

滝沢神学の問題意識について

— 滝沢の初期の神学論文を中心に —

**On the issue of Takizawa's theology:
Focusing on the early theological papers of Takizawa**

金 珍熙
Kim Jinheui

キーワード

滝沢神学の問題意識、カール・バルト、西田幾多郎、一つの実在点、教会の外

KEY WORDS

Takizawa's theology, Karl Barth, Nishida Kitaro, one point of reality, out of church

要旨

本稿は滝沢神学における問題意識の究明を目的とする。そのため、とりわけ滝沢神学の最初期の二つの論文、「信仰の可能性について」と「イエス・キリストのペルソナの統一について」に焦点を当て、そこにおける滝沢の中心的な主張とは、イエス・キリストという神と人間における基点を提示することであったことを明らかにする。また、それが教会の外における神認識の可能性を述べる両論文の最後章と、論理的に断絶されている点を浮き彫りにする。次に、両論文の背景として滝沢とカール・バルトの共通性と相違性を取り上げ、その原因が滝沢克己における宗教的な体験と彼が基づいていた一つの実在点にあることを述べる。そして、それが両論文における彼の問題意識であることを述べ、その一つの実在点に関する弁証が彼の当面の神学的な課題であったことを示す。さらに、そのような彼の問題意識と神学的な課題がいかに両論文の論点につながったのかということ、一つの実在点に関する弁証と教会の外に関する弁証という二つの点において検討する。最後に、そのような彼の問題意識に基づいたキリスト論の特徴はキリスト教の内と外を貫く点にあることを示す。また、そのようなキリスト論によって彼が求めたものは、キリスト者が教会の外に対して尊敬を払うことができるような謙遜さであったことを示唆する。

SUMMARY

This study intends to clarify the issue of Katsumi Takizawa's theology. It first focuses on the early theological papers of Takizawa, i.e., 'On the Possibility of Belief' and 'On the Unity of the Person of Jesus Christ,' and then reveals that those papers' central assertion is that Jesus Christ is the cardinal point between God and humans. This would seem to logically support those papers' last chapters on the possibility of faith out of church. Second, the paper describes the background of those papers in terms of the similarity and dissimilarity between Takizawa and Karl Barth, particularly that their religious experiences are based on the above central point of reality. These points of similarity and dissimilarity form the main issue of Takizawa's two papers, and he views it as an urgent theological problem to demonstrate that one point of reality. Third, consideration is given to the connection between Takizawa's theological problem and this paper's arguments. Finally, Takizawa's Christology based on the above issue is characterized by its penetration inside and outside of the church. Furthermore, he asks those inside the church to have the humility to respect people outside the church.

1. 問題の所在

本稿の目的は、「滝沢神学」¹の問題意識を明らかにすることである。滝沢神学はその成立以来、大きな転換がなく、一貫した展開をなした。その背後には、滝沢克己の生涯を貫く問題意識があったと考えられる。その問題意識が、滝沢神学を成立させた原因であり、その後の展開の動因であったと考えるならば、それを明らかにすることは滝沢神学を理解する上で極めて重要である。そのため本稿では、滝沢神学の成立の端緒に焦点を当て、そこにおける彼の問題意識を明らかにしたい。

滝沢の最初期の神学的な試みは、1933年から1935年にわたるドイツ留学の産物である二つの論文、「信仰の可能性について」（以下「信仰」）と「イエス・キリストのペルソナの統一について」（以下「ペルソナ」）である。ほぼ同じ時期に書かれたこれらの論文では、滝沢神学の特徴である「不可分・不可同・不可逆」と「二義的な構造」がすでに現れはじめている。若き滝沢の初めての神学的な試みが、そのまま滝沢神学の骨子を形成し、後の一貫した展開につながった。この意味で、両論文は滝沢神学の出発点および原点なのである。

ところで、これらの論文から滝沢の問題意識を読み取ることは、簡単ではない。なぜなら、両論文は特殊な性格を持ったものであるからである。例えば、一般的な論文

において想定される読者は、一般の人たち、あるいは特定の専門の層であるが、これらの論文はとりわけ一人の読者、カール・バルトが想定されている²。そのため、両論文における彼の問題提起とは何であるか、また、どのような文脈でそれが問題なのか、その究極的な目的は一体何であるかという論文の基本的な要素が省略され、それは論文の背景に隠されている。このことによって、両論文における論旨の流れは、あたかも論理的な飛躍が存在するかのように見える。例えば、バルトが指摘したように、とりわけ両論文の最後の章はその前までの論理的な流れとは、明らかに異質なものになっている³。その省略されている、滝沢の問題意識の流れを理解しない限り、両論文は非常に難解なものにならざるを得ない。

さて、このような特徴を持つ両論文はいかに理解されてきたのであろうか。例えば、柴田秀は、滝沢が日本において西田幾多郎の下で不可分と不可同を学び、バルトの下において不可逆を学んで、滝沢神学が構築されたと言う⁴。彼の主張に従えば、「信仰」と「ペルソナ」はその学びの産物であると言えよう。また、小林孝吉は、「信仰」は、ドイツ留学によるバルト神学との関わりのすべてが凝縮されたものであると言う。そこで「絶対矛盾的自己同一」の哲学から「インマヌエル」の神学へとその両者が架橋され、問題の焦点は、教会の壁の外における神認識にあると主張する⁵。また、西田哲学と一体化して絶対無の別名にすぎなかった神が、バルトの神と融合と衝突をなして、やがてイエス・キリストという固有名へときわまっていくと述べ、「信仰」や「ペルソナ」はそのようなプロセスの産物であると言う⁶。さらに、浜辺達男は、最後の章に示されている教会の外における信仰の可能性に焦点を当て、それが「信仰」のモチーフや目的であると言う。また、「信仰」における第4章までの滝沢はバルトに賛同するが、第5章だけはバルトに疑問を提出すると主張し、その疑問に対する展開として「ペルソナ」を理解している⁷。

これらの先行研究は、それぞれの観点において「信仰」と「ペルソナ」を理解しているが、その共通する認識をまとめれば次のとおりである。まず、両論文を滝沢神学の成立、あるいは出発点として理解している点である。例えば、柴田は、その時期における滝沢神学が未だ不十分であると捉えているが、これは滝沢神学が成立したということを前提に、戦後における洗練され、徹底された展開に比べて不十分だということである⁸。また、浜辺の場合は、滝沢をあくまでも哲学者として規定するため、その出発点を西田に求めるが、両論文が滝沢にとって持つ決定的な意味を否定してはいない。次に、両論文における滝沢の問題意識が「教会の外」という問題に懸かっているということである。「信仰」や「ペルソナ」における滝沢の目的が教会の外における神認識の可能性を述べることであり、その問題意識は教会の内部ではなく外にあると理解されている。さらに、バルトとの融合と対決である。柴田の言うとおりに、滝沢

が西田において不可分と不可同を体得していたならば、バルトにおいても確認できる不可分と不可同において、融合したのは当然のことであろう。また、対決に関しては、具体的な内容が示されていないが、教会の外という滝沢の問題意識をめぐるものであろうということが推測される。

以上の先行研究の理解において、滝沢神学における両論文が持つ重要性が確認された。その目的は「教会の外」にあることが示され、それをめぐってバルトとの融合と対決があったことも示唆された。しかしながら、以上の先行研究の主張において、両論文についての大まかな理解は示されたものの、次のような疑問はまだ解決されていない。それはまず、滝沢は一体何故教会の外を述べなくてはならなかったのかという点である。また、その過程において滝沢は何故バルトと融合と対決をしなくてはならなかったのかという点である。さらに、滝沢の主張する教会の外やバルトとの融合と対決は、両論文においていかなる神学的な展開をなしたかという点である。私たちは両論文の中で何をもって滝沢の言う教会の外を確認し、バルトとの融合と対決を理解するのであろうか。また、それがいかに滝沢神学の特質である不可逆や二義的な構造につながっていくのであろうか。

これらの問題が解決されない以上、本稿の目的である滝沢神学における問題意識が明らかになっているとは言い難い。その問題意識とは、滝沢神学の成立にあたる両論文を理解する鍵であり、滝沢神学を理解する上では欠けてはならないものである。このような課題に当たって、私たちは両論文における滝沢の根本的主張を確認することから始めなくてはならない。

2. 滝沢の根本的主張

1) 「信仰の可能性について」(「信仰」)

「信仰」は、滝沢がドイツ留学の時期に、バルトの下で本格的に神学を学び、初めて書き上げた神学論文である。後にバルトの推薦により“Über die Möglichkeit des Glaubens”と題して、『福音主義的神学』に掲載された⁹。滝沢は「信仰」において、ルドルフ・ブルトマンやクルマン、エーミル・ブルンナーなどの論敵をその前面に出し、自らの神学的な立場から論破していく。ここで、滝沢の論敵の論理を整理すれば次のとおりである。

まず、神学が方法なき無政府状態に陥らないためには、客観性が確保できる科学的な方法がなくてはならない。そのためには、現実存在(実存・人間)に対する存在論的分析をその方法とする必要がある。神学の中心問題である聖書や信仰的な実存が歴史的な出来事である以上、歴史的実存一般の本質を明らかにしなくては、それを正

しく理解することはできない。また、聖書は基本的に存在論的な哲学が把握している人間的存在と、根本的に異なったものを提示しない。したがって、聖書や信仰的な実存に対し、存在論的な分析の方法を用いて理解することは正当である¹⁰。次に、聖書や説教によって信仰的な決断をする実存に対して存在論的な分析をするならば、そこには信仰の形式的可能性が存在している。宣教において人が聖書のメッセージを聞き、それによって心を打たれて入信するためには、少なくともそれを神の言葉としてあらかじめ認識する先行的な理解を持たなくてはならない。私たちは、その先行的な理解のゆえにそれを神の言葉として承認し、決断をもって入信するのである¹¹。さらに、そのことは信仰における原理的な可能性と事実的な可能性の問題として理解することができる。人間における信仰の先行的な可能性は、信仰における人間の存在論的な理解の前提である。いわゆる自然主義神学が主張する、人間の側からの神認識の可能性というものも、その原理的な可能性において理解することができる¹²。しかし、これは人間一般が持っている、あくまでも原理的な可能性に過ぎず、それが実存的な決断である信仰を以て実現するためには、歴史的な状況における特殊なきっかけが必要である。それが信仰における事実的な可能性であり、イエス・キリストを指し示す聖書や宣教に他ならない。この原理的・事実的な可能性において、人間の信仰は成立する¹³。

このような論敵の主張に対し、滝沢の反論は主に四つの点において図られている。第一に、聖書に関してである。説教と信仰告白が基本的に歴史上の存在的・事実的な事件であることは当然のことである。しかしこのことは、それが言い表す内容までが歴史的・存在的であるという意味ではない。聖書の内容は神における人間実存の原則的な存在の仕方を表す存在論的なものであり、それは存在論的哲学とは根本的に異なるものである。滝沢にとって聖書とは、存在論的な分析という方法で解釈するものでも、存在論的な哲学によって明らかになるものでもない。聖書は、聖書そのものが言い表す「凡てのものがそこに懸かっているような一点」が、「突然我々にとって輝きだす」ことによって、人間の実存の原則的なあり方がはじめて明らかになり、その反映である我々の信仰においてのみそれを正しく理解することができる¹⁴。

第二に、存在論的知識の成立に関してである。滝沢は存在的・経験的知識を成立させる存在論的知識の根拠を何に求めるべきかと疑問を投げかける。その存在論的な知識を我々が反省できるという点において、その反省の基準となる先行的な根拠をさらに問わなければならない。ここで滝沢はカントの言葉を借りて、「先験的自我」をいう。その先験的自我が自己を限定し、「経験的自我」に触れ合う一点において、その存在論的な知識は成立する。滝沢の言う先験的自我とは、例えば、経験的自我の無限に大いなる自我や、完全な自我、経験的自我の限界というようなものではなく、経験

的自我とはまったく別な大なるものである。そのような先験的自我の自己限定というその一点において、経験的な知識も、いわゆる存在論的な知識もはじめて成立するという意味で、滝沢はそれを我々の知識における「アルキメデスの一点」であると言う¹⁵。

第三に、信仰におけるアルキメデスの一点に関してである。そのアルキメデスの一点において、経験的および存在論的な知識が成立するならば、神に関する正しい認識である信仰が成立する根拠とは、信仰における現実的な地盤、すなわち、信仰におけるアルキメデスの一点に求められなくてはならない。それは、信仰というものの背景において自己限定する存在に求められるべきであり、それは神に他ならない。滝沢の表現に従えば、「我々の信仰を究極に於いて可能ならしめる信仰の先行的理解は、三一の神の自己限定、我々から見れば、時充ちるに及んで成就せられた我々の罪の贖いのための神のこの先行的規定（予定）Pradestination（ローマ書三・二一、ガラテヤ書四・四、エペソ書一・九—一〇、ピリピ書二・五以下）並びにそこから聖書が我々の上を蔽うて来る父なる神の右に神の子が在すということではなくてはならない」¹⁶のである。

第四に、信仰における原理的な可能性と事実的な可能性に関してである。滝沢の言うアルキメデスの一点に即して考えるならば、信仰の原理的な可能性とは、三位一体における神の自己限定である。また、事実的な可能性とは、神の言葉の受肉ないし聖書、説教および sacrament である。このような理解では、信仰における原理的・事実的な可能性は、その内容と意義が根本的に変わってくる。すなわち、原理的な可能性とは、人間における形式的、潜在的な可能性というものから、その根底においてすでに実現している神の自己限定という現実性になる。また、事実的な可能性とは、人間における形式的な可能性に訴え、それを実現させる契機としての聖書や宣教という意味から、滝沢の言う原理的な可能性という根拠に基づいた歴史的な実現としての事実という意味に変わる。このような転換によって、信仰の可能性における原理的／事実的や形式的／実質的、潜在的／実現的という構造は解体され、すでに与えられている神の恵みと、それに対する認識としての信仰のみが存在する¹⁷。

以上の論点で確認できるように、「信仰」における滝沢の目的は極めて明瞭である。それはすなわち、信仰におけるアルキメデスの一点を提示することである。論文の素材として、ブルトマンやクルマンが挙げられており、また、信仰の原理的・事実的な可能性の問題が取りあげられているが、そのすべては滝沢の言うアルキメデスの一点において、はじめて秩序付けられ、その意義が与えられるものであった。そして、その一点における秩序とは、神の自己限定と、それによって初めて規定される存在としての人間およびその認識としての信仰との関係であり、それは「人から神への

道はない」¹⁸という滝沢の記述につながる。これは後の滝沢の用語を借りれば不可逆であり、その基本的な骨子は、はじめての神学論文である「信仰」においてすでに形成されている。

2) 「イエス・キリストのペルソナの統一について」(「ペルソナ」)

「信仰」を書き上げてからしばらく後、滝沢はバルトの『我信ず』を読んで、イエス・キリストに関する理解をめぐってバルトとの立場の相違を明確に認識する。そして、自らの立場においてイエス・キリストに関する理解を展開したものが「ペルソナ」である。「ペルソナ」は次のような一文で始まる。

御言の受肉(「神の言が肉と成った」とは、聖霊によってその時その処に古今東西のために唯一度起ったところの、神の永遠の御言が徹頭徹尾その主体そのペルソナである・一つの現実的な・「アダムの墮罪後」の・肉(一人の現実に生きている人間)の生成である¹⁹。(ママ、傍点は滝沢による)

「ペルソナ」の中心的な主張はこの一文ですべて表れており、後の長い記述はこの一文に対する説明であると言ってよい。滝沢は「ペルソナ」で独自のキリスト論を主張し、それに基づいて救済論や教会論、宣教論などを展開しているが、ここでそのすべての前提であるキリスト論理解を整理すれば、次のとおりである。

まず、言が肉と成ったということについてである。滝沢は、言から肉へと置換および変化ではなく、言自らが肉を生成し、それを受け止めたのだと理解する。その生成において、言にはいかなる変化も存在せず、言の性質がそのまま維持される。ここで言とは、上の引用のとおり、神の永遠の御言である。また、肉とは、時間と空間に制約されたこの世で存在した現実の一人の人である。イエス・キリストの肉とは、言によって生成され、その言に徹底的に従う存在であったという点において、罪によって支配されたい純潔な存在であるが、あくまでも私たちと同じ肉なるものとして存在したのである²⁰。この肉における同質性およびすべてのものにかかわる存在である言の絶対性において、受肉は単に特定の肉だけに該当することではなく、むしろ神が私たち人間を受け止めた事実を現す事件なのである。したがって、受肉は「我々が神の言に対して今までとは全く違った風に相對し得る、その始点が与えられた」²¹ということである。

次に、言と肉における区別である。受肉に対する上述のような理解は、言における肉の生成および統一の出来事であるが、言と肉における性質がそのまま維持されるという点において、必然的にイエス・キリストのペルソナにおける区別をもたらず。一

つは、神から由来する、神そのものである神の言葉であり、神との同質性において存在する。もう一つは、罪なる私たちの肉と同質性において存在する。イエス・キリストは、あくまでも神性（言）と人性（肉）の統一においてあるが、そこにおける言と肉の区別が消滅したのではない。神の言と肉はその厳密な区別を維持しつつ、統一されており、私たちはそれを混同してはならない²²。

さらに、言と肉における関係についてである。上述のとおり、イエス・キリストにおける神性と人性は厳密に統一されていると同時に厳格な区別が存在する。滝沢はそれを「実質」と「徴」の関係として理解する。実質とは、イエス・キリストの主体であるペルソナ、すなわち、肉を引き受けた神の永遠の御言葉である。そして徴とは、イエス・キリストが時間・空間によって限定されたこの世で、私たちにその実質を指し示すために存在し、語り、なしたあらゆるものある。これを別の表現にすると、主語と述語における関係である。主語は述語を介して自分を語り、述語は主語に従うことで主語を現すのである。それゆえ、我々に示されたイエス・キリストの存在、その説教と業は、すべて永遠の御言という実質・主語を指し示す具体的な現れ、すなわち、徴・述語なのである。そして、そのイエス・キリストに関して語る聖書や説教、教会、 sacramentなども徴に該当する²³。

最後に、そのような言と肉における厳格な統一と区別およびその関係がもたらす、イエス・キリストにおける二重の意味についてである。言と肉における関係を理解し、そこにおける統一と区別に注目するならば、キリスト者はイエス・キリストに対し、両方面からの二重の意味を理解することができる。例えば、イエス・キリストの十字架の死において、神の言の原罪に対する勝利は目に見える十字架によって初めて発生したのではなく、言の受肉として我々の一切の活動が絶える次元において成立している。そして、我々がその十字架という徴を受け取ることによって、その事実が顕になるのである。それは「彼処では絶対的な意味で、此処では倣う者 *Nachfolge* という意味で」²⁴ の二重性である。ここでいう彼処とは、いわば実質・主語の領域であり、此処とは徴・述語の領域である。このような区別を混同することは、述語があたかも「究極の主語であるかの如く」固執することであり、そのことは、「偶像崇拜」や「決して赦されることのできない唯一の罪」、「聖霊に対する罪」であると滝沢は主張する²⁵。

以上のような論点で明らかなように、「ペルソナ」の目的とは、「信仰」で示されたアルキメデス的一点と不可逆的な関係に基づいたキリスト論の展開である。「信仰」で提起された神の自己限定という原理的な可能性は実質・主語に、また、事実的な可能性は徴・述語に対応している。「信仰」では事実的な可能性の一つとして定義された受肉は、「ペルソナ」では肉を引き受ける御言としての神の自己限定であると同時に

に、その事実を私たちに告げ知らせるものとして理解される。すなわち、イエス・キリストは原理的な可能性と事実的な可能性、また、神と人間の境界点である。この意味で、「信仰」において述べられたアルキメデス的一点は、イエス・キリストという名において、より厳密に整理されたと言えよう。言と肉における統一と区別およびそこから由来する二重的な意味は、後により洗練された概念である不可分・不可同・不可逆と第一義と第二義という二義的な構造の原型として考えることができ、滝沢神学の骨子は「ペルソナ」でほとんど成立したと考えられる。

しかしここで問題は、「信仰」と「ペルソナ」における以上のような論点を主張した後に、滝沢が両論文の最後に付け加える短い章にある。そこでは、教会の外における神認識の可能性について述べられ、「信仰」はわずか1000字ほど、「ペルソナ」でも3000字ほどで終わっている。それを結論として見なすには、以上のような論旨の流れとは、明らかに異質なものになっており、それを問題提起として見なすにも、あまりにも突如としたものである。しかも、先行研究で示されたように、教会の外を述べる最後の章を両論文の目的とするならば、その論理的な断絶と短さによって、両論文はその目的がまったく展開されてない中途半端なものになってしまうのである。

もちろん、後の滝沢神学の展開を私たちが踏まえるならば、滝沢にとって、教会の外の問題とは、一つの大きなテーマであり、彼の問題意識がそれにつながっているということは十分推測できる。それでは、ここで私たちは次の二点を突き詰めて問わなくてはならない。一つは、彼は一体何のために上述のような論点を主張したのかという点である。先行研究によって示され、滝沢神学の後の展開との関係においても推測されるように、それは教会の外における神認識の可能性を主張することを目的としたものであろうか。もう一つは、そのような彼の目的は「信仰」と「ペルソナ」における論点の展開といかに対応しているかという点である。もし、彼の目的があくまでも教会の外にあるとしたら、彼にとって教会の外とは一体何であり、両論文の主張はいかに教会の外につながっているのだろうか。

これらの問題は、まさに両論文における滝沢の問題意識に直結しており、広くは滝沢神学全体の問題意識につながっていると考えられる。本章の検討では、その答えを両論文の中に見出すことはできなかった。ここで、私たちは両論文の背景に目を向けることにしたい。

3. 滝沢とバルトの共通性と相違性

小川圭治は滝沢の『カール・バルト研究』の最後に収録されている解説で、この著書はいわゆるバルト研究書ではなく、滝沢とバルトの思想的な出会いによる対論の記

録、対決のドキュメントであると述べる²⁶。このことは、『カール・バルト研究』における滝沢の神学論文が、バルトとの結合と対決の産物であり、その問題意識が主にバルトに向けられていたことを示している。『カール・バルト研究』に収録されている「信仰」や「ペルソナ」に関しても同じことが言えるならば、その問題意識の手がかりをとりわけ滝沢とバルトの関係に求めることは正当であろう。

1933年、ドイツに留学し、バルトの下で神学を学び始める滝沢は、バルトの講義「処女受胎」を聞く。すると不思議なことに、その内容が明瞭かつ親しみを伴って理解できた。このような滝沢に対して、バルトは次の言葉で対応する。すなわち、「あなたがわたくしをよく理解していることは、講壇のうえからよくわかります。君の微笑、君の表情が、打てば響くようにわたくしの話にこたえるからです」²⁷と。しかし、その原因が西田哲学にあることをバルトに打ち明けた滝沢は、挫折感を味わう。なぜなら、滝沢に対してバルトは「キリスト教の宣教、イエス・キリストを証している聖書の外で、同じ事実の救いに出会うということは『原理的には可能だが、事実的には不可能である』」²⁸と答えたからである。このことによって、滝沢とバルトは互いに大きな違和感を覚えるようになる。その滝沢とバルトにおける親密感と違和感が、その後の滝沢の神学的な方向性に決定的な影響を及ぼしたのは言うまでもない。

1) 共通性

滝沢は「かれ（バルト）の場合すべてがそれに懸かっている神の福音、インマヌエルの原事実は、その講義の最初の時間から、わたくしにとってまったく無縁のものではなかった、西田哲学をとおしてわたくしがかつて発見したものは、たしかに同じ一つの実在点にかかわっている」²⁹と言う。すなわち、その親密感の原因は、バルトの下で経験した神の福音が、西田哲学において経験したものと「同じ一つの実在点」に関わっていたことにある。このことは、次の引用でより明らかに表れている。

昭和八年（一九三三年）の早春、『一般者の自覚的体系』その他西田先生の論文に導かれて、私はつひに、それまで久しいあひだ闇中に模索してゐた一つの事実——哲学が、したがってまた他の一切の学問と生活とが、ただそこにのみ基づくべき絶対の場所——に撞着した。次いで西田先生のすすめにしたがひ、遠くライン川畔にカール・バルト先生の親しい教えを受けるに及んで、先生の教義に対するある重大な疑問にもかかはらず、私は深い驚きと歎きのなかに、イエス・キリストの御名において西洋二千年の文明を支へてきたものが、その御名に人が結び付けたもろもろの飾りを墓に埋めてみれば、とりもなほさず、故先生の導きによって私がかつて撞着した同じ事実の力にほかならないことを発見した³⁰。（傍

点は滝沢による)

ここで言うバルトに対する「重大な疑問」とは、滝沢がバルトに感じた違和感であると考えられるが、それにもかかわらず、バルトの教説やイエス・キリスト理解が西田哲学の中心概念である「場所」と「同じ事実」であると滝沢は理解した。何よりも先立つ絶対的な基準として与えられ、そこからいわゆる知識が成立し、神と人間とが相対する、その絶対的な一点こそがイエス・キリストであるという滝沢の理解に対しては、バルトも基本的に賛同する。このように、滝沢が西田哲学に発見し、バルトにおいても見出したその一つの実事、滝沢とバルトの共通性である。

滝沢は西田とバルトにおいて発見した一つの実事という共通的な基盤に、西田とバルトを並立させて理解し、滝沢自身もその基盤に立っていた。そこには、二者の共通的な基盤を見出した滝沢の見解が存在する。しかしこのことは、滝沢が西田とバルトとの間における相違を無視し、単純に同一視したという意味ではない。滝沢は両者の相違さえも踏まえた上で、しかも西田とバルトの両者からよく理解していると認められた上で、同じ一つの実在点を言うのである。滝沢のユニークさはこのような見解にあると考えられるが、まさにこの点において滝沢はバルトと衝突する。

2) 相違性

上述の共通性が、西田哲学とバルト神学とが究極的に同じ一点に懸かっているという滝沢の見解によるものであるならば、自分の神学と滝沢に関するバルトの見解が、それとは別にあるのは当然のことである。なぜなら、その共通性とは、あくまでも滝沢の見解であり、同時代を生きていた西田とバルトの双方が感じた共通性ではなかったからである。西田からしてみれば、滝沢にバルトを勧めたのは西田本人であり、バルトに関する基本的な理解はあったであろうが、西田はバルトの神学と自らの哲学がまったく同じ一点に基づいているとは、決して言わない。このことは、バルトにも言える。ある哲学の主張が、ましてやキリスト教を背景とせず、名前すら聞いたこともない、西田幾多郎という人の哲学が、バルト自身が述べるそれと同じ一つの実在点に立っていると主張する若き滝沢に対して、バルトはどれほど大きな違和感を覚えたであろうか。そのような滝沢に対して、バルトは、それは「原理的には可能だが、事実的には不可能である」と言う。

ここでバルトの言う、神認識の原理的・事実的な可能性とは一体どういうことであろうか。滝沢が、バルトに対して自分の理解を打ち明けたのは、1934年の終わりごろであり、バルトはそのような滝沢に対して原理的・事実的な可能性という構造を用いて一線を引く。ところで、そのバルトの一線とは、もともと滝沢に対してはなく、ブ

ルンナーに向けられたものであった。1924年から始まったバルトとブルンナーの対立は、1934年の『自然と恩寵』と『ナイン!』の発表によってクライマックスに至る。『自然と恩寵』で、自然における神の普遍的な啓示と、神の似姿による人間の神認識の形式的な可能性を主張するブルンナーに対して、バルトは『ナイン!』でカルバンを引きながら、それは原理的な可能性にすぎず、実現されうる事実的な可能性ではないと一線を引いた³¹。バルトにとってその事実的な可能性とは、聖書が示すイエス・キリストである。この事実的な可能性である聖書を通すことなしには、あくまでも原理的な可能性に過ぎないか、根本的に異なるものである。この点において、滝沢はバルトにとって、バルト自身の立場とは異なるブルンナーの自然神学の同類と理解された。または、ブルトマンの同類として理解され、「君は私よりむしろ、ルドルフ・ブルトマンと一層よく理解しあう」³²と見なされた。このことが、滝沢に対してバルトが言う神認識に対する原理的・事実的な可能性の意味であり、滝沢に対するバルトの相違性である。

ここで私たちは、両者における相違性を理解することができる。バルトにとって、神はキリスト教および聖書が示すイエス・キリストによってのみ正しく認識することができるものである。滝沢も言うように神と人間とにおける絶対的な基準としてイエス・キリストが存在するならば、神と人間の関係はそのイエス・キリストを除いては成り立たない。ゆえに、それが形式的な可能性にせよ、イエス・キリストの他の可能性を述べる立場に対してバルトは対立せざるを得なかった。なぜなら、それは聖書が示すイエス・キリストからではない、バルトにとっては全くの空想に過ぎない可能性を提示しているからである。しかしながら、キリスト教の外から突如現れた若き滝沢は、バルトが述べるそれと西田哲学が根本的には同じものに懸かっていると主張する。そのような滝沢とバルトが衝突したのは当然のことであるが、ここで看過してはならないことは、その対立の焦点がイエス・キリストをめぐる内容や神と人間の構造にあるのではないという点である。むしろバルトは、その内容に関しては何度も滝沢に同意している。問題は、そのような滝沢の認識が、聖書によって到達したものではないということ、また、それが類似するものではなく、あくまでも根本的に「同じもの」であると主張する滝沢の見解にある。バルトが述べる神とは、他宗教やキリスト教の外における神ではなく、あくまでも聖書が示す神であり、そして、神と人間における絶対的な基準は、他ではなく聖書が示すイエス・キリストである。

そして、バルトは滝沢に言う。「現実のパンは、すでにあなたに差出されている。だのにあなたはなぜ、なおその他の可能性に固執して、このパンを食べること、キリスト者となることをためらうのか」³³と。言うまでもなく、現実のパンとは、上述の事実的な可能性である聖書が示すイエス・キリストを受け入れ、キリスト者になるこ

とを意味する。その他の可能性とは、原理的な可能性に過ぎない滝沢の主張する西田哲学を意味している。このようなバルトに対して、滝沢は「バルトが、いったいなぜ、キリスト教の唯一絶対性、聖書の排他的權威に、それほどまでに固執するのか」³⁴（傍点は滝沢による）と、ひどく驚き怪しまざるを得なかった。バルトが滝沢に対して、原理的な可能性にしかならないものに固執していると考えたならば、滝沢はバルトに対して、神と人間における一つの実在点、すなわち、滝沢が同じであると主張する一点ではなく、滝沢が傍点において強調するような、キリスト教および聖書の絶対性、排他性に固執していると考えたのである。これがバルトに対する滝沢の相違性である。

3) 原因

以上のような滝沢とバルトの間の共通性と相違性が「信仰」と「ペルソナ」における直接的な背景である考えられる。両論文で滝沢が取り上げる信仰の可能性、また、アルキメデス的一点としてのイエス・キリストとは、バルトとの共通性と相違性によって与えられた課題であった。ところで、ここで私たちは、滝沢の問題意識をめぐる最後の疑問に出会う。すなわち、彼は一体何故その共通性と相違性を自らの神学的な課題にして、神学の最中に身を投じたのか、そして、「信仰」と「ペルソナ」を書き上げ、滝沢神学を構築せざるを得なかったのかという問題である。

バルトと出会う時点までの滝沢はいわゆる哲学徒であった。彼はヘルマン・コーヘンの哲学とフッサルやハイデッガーの現象学を比較する優れた卒論を書いた³⁵。また、その後西田哲学に取り組んで書き上げた論文が、西田本人から「私はこれまでこれ位よく私の考をつかんでくれた人がないので大なる喜びを感じました」と、また、「はじめて一知己を得た様におもひました」と言われるほどに、優秀な若き哲学徒であった³⁶。そのような滝沢にとって、あくまでも一般的な事柄として神と人間を取り扱う哲学に比べ、それをイスラエルの歴史やイエス・キリスト、教会の伝統において示された神に制限しようとする試みとしてバルトが理解されたのかも知れない。それならば、彼は哲学と神学の相違性を確認し、神学の偏狭さを批判すればよかったのである。あるいは、哲学とは違う神学の魅力に惹かれ、キリスト教に身を投じる可能性もあったであろう。そして、キリスト者であり、一人の神学者としてバルトの疑惑に対しても堂々と自分の立場を展開すればよかったのである。

滝沢は一体何故それほどまでバルトに近づき、バルトからの疑惑を受けながらも、同一なる一点を主張しなくてはならなかったのか。しかも、バルトに対するそのような強烈な接近にもかかわらず、彼は一体何故目の前に差出されている現実のパンを食べずに、ためらいながらもその他の可能性に固執し、バルトとの相違性を維持せざる

を得なかったのであろうか。そして、その共通性と相違性の解決を自らの神学的な課題とせざるを得なかったのであろうか。滝沢は哲学的な立場に止まることができず、神学の中心に進まざるを得なかった。だからといって、目の前にある現実のパンを食べることもできず、キリスト教の外に身を置いたまま、滝沢神学の出発点である「信仰」、「ペルソナ」を生み出していくのである。

ここでは、後の滝沢の記述を手がかりに、その原因を次の二点において考えてみたい。第一に、滝沢における宗教的な体験である。彼は十二歳の時、「自分はそもそも何ものなのか」、「このわたくしはもともとどこから来て、とどのつまりはどこへ行くのか」という、人生の根本問題に直面する³⁷。その後、彼は紆余曲折を経て西田哲学とめぐり合い、この根本的な問題が解決する体験をする。そして、その西田の薦めにより、バルトの下へ辿りつくのである。この事実は、滝沢研究において、もっぱら滝沢の哲学的な根本問題が西田哲学において解決され、西田に導かれてバルトのキリスト教神学と出会う、哲学者滝沢のプロセスとして理解されている。

ところで、滝沢はバルトに出会って始めてキリスト教との接触および宗教的な体験をしたのであろうか。彼のそのようなプロセスは、哲学者としての滝沢が神学者へとつながるものであろうか。彼が直面した人生の根本問題とは、哲学的な根本問題であると同時に、「いかにも宗教的な問題」として理解することができる。また、彼は、キリスト者で後に牧師と結婚する姉の影響から、聖書やトルストイの『わが懺悔』に触れ、そこに表れている問題意識に共鳴していた。しかし結局、それにつながる「真実の救い」の箇所は全然理解できなかったが、「いかにも宗教的な西田哲学」においてその問題が解決される³⁸。つまり、バルトとの出会いによって、滝沢は始めて宗教的・キリスト教的な問題を経験したのではなく、人生の根本問題から、西田哲学を経て、バルトに至るそのプロセスのすべてが宗教的・キリスト教的な問題であったのである。

このように滝沢のプロセスを宗教的・キリスト教的なものとして理解するならば、彼にとって西田哲学とは、単なる学問的なプロセス以上の、彼の哲学的・宗教的根問題の解決に至った、宗教的な意義をも持っていたものであることが十分考えられる。このことは、例えば「信仰」において聖書による信仰の体験を述べる箇所で明瞭に表れている。彼は「聖書を読み進むうちに、ふと次のような瞬間が我々を訪れるということもまた不可能ではないであろう、— 凡てのものがそこに懸かっているような一点が、突然我々にとって輝きだす³⁹」と述べ、この体験によって、人々は初めて信仰に入ることができるという。ところが、このことは彼が西田哲学において体験したものと全く同じ形式と内容である。「まるで稲妻の閃くように、突如としてわたくしにとって、この哲学がその独特な用語と文章によって表現しようとしているものの

何であるか、この著者（西田幾多郎）の場合すべてが何に懸かっているかが明らかになりました⁴⁰という西田哲学における滝沢の体験は、「信仰」での記述と明瞭に対比される。そして、彼は「そのとき（西田哲学における滝沢の体験の時）——とくにそれを意志したというのではないのに——わたくしは発見しました、十三年前のある午後突然にわたくしを閉じ込めて以来、かつて一度もわたくしを自由にしなかった、あの深い、無気味な霧が、残りなく消えてしまっている」⁴¹という極めて宗教的な体験を回顧する。後の「この国のこの時代の言を以て語られたる真の神の証言としての悔改の哲学である」⁴²という西田哲学に対する定義には、そのような西田哲学における彼の真理体験があり、その内容がバルトとの共通性と相違性を生み出す一つの実在点であったことは言うまでもない。滝沢にとって、それは聖書を通じて出会う福音と並ぶような価値を持った真理体験であったのである。

第二に、滝沢が基づいた一つの実在点である。西田哲学における彼の体験とは、上述のような価値と重さを持ったものであり、だからこそ彼はそこに基づくことを生涯に渡って絶え間なく強調した。そこに基づくこととは、何より先立つ根源的な事実である神と人間の統一と区別において、私という存在が規定されていることであり、神に引き受けられた存在として自らを認識することによって、毎日感謝と謙遜を持って生きることである。このことは、彼が述べる一つの実在点というものが、単に対象的な知識ではなく、逆にそれによって自らの存在が規定されることを意味する。滝沢は、このような西田哲学において発見した彼の言う一つの実在点を、イエス・キリストにおいて再確認する。

わたくしは、「処女受胎」《Jungfrauengeburt》についてのバルトの講義（一九三四、夏学期）を聴いて、バルトが「イエス・キリスト」《Jesus Christus》という名で本来何を指しているか——後に「和解論」《Versöhnungslehre》において詳しく言い表わされるようになった「原事実」《Urfaktum》——をはっきりと理解した。その《Jesus Christus》はたんにあの時あの処にいただけではなくて、今此処に、わたくし自身の許に、わたくしのあらゆる思いに先立って在ますこと、世の太初から在り、最後まで変ることのない「まことの神・まことの人」《verus Deus, Verus homo》であられることを、言いようのない驚きと感謝をもって覚ったのだ。わたくしは、けっしてわたくしを離れ給わぬこの「イエス・キリスト」に、徹頭徹尾止まることを欲した⁴³。

このような滝沢の回顧を私たちがそのまま認めるならば、自らを規定する存在であるイエス・キリストを、彼がどれほど生々しく体験していたかは想像に難しくない。

後の彼がよく言及する「リアル」という言葉はまさにこのようなことを指している。したがって、彼が徹頭徹尾止まることを欲したという一つの実在点は、西田哲学における体験以来、神によって引き受けられて存在として滝沢を規定しつつ、バルトの下でイエス・キリストとして体験された。滝沢はこのような一つの実在点に促され、西田哲学に止まることができず、神学の只中に進まざるを得なかったのである。

以上、滝沢における宗教的な体験と彼が基づいた一つの実在点という二つの原因によって、滝沢の問題意識の輪郭が顕になる。彼には、すでに西田哲学における宗教的体験が存在していた。それによって、彼はバルトと共通性を感じながらも相違性を経験する。その共通性はイエス・キリストをめぐる内容的な側面であり、相違性はその内容に至る形式的な側面、すなわち聖書やキリスト教によって示されたものであるか否かであった。彼はこのような共通性と相違性との間で、一つの実在点が自分を規定しつつあることを体験し、それに促されて神学の最中に身を投じた。しかし、このことは西田哲学と決別したことはなかった。彼が日本において、「哲学者西田幾多郎の諸著を通して逢着したものは、神学者カール・バルトが聖書にしたがって『インマヌエル』と言い、『神の子イエス・キリスト』と呼んでいる根源的事実と、けっしてたんに別のものではない⁴⁴」ということ洞察したからである。だから彼は、「西田幾多郎が『絶対矛盾的自己同一』と言いあらわしたあの唯一の点から、離れざるができなかったし、またその必要を覚えなかった⁴⁵。かえってその一点によって、彼は神学的な考察を進めていくことができたのである。

このような背景によって、滝沢はバルトが勧める現実のパンを食べることをためらわざるを得なかった。彼は西田哲学において体験した自らの宗教的な体験を無視することができなかったし、それは彼にとって、実現されることのない単なる原理的な可能性ではなく、最も直接的な現実のパンであったからである。それゆえ、滝沢はバルトによって否定されてしまった自らの真理体験に関する弁証を試みる必要があった。それは単に西田哲学のための弁証ではなく、西田において体験し、バルトやキリスト教においても体験しつつあるその一つの実在点を弁証するためであった。その結果が「信仰」と「ペルソナ」およびその両論文によって成立される滝沢神学に他ならない。

4. 滝沢の問題意識とその展開

滝沢の問題意識と神学的な課題が以上のようなものであるならば、私たちは最後に本稿で提起されてきた課題に向き合う必要がある。すなわち、滝沢の問題意識が「信仰」と「ペルソナ」においていかにその具体的な論点につながっているのか、また、

両論文において問題とされた、論理的な断絶や教会の外の問題はいかに理解すべきかということである。以下、二つのポイントでその問題を検討したい。

1) 一つの実在点に関する弁証

バルトによって、自分の真理体験および一つの実在点が、徹底的に否定されてしまった滝沢の第一の課題は、その一つの実在点に関する弁証であった。それが正当なものであり、バルトのそれと同じであることを、滝沢はバルトに反論および主張する必要があるからである。そのため、彼は「信仰」において二つの側面からの弁証を試みる。まず一つは、形式的な側面である。滝沢は、当時「バルトに反する論敵」、ブルトマンやクルマンなどを取り上げ、「バルトに代わって論破」しようとする。例えば「信仰」は、「先ず第一に、クルマンは、カール・バルトに反して、ブルトマンと次の点に於いて一致している」⁴⁶という一文で始まっている。滝沢は、バルトの論敵とは異なる自らの立場を表明することによって、この論文の第一の読者であるバルトへの同質感を示す。そして、論敵に対する論破の基本的な出発点がアルキメデスの一点、すなわち、滝沢のいう一つの実在点であることを示し、自らの立場およびその実在点がバルトのそれと同一のものであることをアピールするのである。

もう一つは、内容的な側面である。滝沢はバルトの言う信仰における原理的・事実に可能な可能性という構造を解体し、再構成を図る。その構造の中では、滝沢の言う実在点はいくらでも原理的な可能性に過ぎないものになってしまう。その原理的な可能性を事実に体験したと主張する滝沢は、実現不可能なことを主張することになり、バルトによって怪しまれるのも当然であった。それゆえ、自分の実在点を正当なものとして弁証するためには、その構造を解体し再構成する必要があるのである。滝沢は、形式的にはバルトの論敵を相手にして、アルキメデスの一点を提示し、バルトに対する同質感を示しつつ、内容的にはその一つの実在点に基づいた論理を展開させ、原理的・事実に可能な可能性という構造を、すでに実現された現実性の構造に転換させる⁴⁷。その転換によって、滝沢の言う実在点がすべての根拠としてすでにそこにあり、それによって信仰そのものが成り立つと彼は主張する。

このような弁証は、「ペルソナ」に至ってはキリスト論をめぐって、より緻密に展開される。神と人間におけるアルキメデスの一点は、キリスト教の中心問題である受肉およびイエス・キリストとして設定され、信仰における原理的・事実に可能な現実性を究極的に可能にさせる根源的な事実として展開される。そして、そのような根源的な事実が実質、すなわち原理的な可能性として、また、そのような事実が顕になることが徴、すなわち事実に可能な可能性として位置づけられる。私たちは、そのようなイエス・キリストに対して、実質と徴の両側面からの理解をするべきであり、それを分

け、また、混同し、実質と徴を逆にしはいけない。イエス・キリストの主体であった御子キリストこそ、イエス・キリストの実質であり、究極的な根拠である。その実質の現れであった徴および私たちの認識は、その根源性に如何なる影響も及ぼすことができず、逆に、その実質によって人間の認識も、徴もはじめてその根拠が与えられる。この意味で、滝沢のその実在点に関する認識および体験は、その実在点自体を根拠とする正当なものであると彼は主張するのである。

2) 滝沢における教会の外

西田の下で発見し、バルトやキリスト教においても体験しつつある、その実在点に基づいていた滝沢にとって、キリスト教の外か否かは大きな問題ではなかった。むしろ、教会の内か外かという問題に左右されない根源的な事実としての実在点こそが彼の中心問題であった。しかしながら、その実在点をキリスト教や神学において主張する場合、それをめぐる議論の論点は、キリスト教の内か外かという点にあった。すなわち、キリスト教の内には真理があるという前提が想定されている神学の中で、その究極的な根底として神の自己限定を提示し、それが教会の内外の問題に先立って与えられていること、また、それがために自らの体験が教会の外ではあったにしても、それは決して不可能なものではないということを主張することは、教会の外における神認識という神学的な問題とならざるを得なかったのである。この意味で、滝沢における自分の一つの実在点の弁証は、キリスト教の外に関する弁証にもなったわけである。しかし、彼の意図とその中心的な主張は、教会の内外の問題であるよりは、それに左右されない根源的な事実にあったことを看過してはいけない。

ただ、この時期における滝沢はまだ十分に神学的展開をするに至っていないので、バルトや当時のキリスト教に対して堂々と対論を挑むことをさげ、婉曲な言い回しをするか、暗示的に表している。例えば、キリスト教では絶対的な権威を持つ聖書に対して、滝沢はその権威を形式的なものと実質的なものに分類する。さらに、その実質的な権威がキリスト教の伝統にあると述べ、究極的には聖書が示す一つの実在点に関する体験によって、すなわち、それに対する正しい認識である信仰によってその権威が与えられると主張する。しかし、滝沢はその伝統というものがキリスト教だけにあるのではなく、仏教や儒教においてもあることを前提にしている。また、具体的な言及は避けているが、第3章で検討したように聖書に対するその究極的な権威付けの体験を、西田哲学において経験した自らの体験と同一視している点において、滝沢は聖書の外における可能性を暗示している⁴⁸。

また、別の箇所では、現実のパンが目の前にあるのになぜそれを食べることをためらうかというバルトの質問を念頭において次のように言う。

現に我々の眼の前に、我々に真理を啓示してくれる一つの書物があるというのに、どうして我々はそのような（その他の可能性を求める）暇な時間を持つことが出来ようか。どうして飢えに迫った人が彼のためにパンが差し出されている時に、殆ど当てにならない「可能性」の故に、既に与えられているそのパンを掴むことを諦めるようなことをなし得るであろうか⁴⁹。

このことを文字とおりに理解するならば、滝沢がバルトに賛同しているかのように見えるが、それは誤解である。この引用文の前提は、あくまで最後の章で言う「聖書を常に眼前に有ち聖書の中に育てられたキリスト教徒」⁵⁰である。ドイツのようにキリスト教が社会的な背景として位置づけられている国では、常に聖書に触れられ、真理を体験することができる人は、他の可能性をあてにする必要はまったくないが、そうではない日本のような国では、ここで言う他の可能性こそ最も直接的な可能性であるということである。この場合、第2章で検討したように滝沢にとって「最も直接的な現実のパン」であった西田哲学が、彼の念頭にあったことは言うまでもない。

それゆえ、「聖書の外で神について語ろうとするすべての他の本や著述を、それらのものをただ一度も読むことなしに、頭からまったく呪われた偶像崇拜であると断定しなくてはならないのであろうか」⁵¹、また、「我々はキリスト者として、異教徒に対し、彼らが悪魔の子であるという、一步も退き得ない前提を持って立ち向かうことを許されるであろうか」⁵²、さらに「『他を愛すべし』というキリストの命令を、神の認識に関してただ洗礼を受けた者のみに限らなくてはならないのか」⁵³という最後の章の滝沢の問いかけは両論文の結論ではなく、一つの前提、すなわち彼の言う一つの実在点によって克服されるべきアンチテーゼなのである。両論文におけるすべての論理は、そのようなアンチテーゼを念頭において展開したものである。滝沢の問題意識が両論文の背後に隠れているため、一見、バルトがそうしたように論理的な断絶があるように見られ、最後の章だけが異質的なものであり、バルトへの反論として理解されるかも知れない。しかし、「信仰」と「ペルソナ」は、彼の言う一つの実在点に基づいて一貫して展開されており、その全体がバルトへの反論であると共に自らの立場に対する弁証なのである。

以上の検討において、滝沢の問題意識とその神学的な展開の関係および滝沢における教会の外の問題が明らかになったと考えられる。滝沢は、自らの一つの実在点に関する弁証のため、バルトに対する同質感を示すことで自らの立場を擁護しつつ、アルキメデス的一点に基づいた神学的な展開を図った。また、その展開において、教会の外の問題とは、一つの実在点を弁証する上でのキリスト教的な論点であり、一つのアンチテーゼであったことが確認された。さらに、そこに現れている論理的な断絶は表

面的なものであり、両論文は彼の言う一つの実在点に基づいた一貫した展開であった。

5. おわりに

以上、滝沢神学の問題意識を究明するという本稿の目的に沿って考察を進めてきた。第1章では、先行研究を踏まえつつ、滝沢神学の成立に当たる「信仰」と「ペルソナ」の重要性を喚起し、そこにおける課題として、教会の外やバルトとの融合と対決、両論文における論理的な流れとの相関関係の問題を確認した。第2章では、両論文における滝沢の主張が、イエス・キリストという神と人間におけるアルキメデスの一点を提示することであったことを明らかにし、それが教会の外における神認識の可能性を述べる両論文の最終章と、論理的に断絶されている点を浮き彫りにした。第3章では、両論文の背景にある滝沢とバルトの共通性と相違性を取り上げ、その原因が滝沢における宗教的な体験と彼が基づいていた一つの実在点にあることを述べた。そして、それが両論文における彼の問題意識であることを述べ、その一つの実在点に関する弁証が彼の当面の神学的な課題であったことを示した。第4章では、そのような彼の問題意識と神学的な課題がいかに両論文の論点につながったのかということ、一つの実在点に関する弁証と教会の外に対する弁証という二つの点において検討した。

以上のような本稿の検討において、滝沢神学の問題意識が明らかになり、今まで不明瞭にされていた両論文における教会の外や論理的な断絶、バルトとの共通性と相違性などの問題が明瞭になったと考えられる。彼の言う一つの実在点とは、西田哲学において経験され、バルトの下でもイエス・キリストとして、滝沢を規定しつつ促す存在であった。それが滝沢神学の問題意識の源であったと考えられる。滝沢神学の成立に当たる「信仰」と「ペルソナ」は、その産物であり、後の彼の神学的な著述や宗教間の対話も、その一つの実在点によるものであったことは論を待たない。したがって、滝沢神学の中心的なテーマは、その一つの実在点の神学的な展開としてのキリスト論である。不可分・不可同・不可逆と二義的な構造という神学的な特徴は、その展開の過程で必然的に生まれたものであると言えよう。そのようなキリスト論の特徴は、本稿の検討において浮き彫りになったように、キリスト教の内と外を貫く点にあると考えられる。そのように視点を持っていた滝沢が、後に宗教間の対話に取り組んだのは、彼が「仏教とキリスト教——問題は、三十年來、私の胸底にあった」⁵⁴と言うように、自然な結果であったと考えられる。

滝沢がそのような神学的な展開を通じて、当時のキリスト教や神学に期待したこと

は、教会の外に救済があるかどうかという大げさなことであるよりは、むしろ、キリスト者が教会の外に対して「尊敬を払う」⁵⁵という素朴なことであった。それは、第2章で検討したとおり、神に関する人間に認識とは、神の自己限定という一点においてのみ可能なものであり、それは人間におけるいかなる試みによっても制限できない、神自らによる自由と愛である。そのような神の自由な活動を人間が規定することができないゆえに、教会の外における神の活動に関する判断を留保するという謙遜さを、彼は当時のキリスト教に求めたのである。これが、人間から神への道はないという、彼の不可逆によって主張しようとした神学的な意義であると考えられる。

ところで、そのような滝沢の願いは、当時のキリスト教や神学に受け止められたのであろうか。少なくとも、「聖書によらずして人間が正しい神を信じることは、原理的には可能であるが事実的には不可能である」⁵⁶と最後まで繰り返し主張する、両論文の第一読者であったバルトの反応を見るかぎり、そうは言い切れない。当時のキリスト教に受け止められなかった彼の問題意識と主張は、孤独なものであったであろう。しかし、それから70年以上の月日が経ち、神学界の事情は大きく変わった。今日においては、それぞれ方法や立場の相違はあるにせよ、キリスト教の謙遜さや教会の外に対して尊敬を払うことは、多くの支持を得るようになった。このことは、滝沢の問題意識が当時とは孤独なものであったけれども、正当なものであったという一つの反証ではなかろうか。そのような滝沢の問題意識が、今日における私たちといかに共鳴するかは、私たちに残された課題であると言えよう。

付 記

本稿は、2008年9月16-17日に関東学院大学で開催された日本基督教学会第56回学術大会における研究発表、「『滝沢の神学』の成立をめぐる一考察」に加筆・修正したものである。

注

- 1 滝沢の神学を規定する言葉は、未だ統一されていない。滝沢克己追悼記念論文集である『滝沢克己：人と思想』（新教出版社、1986）では、「滝沢神学」という用語が用いられている。また、柴田秀は「滝沢インマヌエルの神学」という用語も用いている（柴田秀『滝沢克己の世界・インマヌエル』春秋社、2001、p. 16）。ここでは、滝沢克己が展開した神学という意味で、最も一般的な「滝沢神学」という用語を使うことにする。
- 2 小川圭治「解説」『滝沢克己著作集』2、法蔵館、1975、pp. 552-553。
- 3 滝沢克己『宗教を問う』三一書房、1976、p. 96。
- 4 柴田秀『滝沢克己の世界・インマヌエル』、pp. 15-16。

- 5 小林孝吉『滝沢克己・存在の宇宙』創言社、2000、pp. 47-48。
- 6 柴田秀『滝沢克己の世界・インマヌエル』、pp. 82-84。
- 7 浜辺達男『滝沢克己とバルト神学』新教出版社、1974、pp. 98-105。
- 8 同上、p. 99。
- 9 同上、pp. 96-97。
- 10 滝沢克己『滝澤克己著作集』2、pp. 37-40。
- 11 同上、p. 52 ; p. 55。
- 12 例えばブルンナーはこのような可能性の根拠として、人間における「神の像」と「神による創造」をあげている。エーミル・ブルンナー「自然と恩寵」井上良雄外訳『カール・バルト著作集』2、新教出版社、1989、p. 143 ; p. 145。
- 13 滝沢克己『滝澤克己著作集』2、pp. 53-55。
- 14 同上、pp. 41-42 ; p. 48。
- 15 同上、pp. 55-60。
- 16 同上、pp. 64-65。
- 17 同上、pp. 66-67。
- 18 同上、p. 86。
- 19 同上、p. 183。
- 20 同上、pp. 184-185。
- 21 同上、p. 185。
- 22 同上、pp. 188-191。
- 23 同上、pp. 218-221。
- 24 同上、p. 197。
- 25 同上、pp. 196-199。
- 26 小川圭治「解説」『滝澤克己著作集』2、p. 553。
- 27 滝沢克己『宗教を問う』、p. 89。
- 28 同上、p. 90。
- 29 同上、p. 89。
- 30 浜辺達男『滝沢克己とバルト神学』、p. 54から再引。
- 31 カール・バルト『カール・バルト著作集』2、p. 225。ここで、滝沢の訳では「原理的可能性」であるが、『カール・バルト著作集』では、「原則的可能性」として訳されている。
- 32 滝沢克己『滝澤克己著作集』2、p. 7。
- 33 滝沢克己『宗教を問う』、p. 90。
- 34 同上、p. 90。
- 35 前田保『滝沢克己：哲学者の生涯』創言社、1999、p. 27。

- 36 浜辺達男『滝沢克己とバルト神学』、p. 57。
- 37 滝沢克己『宗教を問う』、p. 82。
- 38 同上、pp. 82-87。
- 39 滝沢克己『滝澤克己著作集』2、p. 48。
- 40 滝沢克己『宗教を問う』、p. 86。
- 41 同上、pp. 86-87。
- 42 滝沢克己『滝澤克己著作集』1、p. 191。
- 43 滝沢克己『宗教を問う』、p. 297。
- 44 同上、pp. 90-91。
- 45 同上、p. 91。
- 46 滝沢克己『滝澤克己著作集』2、p. 37。
- 47 同上、pp. 66-67。
- 48 同上、pp. 47-48。
- 49 同上、pp. 50-51。
- 50 同上、p. 86。
- 51 同上、p. 86。
- 52 同上、pp. 86-87。
- 53 同上、p. 250。
- 54 滝沢克己『滝澤克己著作集』7、法蔵館、1973、p. 251。
- 55 滝沢克己『滝澤克己著作集』2、p. 249。
- 56 同上、pp. 9-10。

