

滝沢克己における「神の呼びかけ」と「神の似像」 ： S・ヘネッケの導入論文を手がかりに

その他のタイトル	?Gottes Ruf “ und ?Gottes Ebenbild “ bei Takizawa Katsumi : anhand der Einleitungsabhandlung von S.Hennecke
著者	芝田 豊彦
雑誌名	独逸文學
巻	61
ページ	93-113
発行年	2017-03-20
URL	http://hdl.handle.net/10112/10865

滝沢克己における「神の呼びかけ」と「神の似像」 —S・ヘネッケの導入論文を手がかりに—

芝田 豊彦

1. 神が客観的に知られていること

ヘネッケ (S. Hennecke) は、2015年に発行されたカール・バルト (K. Barth) と滝沢克己の往復書簡の導入論文¹で、同時代の神学的状況に対する滝沢神学の積極的な意義として二つの挑発を挙げている²。第一の挑発は「バルト神学の発展の解釈」に関わり、第二の挑発は「宗教間対話」に関わる。このふたつは密接に関連しているが、ここでは一応前者を取りあげ、ヘネッケの叙述を紹介していきたい。

バルト神学の発展に関しては、バルタザール (Hans Urs Barthasar) が、1951年のバルト研究³において、バルト神学には二つの決定的な転回があると主張した。二つの転回とは、1915年頃における自由主義神学からロマ書神学⁴への転回と、1931年頃におけるロマ書神学から教会教義学への転回のことである。後者の転回は、「ロマ書 (Römerbrief) における弁証法神学的な思惟」から「教会教義学 (Kirchliche Dogmatik) における類比的思惟⁵」への転回ということであり、1931年のアンセルムス

1 S. Hennecke: „Barthrezeption als interreligiöse Hermeneutik“. In: Barth/Takizawa 15-38. この往復書簡集の邦訳は寺園喜基訳で新教出版社から出版されている。邦訳にはヘネッケの導入論文および滝沢の4論文は含まれていないが、滝沢の3論文にはすでに滝沢自身の訳がある。

2 Hennecke 34-37.

3 Hans Urs von Barthasar: *Karl Barth. Darstellung seiner Theologie*. Köln 1951. (Vgl. Hennecke 35.)

4 ロマ書神学はRömerbrieftheologieを直訳的に訳したものであるが、バルトの著作『ロマ書 [講解]』(Römerbrief) において展開された弁証法的な神学のことである。

5 バルトは、例えばトマスの「存在の類比」に対して「関係の類比」を対置する。

の神証明に関するバルトの著作がこの転回点を画する決定的な記念碑となっている。このようなバルタザールの主張が長いあいだ一般的に認められてきたのであった⁶。

しかし1980年代には上の「弁証法から類比（Analogie）へ」という公式が問題視され、相対化されるようになる。また1990年代には Bruce McCormack が、バルトにおける政治的なものの習得過程に注目することによって「バルトの思惟における神学的断絶」をさらに相対化し、またバルト神学の発展における「弁証法」と「類比」という概念の意味も相対化したのであった。

このようなアクチュアルな研究状況を見ると、滝沢のバルト解釈を「独自の今まで顧慮されることのなかった貢献」⁷として上の議論に組み入れ、評価することができる、とヘネッケは主張している。滝沢は「後期バルトを首尾一貫して若きバルトから解釈」することによって、「ロマ書の若きバルトと教会教義学の後期バルトのあいだの連続性」を明らかにしており、上の議論における比較的新しい動向に対応しているのである。

しかし滝沢によれば、若きバルトは、イエス・キリストにおいて見出された事柄（Sache）と徴（Zeichen）の区別、あるいは第一義のインマヌエル（Immanuel I）と第二義のインマヌエル（Immanuel II）の区別を徹底しなかったのである⁸。このことの批判は、滝沢の初期の神学

6 このようなバルト解釈は、ヘネッケによれば、後期バルトを「積極的な、新正統主義的な神学者」と理解することに寄与している。(Hennecke 35)

7 Hennecke 35.

8 事柄と徴の区別については後述する。「第一義のインマヌエル」(Immanuel I)、「第二義のインマヌエル」(Immanuel II)については、『あなたはどこにいるのか』41頁も参照のこと。

事柄と徴の区別は次のように表現されたりする。「唯一のペルソナであるイエス・キリスト自身において、事実永遠からのものではあってもそれ自身どこまでも歴史的な世界における出来事としてのイエスの生涯と、その可能根拠としての神の約束もしくは人の本性を明らかに識別する […]」(第7巻297頁)。またバルトにおける事柄と徴の区別の不徹底は、著作集第7巻では次のように指摘されている。「バルトの神学では、イエス・キリストのペルソナにおける右の両面の区別・関係・順序が十分に明確でない」(7巻214頁)。

論文「イエス・キリストにおけるペルソナの統一について」(著作集第2巻)においてもすでに反映されている⁹。滝沢はこの区別をもっとはつきりさせることをバルトに望んだが、死後に公刊された教会教義学の遺稿においてそれが初めて実現されたと滝沢は見ている¹⁰。このことを示す滝沢の発言として、ヘネッケは『カール・バルトにおける宗教および宗教批判』¹¹における次の言葉を引用する。

それにもかかわらず、かれ [バルト] は長い間、ひとりのイエス・キリストにおいて上述の二つの次元あるいは要因を、言葉に表してはつきりと区別するには至りませんでした。バーゼル大学の最後の講義(遺稿集第7巻第77節第2項¹²)にいたって、かれは始めて、このことをあからさまにかつ明らかに、叙述するようになったのであります¹³。

上の引用における「ひとりのイエス・キリストにおける二つの次元」は、滝沢の上の著作では、「インマヌエルの原事実としてのイエス・キリスト」(A) および「歴史内の特定の形態である限りのイエス・キリスト」(B) として言い表わされている¹⁴。ここでインマヌエルの原事実とは、人間的自己成立の根柢に現在するインマヌエル(神われらとともに在す)と

9 「使徒信条の第二条を理解する鍵は、正にイエス・キリストのペルソナの統一に於て御言葉と肉との区別を明らかに見、逆にこの区別に於てこのペルソナの統一を堅く守るということの内にある」(2巻214頁)。「何よりも先ず第一に、イエス・キリストのペルソナの統一をその区別に於てほんとうに理解するかどうか問題なのである。」(2巻221頁)。

10 滝沢 1984年、189頁でもバルトの遺稿集に言及されている。

11 ドイツ語の表題は以下の通り。K. Takizawa: „Religion/Religionskritik bei Karl Barth unter besonderer Berücksichtigung der gesellschaftlichen und ökumenischen Dimension.“ In: Barth/Takizawa 97-134.(和訳:滝沢 1981年、135-221頁。)

12 『教会教義学』IV/4、和解論(遺稿断片)第17章、§77/2。

13 Barth/Takizawa 104.(和訳:滝沢 1981年、151頁)

14 Barth/Takizawa 103.(和訳:滝沢 1981年、149頁) 同書の149頁ではそれぞれのイエス・キリストの御名について言われているが、150頁では同じことが「イエス・キリスト」自身についても認めなければならないとされる。

いう根源的事実を意味する。すなわち、絶対に異なる神と人が絶対に逆にできない順序をもってそもそもの初めからひとつであるということである。滝沢はこの神人の原関係を、神と人のあいだの不可分・不可同・不可逆の関係を定式化した。さて上の二つの次元は、滝沢の著作『聖書のイエスと現代の思惟』（著作集第7巻所収）では、「イエス・キリストのペルソナそれじたいにおける両面」（7巻214頁）と表現されている¹⁵。そしてこの両面のうち前者（A）に相当するものが「神の子キリスト」、後者（B）に相当するものが「ひとりの人であるかぎりのイエス」「肉のイエス」「歴史の内部の人としてのイエス」（7巻211頁）などと呼ばれる。結局のところ前者（A）が「インマヌエルという事柄そのもの（Sache selbst）」であり、後者（B）がその「徴」（Zeichen）なのである（同上）。バルト自身はイエスをけっして徴と呼ぶことはなかったが、滝沢によれば、このことは事柄と徴の区別が徹底されていないことに起因するのであった¹⁶。

一般のキリスト教神学においては、イエス・キリストにおける事柄と徴は区別されることなく同一視され、結局のところ「キリスト教唯一絶

15 滝沢 1976年、140頁では、「イエス・キリストという一つのペルソナ」が「この一人の人の存在とはたらき」と言い換えられる。これに関連して、神人の原関係も実体的な面（A）と作用的な面（A1とA2）に分節される（滝沢 1976年、76頁参照）。このことに関しては、注49も参照せよ。

16 事柄と徴という表現を、バルトは『我信ず』で用いている。しかし滝沢はバルトの用法に対して、次のように批判している。「バルトは、〈処女受胎〉や〈空虚な墓〉を、イエスが救い主キリストであることの徴（Zeichen）だとはいっても、〈救い主キリストであるイエス〉自身について、それが徴だとはけっして言わない。かれにとって、イエスは、徹頭徹尾インマヌエルという事柄そのもの（Sache selbst）であって、かの三十年のあいだ彼処に生きた姿のままに、それじたいが（徴）と呼ばれることはけっしてない」（7巻211頁）。滝沢によれば、「人であるかぎりのイエス」はあくまで徴である。

滝沢は事柄と徴の区別と統一をおさえたとうえで、「イエスとしても言いたもうたキリスト」などと表現するが、それはただちに「私たち各自の脚下に厳存する神人の唯一の絶対的な関係」（滝沢 1972年、45頁）と言い換えられる。イエスを透脱してキリストにまで到らなければ、聖書におけるイエス・キリストを真に理解したことにはならないであろう。

対主義」(滝沢1972、40頁)が跋扈することとなる。かくてキリスト教宣教におけるイエスへの信仰、ないし歴史的なイエスの贖罪行為への信仰がはじめて救いをもたらすとされるのである。これに対して作家のコリン・ウィルソン(C. Wilson)は次のように反論している。「神の必要、宗教の必要、それなら理解できた。[...]が、〈救世主〉による贖罪の必要となると、結局は認められなかった。救済というものを空間と時間の一点に釘づけにすることは、[...]素朴な神人一体主義としか思えなかった」¹⁷。滝沢的に言えば、人というものをそれだけで措定し、しかる後に神が必要かどうかを論じるなどはまさに本末転倒ということになろう。しかしそれにもかかわらず、救済の根拠を歴史的な出来事に還元することに疑義を呈するウィルソンの告白には、一抹の真理が含まれているであろう。はたしてキリスト教会はこのような問題提起を封ざることなく、真剣に取り組むことができたであろうか。

またユダヤ教神学者ピンハス・ラピーデ(P. Lapide)は、「過去の想像上の救済絶対主義の新しい断念」¹⁸をキリスト者に求める。救済絶対主義とは、イエスをキリストないし神と認めなければ決して救われることはないという絶対主義のことであろう。ラピーデはそのような救済絶対主義を、過去の単なる想像の産物としている。ユダヤ教は偶像崇拜を禁ずるが、もしイエスにおける事柄と徴を区別することがなければ、イエスを神の子と認めることは一種の偶像崇拜とならざるを得ない¹⁹。しかし偶像崇拜の拒否はユダヤ教の生命線であるのに、それによってユダヤ教徒が救済から排除されるとしたら、いったいどういうことになるの

17 ウィルソン 1972年、33-34頁。

18 ベートゲ 1981年、364-5頁。

19 「『啓蒙の弁証法』の」著者たちによれば、ユダヤ教の核心は、「偶像禁止(Bilderverbot)」のうちに見出される。それは厳密には、絶対者を視覚的イメージ、とりわけ人の姿で画いてはならない、という「図像禁止」の定言命法を意味するが、ここでは一応一般的に「偶像禁止」と受けとつてもさしつかえないであろう。こういう点から見れば、ナザレ人イエスを受肉した神の子とするキリスト教は一種の偶像崇拜であり、偶像禁止の戒律に背くことになろう。ここにキリスト教とユダヤ教の古典的な対立点があることは、ある程度知られているとおりで(徳永 2015年、174頁)。下線は芝田による。

であろうか。

たしかに「イエスは神の子キリストである」(Jesus ist Christus.) という命題は深い真理を宿している。しかしその際、滝沢の言うように、「である」(ist)の正しい理解が必要になる²⁰。今までの「神」や「人」についての常識的な観念を前提としたままで、信仰的決断と称してイエスを神と認めることは、結局のところ次のようなことでなかろうか。「ざっくりばらんに言うと、何のことはない、イエスというひとりの人を盲目的に救い主(キリスト)と信じ、〈神〉に等しい〈神の子〉と神格化して、それで通俗的な安心を得る、その安心のために、〈考えるもの〉として生れてきた人間の大切なつとめをおろそかにするということだけのことです」²¹(滝沢)。上の命題を正しく理解するためには、「神」とか「人」に関する常識的な観念が根本から刷新されることが必要なのである。滝沢の言うインマヌエルの原事実ないし神人の原関係とは、まさにそのことに関わるのである。

ところで滝沢によれば、インマヌエルの原事実という意味でのイエス・キリストはすべての人のもとに臨在する²²。インマヌエルというこの事実に覚醒するのは、必ずしも歴史的なイエスないし聖書のイエスを介する必要はないのである。たとえそのようなものに媒介されたとしても、実質的には「この覚醒は、ただインマヌエルの原事実そのものの力によってのみ生起する」²³のである。このことは、キリスト教の外での神認識の可能性を示しており、真の意味で宗教間対話の道を切り開くであろう。

さて話をもとに戻そう。バルトの遺稿集 (§77/2)では、「神が客観的に知られていること」(das objektive Bekanntsein Gottes) および「神が主観的に知られていること」(das subjektive Bekanntsein Gottes)に言及される。ヘネッケの解説を以下に訳出する。

20 滝沢 1972年、34頁。

21 滝沢 1972年、35-36頁。

22 「唯一の神人という意味での〈イエス・キリスト〉がすべての人、一々の人のもとにいる […]」(滝沢 1981年、156頁)。「真実の神は、すべての人、一々の人のもとに、みずから親しく現在し […]」(滝沢 1981年、152頁)。

23 滝沢 1981年、156頁。

上述の部分 [§ 77/2] は主の祈りの解釈の一部であり、とくに「あなたの御名が聖とされますように」という第二の意図を取り扱っている。この関連でバルトは、神が知られていると同時に知られていないというアンビバレンツな状況について語っている。そういう状況において、御名を聖とすることがキリスト者に要求されているのである。その際にバルトは三つの同心円的な圏域——この世、教会および個々のキリスト者——を区別しており、その圏域のそれぞれにおいて神は知られているとともに知られていないのである。バルトによれば、この世においては、後の二つの圏域 [= 教会および個々のキリスト者] とは対照的に、人間は神に対してそのつど不明確な関係を有している。それ故に、神は非キリスト者にとって完全に知られているわけではない。この世において神が主観的に知られていることと客観的に知られていることが、区別されなければならない。その際に神は、主観的にはこの世におけるキリスト教的な証言を通して、また客観的には人間的な自然そのものの創造者としてご自身から知られており、したがってキリスト教に依存せず、そもそも認識主観が必ずしも必然的に関与することなく知られている。今やバルトによれば、主観的契機と客観的契機がまさに唯一の点において、つまりイエス・キリストにおいて交わるのである。[コロンが付された次のバルトの引用が続く。]

この世において神が知られるようになり知られているということ (inem [...] Bekanntwerden und Bekanntsein Gottes in der Welt) は主観的かつ客観的に完全であり、神および人間の側から一義的に遂行されるのであるが、そのこと [= 神が知られるようになり知られているということ] を我々が探し求めることによって、——神の御名がこの世においてこの世に対して明晰かつ明確にふたつの側面において [= 客観的および主観的側面において] 聖とされるような一点を我々が問うことによって、我々はまさにひとりのイエス・キリストだけを考えることがで

きるのである。²⁴

次のことが推測され得る。滝沢がここで〈創造者として客観的に知られている神の存在〉²⁵という観点を第一義のインマヌエルないし事柄と同一視し、〈主観的に知られている神の存在〉という観点を第二義のインマヌエルないし徴と同一視していること、したがって滝沢の見るところによると、このふたつの次元をもっと判然と分離するように要求したことがカール・バルトのこの作品のこの部分で一度限り明確に実現されたということである²⁶。

以上のヘネッケの引用に関連する滝沢の主張を、同じく『カール・バルトにおける宗教および宗教批判』から煩を厭わず引用してみることにする。

[...] 世の何ものも、ナザレのイエスの登場さえも、神は人間にとって客観的には知られている、というこの事実——神と人とのあいだの、この最も親密な結びつき——に、何事かを付け加えることはできません。真実の神は、すべての人、一々の人のもとに、みずから親しく現在して、そのみこころにある何ものも人間に対して隠してはいらっしゃらない²⁷、もしもだれかある人がみこころの深みをさとらないなら、それはただその当人のとがであります。そうして、イエスという人は、上述の意味で客観的に知られている神が、それに応じて主観的に、人間の側でもまた十全に知られるようになった、そういう人なのです。客観的には十全に知られている神（みずからを知らせている神）を主観的にも十全に知っている人——聖書によ

24 Barth 1976, S.202.

25 〈創造者として客観的に知られている神の存在〉 = 〈神が創造者として客観的に知られていること〉。同じく 〈主観的に知られている神の存在〉 = 〈神が主観的に知られていること〉。

26 Hennecke 36f.

27 道元の言う「徧界不曾蔵」(『正法眼蔵』仏性篇)にも通ずるであろう。

るとそれがイエスなのですが—そういう人はイエス以前にはかつて現われなかったし、イエス以後にもまた現われることはないであります²⁸。

滝沢は「神が人間にとって客観的に知られていること」を「神と人とのあいだの親密な結びつき」と言い換えているので、ヘネッケの言うように「神が客観的に知られていること」はインマヌエルの原事実と同一視されているであろう。しかし厳密に言えば、「神が人間にとって客観的に知られていること」とは、インマヌエルの原事実がそれ自身を人間に十全に知らせている面に対応しているであろう。すなわち、インマヌエルの原事実の認識に関わるのである。インマヌエルの原事実の認識はけっして特殊な超能力を必要とするようなものではなく、生きていることに対する一種の感覚²⁹ないし意識というようなものであり、この事実気付かないということはその人の責任に帰せられるべきものなのである。それに対して、神が主観的に知られているとは、神が客観的に（十全に）知られていることに基づいて、人が主観的に神を知ることである。ふつうの人の場合はそのような主観的な知り方は十全でないが、イエスの場合は十全であるということである。フランクルの言えば、人は神に対する志向的な関係を常に持っているが、それは無意識的な志向であるかもしれない³⁰。したがって無神論者にとって神は、「意識されざる神」(der unbewußte Gott)であるにすぎないのである³¹。

28 Barth/Takizawa 105.(和訳：滝沢 1981年、152頁。)

29 7巻49頁、また滝沢 1984年、72頁も参照せよ。

30 UG 55.

31 「意識されざる神」(der unbewußte Gott) は、フランクルの著作名でもある。ところで ein bewußter Mensch とは、ein seiner selbst bewußter Mensch(自らを意識した人間、自覚的な人間) という意味であるが、der unbewußte Gott とは、そのような意味で「無意識の神」を意味するのではない。これを書き換えれば、der unbewußte Gott(我々に意識されていない神、我々に識られていない神) ということである。

2. 人間における神の自己表現、人間による神の表現

すでに述べたように滝沢は事柄 (Sache) と徴 (Zeichen) の厳密な区別を主張する。滝沢にとって人間イエスは事柄そのものではなく、あくまで徴である。しかしながら他の徴に比べて「際立った、比類のない、あるいは模範的な徴」(Hennecke 30) なのであった。ヘネッケは「模範的」という箇所注記して次のように言っている。

(注52) 滝沢は後にこの見方をさらに深める。イエスが模範的であるのは、イエスが、神の呼びかけあるいは第一義のインマヌエルに答える人間の完全な自己表現 (vollkommener Selbsta Ausdruck des dem Ruf Gottes/Immanuel I antwortenden Menschen) と見なされ得るという点にある。しかし原則的には (prinzipiell) どの人間もそのような神の完全な自己表現となり得るであろう。それ故に神-人学³²の成熟した形式は、次の不可逆な二つの方向を含んでいる。一つは「人間としての神の自己表現」(Selbsta Ausdruck Gottes als Mensch) であり、もう一つは「人間による同じ神の表現」(Ausdruck von demselben Gott durch den Menschen)、したがって「神の呼びかけに答える人間の表現」([den Ausdruck] des dem Ruf Gottes antwortenden Menschen) である。[…]³³

上の注記で、滝沢において重要な言い回しである「人間における神の

32 「神-人学」(The-anthropologie) はもともとバルトが用いたが、滝沢はそれを深め、洗練させて自らの最終的な立場とした。一切の歴史的形態を含むことなく、神人の原関係を純理論的に明らかにする学のこと。『純粹神人学』、とくに272、275、284頁参照。『バルトとマルクス』158-163頁参照。

滝沢のバルト解釈の第二の挑発を述べる箇所、ヘネッケは「滝沢の成熟したバルト解釈」のポイントとして、「カール・バルトの神学ないし彼のキリスト論が根底においてまったく〈歴史的内容〉を含まない」ことを指摘し、滝沢がそのように主張している箇所の頁を注記している。その箇所は、Barth/Takizawa 104 (和訳：滝沢 1981年、159頁) である。

33 Hennecke 31.

自己表現」(A1)と「人間による神の表現」(A2)が用いられている。これはじつは、西田哲学における絶対と相対の関係をほぼ忠実に再現する言い回しである。滝沢の『日本人の思想構造』における西田哲学の説明でも、このふたつの言い回しが用いられる³⁴。そこでの滝沢の説明によれば、A1における「神の」は主語的属格であり、A2における「神の」は目的属格である。したがってA1は、「人間において神が神自身を表現すること」であり、A2は「人間が神を表現すること」を意味する。

このようにA1とA2は西田哲学で主張される絶対と相対の関係であり、その関係が、A1では絶対者の側から見られ、A2では相対者の側から見られているのである。実際、例えば長谷正當は、西田哲学における絶対と相対の関係を次のように説明する。「絶対 [= 神] が、自己否定的に相対 [= 人] に働きかけ、相対 [= 人] のうちに自らを映すことによって自己を表現する [A1]」のであるが、「この関係を逆から辿れば、相対 [= 人] は絶対 [= 神] を自らのうちに映し、表現する [A2]」ことになる³⁵。しかし滝沢は単に西田哲学的命題を繰り返しているのではない。滝沢の主張の独自性は、A1とA2の不可逆性の指摘にある。すなわち、A1とA2は現象的にはひとつであるが、存在論的ないし事柄としてはA1が先で、A2は後であり、この順序はけっして逆にされないということである。

ヘネッケは注52において滝沢の比較宗教学的なドイツ語著作³⁶の91頁を指示している。その箇所では滝沢は、「人間による神の表現」(A2)を、「みずからの存立の根柢からの呼びかけ (Anruf) に答える (antwortet) 人間の自己表現」とも説明している³⁷。人間は自分自身を表現すること

34 「神の人における自己表現」(A1)、「人による神の表現」(A2) (滝沢 1982年、42頁)。

35 長谷 1996年、254頁。また注37における鈴木引用も参照せよ。

36 Takizawa, Katsumi: *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*. Frankfurt a.M. 1980, S.91.

37 『日本人の精神構造』でも次のように言われている。「絶対無条件な神自身の自己決定 [A1] が、即、不可逆的・逆対応的に人自身の自己決定である [A2] である」(滝沢 1982年、42頁)。次も参照せよ。「[...] 世界の方からいえば、人間存在者というものをみずからの中から産み出すことによって自己を表現しているのであるが、

によって神の呼びかけに応答するのであるから、人間が自らを表現することは神を表現することでもある。ところで神の呼びかけに応答することによって自己表現することは、イエスも他の人も変わりがない。しかしイエスにおいては、神の呼びかけに対して、正確で完全な応答がなされているのである。すなわち、「神の呼びかけあるいは第一義のインマヌエル [A] に答える人間の完全な自己表現」(A2の完全態 = B) ということであり、そうであるが故にイエスは我々の「模範」になるのである。イエスはそれ以上でもそれ以下でもなく、第一義のインマヌエルとイエス(第二義のインマヌエル)の区別が曖昧にされてはならないというのが、滝沢の年来の主張なのであった。

以上の滝沢の主張する二つの方向を、第1節で述べられたことと対応させよう。「神が客観的に知られている」とは、神が被造物においてみずからを客観的に知らせることであるから³⁸、「人間における神の自己表現」に対応するであろう。それに対して「神が主観的に知られている」とは、人が神を(主観的に)知ることであるから、「人間による神の表現」に対応するであろう。後者は、認識という形で神を表現するのである。

3. 神の像

ところで神学で言われる「神の像」(imago Dei)は、A1とA2のどちらにあたるのであろうか。A1とA2は現象的にはひとつなのであるから、「神の像」はどちらとも関わりと一応言い得るであろう。しかし、このことに関してもうすこし厳密に考えてみたい。

神の似像(Ebenbild)の解釈史においては、実体的理解と関係的理解³⁹が区別される。以下、イエースト(W. Joest)の記述に即して説明

同時にそれは人間によって表現されているのである。表現する実在が実は、人間の自己表現を通じて表現されているのだと言えよう。」(鈴木 1985年、145頁)

38 滝沢の指摘するように、このことは「自然神学」的な意味で言われているのではなく(Barth/Takizawa 105f. 和訳:滝沢 1981年、151-4頁)、「場所的論理」的な意味で言われているのである。

39 „ein substantiales und ein relationales Verständnis“ (Joest 370)

する⁴⁰。実体的に理解された似像とは、精神、理性、意志の自由といった人間の特性や能力のことであり、そこに神との類似性を見るのである。「創造者と被造物のあいだの越えることのできない相違の内においてであるが、神ご自身に類似するような特性と能力を、神は人に与える」(Joest 370)。したがってこの場合の似像は、A1 (「人間において神が神自身を表現すること」) という観点から見られているであろう。

それに対して関係的に理解された似像とは、「行為的關係」⁴¹を意味し、「人は神に呼びかけられて (gerufen werden) 或る特定な行為的關係に入る」(ibid.) のである。行為的關係とは、おたがいに対する行為によって成立する関係のことであろう。まず神は人間に対して「呼びかける」という特定の行為をなす。(この呼びかけは、滝沢神学的に言えば、インマヌエルの原事実に相当する。) この呼びかけによって神はすべての被造物のなかで人間を際立たせるのであるが、そもそも呼びかけというもの、それに対する答えを要請する。「人間は、神に対する彼の行為において、人に対する神のこの行為に対して応答的に (antwortend) 呼応する (entsprechen) ように呼ばれている」(ibid.)。応答的呼応とは、神の呼びかけを反射的に映す⁴²ことであるが故に、神の像と言われるのである。「神は御言葉において人間に向かうのであるが、人間がその御言葉に応答的に呼応する (antwortend entspricht) 限りにおいて、人間だけが神の似像なのである。」(ibid.)⁴³

滝沢における A2 は、人間が神の呼びかけに答えることによって神を

40 Joest 370.

41 Verhaltensbeziehung; Joest 370.

42 神の像は、実体的理解では Abbild (模写的な映し)、関係的理解では Widerspiegelung (反射的な映し) という意味で理解されるであろう。宗教改革の神学は、神の像を関係的に理解している。(Vgl. Joest 370.) 次も参照せよ。「〈イエス・キリスト〉というこの特定の形姿は、神の唯一の光＝インマヌエルの原事実のひとつの明らかな反射 (Widerschein) 以上の何かではありえません。」(Barth/Takizawa 104. 和訳：滝沢 1981年、150頁)

43 フランクルは次のように言う。「我々がこの汝 [= 神] にむかって語る最初の言葉は、いつもすでに言葉を一返すこと (Ant-Wort) である。」(Zit. nach: Risto Nurmela: *Die innere Freiheit*. Frankfurt a.M 2001, S.123.)

表現することであるのだから、イエーストの説明を踏まえれば、関係的な神の像が結ばれることを意味するであろう。

ところで滝沢においては、「神の像」という言葉はどのような意味で用いられているであろうか。『仏教とキリスト教』によれば、「人が事実存在する」とは、「必ず被造物として創造者において、その創造者を自覚的に表現するべく存在する—いいかえると、人は被造物の世界において神を代表する者、すなわち〈神の肖像〉としてのみ存在しうる」⁴⁴ということである。滝沢における A1 と A2 は、じつは人間のみならず、すべての被造物において成り立たなければならない⁴⁵。しかし神を自覚的に表現するのは人間だけであるから、人間こそ「被造物の世界において神を代表する者」、すなわち「神の肖像」と呼ばれるにふさわしいであろう。言い換えると、滝沢は、人が「創造者を自覚的に表現するべく存在する」という人間の本性⁴⁶に「神の肖像」を見ているのである。したがって滝沢における「神の肖像」は、注番号44を付した引用箇所では、A2（「人による神の表現」）という観点から見られているのである。このような滝沢の「神の似像」理解は、宗教改革的神学の「神の似像」の関係的理解を継承しつつ、「場所的論理」的に深めていると言えよう。

たしかに人による神の表現は完全なものではなく、倒錯しているのが現実である。人間の原罪とはこの現実を言いあてている。しかし、どのような人間も原則的に（prinzipiell）完全に神を表現できる、あるいは表現すべきというのが滝沢の主張なのである。人間は、神を完全に表現することを本来の課題として要請されるのである。この関連で滝沢は、イエスの言葉「あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたが

44 7巻296頁。下線は芝田による。あるいは次のようにも言われている。「ただ人間はあらゆる他の生物と異なって、〈神の似すがた〉(Ebenbild Gottes) として、すなわち、まったく自由に、どこまでも己の責任において自己決定すべく—いいかえると、唯一の神の光の能うかぎり正確かつ精密な反映たるべく—定められています」(Barth/Takizawa 117. 和訳：滝沢、1981年、175頁)。

45 前の注を参照せよ。また7巻12-3頁、また307頁（「[...] 生死する人間そのものが、他のあらゆる被造物とともに創造の主なる神そのものを表わす象徴なのである。」）も参照せよ。

46 7巻296頁。

たも完全な者となりなさい」(マタイ5章48節)をよく引用し、この言葉に「われわれ自身において神そのものを完全に表現する」という意味を持たせるのである⁴⁷。

ところで「神の像」と関連する聖書箇所は、人間の創造に言及する創世記1章である。創世記1章27節では、「神はご自分にかたどって人を創造された」(Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde,)⁴⁸と訳される。ここではあくまで神が主語である。単に言葉の上だけではなく、「神の像」という行為的關係の真の主語は神でなければならない。すなわち、根源的な意味における「神の像」は、A1(「人において神が神自身を表現すること」)にこそある。たしかに「神を自覚的に表現する」ことによって人間における「神の似像性」が出てくるにしても、そのような神の似像性が出てくる根拠は、A2に先立つA1にこそあるのである。神の呼びかけが先立たなければ、神の呼びかけに対する応答ないし自己表現もあり得ない。神の似像を実体的に理解すべきではないが、根源的な意味における「神の似像」、あるいは關係的に理解された神の似像の根拠は、「神の呼びかけ」(Gottes Ruf)というA1でなければならない。この神の呼びかけを、滝沢は「神の原決定」とも表現するのである⁴⁹。

以上のような「神の像」の観点から、フランクルの「人格に関する10のテーゼ」(1950年)の最終テーゼ、すなわち第10テーゼを考察したい。これには修正版があるが、以下に訳出するのは元の版からである。

10. 人格は、究極的には神の似像(Ebenbild Gottes)としてしか理解され得ない。人間が自分自身を把握するのは、他ならぬ超越から

47 例えば、7巻312頁。

48 和訳は口語訳聖書(日本聖書協会)、独訳はLutherbibel, Stuttgart 1972.

49 滝沢 1983年、50頁参照。またそこでは神人の原關係ないし「神人の第一義の接触」が、主体的(実体的)な面(A)と作用的な面(A1とA2)に分節されるとともに、後者の作用的な面がさらに「神の原決定」(A1)と「人の自己決定」(A2)に分節される。神人の原關係の主体的(実体的)な面(A)が、作用的な面における「神の原決定」(A1)になってくるのである。また主体的(実体的)な面と作用的な面、および「神の原決定」と「人の自己決定」はそれぞれに不可分・不可同・不可逆の關係にある。

である。いやそれ以上であり、人間は自らを神から理解するのに応じてのみ人間なのである——彼は超越から人格化されるのに応じてのみ、すなわち、超越の呼びかけ（Anruf）によって鳴り渡り、響き渡るのに応じてのみ、彼は人格で有る。この呼びかけを彼は良心において聞き取る。[…]

人間が何で有るかということと同じく——人間が何で有るべきかということも、人間は内在から知るのではない。そうであるから人間は自らを「企投」したり「発明」したりできない——無神論の実存主義は誤ってそう思っているが。人間を真に発明すること、人間ノ発明（*inventio hominis*）は、神のまねび（*imitatio Dei*）において生起する⁵⁰。

フランクは「人格化」（*personieren*）を語源的にラテン語の *personare* に還元し、「鳴り渡り、響き渡る」（*durchtönen und durchklingen*）と解している。神の呼びかけによって響き渡ることが、人格化されるということである。たしかに「神の似像」は神の呼びかけに応じて人間の側に像が結ばれることであろうが、「超越から」を強調する上の箇所では、「神の呼びかけ」そのものを意味するとした方がよいのではないか。すなわち、神が人間において神自身を表現する（A1）という面において解すべきではなからうか。実際、「神のまねび」というような表現も使われているからである。それにしても「神のまねび」とは、キリスト教から見れば、かなり奇異な表現と言わなければならない。それは、キリスト教における「キリストのまねび」（*imitatio Christi*）を意味するのではない。フランクはみずからの信仰を公にすることはほとんどないが、私的にはきわめて熱心にユダヤ教的信仰に生きているからである。そうであるとすれば、「神のまねび」とは、文字通り神を模倣すること、滝沢神学的に言えば、人が神を表現しようとする（A2）ではなからうか。それにしても、そもそもユダヤ教では「神を模倣する」などということが言われるのであろうか。

ここで再びラピーデ（P. Lapide）を見てみたい。フランクとラピ

50 LE 64.

ーデのあいだには対談集⁵¹があり、それによれば、ふたりが肝胆相照らす関係にあることが分かる。著書『復活—ユダヤ教的信仰体験—』のなかで、ラピーデはおよそ以下のように言っている⁵²。イエスは、「贖いの犠牲」、「他の人のための贖罪」、「我々のための無私の犠牲」として死んだ。ここで、「贖いの犠牲」等の表現は、じつは「ユダヤ教的信仰領域から由来する概念」である。新約聖書の第1ペテロでイエスは「義人」と呼ばれているが、「義人」とはユダヤ教で重要な概念であり、その人は「神と民のために自らのいのちを献げた」のである。しかし神に見捨てられることと死の苦しみ⁵³が、イエスの最後なのではなかった。イエスの無私の犠牲的行為が、報われないことはない。「マカベア家時代以降ずっとユダヤ人が彼らの偉大な殉教者に対して期待していたもの」に、イエスは十字架における犠牲的行為によって達したのである。他ならぬイエスの「復活」がそれである。

イエス当時のユダヤ人はさまざまな人物の復活を期待していた。エノク、モーセ、エリア、エレミア等である。復活はけっしてキリスト教の専売特許ではなく、ラピーデの著作名が示す通り、むしろユダヤ教の信仰体験なのであった。しかも彼らの復活信仰は、メシア的救済待望と結びついていないことに注意しなければならない。イエスの復活はイエスのメシア性の証明ではないのである。そしてイエスの無私の犠牲的行為こそが、ラピーデによれば、他ならぬ「神の模倣」なのである。ラピーデは次のように言っている。

「汝らは聖であれ。というのは、わたし、主である汝らの神は聖だからである」（レビ記19章2節）。ナザレ人〔イエス〕のパラフレーズではこうなる、「おまえたちの天の父が完全であるように、おまえたちも完全であれ」（マタイ5章48節）。

彼〔イエス〕にとって神の模倣（*die Nachahmung Gottes*）が重要なのであった—もし神の模倣が、混乱におちいった世界におい

51 『人生の意味と神』、新教出版社、2014年。

52 Lapide 88f.

53 „Gottverlassenheit und Todesqualen“ (Lapide 88)

てすべての信者の行動規則になることができたなら、神の模倣によって救いを強制的に実現する、あるいは早めることになる [イエスに] 思われたのである⁵⁴。

神の模倣とは、神の聖性ないし完全性をわが身において目指すことである。滝沢神学的に言い換えれば、人が神を完全に表現すること（A2の完全態）である。ラピーデ自身が言っているわけではないが、もしイエスの神の模倣が完璧なものであるなら、或る意味で（＝第二義のインマヌエルの意味で）イエスを神と同一視することも許されるのではなかろうか——神が完全に模倣されているわけであるから。むしろ慎むべきことは、神の模倣を不遜な行為と見なすことである。ここであえて謙遜な態度に留まることは、かえって神と人のあいだのダイナミックな関係が理解されていないことを露呈するだけである。神の模倣はすべての信者、いやむしろすべての人に課せられてしかるべき課題なのである。

ラピーデは、上書の最後にカトリック神学者のクレメンス・トーマ（C. Thoma）の言葉を引用している。たしかに異教徒に対しては、イエスの復活によって、「唯一の、彼ら [異教徒] にそれまで知られていないイスラエルの神」⁵⁵に対する通路が開かれた。「それに対してユダヤ教においては、神への信仰を [イエスの復活によって] はじめて基礎づけ、根拠づけることができたわけではない。それ [神への信仰] は疑問の余地がなかった。イスラエルにとって神はすでにキリスト以前に地上におられたのである」(C. Thoma)⁵⁶。これはキリスト教の側からなされた「神が客観的に知られている」ことの証しではなかろうか。しかしこの事実をユダヤ教・キリスト教圏に限定するのではなく、真の意味で徹底するには、やはり滝沢神学が必要なのである。

54 Lapide 89.

55 „den *enen*, ihnen bis dahin unbekanntem Gott“ (Lapide 93)

56 Thoma, Clemens: *Kirche aus Juden und Heiden*. Freiburg i. Br., S. 45. (Vgl. Lapide 93.)

文献一覧

- Barth, Karl u. Takizawa, Katsumi: *Karl Barth - Katsumi Takizawa Briefwechsel 1934-1968*. Hrsg. von S. Hennecke u. A. Venemans. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2015.
- S. Hennecke: „Barthrezeption als interreligiöse Hermeneutik“. In: *Karl Barth - Katsumi Takizawa Briefwechsel 1934-1968*. Göttingen 2015, S.15-38.
- Barth, Karl: *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961*. Zürich: Theologischer Verlag, 1976.
- Takizawa, Katsumi: *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*. Frankfurt a.M.: Peter D. Lang, 1980.
- Lapide, Pinchas: *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*. Berlin: Lit, 2011.
- Joest, Wilfried: *Dogmatik Bd.2*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1996.
- Frankl, Viktor E.: *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*. München: Kösel, 1991.[UG]
- Frankl, Viktor E.: *Logos und Existenz. Drei Vorträge*. Wien: Amandus, 1951.[LE]
- 『滝沢克己著作集 第2巻』、法蔵館、1975年。
- 『滝沢克己著作集 第7巻』、法蔵館、1973年。
- 滝沢克己『キリスト教と日本の現情況』、新教出版社、1972年。
- 滝沢克己『宗教を問う』、三一書房、1976年。
- 滝沢克己『バルトとマルクス』、三一書房、1981年。
- 滝沢克己『日本人の精神構造 西田哲学の示唆するもの』、三一書房、1982年。
- 滝沢克己『あなたはどこにいるのか』、三一書房、1983年。
- 滝沢克己『現代における人間の問題』、三一書房、1984年。
- 滝沢克己『純粹神人学序説』、創言社、1993年。
- 鈴木亨『西田幾多郎の世界』、勁草書房、1985年。
- 長谷正當「西田哲学と浄土教」、大峯編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996年、235-260頁所収。
- 徳永恂『絢爛たる悲惨—ドイツ・ユダヤ思想の光と影—』、岩波書店、2015年。
- コリン・ウィルソン『続 アウトサイダー』、中村保男訳、紀伊國屋書店、1972年。
- ベートゲ『ボンヘッファーの世界 その本質と展開』、新教出版社、1981年。

„Gottes Ruf“ und „Gottes Ebenbild“ bei Takizawa Katsumi

—anhand der Einleitung von S. Hennecke—

Toyohiko Shibata

Nach der Vermutung von S. Hennecke identifiziert Takizawa das objektive Bekanntsein Gottes (§77/2) mit Immanuel I/der Sache und das subjektive Bekanntsein Gottes (§77/2) mit Immanuel II/dem Zeichen. Aber genauer gesagt, entspricht das objektive Bekanntsein Gottes der Tatsache, dass das Urfaktum „Immanuel I“ uns mit sich selbst vollkommen bekannt macht, welches uns zum wahren interreligiösen Gespräch zwischen den Religionen führen würde.

Die ausgereifere Form der The-Anthropologie Takizawas umfasst zwei unumkehrbare Richtungen: einmal den „Selbstaussdruck Gottes als Mensch“ und dann den „Ausdruck von demselben Gott durch den Menschen“, also den Selbstaussdruck des dem Ruf Gottes antwortenden Menschen.(Hennecke 31) In bezug darauf bezieht sich der Gebrauch des Ebenbildes Gottes bei Takizawa auf die Richtung des „Ausdrucks vom Gott durch den Menschen“. Aber das relational und ursprünglich verstandene Ebenbild Gottes muss nach der Richtung des „Selbstaussdrucks Gottes als Mensch“ betrachtet werden, weil die erste Richtung immer schon der zweiten vorgeht. Dann hat gerade die „Nachahmung Gottes“(P. Lapide) etwas mit der zweiten Richtung zu tun.

Der katholische Theologe C. Thoma sagt: „Den Heiden wurde durch die Auferstehung Jesu ein Zugang zum Glauben an den *einen*, ihnen bisdahin unbekanntem Gott Israels geöffnet. Hingegen war im Judentum der Glaube an Gott nicht erst grundzulegen und zu begründen; er stand außer Frage... Für Israel war Gott schon vor Christus auf Erden.“ Das wäre ein Zeugnis des objektiven Bekanntsein Gottes vonseiten des Christentums. Wir bedürfen noch der The-Anth-

滝沢克己における「神の呼びかけ」と「神の似像」

ropologie Takizawas, damit wir den Christentum und Judentum richtig würdigen und weiter über die beiden Religionen hinausgehen können.

