年まで)。留学期間中、滝沢は西田の勧めにしたがって³、ナチスによってスイスに追放される直前のカール・バルトの下で学んでいる。バルトが滝沢に与えた影響は大きく、留学期間中、すでに滝沢はバルトについてのいくつかの論文をドイツ語で執筆している⁴。これらドイツ語の論文の邦訳と、帰国後に執筆した論文をまとめたのが、本章で取り上げる論文集『カール・バルト研究』である。

このように滝沢は、バルト神学を学ぶ前に、西田哲学から決定的な影響を受けている。彼は、後期西田哲学から「自己」を成立させる「絶対無の場所」の「自己限定」

の思想を受容した。留学前に書かれた論文「例、個物および個性」において、滝沢は、「真に神の名に値するものは（……）絶対に殺すとともに絶対に生かすもの」としての「絶対の場所」とであると述べている⁵。つまり滝沢は、留学前の段階ですでに、「場所＝神」という西田的な宗教哲学を自家薬籠中の物としていたわけである。

こうした経緯も関係してか、滝沢は留学中から一貫して、バルト神学に対して一定の批判的な距離を維持しつづけている。『カール・バルト研究』も、その題名から想像されるような単なるバルトの「解説書」ではない。この本には、西田の門下生である滝沢による⁶、バルト神学に対する問題提起が含まれている。そしてインマヌエル思想も、バルト神学に対する疑問を煮詰めることによって作り上げられたものである。

(2) バルトへの問題提起とインマヌエル思想

それゆえ、インマヌエル思想の概要を知るには、滝沢のバルトへの問題提起から話を始めるのがわかりやすい。では滝沢の問題提起は、バルト神学のどの部分に向けられていたのだろうか。それは主に、バルトが滝沢に向かって語ったという言葉—「聖書によらずして人間が正しく神を信じることは、原理的には可能であるが事実的には不可能である⁷」—に向けられている。聖書によらずして正しい信仰はあり得ない、というバルトの思想に対して、滝沢の疑問は向けられたわけである。

留学中の1935年に書かれた論文「信仰の可能性について」において、そうした疑問はすでに提起されている。この論文の最終章で、滝沢は聖書以外に信仰に至る道はないとするバルト的な見解に対して疑問を投げかけている⁸。

我々は我々の考察の過程に於て、信仰が（……）神の子からのみ可能であることを、原理的に確認し、同時にまた信仰が聖書によって我々に可能とされることを事実的に洞察した。是に於て、「神から」という原理的な可能性と「聖書から」という事実的な可能性とが如何なる関係に立つか、という問題が生ずる。人から神への道はないということは原則的に確認せられた。しかし正にそのことによって神から人への道は常に到る処に且つ時々刻々に開かれている、三一の神はただ彼が欲しさえするならば何時でも何処でも、この世界の中に閃き来って自己自身を啓示することが出来る、ということがいいあらわされてはしないであろうか⁹。

信仰が「神」から来るものであると考える点において、滝沢とバルトの意見はひとまず一致している。意見が分かれるのは、神が聖書によらずに自らを啓示できるか否か、という点である。バルトは聖書によらずに神を知る可能性は「事実上」あり得ないと考えている。それに対し滝沢は、聖書によらずに神を知る可能性もありうると考えたわけである。

留学中、すでに抱かれていたこうした疑問は、帰国後も解消されずに残りつづける。そして、1940年の「処女マリヤの受胎」第三章では、のちに滝沢がしばしば用いるようになる「インマヌエル（＝神われらと偕に在す）」という思想に基づいて、改めてバルトに対する疑問が述べられることになる。滝沢の議論は次のように進む。バルトにしたがえば、「聖霊によって孕まれ処女マリヤより生まれた」という使徒信条の一節は、「真の人イエスが罪を赦す能力ある真の神の子である」との「福音の実質を我々に覚らしめんがために、神の置きたまえる聖なる徴」である。こうしたバルトの解釈を滝沢は評価するが、一方で、インマヌエルの事実へのバルトの理解には「なお一抹の不純なものが残っていた」ともいう¹⁰。確かに、バルトがいう通り、イエスは真に神の子でありながら、マリヤにおいて「我々と同じ肉体」をとった。しかし滝沢のみるところ、バルトは、

神の子がそのように「肉体を取った」ということを、全く文字通りには、我々の赤児が我々の妻からおぎゃあと生まれるのと全く同じように生れたのだとは、解釈しようとしなかった。そうではなくて、「神われらと偕に在す」というインマヌエルの事実そのものがその時その処に始めて発生したのだと考えた。(……) だが、インマヌエルの事実そのものの生成とは、いったい如何なる生成であるか。(……) 彼にしたがえば、信ずる者はもはやかく問うことができないしまたその必要を認めない。(……) 私の信ずる所に従えば、実にこの一事の中に、バルト神学の勝利と危機と、健康なるものと病的なるものと、建設的なるものと頹廢的なるものが潜んでいるのである¹¹。

バルトは「神われらと偕に在す」ということ、すなわち神と人との接触が、イエスが生まれたその時その処ではじめて生じたのだと考えた。そのように考える理由をバルトは一切説明しない。信じるものにとって、それは自明のことなのである。

だが、バルトの説によった場合、「その時その処」を外れれば、神はわれらとともに「いない」ことになってしまう。滝沢にいわせれば、そのような考えは「全くの倒錯」である。滝沢はいう。

未だインマヌエルでなかった神とはいったい如何なる神であるか。インマヌエルの事実を離れた人間の存在とはいったい如何なる存在であるか。—それは全くわけの分からない、単なる空想の産物に過ぎないではないか!¹²

インマヌエルは時間、空間を超えてすべての人に成立した「事実」である。つまり、神はいつでもどこでも、われら人間とともにある。いいかえるなら、

イエスの誕生によってインマヌエルの事実が始めて発生したのではない。インマヌエルが^(ママ)もとエバの子なる処女マリヤに於てもまた事実であったが故に、彼女自身の驚愕と悲嘆とも拘らず、彼女を始め我々をしてこの幸福^{さいわい}を知らしめんがた

めに、イエスはあのようにして生れることが出来たのである¹³

滝沢によれば、イエスは、マリヤや我々にもインマヌエルがつねに生起しているがゆえに生まれることができた。神がともにいるという点ではイエスも他の人々も選ぶ所はない。しかし、我々は普段、神がともにいるという事実を忘却して生きている。一方イエスは、多くの人々が忘れていたインマヌエルの事実をそのまま受け入れ、万人にインマヌエルの幸福＝福音が成立していることを指し示すことになった。我々は、イエスにならって、インマヌエルが自分にも成立していることをあるがままに受け入れ、イエスと同じものとなって生きるべきなのである—ちなみに滝沢は戦後、万人に常に生起しているものとしてのインマヌエルを神と人の「第一義の接触」と呼び、第一義のインマヌエルを受け入れてイエスのようなものになることを「第二義の接触」と呼ぶようになる¹⁴—。

以上で滝沢のインマヌエル思想の骨格をほぼ提示できただろう。一般に、キリスト教においてインマヌエルはイエスと特権的な仕方で結びつけられている。これに対し滝沢は、インマヌエルとイエスの特権的な結びつきを否定し、すべての人がいつでもどこでも、神とともにいると考えるのだ。重要なのは、滝沢のようなインマヌエル解釈を行った場合、「聖書によらずして人間が正しく神を信じる」可能性や、インマヌエルをあるがままに受け入れた「イエスのような人」が「その時その処」以外に生まれる可能性が生じる点である。かつての日本のような、聖書についてほとんど何も知られていない時、処でも、「人間が正しく神を信じる」ためのインマヌエルという条件はすでに満たされているからだ。

III 宗教多元主義としてのインマヌエル思想

この章では、前章の議論を踏まえつつ、滝沢のインマヌエル思想がヒック的な「宗教多元主義」としての側面を有していることを指摘する。みてきたように、滝沢は「聖書によらずして人間が正しく神を信じることは不可能である」という考え方に疑問を投げかけてきた。こうした問題意識は、13歳年下のイギリス人、ヒックのそれと共鳴する。両者が生きるコンテクストはまったく異なっているが、結果だけみれば、彼らは、キリスト教を経由しない正当な信仰の可能性を容認すべきだとの問題意識を共有していることになる。

I章で触れた通り、ヒックはこの問題に対する解答として、「諸々の偉大な世界宗教の信仰者たちは、事実上、この唯一の神を礼拝している¹⁵」とする宗教多元主義を提示し、キリスト教の唯一性を否定している。またヒックは、イエスを唯一の神の子

とみなす従来のキリスト論に代えて、「イエスを神の霊に満たされた偉大な預言者と考える霊感的キリスト論」も提示している¹⁶。それによると、「受肉」とは自己を放棄して神の霊を受け入れることであり、この意味における受肉はイエス以外においても生じうる。いいかえるなら、イエスは、受肉を実現した多くの人々—いわゆる「聖人」など—の一人に過ぎない。そしてヒックによれば、イエスと同様に自らの身に受肉を実現すること—ヒックの別の言葉でいえば「自我中心から実在中心への変革」を遂げること¹⁷—こそが、万人に共通の「救済」であるという¹⁸。

キリスト教やイエス・キリストの唯一性を否定し、「イエスのような人」になることを万人の目標とみなすという点で、明らかに滝沢のインマヌエル思想とヒックの宗教多元主義は共通したものをもっている。滝沢は戦後、キリスト教と日本の諸宗教の対話を積極的に行ったが、それはかかる「宗教多元主義的」な思想に由来しているわけである。戦後の主著である『佛教とキリスト教』や、八木誠一らとの共著『神はどこで見出されるか』は、滝沢の宗教多元主義的思想の一つの到達点とみることができよう。

滝沢がヒックを主題的に取りあげたり、逆にヒックが滝沢について言及したりしたことはないが¹⁹、滝沢の影響を受けた人々の一部（八木誠一、阿部正雄）はヒックと直接的な交流をもっており、ヒックの自伝には彼らのことが好意的に言及されている²⁰。結果的に、滝沢のインマヌエル思想は、日本において、宗教多元主義の先駆けとでもいふべき位置を占めることになったといえよう²¹。

滝沢の議論は、戦後の日本で、ヒックと同様に宗教間対話に理論的な基礎を与えるものとして受容された。1990年代以降は、滝沢の議論にいわゆる「文明の衝突」への処方箋を求めようとする議論もある²²。

しかし次章IVでみていくように、排他性を批判し、自らの相対性を認めるように説く宗教多元主義的な言説はそれ自体が、異物の排除を正当化する「排他」的な思想へと転化する。こうした問題点がはっきり現れているのが、1937年に書かれた滝沢の論文「誠と取引」（翌年、山口高等商業学校学友会の『山都学苑』に発表）である。

IV 宗教多元主義思想そのものがもつ「排他性」

—滝沢克己「誠と取引」を中心に—

(1) 「誠と取引」本文の概要

「誠と取引」は、大伴家持の万葉歌について論じた本文と、キリスト教や国体明徴運動など比較的同時代的な事象について論じた少し長めの脚注によって構成されている。

脚注の内容については後ほど触れることにし、まずは、本文部分の趣旨について案内したい。

「誠と取引」は、戦中の日本で盛んに歌われた大伴家持の万葉歌「海行かば^{みづ}水浸^{かばね}く屍 山行かば^む草生す屍 大皇の^{おほきみ}邊にこそ死なめ^{かへり}顧みは^{ことだ}せじと言立て²³」の解釈という形をとって進められていく。滝沢によれば、この歌には「波瀾重疊たる一千餘年の時を潜^{くぐ}つて、ぢかに我々の心を打つてくる²⁴」ものがある。この歌が時を超えて人の心を打つ、その理由を明らかにすることが、この論文の課題として設定されている。

この歌には、大伴家持の「誠」が歌われていると滝沢はいう。しかし家持の「誠」は、自己の家運、皇国の前途などに対する不安や恐怖に由来するものではない²⁵。滝沢にいわせれば、そのような不安や恐怖に駆られた忠誠は、「我々の同胞のあるものに對して、彼らも亦『大皇の子』であるといふ、我々の忠誠そのものの自明の前提であつた筈の事實を拒否するまでに、兇暴となることを要求する²⁶」、悪しきものである。

滝沢によれば、大伴家持の「誠」は、そのような強迫的なものではなく、はるかに「おおらか」なものである。そして家持の「誠」が「おおらか」な理由は、それが偏狭な私心から出たものではなく、「天皇の御言の、彼の言葉と行動とに於ける反映²⁷」だからである。つまり家持は、さかしらな自己を捨てて、ただ天皇の言葉をそのまま受け入れて生きていたのであり、だからこそ彼の歌は「おおらか」なのだという。

そして滝沢によれば、私心を捨てて天皇にしたがう家持の生き方には、古代人のみならず、現代の人間にも通じる普遍的な真実の生き方が表現されている。滝沢はいう。端的に結論から述べるならば、我々が^{おほきみ}天皇によつて生れ、天皇によつて死するといふことは、あらゆる反対の外見にも拘らず、單なる古代人の錯覺ではなくして、深く我々の存在の根柢を穿った眞理であると思ふのである。(……) 天皇の御言のまにまに生き且つ死するといふことが、今日の我々にとつても亦、物そのもの^{ことはり}の事理にかなへる、唯一の合理的なる生き方であると考へざるを得ないのである。何となれば(……) 我々の生命は既にその出立點に於て、我々の手によつては如何ともすることの出来ない他の力によつて動くのである。そして此の儼然たる事實は、我々がやがて自ら考へ、自ら決意し、自ら働いて食を得るに至つても、決して單に失はれることは出来ない。(……) 我々がそれを欲すると否と、認めると否とにかかはらず、我々に生命を與へ、我々の生命を召したまふ^よものに據りたのむといふことによつてのみ「唯御意のまゝ^{みこころ}になしたまへ」という純一な^{まこと}信に於てのみ—我々は始めて、眞に自由に考へ、^{おも}念ひ、働くことが出来るのであ

る²⁸。

各人が認めると否とに関わらず、我々は天皇によってはじめて生まれ、そして死ぬのであり、それは「存在の根柢を穿った真理」、「儼然たる事実」である。我々がなすべきなのは、家持にならって、その「儼然たる事実」をあるがままに受け入れ、「天皇の御言のまにまに生き且つ死する」ことである。その時にはじめて、我々は真に生きることができる。

そして滝沢によれば、大伴家持の歌が時をこえて人の心を打つのは、それが「古今内外に通通する生ける^{まこと}真の、唯それに従ふ^{まごころ}誠心の、一つの特特殊なるあらはれなるが故である」。つまりそこには、すべての人間に当てはまる普遍的な真理が表現されている。そうした普遍性のゆえに、家持の歌は日本人だけでなく、現代の西欧人にもおのずから深い感動を与えずにはおかない。そして、それゆえに日本は、家持のように天皇に絶対随順することによって、「全く領土的野心なくして、天皇の^{みいづ}御稜威を世界に輝かす」こともできるという²⁹。

以上、滝沢の「誠と取引」の概要について述べてきた。滝沢は家持の歌の解釈を通じて、人が天皇によって生まれかつ死ぬという「事実」—いいかえるなら日本の国がら、つまり国体一に究極的な真理を見出し、自己を放棄して、天皇の言葉のあるがままに受け入れて生きるように説いている。明らかに、彼の天皇論は、『カール・バルト研究』で展開されたキリスト教論の応用である³⁰。つまり、『カール・バルト研究』における「神われらと偕に在す」という「事実」が、「誠と取引」においては「天皇の御言のまにまに生き且つ死する」という「事実」に置き換えられている。大伴家持は、インマヌエルの「儼然たる事実」を受け入れて生きたがゆえに、イエスと同様に人の心を打つというわけである。

バルトの「聖書によらずして人間が正しく神を信じることは、原理的には可能であるが事実的には不可能である」という言葉を認めた場合、神と天皇、イエス・キリストと大伴家持を同格とするような議論は引き出しようがない。しかし、聖書の啓示を普遍的な真理の一つの現れと捉える滝沢的な見解に立つなら、そうした議論も不可能ではなくなる。

(2) 「誠と取引」の両義性—鈴木亨による滝沢批判の問題点—

私心を捨てて天皇に随順すべきことを説く滝沢の議論は、今日からするとかなり違和感がある。哲学者の鈴木亨は、滝沢が「キリストと天皇を同格として捉え」、「日本の帝国主義下における天皇制の社会主義者・共産主義者・キリスト者たちに対する弾圧を目の前に見ていながら」天皇の御言のまにまに生きかつ死ぬことを至上のこととみなす「太平洋戦争における戦争協力の哲学」を展開したと厳しく批判している³¹。

しかし鈴木による滝沢批判は、やや一面的であるように思える。滝沢がこの論文を書いた1937年後半は、天皇機関説問題に端を発する国体明徴運動や、2.26事件後の統制派の勝利の結果、「国体に反する」とみなされる言説（共産主義、自由主義など）に対する取り締まり・弾圧が一気に厳しくなった時期である³²。こうした背景を踏まえた上で、「誠と取引」の注にある、次の箇所を読んでみよう。

人は今日、餘りにも躁急に「危険思想」を云々し、餘りにも神経的に「國體の變革」といふことを恐怖してはゐないであらうか。その實「危険思想」が危険であるのは、決して「國體」そのものに對してではない、却つて誰よりも先づその思想を懐くもの自身にとつて限りなく危険なのである。(……) 國體を變革することは原理的に不可能なのである。(……)「危険思想」によつて「國體が變革」され得るかの如く恐れるのは、その恐れる人自身が國體といふものを全く理解しないからである³³

この箇所を読むと、滝沢が国体明徴運動を牽制する意図をもって、この論文を書いていたことがわかる。滝沢にとって、日本の国体はインマヌエルの徴、厳然たる「事実」である。それゆえ国体は危険思想などでは揺らがないし、逆に、国粹主義者が騒いだところで「明徴」できもしない。滝沢は、危険思想を肯定しているわけではないが、明らかに、危険思想を性急に排除しようとする国粹主義的傾向にブレーキをかけようとしている。

いわば滝沢は、家持の歌に現れた「本来の国体」の姿を論じることによって、国粹主義や国体明徴運動を乗りこえようとしたわけである。もちろん、滝沢の「国体神学」は今日となつては奇妙に映るし、それが国体明徴運動に対する実効的な批判となりえているかも疑わしい。ただ、滝沢が彼なりの言葉で、国粹主義に警鐘を鳴らそうとしていたのは間違いない³⁴—また、国体思想がこうした批判的な意味を有していると本気で信じていたからこそ、滝沢は「誠と取引」を「愛着」し³⁵、戦後に繰り返し国体思想を擁護する論文を著したのではないか³⁶—。以上のことを考慮に入れるなら、「誠と取引」を留保なく「戦争協力」の論文とみなすことは難しい。鈴木批判が一面的だと述べたのは、こうした事情のゆえである。

(3) インマヌエル思想そのものが内包する「排他性」

しかし、滝沢の議論には、「戦争協力」とは別の問題点があるように思われる。それは、国粹主義を批判し、「おおらか」であることを言祝ぐ滝沢の議論が、それ自体、ある種の「排他主義」的な心性と密接に結びついている点である。

滝沢が「誠と取引」において展開している、小我を放棄して崇高なるものに随順することを説く思想—「自我中心から実在中心への変革」を説くヒックにも共通の思想

一は、現在からすると、謙虚で、多様性に関われたものに映るかもしれない。しかし周知の通り、個人主義を否定し、天皇に一体化することによって西洋を超克しようという思想は、戦中の日本の公式イデオロギーそのものでもある³⁷。西洋近代的な「個」を否定する自己放棄の思想は、日本型の「全体主義」との親和性をもっており、それ自体が強力な異物排除の論理になりうるのである。

国粹主義を自己放棄と天皇随順によって乗り越えようとする滝沢の議論にも、こうした「排他性」をみてとれる。それは、滝沢が「誠と取引」の脚注で展開しているキリスト教論において顕著である。

滝沢は、キリスト教と国体思想をどちらもインマヌエルの徴とみなしており、キリスト教を全否定するような態度はとらない。実際、滝沢は、日本においても、聖書の研究のみならず、キリスト教の儀式、説教は許されねばならないとしている。しかし、彼は無条件にキリスト教を肯定するわけではない。彼によると、キリスト教は、「イスラエルの他の國に入る場合には、單に我が國に於てのみならず、如何なる國に於ても國家的儀式を裏づけるものとしてのみ」、許されるべきであるという。キリスト教はその教えをもって、諸国家の「国教」を基礎づけねばならないということだ³⁸。

しかし常識的に考えれば、キリスト教の教えによって、日本のような非西洋的な諸国家の「国教」を基礎づけるのは困難であるように思える。一体滝沢は、キリスト教の教えをどのようなものであると考えていたのか。彼によれば、キリスト教は本来、イスラエルという国家の祭祀にルーツをもつ。そしてイエスは、イスラエルという国家の（ダヴィデ、アブラハム、アダムを経て神に至る）正統なる国王＝祭司であった³⁹。そして、国王＝祭司イエスの教えの核心は、ユダヤ人の、自らに対する、「神に對する信（アブラハムに於ける啓示）、親に對する孝（モーゼに於ける啓示）と直ちに一つなる純忠⁴⁰」という一点にある。イエスは、「神の子としてのみならず、王ダヴィデの子として、ユダヤ人の王として（……）、彼に對するユダヤ人の絶対随順を要求した⁴¹」のであった。

つまり滝沢の考えでは、キリスト教の教えの核心とは、臣民がそれぞれの国王＝祭司に絶対随順することなのである。ユダヤ人はイスラエルの国王＝祭司に、西欧人は西欧の国王＝祭司に、日本人は日本の国王＝祭司に、それぞれ随順せねばならないということだ。

とはいえ、国王＝祭司への絶対随順を教える国家は、西欧にはない。イスラエルの人々ですら、イエスという国王＝祭司を殺害することで真理の教えから背き、今や離散の憂き目にあっている⁴²。しかし日本では、今日も変わらず天皇という国王＝祭司が、自らの臣民に対する絶対随順を要求している。日本は、かつてイスラエルが体現していた真理を保持しつづけている珍しい国なのであり、日本人は、かつてのユダヤ

人と同様に、いわば神に選ばれた民なのだ⁴³。以上の意味において、キリスト教は、日本の国家的祭祀が真理を体現していることを「外側」から保証してくれる。

それゆえに滝沢は、日本の祭祀を重んじようとする者は、キリスト教を排撃するのではなく、そこに国体と同じ真理の契機を認め、それを許容していかねばならないと述べる⁴⁴。しかし、イエス・キリストのみに真理を認め、国家的宗教を否定する排他的なキリスト教は否定されねばならない。滝沢によれば、キリスト教は「キリストに於ける神人の統一の問題」—つまりインマヌエル—について正しく理解せず、その結果として、旧教と新教、ルターとカルヴァンにおけるような分裂を繰り返している。そして、

若しキリスト教會が自己自身のうちにかゝる問題を残してゐながら、徒らに^{いたづ}に外に對する自己の優越を主張することのみ急となり、神道家また彼らの誤ちを責むるに急なるの餘り、その真理を容るゝ度量を缺くが如きことあらば、近き將來に於て我が國未曾有の^{みぞう}不詳事を^{じやくき}惹起することなきを何人も保證しがたいのである⁴⁵。

神道を否定すること、つまり日本の国王＝祭司である天皇を否定することは、イスラエルの国王＝祭司であるイエスを否定することと等しい。キリスト教徒が天皇に真理の契機を認めないなら、かつてイエスを殺害したイスラエルを襲ったような「未曾有の不詳事」が、日本にも生じるかもしれない。それゆえ、イエス・キリストのみに真理を認める排他的なキリスト教は、否定されなくてはならないわけである。

国体の真理性を肯定し、それに寄与する限りにおいて、日本においてもキリスト教は許容されるが、真理の契機をイエス・キリスト以外に認めず、国体の真理性を相対化してしまう場合には、キリスト教は排除されねばならない。これが、「誠と取引」における滝沢のキリスト教に対する見解だったことになるだろう。

キリスト教に「多様性を受け入れること」や「自己の相対性を認めること」を要求する滝沢の議論は、それ自体がナショナリズム的・排外的な心性と分かちがたく結びついている。いわば、宗教多元主義的主張そのものが、国体の枠に収まらない異物を排除／同化するための一種の「フィルター」のような意味をもってしまっているのだ。

V おわりに

キリスト教によらない信仰の可能性を認め、その排他性を批判するヒックの多一論的な宗教多元主義は、キリスト教が強い力をもっている西欧社会においては、確かに批判的問題提起としての意味のある程度もちえただろう⁴⁶。だが日本にあっては、宗教多元主義的な言説そのものが、「おおらか」で「多様性に開かれた」日本を肯定し、

「偏狭」なキリスト教を排除したいという、むしろ「排他主義」的な欲望と結びついてしまう可能性がある。もちろん戦後になると、1930~40年代のような国体イデオロギーは姿を消した。しかし宗教多元主義が、非キリスト教圏の宗教／疑似宗教を外側から正当化し、「世界宗教」の位置に格上げするのに便利な思想であることに変わりはないだろう。「宗教多元主義＝善」という図式は、ヒックがいうほど自明なものではないのである。

これと同様に、ヒック的な「イエス・キリスト中心主義＝悪」という考え方も、いささか単純過ぎるように思われる。丸山眞男は、戦前の日本において、キリスト教のドグマを守る正統派信仰のグループとドグマを批判するリベラルなグループが、天皇制・家族主義とそれぞれどのような関係をもったかという点について、次のように述べている。

ドイツのチュービンゲン派系統から出たいわゆる自由主義神学の影響—そのドグマ批判が、日本の土壌ではむしろかえって、キリスト教の「日本化」の名において天皇制あるいは「家族主義」との妥協をもたらしたのに対して、植村・内村・柏木らに代表される抵抗の路線が正統派信仰を守ったグループから出ていることは、興味ある歴史的逆説である⁴⁷。

ここでの丸山の議論は、いささか「正統信仰」を高く評価しすぎかもしれない。戦中の日本にあっては、ほとんどのキリスト者が天皇制と共存し、「抵抗」の動きなどほとんどみられなかったからだ⁴⁸。ただ、丸山がいうとおり、自由主義神学的なドグマ批判に、悪しき意味でのキリスト教の「日本化」に対するガードの甘さがあったのはたしかだろう（ここまでみてきた通り、同じ問題は、自由主義神学とは一線を画す滝沢に関しても指摘できる）。滝沢と同じナショナリストであっても、正統信仰を維持した内村の場合、「二つのJ」の間には緊張関係が保たれていた。丸山にいわせれば、一滝沢が批判する—「キリスト教的独断」こそが⁴⁹、内村をして「神の限りない恩寵と栄光の下にその天職を果たすべき日本」の像を結ばしめ、その「あるべき日本」の視点から、「腐敗と虚飾と偽善に満ちた日本」に対する批判を行うことを可能にした⁵⁰。イエス・キリスト中心主義を否定することによって失われるものは、決して少なくないだろう。

滝沢が問うた、キリスト教と日本の諸宗教の関係をどう考えるかという問題、そしてキリスト教と天皇制国家の関係をどう考えるかという問題は、現在もなお引き継がれるべきものだ⁵¹。しかしインマヌエル思想なり、宗教多元主義なりを、その問題に対する唯一絶対の解答として崇め奉る必要はないだろう。滝沢の立てた問いに、彼とは異なった視点からアプローチする余地も十分にあるはずだ。たとえば、滝沢が批判したバルト、内村鑑三、山本七平といった人々も、それぞれの「諸宗教（そこには疑

似宗教としてのナチズム、国体思想も含まれる)の神学」をもっている。しかし彼らの場合、キリスト教と諸宗教の間の緊張関係は、決して解消されることがなかった。筆者としては、これら、滝沢が批判した人々の議論を改めて検討することによって、日本の文脈を踏まえつつ、滝沢とは異なった「諸宗教の神学」の可能性を探ってみたいと考えている。

(付記) 本稿は、2007年3月29日に開催された日本基督教学会近畿支部会での研究発表「宗教多元主義思想についての批判的考察—ジョン・ヒック、滝沢克己を中心に—」に、加筆・修正を施したものである。

注

- 1 遠藤の宗教多元主義に対する関心については次を参照。遠藤周作『深い河』講談社、1996年。同『『深い河』創作日記』講談社、1997年。
- 2 滝沢の経歴については次を参照。坂口博『滝沢克己著作年譜』創言社、1989年、145-147頁。前田保『滝沢克己—哲学者の生涯—』創言社、1999年。
- 3 滝沢克己「バルト先生の人と神学」『カール・バルト研究』（滝沢克己著作集2）法蔵館、1975年、521-522頁。
- 4 ドイツ留学中の滝沢とバルトの親交については、前田前掲および滝沢「バルト先生の人と神学」に加え、次を参照。滝沢克己「バルト先生の印象」『カール・バルト研究』（滝沢克己著作集2）、497-513頁。
- 5 滝沢克己「例、個物および個性」『西田哲学の根本問題』（滝沢克己著作集1）法蔵館、1972年、252-253頁。
- 6 もっとも滝沢は、京都大学で直接西田から学んだことはない。この意味において、彼はいわゆる「京都学派」の一人ではない。
- 7 滝沢克己『カール・バルト研究』（滝沢克己著作集2）所収の「序」（第一版）を参照。
- 8 論文「信仰の可能性について」は、バルトの推薦によってドイツの神学雑誌 *Evangelische Theologie* に掲載された。ちなみ発表に際して、バルトは論文の最終章を削除するよう滝沢に求めている。滝沢はこの措置に反対しなかったが、すぐにバルトは自らの意見を撤回し、論文はそのままの形で雑誌に発表されたという。こうした経緯については前田前掲、46-47頁を参照。
- 9 滝沢克己「信仰の可能性について—神学者ブルトマンと哲学者クールマンとの論争に関する覚え書き—」『カール・バルト研究』（滝沢克己著作集2）、85-86頁。
- 10 滝沢克己「処女マリヤの受胎」『カール・バルト研究』（滝沢克己著作集2）、338-339頁。

基督教研究 第69巻 第1号

- 11 同339-340頁。
- 12 同341頁。
- 13 同342頁。
- 14 たとえば、滝沢克己『宗教を問う』三一書房、1976年、135-143頁を参照。
- 15 ヒック『神は多くの名前をもつ—新しい宗教多元論—』間瀬啓允訳、岩波書店、1986年、103頁。
- 16 なお、ヒックの「イエス・キリスト」や「受肉」についての理解は、ヒック『宗教多元主義への道—メタファーとして読む神の受肉—』間瀬啓允・本多峰子訳、玉川大学出版会、1999年に詳しく述べられている。
- 17 ヒック『宗教がつくる虹—宗教多元主義と現代—』間瀬啓允訳、岩波書店、1997年、29-32頁。
- 18 ヒック「キリスト教の絶対性の超克」ヒック、ニッター編『キリスト教の絶対性を超えて—宗教的多元主義の神学』八木誠一・樋口恵訳、春秋社、1993年、71頁。
- 19 ちなみに滝沢が亡くなったのは1984年、ヒックが日本で広く目にとまるきっかけになった『神は多くの名前をもつ』邦訳の出版は1986年である。
- 20 ヒックと八木誠一、阿部正雄の交流について、また日本の宗教からヒックが受けた影響については、次を参照。ヒック『ジョン・ヒック自伝—宗教多元主義の実践と創造—』間瀬啓允他訳、トランスビュー、2006年、400-414頁。
- 21 なお宗教間対話の観点から滝沢を取りあげた論考として、次のようなものがある。八木誠一編『仏教とキリスト教—滝沢克己との対話を求めて—』三一書房、1981年。八木誠一「イエスの言葉における『私』」ヒック、ニッター編『キリスト教の絶対性を超えて—宗教的多元主義の神学』（八木誠一、樋口恵訳）春秋社、1993年、235-269頁。稲垣久和『哲学的神学と現代』ヨルダン社、1997年、117-153頁。浅見洋『西田幾多郎とキリスト教の対話』朝文社、2000年、276-313頁。西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服—宗際倫理的討論のために—』新教出版社、2004年、91-115頁。
- 22 稲垣前掲、117-118頁。花岡永子（書評）「小川圭治著『神をめぐる対話』」『宗教研究』80-3、2006年、163-164頁。
- 23 滝沢克己「誠と取引」『神のことば人の言葉—宗教・歴史・国家—』創言社、1985年、153頁。
- 24 同154頁。
- 25 同161頁。
- 26 同159頁。
- 27 同163頁。
- 28 同166-167頁。
- 29 同194-195頁。
- 30 滝沢がキリスト教と天皇制を重ねあわせて理解していることについては、後で触れる同175-179頁の脚注も参照。
- 31 鈴木亨「滝沢克己の遺された解明すべき問題点」『生活世界の存在論—生きる根拠を求めて—』（鈴木亨

- 著作集5) 三一書房、1997年、374-377頁。
- 32 国体明徴運動と2.26事件に関しては次を参照。立花隆『天皇と東大一第日本帝国の生と死一』(下)文藝春秋、2005年、159-179頁。
- 33 滝沢克己「誠と取引」、199頁。
- 34 また、1940年代前半の資料の中には、国粹主義者や学徒動員に対し滝沢が反撥していたことを示すものが含まれている。この点については、次を参照。滝沢克己「学生に寄す一ある勤労作業の後に一」『読解の座標一哲学・文学・教育一』創言社、1987年、44-63頁。同「いわゆる法文科系統の学問について一ある教師の告白一」『読解の座標一哲学・文学・教育一』、64-78頁。
- 35 富吉建周「あとがき」『神のことは人の言葉一宗教・歴史・国家一』、244頁。
- 36 戦後に発表された滝沢の天皇制論として、次のものをあげることができる。滝沢克己『自由の原点・インマヌエル』新教出版社、1969年、277-364頁。同『日本人の精神構造』講談社、1973年。同「神、人間および国家一いわゆる『天皇制』批判の方法に関する一省察一」『経済学・哲学論集』(滝沢克己著作集9)法蔵館、1974年、303-379頁。これら戦後の議論においても滝沢は、国体思想を、戦前の国粹主義的な天皇制を乗り越えるものとして提示している。同「神、人間および国家一いわゆる『天皇制』批判の方法に関する一省察一」、365-369頁。同『日本人の精神構造』、179-184頁などを参照。
- 37 たとえば、国体明徴運動の高まりを受けて、全国の学校などに大量に配布された文部省『國體の本義』には、次のような箇所がある。「忠は、天皇を中心とし奉り、天皇に絶対随順する道である。絶対随順は、我を捨て私を去り、ひたすら天皇に奉仕することである。この忠の道を行ずることが我等國民の唯一の生きる道であり、あらゆる力の源泉である。されば、天皇の御ために身命を捧げることは、所謂自己犠牲ではなくして、小我を捨てて大いなる御稜威に生き、國民としての眞生命を發揚する所以である」(文部省『國體の本義』内閣印刷局發賣掛、1937年、34-35頁)。個人主義を批判し、天皇に随順することの中に眞の生き方を見出している滝沢の「誠と取引」は、国体明徴の教科書である『國體の本義』と内容的に重なり合っている。
- 38 滝沢克己「誠と取引」、175頁および178頁。
- 39 滝沢によると、「キリスト教はもと、その根柢に於てイスラエルの宗教である」(同175頁)。そしてイエスは、「ダヴィデよりアブラハムを経てアダムに至り、アダムによつて神につらなる(……)天地の始めの日より連綿たりし王統の嫡孫として、同時に又父なる神の生み給ひ、遣はしたまへる獨り子」(同175頁)である。当時の滝沢にとって、イエスは「万世一系」の天皇と同じく、イスラエルという国家の正統な国王=祭司なのである。
- 40 同177頁。
- 41 同177頁。
- 42 滝沢によれば、イスラエルの支配者や民衆は、イエスが彼らの主たる王なることを拒んで、ついには十字架につけてしまった。こうしてユダヤ人は国王=祭司への随順という真理に背き、その結果、神の選民であるという空虚な誇りを抱いて不断の迫害に苦しむべく、世界の果てへと離散していかざるを得な

基督教研究 第69巻 第1号

- かったという。同176-177頁を参照。
- 43 イスラエルと同じ真理を日本の国体に見出すことで、日本を正当化しようとする滝沢の議論は、いわゆる「日猶同祖論」のそれに通じるものがある。日猶同祖論者は、日猶が同祖であると論じることによって、日本人をユダヤ人と同様の「神に選ばれた民」と考えようとした。次を参照。グッドマン=宮澤『ユダヤ人陰謀説—日本の中の反ユダヤと親ユダヤ—』藤本和子訳、講談社、1999年、81-176頁。
- 44 滝沢はいう。「我が國の祭祀を重んずるものは、キリスト教徒も亦陛下の子であり人の子である限り、その語句や儀式のはしはしを捕へて之をあげつらひ、その奥底にひそむ真理を見のがす如き宗教的偏狭を避くべきである」(滝沢克己「誠と取引」、178頁)。
- 45 同178頁。
- 46 ただし、宗教多元主義が、実際に現代の「文明の衝突」の解決をもたらし、多元性の実現に寄与するかはまた別の問題である。宗教多元主義者は、「衝突」の当事者である人々—キリスト教原理主義者やイスラーム主義者—を批判し、彼らに宗教多元主義を受け入れるように求める。だが、「衝突」の当事者らは、そもそも宗教多元主義者が書いた本を手にとって読むだろうか。宗教多元主義者は、「排他主義者との対話」をいかに成立させるかという問題を、理論構築以前に考えねばならないはずである。こうした努力を欠いたまま、高みから「排他主義者」や「原理主義者」を批判しても、「衝突」の解決には何ら寄与しないのではないか。
- 47 丸山眞男『忠誠と反逆』筑摩書房、1998年、82頁。なお植村、内村、柏木の天皇制に対する見解に関しては、土肥昭夫『日本プロテスタントキリスト教史』(第4版)新教出版社、1997年、111-120頁。
- 48 原誠『国家を超えられなかった教会—15年戦争下の日本プロテスタント教会—』日本キリスト教団出版局、2005年、314頁。
- 49 滝沢克己(書評)『岡倉天心全集』『内村鑑三全集』『夏目漱石全集』『読解の座標—哲学・文学・教育—』、298-299頁。なお、滝沢は戦後に書かれた論文で、より詳細な内村評を行っている。そこで滝沢は、内村を「イエス・キリスト=インマヌエル」の発見者として肯定的に評価しつつも、「『聖書』ないし『キリスト教(会)』の絶対化される傾き」がなおみられるとして、内村になおキリスト教的独善性が残っていたことを批判している。滝沢克己『日本人の精神構造』、81-96頁を参照。
- 50 丸山前掲、87頁。
- 51 戦後の日本でキリスト教徒が「宗教間対話」や「諸宗教の神学」などを語る時、多くの場合、「諸宗教」として「仏教」を念頭においているように思える。しかし日本において、キリスト教が対峙している「諸宗教」の中には、「天皇制」という宗教が含まれていることを忘れるべきではない。日本における「諸宗教の神学」は、日本という「国家」をどう考えるかという問いを、その内に含んだものでなければならぬはずだ。