

西田幾多郎とキリスト教

——滝沢克巳の思索を手がかりとして——

小川 圭 治

一 はじめに

西田幾多郎の思想が、主として禅仏教を基礎として、只管打坐によって形成されたことは周知の事実である。しかしその著作を繙く者は、随所に聖書の人名、キリスト教の思想家、神学用語などに会おうのである。圧倒的に禅仏教に基礎づけられた西田哲学において、その表現や思想の枠組みとして、W・ジェイムズをはじめとして、数多くの西欧の思想家の用語や論理が用いられてきた。しかし、すでに「純粹経験」という概念がそうであったように、用語はジェイムズのものであっても、その背後にある体験的事実そのものは禅仏教に基礎づけられている。西欧の思想を、そのまま自己の立場としたのではない。それでは、西田のキリスト教との接触も、これと同じパターンの、単なる外面的なものに過ぎなかったのであろうか。書簡の中には「あまりキリスト教的で、しっくりせない」といった表現が見出される。⁽¹⁾西田の思想は、キリスト教との間に明確な距離を設定しているのである。ところが、他方、例えば晩年の『場所的論理と宗教的世界観』を見ると、キリスト教思想との関係は、たんに通り一遍のものではない。ある面からいえば、キリスト教神学の根幹に達する深い切り込みが見られる。

このように矛盾する二面を含んだ「西田哲学とキリスト教」というテーマは、すでに何回か論じられてきた。⁽²⁾しかしその多くは、西田のテキストを丹念に分析、検討するというよりは、それぞれ独自の立場からの理解と位置づけと批判を行うというものであった。本稿では、この困難なテーマを解明するための予備作業として、まず西田の全著作の展開の中でキリスト教が、どのような時期に、どのような問題との関連で、どのような形で取り上げられてきたかを、聖書の言葉と人名、キリスト教の思想家、神学用語などを主な手がかりとして整理、概観しておきたい。以下の二において、この西田とキリスト教の出会いの概観を、その内容から考えて四期に区分してみたいと思う。主題に関する共通の資料の確認のつもりである。その上で三において、滝沢克巳の思索の歩みを手がかりとして主題の内容を更に掘り下げてみたい。筆者が、たまたま一九八二―三年の冬学期にハイデルベルク大学の客員教授として担当した演習「日本の神学」において滝沢克巳の思想を取り上げた際に、議論はやはり「西田哲学とキリスト」の問題に逢着せざるをえなかった。ドイツの若い学生たちとの討論の中で考えた諸点も手がかりとして問題を追求してみたい。

このような手順で論述を進めたいと考えているので、ここでは、すでに一九八〇年に南山大学で行なわれたシンポジウム⁽³⁾のように、比較文化論的視点から、西田・田辺の哲学を軸にして仏教とキリスト教の対話を行うといった広範な問題と取り組もうというのではない。むしろ西田幾多郎自身がキリスト教に対してどのような態度をとってきたかを中心に、一人の日本人のキリスト教者が、西田哲学の提起する問題にどこまで肉迫しうるかをつきとめてみたいと考える。このような視角から、この困難な主題に、一つの楔を打ち込んでみたいというのが本稿の意図である。

二、接触の四つの時期

西田幾多郎がどのような形でキリスト教と接触し、これを取り上げてきたか、という問題も、広範で周到な研究を必要とする。ここではその手はじめとして問題を限定し、すでに述べたように、聖書の言葉、キリスト教思想家の引用、神学用語などを手がかりに、その内容を検討してみたい。日記、書簡、草稿などは参考として取り上げただけなので、主要な著作のテキストが中心となる。その限りでの、解釈のための共通の基礎資料の確認をしておきたい。

西田のキリスト教との接触は、その時期と内容とからいって四期に分けることができる。筆者はかつて、西田とS・キルケゴールの接触を論じた際に、その展開を三期に分けたことがある。そのとき見落していた初期接触を加えると、キリスト教との接触の四期とほぼ対応する。西田が、その著作において、ときに中断はあっても、宗教のテーマが現われると繰り返し言及するキリスト教思想家は、アウグスティヌスとキルケゴールである。西田は、とくにキルケゴールをキリスト教思想家の代表と考えており、その点からも接触の時期が平行するのであろう。そこでキルケゴールとの接触の四期と多少ずれるところもあるが、ほぼ対応して、次の四期に分けて考えて行きたい。

第一期は、『善の研究』（一九〇六—一九一一年に執筆、その年に刊行）とそれにつづく時期である。『善の研究』は、西田の著作の出発点として、むしろ心理学への傾斜が顕著な、その後の哲学的著作とは異質な著作と考える人もあるかも知れない。しかし少し丁寧に読んでみると、実際には、その後、晩年に至るまでの主要な思想の萌芽が含まれているのがわかる。たとえば、「ヤコブ・ベームのいたった様に翻されたる眼 *ungewandtes Auge* を以て神を見る」(『全集』第一巻、九九頁)という言葉から、晩年の『場所的論理と宗教的世界観』における特徴的な表現、「我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接する」(『全集』第十一巻、三九六頁)を思い出すこともできるであろう。その他にも同様の例をいくつか上げることができる。そして西田のキリスト教に対する基本姿勢も、『善の研究』にお

いてほぼ定まっているといえる。つづく三期を通じて、接触の手がかりと場面が変化し、内容が一段と深まるといふ違いはあるが、基本姿勢は一貫して変らない。その基本姿勢とは、一方ではその中心思想がキリスト教の根本的概念や用語で説明されるという積極面と、他方では、キリスト教の中心にある神概念を西田の立場から批判して明確な距離をとるといふ否定面とが併存することである。

まずその積極面から見て行くと、『善の研究』の第三篇「善」において、「真の善行」または「善行の極致」とは、「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみ」に達することであるが、それを「パウロはもはや余生げるにあらず基督余に在りて生けるなりといひ（加拉太書第二章二〇）……」と説明する（『全集』第一巻、一五六頁）。このパウロのガラテヤ書二・二〇の引用は、その後も何回か繰り返される。西田は、ある思想家の思想をとらえる際に、その思想の中核を示すと彼が考えた一つの言葉でそれを表すことが多い。パウロのこの言葉も、その一つの典型的な例である。さらにこの「主客合一の境」は、「基督教では之を再生といひ佛教では之を見性といふ」と説明される（一六八頁）。また「エデンの花園とはかくの如き者」（一七二頁）であり、「基督が心の清き者は神を見るといひ、又嬰兒の若くにして天国に入るといった」境地だといわれる（一八六頁）。

次に「真正の宗教は自己の変換、生命の革新」に他ならず、「基督が十字架を取りて我に従はざる者は我に協はざる者なりといつた」通りであるという（一六九頁）。また「基督がその生命を得る者は之を失ひ我が為に生命を失ふ者は之を得べしといはれたのが宗教の最も醇なる者である」という（一七四頁）。この「真の宗教」という視点から、「基督教に於てもかの単に神助を頼み、神罰を恐れるといふ如きは真の基督教ではない」という。つまり「現世利益の為に神に祈る……徒らに往生を目的として念仏するのも真の宗教心ではない」。「一点尚自己を信ずるの念ある間は

未だ真正の宗教心とはいはれない」のである(同上)。ここでは人間を価値規準とした功利主義的神観念が批判される。このモテーフは、のちに問題となるカール・バルトの新プロテスタント主義批判に通じるものである。初期のバルトは、このような宗教批判を、「神を神とせよ」というテーゼで示した。それはC・ブルームハルト(子)が第一次世界大戦期の「戦争遂行に役立つ神学」を批判して、「世界は世界であるが、神は神である」といった立場の発展に他ならなかった。その他、国家と宗教の問題でパウロに言及する場合(一六三頁)などもあるが、このように「真の善行」と「真の宗教」という二つの中心思想がキリスト教の考え方でパラフレーズされる。これが積極面である。

それに対して、この同じ書物の中に、明確な距離をおいて批判する否定面が現われる。まずパウロのガラテヤ書の一句に共感を示した西田であるが、使徒行伝一九・二四以下において、「手で造られたものは神でない」と説くパウロの教えに反抗して騒動を起した銀細工人デメテリオをたたえるゲーテの詩に言及して、「神は即ち世界、世界は即ち神である」という(一九二頁)。「神はその最深なる統一を現はすには先づ大に分裂せねばならぬ」にしても、ただ分裂にとどまっていたのでは真の宗教とはいえないのである(同上)。そこからさらに一步踏み込んで、批判は神概念そのものに向けられる。有神論(theism)の立場からは「神と自然とを同一視することは神の人格性をなくすことになり、……神の超越性を失ひその尊厳を害ふ」といわれるが、「超越神があつて外から世界を支配するといふ如き考は常に我々の理性と衝突するばかりでなく、かかる宗教は宗教の最深なる者とはいはれない様に思ふ」という(一七五頁)。絶対的超越神の一面的抽象性を批判して汎神論(Pantheism)を擁護しているのである。そこからさらに、キリストにおける啓示が批判される。「我々が神意として知るべき者は自然の理法あるのみである、この外に天啓といふべき者はない。……併しこの外に天啓なるものがあるにしても我々は之を知ることができまい、又若し之に反す

る天啓ありとすれば、こは反って神の矛盾を示すのである」という(一七五頁以下)。この理性と啓示の対立から、キリストの超越的神性が否定される。「我々が基督の神性を信するのは、その一生が最深なる人生の真理を含む故である」(一七六頁)。のちの表現でいえば、「対象論的神観念」(『全集』第十一卷、三九八頁その他)に対する批判である。

『善の研究』においては、キリスト教に対して、このように決定的な点に関して積極面と否定面が併存している。またすでにアウグスティヌスの引用も見られ、神、悪、時間などについての考え方が論及される(『全集』第一卷、一八四、一八五、一八六頁)。ここでアウグスティヌスの言葉として、「神は静にして動、動にして静」が引用される。この言葉は、のちに『自覚における直観と反省』(らしいは、スコトウス・エリュゲナの引用として、「神は動的静、静的動」となって登場する(『全集』第二卷、二八四頁その他))。『思索と体験』と『自覚における直観と反省』(但、四、「結論」の「絶対自由の意志」の節を除いて)では、認識論や意識の問題が中心で、宗教、とくにキリスト教の問題が登場する場面はない。『意識の問題』では「個体概念」で個体としてのアダム論、『働くものから見るものへ』では、後編の「場所」においてもアウグスティヌス・トマスらへの数少ない言及があるだけで、『一般者の自覚的体系』にもキリスト教のテーマは現われてこない。第一期の中心は『善の研究』である。

第二期は、『無の自覚的限定』(一九三二年)所収の論文、とくに「私の絶対無の自覚的限定といふもの」を中心に、『哲学論文集一、二、三』に至る時期である。この時期は、三木清がヨーロッパ留学(一九二一―五年)から帰国して、やがてジャーナリズムにおいても、「危機意識の哲学」や「不安の思想」の紹介を花々しく行ったとき(一九二九―三三年)と重なる。その中にはS・キルケゴールの実存思想やK・バルトラの危機神学も含まれている。西田は、この

優れた弟子による新しい思想の紹介から強い刺激を受けており、その著作にも本格的なキルケゴール引用が現われる時期である。

まず『無の自覚的限定』所収の論文「場所の自己限定としての意識作用」において、「場所が場所自身を限定して行くこと」は「自愛」であり、その構造または「過程」は、アウグスティヌスが「自己を知ること」と「自己を愛すること」の相即としてとらえた「愛の弁証法的運動」と同じであるという（『全集』第六卷、一〇六頁）。それを突破口として、この時期にはキリスト教の愛の理解が主要なテーマとなり、またキルケゴールの思想との対論がもう一つの関心として登場する。次の論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」は、キルケゴールとの本格的な対論のはじまりである。この論文では、『善の研究』の「純粹経験」から、『働くものから見るものへ』において明確となった「場所」の論理が、さらに「絶対無の自己限定」へと展開する。この「絶対無の自覚的限定」とは、「 $\langle\langle$ 永遠の今 $\rangle\rangle$ の自己限定といふ如きもの」でなければならぬ。つまり「現在は現在自身を否定することによって現在であり、時は時自身を否定することによって時である、死することによって生きるのである」という。その上でキルケゴールの『ブロッケン』（『哲学的断片』）への言及があつて、「私の所謂今の限定として絶対無の自覚的限定といふのはケルケゴールのパラドックスの如きものと考へることができる」という（二三九頁）。さらに「そこには絶対の非合理性がなければならない。それは単に合理的に対する意味に於ての非合理でなく、合理的なものを包む意味に於ての非合理でなければならない、自己に於て自己を非合理的に限定することによって合理化するものでなければならない、それはケルケゴールのパラドックスといふ如きものでなければならない」という（一四七頁）。さらに「永遠の今の自己限定」の「永遠」が「時の充実」というキルケゴールの概念によって解明される（一四二、一五一頁）。つまり「永遠

の今」とは、時を越えて、時をはなれるものとして「非實在的」であり、しかも現在が現在自身を限定するという意味では、積極的な「現在の底」としての「絶対無」なのである。このような「永遠の今」を、おそらくバルトの『ローマ書』を通じて知ったF・オーファベックの『原始的歴史』(Urgeschichte)の概念と対比して考えている(一五〇、一五二頁)⁽⁶⁾。このような西田の時間論は、当然、キルケゴールの「瞬間」の概念とかわってくる。プラトンの『パルメニデス』(150C)の「瞬間」(ἐκστασις)にふれて、「私は此に於てケルケゴールが『不安の概念』の第三章の始に於て云って居る如き考に同感せざるを得ない」という(一六〇頁)⁽⁷⁾。ここにいうキルケゴールの「逆説」とはイエス・キリストにおける神人のパラドックスであり、「瞬間」とは、イエス・キリストにおいて神が人となる瞬間であり、オーファベック＝バルトの「原歴史」とは、「原歴史」としてのイエス・キリストに他ならない。いずれもキリスト教の概念である。

さらにつづく論文「永遠の今の自己限定」においては、イエス・キリストにおける神の受肉のテーマを確認して論述がはじまる。「聖パウロスの八時が完了せられた時、神が彼の息子を送った」といふ語に對し、アウグスチヌスが時の完了とは何を意味するかと問はれた時、時が無くなることであると説明した(一八一頁)。そこから、すでに述べたアウグスティヌスの自己知と自己愛の弁証法が、さらに次のように展開される。「真の自愛は他愛であり他愛はその実自愛である、そこに汝自身の如く汝の隣人を愛せよといふ語の意義が理解せられるのである」という(一九八頁)。それに「つづいて」故に真の愛はケルケゴールが“Leben und Walken der Liebe”において云って居る如く「汝は愛せざるべからず」といふ(一九九頁)。この『愛のわざ』への論及から、「ケルケゴールの云ふ如く真の愛は義務であり、良心の事である」との確認が生まれる(二二二頁)。

このような愛をめぐる議論を突破口にして、『無の自覚的限定』の後半に収録された論文(「自愛と他愛及び弁証法」「私と汝」「生の哲学について」)には、「エロスと異なったアガペーの意味」を問うというテーマが登場する(二七三頁)。行為においては、自己が他に移り行き、表現に於て自己が他となることによって他が自己となる。「かかる限定が広義に於てエロスの」であり、この限定の内容が「イデア的」だといわれる(三二六頁)。それに対して、「自己自身の底に絶対の他を見ることによって、即ち汝を見ることによって、私が私である」という「絶対無の自覚」は、「その根柢に於て愛の意味がなければならぬ。私はキリスト教に於てアガペと考へられるものにかかる意味があると思ふのである。アガペは憧憬ではなくして犠牲である。神の愛であつて人間の愛ではない」という。そしてシュルツの書(H. Scholz: *Eros und Caritas*)を引用している(四二二頁)。勿論ニグレンの書(A. Nygren: *Eros und Agape*)にも言及している(四二五頁)。しかしニグレンにおける歴史研究のモチーフとしてのアガペ原理よりは、シュルツの宗教哲学的な愛の内容規定に主として依拠していることに注目したい。シュルツは、一九二〇年代末から三〇年代にかけて、K・バルトが新しい教義学方法論を、カンターベリのアンセルムスの考え方によって見出した際の手引をし、対論相手になった人である。

『哲学の根本問題』(正―一九三三年、続―一九三四年)においても「アガペとエロス」のテーマがあとを引いている(『全集』第七巻、一九八頁)。ここでは、さらに、スコトゥス・エリニューゲナの言葉によって神概念をパラフレーズする。「創造して創造せられない無限に創造的なる神は、又創造もせず創造せられもせない神でなければならぬ」(二七二、三九三頁)。この言葉は、その後、多少単純化されて、折にふれて用いられることになる。神概念の、単なる抽象的な絶対的超越性ではなく、真に具体的な現実的超越性を明らかにするという西田の意図にもつとも近い表

現なのである。「統編」の末尾近くには、ルターの『ローマ書』の序言から、「信仰は寧ろ我々の内に働く神の業」という言葉が引用される(四二五、四二七頁)。それにつづいて、絶対弁証法的世界の自己限定は、行為的直観を越えるだけでなく、これを否定するものでなくてはならないという。そして「それがキリスト教徒の所謂神の言葉と考えられるものである」という。バルト神学がようやく西田の叙述の中に登場しはじめる。さらに「キリスト教はキリストの事実によって之を信じ、大乗仏教は絶対否定によって之を自証する」という(四二八頁)。またキリスト教と仏教について同じような対比がなされる。「キリスト教と仏教とは互に相反する立場に立つものであるが、共に超越的世界観といふことができる。前者は肯定的方向に於ける超越であり、後者は否定的方向に於ける超越である」という(四二二頁)。しかしここでは「宗教について論ずることは又他日を期することとする」と断っている(四二八頁)。それは第四期まで待たねばならなかった。

『哲学論文集第一』は、「哲学体系」を旨とする試論であるが、R・ブルトマンの『イエス』から「我々は決断に於て神に對する」という実存的行為が取り上げられ、『全集』第八卷、六二頁)、F・ゴーガルテンの「歴史を私と具體的汝との相見」とする考え方が引用される(二〇二頁)。「哲学論文集第二」には、パスカル『パンセ』の引用が現われる(四二八、四三九頁)。また『哲学論文集第三』にも、ドストエフスキー、とくに「大審問官」のテーマが現われる(『全集』第九卷、五四、五五、六〇、六五頁)。その他パウロやルターの引用も見られる。

この第二期では、愛の理解を中心に、キリスト教神学、とくに現代のプロテスタント神学との接衝が一段と本格的になったといえる。しかしその場合にも、キリスト教は「肯定的超越」だが仏教は「否定的超越」として両者を対比し、その間に明確な一線を画している。

次の第三期は、『哲学論文集第四』に収録された論文「実践哲学序論」（一九四〇年）とその補説としての「ポイエシスとプラクシス」を中心とした実践哲学あるいは倫理学に関する論述の時期である。第二期の「私の絶対無の自覚的限定といふもの」と対比すると、キルケゴールとの接衝がさらに一段と深まり、「実践哲学序論」の前半分は、キルケゴールの『死に至る病』の「関係としての自己」の考え方のまとめである。そしてこの「我々の自己は……逆作用的に無作用型である」という（『全集』第一〇巻、四三、一一三頁その他）。従来の実践哲学の多くは「道徳的意識主観」から出発したが、西田は、キルケゴールの「関係としての自己」、つまり「無作用的作用型的に働く自己」から出発しなければならぬという。それは「関係としての自己」が「絶対他者によって措定せられる」という「第三線に沿うて」成立するからだという（四三頁）。またこの「自己は自己矛盾的に媒介せられるのである。故に凡人我が為に躓かざる者は福なり」と云ふ。キリスト教では之を神の啓示と考へる。併しそれは固我々の自覚的自分の根本的事実でなければならぬ。キルケゴールは神人の矛盾の徴証は、之を凝視すれば鏡を見るが如く自己自身を見るに至ると云っている。自己自身がそこから成立すると云ふ立場は、……極めて平常底な立場でなければならぬ」という（二二二頁）。つまりキリスト教信仰に立つたキルケゴールの思想をほとんど全面的に受け入れて、それを禪定にもとづく平常底の立場の解説に用いたのである。また「絶対的な二者択一の立場に立つ」「真の自己」を、『おそれとおのぎ』のアブラハムの信仰の中に見ている（二六三頁）。ここでは積極面が更に一步深まった形で示されている。

ところがここにも重大な保留を含む否定面が現われる。「絶対矛盾的自己同一的世界の個物的多としての我々の意志」である「我々の自己はキルケゴールの所謂強情型となる」という（八五頁）。「絶望して自己自身であろうと欲する絶望」は、「自己を措定した第三者に透明に自己自身を基礎づけるといふ救いの定式を拒否する」「傲慢」である。

中心とする『哲学論文集第七』の時期である。「宗教論」とも呼ばれるこの最後の論文には、それまでの西田の宗教に関する思索が集約的に語られているだけでなく、六月七日の彼の死と八月十五日の日本の敗戦とを越えて、戦後の日本と今日の世界にまで語りかける深い問いが含まれている。そこに見られるキリスト教との接衝も基本的には『善の研究』iraいの形で行なわれており、第三期に見られた接触の深化と矛盾対立の激化もさらに一步深められる。この論文においては、まず一節において、西田が宗教を論じる際の基本的立場、つまり「矛盾的自己同一的世界の自己表現的限定」としての「我々の自己の存在」を「場所的論理」としてまとめている。つまりこれまでの西田の思想のコンパクトな要約なのである。その上で、二節から五節までに「我々の宗教心」の根源と基礎、またそこに現われる「宗教的問題」が論じられる。この「宗教論」そのものの構造と内容を論じることは別の機会に譲らざるをえない。ここでは、「宗教論」の論述の根幹を形成する「逆対応」と「平常底」という二つの概念を中心に、キリスト教との接衝を見ておきたい。この両概念は、前者が「宗教的関係」を説明し、後者が「宗教的立場の事実」を指し示すことによって、西田の宗教論を支える重要な基本概念だといわれるからである。

西田はまず根源的な「宗教的関係」を表す「逆対応」を預言者イザヤの言葉を用いて説明する。「相対的なるものが、絶対的なるものに対すると云ふことが、死である。我々の自己が神に対する時に、死である。イザヤが神を見た時、八禍なるかな、我亡びなん、我穢れたる胥の民の真中に住むものなるに、我眼は万軍の主なる王を見たればなり」と云つて居る。相対的なるものが絶対者に対するとは云へない。又相対に対する絶対は絶対ではない。それは無となることではなければならない。我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接するのである。神に繋がることのできる」という『全集』第十一巻、三九六頁。ここで西田は、すでに第三期において明確になってきた対

象論理学の枠内にとどまる神概念の抽象的な絶対的超越性を越えて、真に具体的な現実的超越性、あるいは「内在的超越性」の神を明確にしようとする。つまり「何等かの意味に於て、対象的にあるものに対するならば、それは相對である。絶対ではない。併し又單に對を絶したものと云ふものも絶対ではない。そこに絶対そのものの自己矛盾がある」という。それでは「真の絶対」とはなにか。「絶対は、無に對することによって、真の絶対であるのである。絶対の無に對することによって絶対の有である」という(三九七頁)。したがって「逆対応」は、人間が神に對してかわる仕方を意味するだけではない。「逆対応」関係は、神そのものの中にある。「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に對し、自己自身の中に絶対的自己否定を含む」という(三九八頁)。これは、K・バルトが『教会教義学』において、人間とその歴史に對する神の救済行為、つまり神の外的行為 (opus ad extra) を論じる「経綸的三一論」(die ökonomische Trinitätslehre) に先立って、父と子と聖靈の三つのペルソナ相互の関係、つまり神の内的行為 (opus ad intra) を論じる「内在的三一論」(die immanente Trinitätslehre) が先行しなければならぬといつたのと対応している。そこまでのバルト神学の理解があつた上であつたかどうかはわからないが、それについて西田は次のようにいう。「故に私は仏あつて衆生あり、衆生あつて仏があると思ふ、創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神があると思ふのである。斯く云ふことは、神を絶対的超越と考へるバルトなどの考に戻るかも知れない」(同上)。

「宗教論」執筆開始直後の菅岡吉宛の手紙によると、「バルトが何かで歴史はキリストから始まる……といふ様なことを云つていたと思ひますが、何でしたかしら、ローマ書の註訳ではなかつたかと思ひますが」と問い合せている(一九四五年二月六日付、『全集』第十九卷、三八四頁以下)。また「若しバルトの Dogmatik I, 2. Zeit d. Offen-

Barungとかいふものをお持ちなら一寸お見せ下さいませまいか」と依頼している(二月十四日付、三八六頁)。「教会教義学』1/2, 1938 は菅の手元にはなかったらしく、「強いて御配慮なき様に」、浜田興助の論文で大体わかる、と書いている(二月十八日付、三八九頁)。さらに日記によると、二月二十八日に、「菅の好意により竹内寛といふ横浜の牧師バルトの Dogmatische 1/2 を持って来る」とある(『全集』第十七巻、七〇二頁)。また一ヶ月余後に、三月三日に「菅へハガキ、竹内寛へ(バルト送本)」と書いている(七〇四頁)。少くとも『教会教義学』の「啓示の時」の章には目を通したと考えられる。

しかしこの論文においては、「逆対応」をさらに次のようにまとめている。「我々の自己が絶対者の自己否定的個として、何処までも表現的に自己形成的なればなる程、即ち意志的なればなる程、人格的なればなる程、我々の自己は矛盾的自己同一的に絶対否定に面する、絶対的一者に対する、即ち逆対応的に神に接する」。その上で「バルトは信仰は決断であると云ふ。而もそれは人間の決断ではない。信仰は客観的である。神の呼声に対する答である。啓示は神より人間への賜である。人間は彼の決断を以て神の決断に従ふのが信仰であると云つて居る(K. Barth, Credo)」。『全集』第十一巻、四二七頁)。つまり西田は、『教会教義学』を直接引用しないで、その内容をまとめた一九三五年のユトレヒト講演『我信ず』(桑田秀延訳、キリスト教思想双書刊行会、一九三六年)で引用している。しかし先の第二期にブルトマンの『イエス』との関連で「決断に於て神に對する」といった場合とは違って、「神の決断」が「人間の決断」に先行するというバルトの神学思考の基本構造を明確にとらえている。しかも、それによって「逆対応」を説明している。それにつづいて、『善の研究』いろいろのパウロのガラテヤ書二・二〇が引用される(四二八、四三二頁)。このように、バルトの啓示理解の正確な把握によって逆対応が説明されたのであるが、この論文においても、バル

ト神学とキリスト教に対して明確な距離を設定している。すなわち、「何処までも自己否定に入ることのできない神、真の自己否定を含まない神は、真の絶対者ではないと考える」(四五八頁)。この絶対者の「自己否定即肯定的内容」が真の文化である。「故に私は、弁証法的神学の人々とは反対に、真の文化は宗教的に成立すると共に、真の宗教は文化的でなければならぬと主張する」。西田にとっては、バルトの「主語となって述語とならない神」の超越性は、「超越的君主的神」ではない。そこで次のように結論する。「宗教は何処までも内在的に超越的でなければならぬ。逆に超越的に内在的でなければならぬ。内在即超越、超越即内在の絶対矛盾的自己同一の立場に於て、宗教と云ふものがあるのである。宗教は従来如き主語的論理や対象的論理には把握できない」(四五九頁)。そういう形で「神を見ると云ふならば、それは魔法に過ぎない」(四〇八頁)。またそこでとらえられる神は、「妖怪であろう」という(四二五頁)。そこでは平常底の立場は成立しないのである。バルトが近代主義的神意識を突破するために、「主語となって述語とならない神」の概念を明確化しようとしたのに対して、西田はむしろ「何処までも述語となって主語とならない、而も何処までも自己を主語的に限定する一般者の自己限定として存在する」われわれの自己、「場所」としての自己が「逆対応的に接する」ところの「周辺なくして到る所が中心となる、無基底的に、矛盾的自己同一なる球」としての神を主張する(四〇六頁)。このように、西田の「宗教論」は、キリスト教の信仰と神学の中核に切り込んで、そこに共通点を確認しながら、同時に決定的な点でその神観を拒絶しているのである。それが『善の研究』から「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで一貫した西田の姿勢であった。われわれは、ここで、西田のキリスト教に対する、このような二重構造的姿勢を確認しておきたい。

三、滝沢克己の問題

西田哲学とキリスト教との、複雑で困難な関係の間に身を置いて、そこに生じる思想上の問題を追いつづけたのが滝沢克己であった。そこでわれわれも、本論文の主題の解明のために、滝沢の思索のあとをたどることを手がかりにしたい。

滝沢は、一九七一年に九州大学を辞任する前後からドイツの各大学で講義と演習を担当した⁽¹⁰⁾。その後彼は、その時行なった講義と講演の草稿から、主要なものを集めて *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum, Frankfurt a. M., 1980* として出版した。そこに収録された五つの論稿は、表題にあるように仏教とキリスト教の出会いを論じているが、その中心にあるのは、第V講義 *Die Ueberwindung des Modernismus*——Kitaro Nishidas Philosophie und die Theologie Karl Barths——が示すように、西田哲学とバルト神学の問題である。それはまた滝沢にとっての生涯の問題でもあった。前節で論じた西田とバルト神学の関係も、その後半は、滝沢を介する部分も小さくないと考えられる。そこでまず、西田とバルトに対する滝沢のかかわりの事実関係を確認しておきたいと思う。

滝沢の思索の歩みは、一九三〇年から三三年にかけての西田の著作との出会いから始まる。先の西田哲学の展開でいえば第二期当る。『無の自覚的限定』所収の論文に至るまでの西田哲学との出会いのドキュメントは、「一般概念と個物——西田哲学発展の「コマ」」(『思想』一九三三年八月号所収)から、「ノエシスとノエマの関係について」(同一九三六年一月号所収)に至る八編の論文である⁽¹¹⁾。これらの論文の内容の立入った検討は、別の機会に譲らなければな

らない。しかし滝沢は、それによって、「真に絶対的なものが私に出あう処は此処であって他のどこにもない」との自覚に達した『著作集』第二巻、四五〇頁。西田は、すでに滝沢の第一論文を読んで自分の方から「未だお目にかかった事もないのに突然手紙をさし上げることが御許し下さいませ」と断わって、「御論文を一読しました、判断的知識の所だけですが私はこれまでこれ位よく私の考えをつかんでくれた人がないので大なる喜を感じました。はじめ一知己を得た様におもひました」と書いた(一九三三年八月二二付、滝沢克己宛、『全集』第十八巻、四七三頁)。つまり滝沢は、このような西田哲学との出会いによって、「真に絶対的なものが私に出あう処」を確認し、思想家としての歩みを始めた。滝沢の原理的出发点は、西田哲学の「絶対無の自己限定」の立場なのである。

ところが「その年の秋たけなわの頃」、滝沢は、フンボルト給費生としてドイツへの出発を前にして、はじめて鎌倉のお宅に西田を訪ね、西田から「岩がもの言うようなあの調子で、ずばりと」次のような助言を受ける。「ドイツでは今、哲学者よりも神学者の方が面白い。……神学者にはバルト、ブルンナー、ゴーガルテンというような人がいるが、中でもバルトが一番しっかりしている」というのであった(『著作集』第二巻、五二二頁)。さらに後の追憶の中で「カール・バルトという名を私が初めて知ったのは、たしか昭和六年(一九三二年)、故西田博士の『無の自覚的限定』に収められたある論文のなかだった」と語っている。またそのころの読売新聞の座談会で西田が「バルトのような深い考えの出てくるのは、さすがドイツだと思う」と語ったのが、その後も記憶にはっきりのことっているという(第二巻五二二頁)⁽¹²⁾。一九三三年十一月末に「誰に学ぼうというあてもなく」ベルリン駅に降り立って、国会炎上事件後、ヒトラーの政權掌握下の主都で空しく日を過す滝沢は、ふと西田の言葉を思い出して、バルトの『ローマ書』第二版を読みはじめる。生まれてはじめて接した新約聖書のテキストとその講解であるのに、「最も近いはずの西

田哲学の文章にくらべてさえはるかに自然に、私の胸にしみとおった」という(五二三頁)。つまり滝沢は、西田の論文と言葉によって、バルト神学に、そしてキリスト教に導かれたのである。

一九三四年の夏学期、ボンに移って、バルトがヒトラーによって追放される前の、最後の講義を聴講した。その聴講者の中にマルティン・ヴィースというスイス人の学生がいて、彼との間でバルトの『ローマ書』におけるイエス・キリストのペルソナについての理解が「全く異った」ものであることがわかり、激論の末、面会日に二人でバルトを訪ね、二人の主張の違いについて質問する。それに対するバルトの答えは、滝沢の解釈は「全く一つの汎神論もしくは理想主義哲学に過ぎない」というのであった(五頁)。バルトがスイスに追放され、ボンに留る理由のなくなった滝沢は、バルトのすすめに従って、「よりよく理解しあえるであろう」とバルトがいったバルトマンの講義を聞くためにマールブルクに移る。しかしバルトマンの講義と演習に出て、「彼の著書や論文を貧り読む」うちに、バルトの予想に反して、滝沢は自分がバルトマンよりバルトに近いところにいるのを知る。そこでバルトマンを書いて、自分がむしろバルトに近いことを明らかにするドイツ語の論文「信仰の可能性について」(三三―七七頁)を書いて、スイスの山荘にバルトを訪ね、その草稿を読んでもらう。バルトは、その論文のバルトマン批判を高く評価して *Evangelische Theologie* 誌に推薦することにしたが、その最後の一章(八五―七頁)は、バルトには「前の教章とは全く何の関わりもないもの」と思われた(九頁)。ここにすでに、後に明確になるバルトと滝沢の間に「突如として立ち塞がったあの不可解な障壁」(六頁)がその姿を現わしたのである。それは、「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」とのバルトの命題をめぐる対立であった。聖書の使信の普遍性と特殊性の対立とも言えるであろう。

帰国の船中で久しぶりに、西田の『哲学の根本問題』（正・続編）を読みかえしてみると、滝沢は「凡てのことが私の中に……遙かに生き生きとした明らかな形を取りつつあるのを覚え」たという。そこで帰国後、一気に書き上げたのが『西田哲学の根本問題』（一九三六年）である。この書物を読んだ西田は、滝沢に次のように書き送った。鎌倉へ「帰ってからぼつぼつ御著書をよんでいます。長い間私の根本思想を理解してくれたものなく自分の考へ方は到底人より理解せられないものと思っていましたのに心強く感じました。私の仕事は今の処私の如き根本思想からこの世界を見ればこれまでのいろいろの問題はいかになるか、私の立場からこの世界を見直すにあって根本問題そのものを明にする点に於て尚不徹底な所があるかも知れませぬがだんだんさういふ問題に入つて行かうと思つて居るので御座います。……」（一九三六年一〇月二五日付、滝沢克巳宛、『全集』第十八巻、五七八頁）。西田は、彼の「根本思想」に対する滝沢の肉迫を、はじめて本当に自分を理解してくれたものと評価し、自分の思想の中になお残っている「不徹底」などところを反省しているのである。この滝沢の書物の立入った検討も次の機会にゆずらざるをえないが、ここで滝沢は、西田の著作に現われる「即」の一字で結ばれるいくつかの特徴的な根本概念を、「絶対の非連続の連続」という視点から理解しようとする。滝沢は「絶対の非連続の連続」を(1)「最も原始的な意義」と(2)「最も根本的な意義」と(3)「最も現実的な意味」の三段階に区別し、それぞれを(1)「創られたるものが絶対を超ゆべからざる深淵を隔てて神に直接するといふこと」と(2)「此の如く創造する神が絶対の多即一・絶対の一即多として絶対の愛であるといふこと」と(3)「人間が創られるものでありながら神に背き、神に背けるものとして渦巻く深淵に呑み込まれながら、而もなほ神と直接に相對するといふこと」とまとめている。その上で、「この三つの意味は何処までも厳密に区別せられなければならぬ。而もそれは恰もキリスト教神学に於ける創造論と三位一体論とキリスト論との如く、相互に引離

すことを決して許されざるものである」といって、「絶対の非連続の連続」をキリスト論を中心に解明している(『著作集』第一巻、二八頁以下)。この考え方は、K・バルトがミューンスター時代からボン時代にかけて形成しつつあった『教会教義学』の「キリスト論的集中」の論理に他ならない。ここに示されたのは、バルト神学の中心的構造から西田哲学の根本思想を解明するという道である。¹³⁾

このように滝沢の思索の道は、西田哲学との決定的な出会いからはじまって、その西田哲学の視点に立ってバルト神学の中心点を理解する段階へと進み、さらにバルト神学の思想構造によって改めて西田哲学の根本思想をとらえ直すという地点にまでたどりついたのである。しかし滝沢の思索において、このように往還二相において切り結んだ西田哲学とバルト神学は、ここで完全に合一し、西田哲学とキリスト教という問題も解消してしまったわけではない。

滝沢の思索の次の段階に、あのボンにおいて彼とバルトの間に現われた「不可解な障壁」がふたたび登場する。

滝沢は、『西田哲学の根本問題』を出版したのち、その背景となったバルト神学の視点を明らかにするかのようにな『カール・バルト研究』(一九四一年)を出版する。この書物は、その表題から予想されるようなバルト神学の客観的な思想史的研究でも、日本の読者のための紹介でもない。原文は、すでに言及した論文「信仰の可能性について」など、最初ドイツ語で書かれたものが三分の二以上である。しかも、滝沢の自分の手による邦訳は、日本人を意識した解説的変更は一切加えず、一語一語をたどる正確な翻訳であり、このスタイルは、その後もずっとつづいている。その点からいっても本書はむしろ、滝沢のバルト宛の公開書簡の形によるバルトとの思想的出会いのドキュメント、あるいは対決の記録というべきであろう。¹⁴⁾したがって本書の初版には三種類の論文が収録されている。第一は、滝沢がバルトまたはそれにほとんど近いキリスト者の立場で書いているものであり、第二はバルトの立場からバルトマンそ

の神学を批判しているものであり、第三は、滝沢の立場からのバルト批判の文章である。本書は、このような対の他決の記録であるから、第二版から第三版をへて『著作集』へと版を改める毎に、新しい文書が付加される。その中でも一番重要なのは、第三版から収録される「バルト神学になお残るただ一つの疑問」(原題 Was hindert mich noch, mich taufen zu lassen?)「何がなおわたくしの洗礼を妨げるか?」、一九五六年、K・バルト七十才誕生日祝賀記念論文集《Antwort》(所収)である『著作集』第一巻、四三三—四四頁)。ここに、あの「不可解な障壁」が、本書に収録された諸論文による対決をへて、もっともつきつめた形で現われてくる。

この論文において滝沢はまず、バルトとの共通点を確認することから出発する。イエス・キリストが、ある日カペナウムにおいて「子よ、汝の罪ゆるされたり、起ちて歩め」と語ったということを「歴史的事実」(historische Tatsache)としてわれわれが見、聞きしたわけではないが、それは「わたくしにとって、神の、絶対に疑いを容れない呼びかけ」として、「わたくしのあらゆる決意と希望にさきだつてあらかじめ神御自身によって決定された、単純な事実 (das einfache Faktum) であるという(四三五頁)」。つまりこの「最も具体的な事実 (das konkreteste Faktum) がそれだたい、普遍的に支配する永遠の真理であり、神御自身によって決定せられた、すべての人に共通な、人間存在の根本的な規定 (die Grundbestimmung der menschlichen Existenz) である」(四三六頁)。したがって「新約聖書のなかのハイエス・キリスト」という名は、まさに「神われらとともにいます」(Immanuel)というこの生ける事実——その存在がすなわち活動である根本的事実——を指し示す」(四三七頁)。ここまでの表現は、ほとんどそのままの形で、バルトの『教会教義学』に見出される。さらにこのイエス・キリストのペルソナを三一論的に規定したのち、この名を、われわれは今日、教会の宣教によって聞くのだが、使徒たちが「直接に」神の僕の

姿を見かつ聞いたということを自明の事実として前提するのは正しいかどうかと問いかける。そして「わたくしたちとともにいましてわたくしたちの罪を赦す力ある生ける主は、かれのハキリスト教会Vからも独立であり、ハイエス・キリストVという名前にも全然依存しない」で、その「真理、かれの恵みと審きを、つまりかれみずからを……わたくしたちに告げ知らせることができるといふ(四四八頁以下)。そのことを、彼自身の「個人的経験から」論証しようとする。そして、本論文ですでにたどってきた西田哲学との出会い、「真に絶対的なものがわたくしに会おう処」はここだとの確信の形成について語る。「絶対者がかしこにあり、わたくしがここにあつてしかるのちに何か第三のハ媒介者V(Mittler)によつてわたくしがかれに結びつけられるのではない」といふ(四五〇頁以下)。この出会いと、その導きによつて聞くことになつたバルトの講義は、「一年前のわたくしに、いわばその名を秘して出会つたかの一つの事実(Faktum)のなかに、どのように輝かしい数々の奇蹟が含まれているか」を明らかにしてくれたといふ(四五一頁)。そこから『西田哲学の根本問題』が書かれただけでなく、「資本主義社会の経済学的分析」に対する視野まで与えられたといふ(四五二頁)。

このようにして滝沢は、聖書の中に導き入れられたのであるが、この「神われらとともにいます」といふ「原事実」を、「聖書」の文字の中に、「キリスト教会」の厚い壁の中に閉じ込めてしまつてよいのか、『ローマ書』におけるあの「発見」から出発したバルトは、「聖書原理」の枠から立ち出でて、「その重荷から、わたくしたちを解き放つインマヌエルの事実の圧力を素直に受け」入れるべきではないか。それが「バルト神学になお残るただ一つの疑問」であり、彼の受洗を妨げるものだという(四五九頁以下)。

この問題点は、すでに一九三五年にバルトと滝沢の間に現われた「障壁」であり、さらにこのように内容をつき

めてくると、西田の「宗教論」にあった「拒絶面」と重なることがわかる。西田も、対象論理的に神を見、聞きするというのは「魔法」であり、そういう神は「妖怪」だと言った。つまりイエス・キリストの出来事、神の啓示の出来事の歴史的現実性をどのように認め、どのように理解するかという点に問題の焦点が収斂してくるのである。

この啓示の事実性の問題は、バルトと滝沢のキリスト論理解の差異にもつながって行く。この点については寺園喜基氏の學位論文 (Die Christologie K. Barths und Takizawa — Ein Vergleich —, Bonn, 1971) などその日本語版『カール・バルトのキリスト論研究』、創文社、一九七四年) が精細に論じて、滝沢も『宗教を問う』(三一書房、一九七六年) で反論しているのが、ここでは立入って論じることがはしない。しかし滝沢の反論にもかかわらず、バルトと滝沢のキリスト論に根本的なズレがあるとの寺園の結論は否定できない。ところが滝沢は一九五八年のクリスマスに洗礼を受ける。この洗礼の問題はのちにとり上げることにしたのであるが、受洗と寺園との対論の後も、滝沢のキリスト論理解は変わらず、前記の一九七〇年代にドイツで行った講義と講演では、「歴史的・偶発的な反映からまったく独立に、すべての人、一々の人のもとに現在する第一義のインマヌエル (das Immanuel im ersten Sinne) と」「わたくしどもキリスト者においてのように、肉体的主体のはたらかの一種として生起する第二義のインマヌエル (das Immanuel im zweiten Sinne)」の二つを区別している。そしてイエス・キリストの出来事は「あの時、あの処で、ヨセフとマリアの息子として、肉の眼で見えるように、たった一度 (ein für allemal) 現われる」ということは、けっして必然的なことではなく、それじたいいまだ絶対的に偶発的な出来事である」という『宗教を問う』一四〇頁以下)。ここで「第一義のインマヌエル」といわれたのは、西田哲学との出会いによって確かめることのできた「真に絶対的なものがわたくしに出会う処」である。そして「第二義のインマヌエル」は、「新約聖書のなかのハイエス

・キリストVという名」と結びついた「八神われらとともにいますV (Immanuel)」というこの生ける事実」に他ならず、その狭い枠から脱出するようにとバルトにも呼びかけた、あの「厚い壁の中に閉じ込められた」原事実である。したがって滝沢は、バルトの立場を捨てて、キリスト教と縁を切って、西田哲学に参入することを主張しているのではない。むしろ、「第一義のインマヌエル」の普遍性の中で、「第二義のインマヌエル」をも包括する広く、自由な場所を設定しているのである。この「インマヌエルの原点」は、滝沢においては、仏教とキリスト教の接点でもある。また同様の角度から仏教とキリスト教の関連を考える八木誠一氏の考え方の基本図式でもある。しかしここで問題となるのは、この図式、つまり「第一義のインマヌエル」の「第二義のインマヌエル」に対する先行というこの図式が、イエス・キリストの出来事の歴史的事実性という狭さに徹することによって、真に自由な広さに達しようというバルト神学の基本姿勢、あるいは、差異を差異として徹底的に明確化することによって真の対話が可能になるといふバルトの考え方を包摂することが可能であろうか。⁽¹⁵⁾

はじめに述べたハイデルベルク大学の私の私の演習でも、以上のような滝沢の考え方に対して、ドイツの学生たちからも、「イエス・キリストが神の子であることの意味が不明確になるのではないか」、「ナザレのイエスを必要な規範として立てながら、他方ではキリスト教信仰を、キリストの声に耳を傾けることなしに各自が信じているなものかとするのは矛盾ではないか」、「それはキリストなしのキリスト教になるのではないか」といった疑問が提出された。これらの問いは、「絶対の非連続の連続」の弁証法を理解しない対象論理の立場からのものだとはいえるであろう。しかし、「第二義のインマヌエル」が「第一義のインマヌエル」に包摂されたとき、キリスト教はもはやキリスト教でなくなるといふ限界があるのではないか。それを彼らが、卒直な感じ方で表明したという面を見逃がしてはならないと思う。

西田哲学の論理でキリスト教思想の主要部分を包摂し、理解することはたしかに可能である。しかしそのように包摂されたとき、キリスト教がキリスト教であるための最後の線が失われてしまうのではないか。むしろ西田自身のように、「あまりにキリスト教的でしっくりせない」と言って「障壁」を立てておく方が正しいのではないだろうか。

このような角度から、最後に滝沢の受洗について考えてみたい。彼の受洗についてバルトに報告した手紙が三通ある。第一の八月二二日付の長文の手紙は『著作集』第二巻の巻末と『仏教とキリスト教』に訳出して収録されている。ここでは滝沢は、『教会教義学』VI/3、一一五頁以下の「生命の光イエス・キリスト」の章の内容について論じ、先の論文「バルト神学になお残るただ一つの疑問」の線をくすさず、他の点ではあんなに厳密で自由なバルトが「なぜ最後まで一貫してかの帰結を引き出さないのか」と問いかけている。そしてこの手紙の最後に受洗のことにふれて次のように述べている。「当地福岡の一教会では、親切にも、現在のわたくしをそのまま受け容れようと言ってくれます。……わたくしとしてはもはや右の招きを拒むべきどんな正しい理由も見出すことができません。……たとい教会の壁のなかには、しばしばその外の世間以上に息苦しい空気が満ちていましゅうとも、その壁の外よりもむしろ中で、生きかつ働こうと決心しております」(『著作集』第二巻、四八二頁以下)。ここでは滝沢は、受洗に当たっても、「第一義のインマヌエル」の優先の立場をくすさず、「そのまま」受け入れられると考えている。しかし同時に教会の「厚い壁」の内側に入って「生きかつ働こうと決心」している。

第二は、受洗直前の十二月十四日付のクリスマスカードである。それは、特別に取り上げるべき内容のものではない。しかし第三の、受洗直後の十二月二七日付のタイプ用紙二枚の手書きの手紙には、次のような注目すべき言葉があった。この手紙の滝沢訳はないので、小川試訳で引用しておく。「先週の日曜日、二二日に、佐藤牧師のルカ伝二

・八一二〇による説教ののち、わたくしは妻とともに——彼女はすでに久しく福音を喜びをもって聞いてきました——洗礼を受け、すぐつづいて、そこに列席したすべての兄弟姉妹たちとともに聖餐式にあずかりました。そのときわたくしはへいま我、汝に洗礼を授く……Vというわれわれの主の言葉をこの耳で聞きました。たしかにそれは、わたくしの罪にかかわらず、まったく単純にそれを乗り越えて、永遠から主御自身によってわたくしに与えられた言葉でした。しかしその同じ神の言葉が人間に聞きうる声でも語られたということは、わたくしには特別な、喜ばしい出来事でした。これはもはや、神を対象論的に見、かつ聞きすることを拒絶する西田哲学の立場ではない。それは「永遠から」の主御自身の声であるが、滝沢がそのとき「この耳で聞いた」言葉であり、それを彼は「特別な、喜ばしい出来事」として受けとめているのである。ここでは滝沢は、「第二義のインマヌエル」を「第一義のインマヌエル」より先行させている。私はハイデルベルクの学生たちにもこの手紙を紹介して、「滝沢の思索のあとには、日本人として真実にキリスト者になるという問題の困難さが表明されており、その論理には、あるへゆれVまたはへ保留Vがある。私はそこに滝沢の信仰の真実を見たい」と話した。

二、むすび

西田哲学から出発して、その立場からバルト神学に導き入れられ、バルト神学の視点からさらに西田哲学の根本思想に到達した滝沢克巳の思索の歩みは、イエス・キリストの名による洗礼を界にして、西田哲学の根本思想にも通じる「第一義のインマヌエル」と、キリスト教の枠内で、イエス・キリストの啓示の出来事の実在性にとどまる「第二義のインマヌエル」との「ゆれ」または往還に逢着した。二において明らかにした西田幾多郎のキリスト教に対する

態度の二重構造、つまりキリスト教思想の中樞に切り込む積極面と、その神観の決定的条件を拒絶する否定面の併存という構造が、滝沢克巳のこのような思索の歩みによって、さらに内容的に開示されたと考える。それが「ゆれ」である所以は、そのどちらにも立つことは人間には不可能であることを示している。仏教者であるとともにキリスト者であると言う者があるならば、そのどちらかが、あるいはその両方が偽りである。両者の間には、決定的な「保留」の壁が存在しながら、神概念を人間や社会の有用性というエジプトの肉鍋や近代主観主義による知的内在化の枠から解放し、真に超越的な神概念へと回復するという課題をめぐって、西田哲学とバルト神学は、このように烈しい火花を散らして交又するのである。今日において宗教を問うものは、この二つの思想の激烈な交錯点を避けて通ることはできないであろう。西田幾多郎とキリスト教というテーマは、滝沢克巳の思索の道をたどって考えるとき、われわれにこのような重い問いを投げかけてくるものと考ええる。ここでわれわれは出発点に立ったのであって、結論に到達したのではない。

(本稿は、一九八六年六月七日、京都大学文学部において開催された「西田幾多郎・田辺元記念会」の講演会でなされた講演の草稿に多少手を加えたものである。)

註

(1) 昭和十五年二月一二日付柳田謙十郎宛。『西田幾多郎全集』岩波書店、一九六五—六六年(以下『全集』と略記)第一九卷一〇一頁。

(2) たとえば次のような論文が書かれた。熊野義孝「西田哲学を語る」(『日本評論』、一九三六年二月号)。北森嘉蔵「西

田哲学について——無の哲学と痛みの神学——」(『基督教文化』一九四八年(二〇月号)。北森嘉蔵「西田哲学と田辺哲学」(『中央公論』一九五五年十一月号)。(この二論文は、他の関係論文と共に『哲学と神』、日本之薔薇出版社、一九八五年に再録)。北森神学と西田哲学の問題については、機会を改めて論じてみたいと考えている。

- (3) 南山宗教文化研究所編『絶対無と神——西田・田辺哲学の伝統とキリスト教——』、春秋社、一九八一年。
- (4) 拙論「西田幾多郎のキルケゴール理解」、東京女子大学比較文化研究所『比較文化』一五号、一九六五年、五九ページ以下。なおこの問題についての補充と他の研究者の論文との対比などについては、拙論「キルケゴール研究の方法について」、本誌第三号、一九八〇年、一二ページ以下、とくに注(12)参照。
- (5) 『全集』第一巻、一六九頁。第二巻、三四九頁。第九巻、一四五頁。第十一巻四二八、四三二頁。
- (6) 一九四一年二月二日の日記に、「バルトのローマ書をよみ始む」とある(『全集』十七巻、四六三頁)。
- (7) この部分の西田とキルケゴールの接触については、前掲拙論「西田幾多郎のキルケゴール理解」六七—八頁参照。
- (8) この時期の西田とキルケゴールの接触についても、前掲拙論七二頁以下参照。
- (9) 上田閑照「場所的論理と宗教的世界観」解説、西田啓治編『西田幾多郎』、筑摩書房『現代日本思想大系』第二二巻、一九六八年、一〇四頁以下。
- (10) 一九六五—六年、スイス、ボセイ世界教会協議会エキュメニカル研究所他、一九七四—五年、ハイデルベルク、マインツ、エッセン、一九七七—八年、マインツ、一九七九年、

西田幾多郎とキリスト教

- ハイデルベルクの各大学において。
- (11) 『滝沢克巳著作集』法蔵館、一九七二—五年(以下「著作集」と略記)第一巻、一—一九四頁。
- (12) 「西田博士に聴く座談会」(一—五)『読売新聞』、一九三二年六月二—五日および「第二回座談会西田博士に聴く」(一—六)同、七月一四—二〇日。西田の同郷の友人で、牧師、読売新聞宗教欄担当の逢阪元吉郎の企画で、逢阪の他に、三木清、宮本正尊、村田四郎、桑田秀延、熊野義孝らが出席但、このあたりの滝沢の記憶は混乱していて、『無の自覚的限定』にはバルトの名は現われず、座談会の西田の言葉も、滝沢の記憶のとおりという言葉は見当らない。
- (13) 筆者にとっても、『善の研究』を読み切ることができず、西田の論理に切り込むことができなかつた学生時代に、はつきりと西田哲学の根本思想への手引きをしてくれたのは、滝沢のこの書物であった。
- (14) この点については、『滝沢克巳著作集』第二巻の巻末にある筆者による「解説」(五五—一六五頁)を参照されたい。
- (15) この項および以下の論述については、拙論「キリスト論と日本の精神状況——滝沢克巳のハインマヌエルの原点」、『日本キリスト教への視座』5、『福音と世界』、新教出版社、一九八四年六月号、七一頁以下)を参照されたい。