

2023 年度 博士学位申請論文

研究演習担当 中道基夫 教授

## 回心の実践神学的研究

—ルイス・R・ランボアの研究方法論を基にして—

関西学院大学神学研究科

博士課程後期課程

高木政臣

**回心の実践神学的研究**  
ールイス・R・ランボーの研究方法論を基にしてー

**序論** 5頁

- 1節：問題の所在
- 2節：研究史概観
  - 2-1：宗教心理学における研究
  - 2-2：宗教社会学における研究
  - 2-3：宗教人類学における研究
  - 2-4：神学における研究
    - 2-4-1：学際的視点を備えた研究
    - 2-4-2：規範的特徴の強い研究
  - 2-5：ルイス・R・ランボーの回心モデル
    - 2-5-1：ホリスティックな回心モデル
    - 2-5-2：ランボーモデルの継承と克服
    - 2-5-3：研究史的意義
- 3節：日本の神学における回心研究
- 4節：回心の定義
- 5節：方法論と研究対象

**1章：回心研究における滝沢克己：研究対象としての意義** 25頁

- 1節：はじめに
- 2節：研究史概観
  - 2-1：滝沢の神学への評価
  - 2-2：滝沢の洗礼への評価
- 3節：滝沢克己の神学と洗礼理解
  - 3-1：信仰の原理的可能性と事実的可能性
  - 3-2：滝沢克己における実質と微理解
  - 3-3：カール・バルトにおける実質と微理解
  - 3-4：実質と微理解における両者の相違点
  - 3-5：教会の壁の外における神認識の可能性
  - 3-6：徴としての洗礼理解
  - 3-7：滝沢における神学と洗礼の関係性
  - 3-8：受洗までの経過
- 4節：研究対象として滝沢克己を選ぶ意義
- 5節：おわりに

**2章：滝沢克己における回心理解：ルイス・R・ランボアの研究方法論を基にして** 42 頁

- 1 節：はじめに
- 2 節：回心体験分析の枠組み
- 3 節：滝沢克己における回心理解
  - 3-1：文脈の段階
  - 3-2：危機、探求の段階
  - 3-3：出会い、相互作用の段階
  - 3-4：献身の段階
  - 3-5：帰結の段階
    - 3-5-1：これまでのまとめ
    - 3-5-2：インタビュー調査
    - 3-5-3：帰結としての回心理解
- 4 節：おわりに

**3章：椎名麟三における回心理解：ルイス・R・ランボアの研究方法論を基にして** 58 頁

- 1 節：椎名麟三選択の意義
- 2 節：椎名麟三への評価
- 3 節：椎名麟三における回心理解
  - 3-1：文脈の段階
  - 3-2：危機、探求の段階
  - 3-3：出会い、相互作用の段階
    - 3-3-1：荒本守也との出会いと別れ
    - 3-3-2：赤岩栄牧師との出会い
  - 3-4：献身の段階
    - 3-4-1：椎名の受洗
    - 3-4-2：椎名の回心体験についての証言
  - 3-5：帰結の段階
    - 3-5-1：椎名の神学理解
      - 3-5-1-1：椎名の信仰理解
      - 3-5-1-2：椎名の神理解
      - 3-5-1-3：椎名の復活理解
    - 3-5-2：椎名における回心理解
- 4 節：事例検証結果の整理と分析
  - 4-1：検証結果の整理
  - 4-2：検証結果の分析

4-3：両事例の相違点と共通点

4-4：両者を取り上げた意義

**4章：回心と牧師の関係性についての神学的考察** 77頁

1節：論点の整理

2節：回心における牧師

2-1：ランボーとの共通点と相違点

2-2：回心における牧師の意義と働き

2-2-1：牧師論の概観

2-2-2：聖霊との関わりにおける牧師理解

2-3：牧師の意義と働きから捉える回心

2-4：牧師のカリスマとパーソナリティ

**結論** 86頁

**牧村元太郎牧師インタビュー記録** 89頁

**参考文献** 99頁

**初出一覧** 106頁

## 序論

### 1 節：問題の所在

日本においてはキリスト教のことをよく学び深い理解を持っている人が少なくない。たとえばミッション・スクール（小学校・中学校・高等学校・大学）におけるキリスト教主義教育に基づいて、キリスト教に触れる機会が数多くあることが挙げられる。教育の一環において、聖書を開き、その中に書いてある内容を学び、そして時には礼拝に参加することで、イエス・キリストの話教会の牧師やチャプレンから耳にすることも少なくないだろう。また日本ではキリスト教を主題とする書籍が毎年数多く出版されていることが挙げられる。一般的な書物を通してキリスト教や聖書の内容に触れる人々もまた少なくないように思われる。

このことから日本にはキリスト教に対する深い理解を備えた人々が数多く存在するということを推察できる。にもかかわらず、日本におけるキリスト者の人口は約一パーセントであると言われている。それは、言い換えるならば、日本における多くの人々がキリスト教への深い理解を持ちながらも、キリスト教会において神を信じると告白することでキリスト者となるには至っていないということになる。本研究では、このような問題意識を踏まえて、キリスト教の理解から信仰に至った二人の知識人に考察の焦点を当てることになる。それではキリスト教の理解から信仰へという過程の中に一体どのような体験が存在するのだろうか。本論文ではキリスト教の理解から信仰へという過程を回心の一断面として解釈することで議論を進めていく。

### 2 節：研究史概観

#### 2-1：宗教心理学における研究

では回心という主題を巡ってこれまで如何に研究が展開されてきたのだろうか。回心という主題は、本来神学的なテーマであるにも関わらず、宗教学領域、とりわけ、宗教心理学・宗教社会学・宗教人類学において盛んに展開されてきた背景を持っている。そこで、我々は初めに欧米における三つの学問領域の研究史を概観することから議論を始める。

まず宗教心理学において回心研究に最初に着手したのはエドウィン・スターバックとされる。彼の研究はウィリアム・ジェイムズと並んで、宗教心理学における回心研究の出発点とされる。スターバックの研究史的意義は、質問紙法という記述的方法論を用いて、つまり、科学的手続きをもとにして、回心について論じていることにある。彼の質問紙法は質問紙を作成し一連の質問に対する被験者の回答を考察する手法である。*The psychology of religion*<sup>1</sup>によれば、回心は人の生涯において全ての時期に同じ頻度で起こることではなく、その多くが10歳から25歳の間に生じることで、この範囲を外れたところの事例は殆

---

<sup>1</sup> Cf. Edwin Diller Starbuck, *The psychology of religion : an empirical study of the growth of religious consciousness*, London, W. Scott, 1911.

ど存在しない。スターバックは回心を比較的若い時代の体験と理解する<sup>2</sup>。またスターバックは回心が義を求めて努力する過程であるというよりも罪から逃れようと試みる過程として理解している。つまり、回心は人間の存在全体に働きかける過程であり人間のバランスをかき乱す体験、深い本能的な生が最も強く働くプロセスである<sup>3</sup>。

次にスターバックに影響を受けたとされるウィリアム・ジェイムズによる『宗教的経験の諸相』<sup>4</sup>に注目する。本書で、ジェイムズはまず人間を2つのタイプに分類する。それが一度生まれの人と二度生まれの人である。一度生まれの人は健全な心の人生観をもつタイプの人間のことで、世界を基本的に善いものと捉え、世界を一階建ての建物として見る。次に、二度生まれの人は病める魂の人生観を持っており、世界を二階建ての神秘と理解し、このタイプの人々は世界が救いを必要とする場所と捉える。ジェイムズはこのように人間を分類したうえで、回心を体験するのが二度生まれの人であるとする。

ジェイムズはこの理解を踏まえて、回心を2つの側面から定義付ける。第一に、回心は「それまで分裂していて、自分は間違っていて下等であり不幸であると意識していた自己が、宗教的な実在者をしっかりとつかまえた結果、統一されて、自分は正しくて優れており幸福であると意識するようになる、緩急さまじな過程」<sup>5</sup>である。第二に、回心は「それまでその人間の意識の周辺にあった宗教的観念がいまや中心的な場所を占めるにいたるということ、宗教的な目的がその人間のエネルギーの習慣的な中心をなすにいたる」<sup>6</sup>体験である。

両者の共通点として指摘できることは、人間の内的な意識の働きとの関係性において、回心が論じられているということである。しかし、筆者の関心は内的な意識の働きを越えた神との関係性にある。また、スターバックとジェイムズに代表される宗教心理学における研究は<sup>7</sup>、19世紀の終わりから展開され1930年代には徐々に減少してゆく。回心研究が再び盛んに行われるのは、1960年代以降の新宗教運動との関わりの中で展開される宗教社会学における研究である。

## 2-2：宗教社会学における研究

宗教心理学における研究が回心する者の内的な意識の働きに考察の焦点が当てられているのに対して、1960年代以降に展開される宗教社会学における研究では、人が入信する宗教団体との関係性に考察の焦点が置かれている。本節では(1)入信過程、(2)受動から

---

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p.28

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp.64-65

<sup>4</sup> Cf. William James, *The varieties of religious experience : a study in human nature : being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*. (W・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』梶田啓三郎訳、岩波書店、1969年)を参照

<sup>5</sup> 同書、287頁

<sup>6</sup> 同書、297頁

<sup>7</sup> Cf. Edward Scribner Ames, *The psychology of religious experience*, Houghton Mifflin, Boston, 1910/ George Albert Coe, *The psychology of religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1916/ James Bissett Pratt, *The religious consciousness: a psychological study*, Macmillan, New York, 1920.

能動、(3) 動機、(4) 言語獲得過程という四つの視点から研究史を見ていきたい。

まず(1) 入信過程としての回心である。宗教社会学的研究における出発点はジョン・ロフランドとロドニー・スタークの“Becoming a World-Saver”<sup>8</sup>における回心モデルとされている。このモデルでは回心者へのインタビューに基づいて、人が統一教会へと入信する過程が七段階において整理される。第一段階、人は人生のある一時期において緊張状態を迎える。第二段階、この緊張状態にあって人は宗教的視点を獲得する。第三段階、人は探求の段階に至る。自らを宗教的探求者と定義することで問題の解決へと歩みを進める。第四段階、宗教的探求者は教団と出会い、この出会いを通して転換点に到達する。第五段階、教団と出会った宗教的探求者は教団内部のメンバーとの感情的な結びつきを強めることで関係が強化される。第六段階、宗教的探求者は教団内部の人との関わりを通して感情的な結びつきを強め、教団外部の人とのつながり・世間一般の人々との関係性を希薄なものとしていく。第七段階、入信する者と教団内部の人間との結びつきがより一層強化されることで両者の間には集中的な相互作用が生じる。以上が入信過程に考察の焦点が置かれたロフランドとスタークの回心モデルである。

次に(2) 受動から能動について。人がある宗教団体に入信する過程において、如何に回心と向き合うのかという、スタンスに着目している研究が、ジェイムズ・リチャードソンの“The Active vs. Passive Convert”である。リチャードソンは、ロフランドとスタークの回心モデルを、古いパラダイムから新しいパラダイムへの架け橋として位置づけることで<sup>9</sup>、このモデルを回心の受動的な理解から能動的な理解への転換として論じる<sup>10</sup>。リチャードソンは回心の古いパラダイムと新しいパラダイムについて論じる。まず古い・伝統的・受動的パラダイムを整理する。古いパラダイムの基礎はパウロの回心理解にある<sup>11</sup>。パウロの回心は16世紀に生じた宗教改革以来、西ヨーロッパ文化圏の人々が新たな宗教的体験を理解するにあたっての基本となっているという。そして回心の新しいパラダイムへの架け橋として、ロフランドとスタークの回心モデルを位置付けている。リチャードソンは人が自らを宗教的探求者として定義していることに着目している。教団における人々との関係性において、主体的に変わろうとするその姿に、回心の能動的姿勢を見出す。ここに回心の伝統的・受動的な理解から新しい能動的な理解への変化が確認できると述べる。

さらに(3) 動機について。それでは人は何をきっかけとして回心するのか。この動機という観点から回心を論じた研究としてロフランドとノルマン・スコノヴドの“Conversion

---

<sup>8</sup> Cf. John Lofland, Rodney Stark, “Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, *American Sociological Review*, Vol 30, No.6, 1965, pp.862-875

<sup>9</sup> Cf. James T. Richardson, “The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985, 24, (2), p.168

<sup>10</sup> 他に次の研究が参考になる。Brock Kilbourne and James T. Richardson, “Paradigm Conflict, Type of Conversion, and Conversion Theories”, *Sociological Analysis*, 1988, 50:1

<sup>11</sup> Cf. James T. Richardson, cit. pp.164-165

Motifs”が挙げられる<sup>12</sup>。回心の動機が分類される。主要な6つのモチーフと5つの変化形態をもとに動機が明らかにされている。5つの変化形態は、第一に社会的圧力の程度、第二に瞬間的持続性、第三に感情的高まりの段階、第四に感情的内容、第五に信仰への関与の連続性である。

6つのモチーフは第一に、知的モチーフであり、読書、テレビ鑑賞、講義への出席などの知的活動により新しい考え方や生き方を知ることから引き起こされるものである。第二に、神秘的モチーフである。パウロの回心が代表例とされる。ジェイムズやスターバックの回心理解もまたこれに分類される。これより引き起こされる回心には感情的興奮が伴う。感情的興奮には神の顕現による恍惚状態、神への恐れ、愛、恐怖が含まれる。第三に、実験的モチーフである。人が何かのきっかけで急激な生き方の変化を経験したとする。この経験に人は劇的で深い変化を遂げたと感じる。これが実験的モチーフである。第四に、感情的モチーフである。ロフランドとスタークのモデルが該当するとされる。第五に、リヴァイバルに着目したモチーフであり、第六が強制的モチーフである。このタイプには洗脳、プログラミング、マインドコントロールが含まれる。以上が動機という観点から、回心を論じている研究である。

最後に(4)言語獲得過程について。人は、回心を経験するときに、どのようなことをその過程において学ぶのか。この問いについて言語獲得過程という観点から論じる2つの研究を見ていく。まずジェイムズ・ベックフォードの“Accounting for conversion”<sup>13</sup>である。エホバの証人の信徒による回心を研究対象と定めインタビュー調査が行われることで、組織化された業としての回心が明らかにされる。適切な回心とは教団において信徒が用いるように期待された言葉を認識し、受け入れた言葉を語ることであるという。回心する者は教団内において求められる言葉を使いこなせる演技者として振る舞うことが求められる。従って、適切な回心とは信徒が教団内部において求められている言葉を身につけていく過程である。

次にデイヴィッド・スノウとリチャード・マカレクによる“THE CONVERT AS SOCIAL TYPE”<sup>14</sup>である。回心が伝記的再構築と定義されている。研究対象はアメリカにおける日蓮宗の信徒であり対象者の語る言葉の内容分析が行われる。回心者は自らの過去を見直すことで自らを省みる。省みることで自分史における過去の出来事に新しい意味を与える。そして人は回心することを通して、回心前後の生という視点を獲得するという。

---

<sup>12</sup> Cf. John Lofland, Norman Skonovd, “Conversion Motifs”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, 20 (4), pp.375-382

<sup>13</sup> Cf. James Beckford, “Accounting for conversion”, *British Journal of Sociology*, Volume 29, Number 2, 1978.

<sup>14</sup> Cf. David A. Snow, Richard Machalek, “THE CONVERT AS SOCIAL TYPE”, *Sociological Theory*, 1983.



このように、宗教社会学における回心研究においては、人が入信してゆく宗教団体との関係性に考察の焦点を置くことにより、入信過程、受動から能動、動機、言語獲得過程という四つの視点により研究史を辿ってきた。人と人との関係性、そして、人と宗教団体との関係性に考察の焦点が置かれた宗教社会学における回心研究は、回心者の歩む過程を詳細に論じているという観点において重要な意味を備えていると評価できる。しかし、神学における回心研究においては神と人との関係において回心を理解する必要があると思われる。

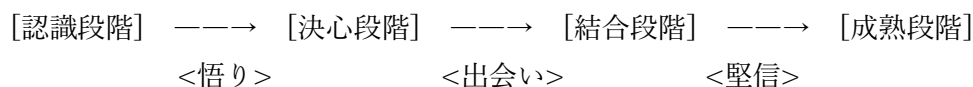
### 2-3：宗教人類学における研究

前節の宗教社会学における研究が、人と人との関係性・人と宗教団体との関係性に考察の焦点が置かれていると捉えるなら、宗教人類学における研究は過程自体に焦点が置かれていると理解できる。人と人・人と宗教団体との関係性ではなく、回心者を導く儀礼そのものに考察の焦点が当てられていると解釈できる。

この理解を前提として、本節では宗教人類学における2つの研究に着目する。第一に、アラン・ティベットによる“Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission”<sup>15</sup>である。ティベットは人類学者・宣教師として活動し、太平洋オセアニアのニューギニアにおける宣教活動の経験をもとに現地に住む人々の回心プロセスを明らかにしている。彼はキリスト教の宣教師ではあるが、観察可能なデータに焦点を当てることで、回心モデルを構築する。ティベットによれば、回心者は認識、決心、結合、成熟という四つの段階を辿る。以下、彼のモデルを図式化したものである<sup>16</sup>。

異教徒の文脈

キリスト教徒の文脈



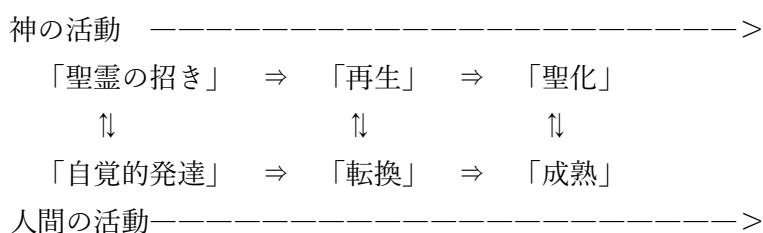
回心者が迎えるのが認識段階である。そして悟りの期間をへて決心段階に入る。この段階は拒絶、完全な受容、修正、分裂という形で理解される。決心段階から結合段階への移行期において、人は出会いを体験する。この体験により人はキリスト教会において証を行う。最後に結合段階である。この段階において人は新たな宗教へと組み込まれる。洗礼を受ける段階である。結合段階の先に据えられた段階として、キリスト者としての成熟段階が挙げられている。キリスト者として聖書を読み、信仰の深まりを経験する。さらに聖霊の働き掛けを感じる。しかし、成熟段階は目に見えない聖霊が介入する段階・観察不可能な段階であるがゆえに、研究対象としては取り上げることはできないという。このモデル

<sup>15</sup> Cf. Alan R. Tippett, “Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission”, *Missiology: An International Review*. Vol. V, No2, 1977, pp.203-221

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p.219

は人間の目に見える観察可能な出来事をもとに構築されている。

第二の研究としてティベットに影響を受けた人類学者チャールズ・クラフトの *Christianity in Culture* を見る。回心が継続的な神と人との相互作用と一連の継続的な人間による決断によって成り立つ生涯の過程であると理解される<sup>17</sup>。クラフトはティベットと自らの回心理解の相違点を、神との相互作用によって生じる人間の決断に理解の重点が置かれていることとしたうえで、回心モデルを五つの観点において説明する<sup>18</sup>。第一に、神への意識的な献身であり、献身とは信仰となる。第二に、人間の神への意識的な献身から生まれる神と人間との間の動的相互作用である。この神との相互作用により生じる人間の決断プロセスは、刺激、自覚、認識、考慮、決断、結合、新しい習慣という順に進められる。そして人間の決断プロセスを回心の過程における神の活動と人間の活動という視点に分けて図式化したものが以下となる。第三に、回心の過程には成長、或いは、成熟の過程が存在する。第四に、共同体における回心と成熟の過程が生じる必要性が挙げられる。第五に、共同体に組み込まれる人間がその文化と仲良くやることが指摘されている。



このように宗教人類学の研究においてはティベットとクラフトのモデルに着目することにより宗教人類学における研究の特徴を確認してきた。ティベットは聖霊の働き掛けとその介入を研究対象としては取り上げることはできないとしつつも指摘している。またクラフトは神との関係性が人間の決断に与える影響を指摘している。したがって宗教人類学における回心研究においては、神に対する人間の振る舞いが考察の焦点となっていることが確認できる。

#### 2-4：神学における研究

これより神学領域における回心研究を概観する。神学における研究では主に二つの視点で研究を分類する。ひとつは、これまでの三つの学問領域との対話的な視点をもつ研究で

---

<sup>17</sup> Cf. Charles H. Kraft, *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, 1979, p. 403. チャールズ・クラフトはフラー神学校における人類学の教授であるが、この研究には神学的な視点を確認することもできる。しかし、本研究においてはクラフトの研究を宗教人類学における研究として評価する。

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, pp. 334-338

ある。あとひとつは、規範的特徴の強い研究である。それは、言い換えると、神学的・教義的な特徴の強い研究である。

#### 2-4-1：学際的視点を備えた研究

本節においては前節までの三つの学問領域との対話的な視点を備えた二つの研究を取り上げる。第一に、ヴァルター・コンの研究である。コンは *Christian Conversion*<sup>19</sup>において、神学的省察、自己超越の哲学、発達心理学に基づくキリスト教の規範的・多次元的な回心理解を論じている<sup>20</sup>。コンの研究は、ランボーが立てた回心モデル以前に論じられた研究の中で、神学の立場に立ちつつも、他領域との対話を試みた学際的な回心モデルとして評価できる。ランボーもまたコンの研究を参照していることが確認できる。コンによれば回心は良心の変化である。評価者としての人間における良心の変化である。

第二に、E・ギブスにおける“Conversion in Evangelistic Practice”<sup>21</sup>である。ギブスの考察は現場の伝道者が人をキリスト教へと導くにあたっての非常に実践的な回心理解を示した研究と評価できる。ギブスは、回心を六つの観点から論じる。第一に、回心は人間の決断だけでなく神の主権を表しているという。第二に、回心は一度きりの決断だけではなく長期間に及ぶプロセスを表す。第三に、回心は個人に焦点が当てられたものだけでなく集団による回心があるということである。回心には個人への焦点だけでなく共同体の移動という側面があるという。ギブスはドナルド・マクギャブランの理解に基づきつつ、第三世界における非キリスト教徒のキリスト教への回心が集団による意志決定の結果であることを挙げている。第四に、回心には神学的土台だけでなく文化的分離の要素が含まれているという。福音が人間により伝えられることを理由として、回心における文化的影響を避けることができないということが指摘されている。第五に、回心には霊的な次元のみならず、心理的な次元が存在するという。第六に、回心は多くの場合、招きへの応答において生じる。

このように、神学における回心研究ではこれまでの三つの学問領域とは異なり、眼には見えない証明不可能な神の存在を前提としていることをここで確認しておきたい。

#### 2-4-2：規範的特徴の強い研究<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. Walter E. Conn, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, 1986, pp. 267-268

<sup>20</sup> 発達心理学と神学との対話的なモデルとして、他に次の研究が挙げられる。James W・Fowler, *Stages of faith: the psychology of human development and the quest for meaning*, 1<sup>st</sup>ed, 1981.

<sup>21</sup> Cf. Eddie Gibbs, “Conversion in Evangelistic Practice”, *Handbook of religious conversion*, edited by H. Newton Malony and Samuel Southard, Religious Education Press, 1992, pp.276-285

<sup>22</sup> 救済論の「救いの秩序」における項目として回心は理解されてきた。近藤勝彦によれば、救済論の課題

それでは次に、規範的特徴の強い神学における回心研究を見ていきたい。まずカトリック神学における研究史を見ていく。B・ロナーガン、K・ラーナー、D・ゲルピの理解を取り上げる。第一に、B・ロナーガンは *Method in theology*<sup>23</sup>において、回心は180°の転換であると論じる。そして回心を3つに分ける<sup>24</sup>。それが、知的回心、倫理的回心、宗教的回心である。知的回心は根本的なことが明確にされることであり、必然的に、とても強固な誤解を招きやすい、本質・客観性・人間の知識についての神話を取り除くことである。倫理的回心は決断や選択の基準を自らの喜びから社会が求める価値へと変化させることである。宗教的回心とは究極的関心によって囚われていることである。宗教的回心は恋に落ちることに喩えられる。そして宗教的回心は、完全で絶え間なく続く、前提・資格・制限のない自己放棄 self-surrender<sup>25</sup>であり、キリスト教徒にとっては神の愛が聖霊を通して人間の心に流れ込むことにより生じるものと述べる。

第二に、K・ラーナーは”conversion” in *Encyclopedia of Theology, A Concise Sacramentum Mundi*.<sup>26</sup>において、回心は根本的な決断であると論じる。神との関係性において宗教的にも倫理的にも優れた根本的決断である。回心は神に対して生活全体を委ねることを目的とした根本的な選択であるが、人生の歩みにおいて、極めて限定された時に生じたこととして理解することは出来ないと述べている。回心は神の呼びかけに対する応答であり、神の呼びかけはイエス・キリスト自身の呼びかけである。したがって、回心は神の恵みの賜物として、人間の生活全体に関わる根本的決断として経験される。

第三に、ロナーガンの影響を受けたD・ゲルピは *The conversion Experience*<sup>27</sup>におい

---

は神のその客観的救済活動が人間にとっての現在化、或いは、聖霊の働きを通して信仰と洗礼により、人間における救済獲得として、如何なる実りをもたらすか、その内容を語ることである。そしてイエス・キリストにおける神の救済活動に基づきながら、救いの内実がキリストと聖霊により、人間の実存に現実化する事態を、キリスト教教義学は認識にもたらしてきた。そしてその内容が召命、再生、新生、更新、新しく造られること、子とされること、回心、悔い改め、照明、義認、赦罪、和解、聖化、知恵、堅忍、完全、栄化といった諸項目によって表明されることで救済論を形成してきたと近藤は述べている（近藤勝彦『キリスト教教義学下』教文館、2022年、417-418頁を参照）。また牧田吉和は「救いの秩序」を「キリストとの結合-召命-再生-回心（信仰と悔い改め）-義認-子とすること-聖化-聖徒の堅忍-栄化」の順番において論じている（牧田吉和『改革派教義学5救済論』一麦出版社、2016年、41-54頁を参照）。

<sup>23</sup> Cf. Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology*, Darton, Longman and Todd, 1972.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, pp.237-241

<sup>25</sup> ここで言うところの宗教的回心は行為としての自己放棄ではなく、連続的な行為の原則に先立つダイナミックな状態としての自己放棄である。

<sup>26</sup> Cf. Karl Rahner, "conversion" in *Encyclopedia of Theology, A Concise Sacramentum Mundi*, London, 1975, pp.291-295

<sup>27</sup> Donald L. Gelpi, *The conversion Experience: A Reflective Process for RICA Participants and Others*, PAULIST PRESS, New York, 1998.

て、回心を「からの転換 turning from」と「への転換 turning to」と理解する。この転換が責任のない生き方から責任ある生き方への転換であると論じる<sup>28</sup>。そしてゲルピは回心を五つに分類する。ロナーガンの研究に基づきながら、ロナーガンの論じる知的回心、倫理的回心、宗教的回心という理解をさらに細分化する。個人的・倫理的回心、社会的・政治的回心、知的回心、感情的回心、宗教的回心というより詳細な理解に発展させることでゲルピは回心を論じる<sup>29</sup>。

ゲルピはロナーガンが生前に、第四の回心類型として付け加える必要があると論じた感情的回心について言及する。ここで云われる感情的回心は個人の感情に関する健康の向上・促進に関わっており、感情を育てていくことに焦点の当てられた回心である。次に、ゲルピはロナーガンが論じている倫理的回心を、さらに個人的・倫理的回心と社会的・政治的回心の二つに細分化することにより倫理的回心について論じる。個人的・倫理的回心においては対人関係における権利と義務とが対象とされる。それに対して、社会的・政治的回心においては非人格的な組織を対象として公共における倫理、共通の善、社会秩序が対象となる。さらに、知的回心は人が持っている信念や考えの修正と確立が焦点となる。最後に、宗教的回心において信仰に焦点が当てられる。人が信仰において神との出会いに応答することが宗教的回心である。このように、個人的・倫理的回心、社会的・政治的回心、知的回心、感情的回心、宗教的回心が、ゲルピにおける回心理解である。

ここまでカトリック神学におけるB・ロナーガン、K・ラーナー、D・ゲルピの研究を概観してきた。次にプロテスタント神学における研究を概観する。第一に、シュライアマハーの『キリスト教信仰』における回心理解を取り上げる。シュライアマハーの理解によれば、回心とはキリストとの交わりにおける新しい生の開始である。回心はより良きものへの回れ右、つまり、古きものとの対立の中で一連の新しい歩みの開始である。回心は、悔い改めと信仰を通して表明される。回心も、悔い改め・痛悔・改心も、新しい生の開始を表現するものとして理解されていると同時に、新しい生の継続の中で起こるものに対しても用いられる<sup>30</sup>。

回心と信仰との関係についてみると、信仰は絶えず持続する心の状態である。回心に関する教理においては信仰の成立が問題となる。その理由はキリストを捉えることは、一度限りの行為であると考えられている。これに対して、持続として捉えられる信仰は一度限りの行為とともに始まるキリストを所有しているとの粘り強い意識である。つまり、回心が信仰の成立・開始であるのに対して、信仰は新しい生の持続と理解される。言い換えると、信仰の成立が回心の完成となる。

悔い改めと信仰とを回心全体を包括するものとして理解するとき、あらゆる転換点が一つの方向の終わりであると同時に相反する方向の開始として理解されるようになる。真の

---

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p.26

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, p.25-39

<sup>30</sup> F・シュライアマハー、『キリスト教信仰』安酸敏眞、教文館、2020年、683-689頁を参照

回心は究極的に、つねにキリストから生じる必要があるとされる。したがって、全てのキリスト者は回心という体験が神からの恵みであるがゆえに、自らが体験した回心の時間と時刻を特定することはできないともシュライアマハーは述べている<sup>31</sup>。

回心と洗礼と信仰の関係について見ると、シュライアマハーは洗礼を教会が個人を共同体へと受け入れる意志の行為として理解する。つまり、洗礼は教会の業と理解される。この洗礼を通して個人はキリストの生の交わりへと受け入れられることになる<sup>32</sup>。個人の状態としての信仰はキリストを自分のものとすることであるが、自分のものとされたキリストは、信仰の共同体のうちのみ存在している。したがって、信仰がその内で発展する人は、信仰の共同体に入ることを求めるようになるとされる。さらに信仰があるところには回心も存在するとシュライアマハーは論じている。しかし、信仰がすでに洗礼に先立って存在した場合には、人が洗礼の結果として体験していることもまた既に存在しているという。洗礼は本来的には何も引きおこさず、むしろすでに引き起こされているものを証言、示唆するだけである。しかし、その一方で、もし仮に洗礼の際に信仰が存在しなかったとしても、信仰は洗礼の後に成立するだけでなく、教会が受洗者に向ける一連の活動全体の始まりであるがゆえに、洗礼によって成立するとシュライアマハーは述べている<sup>33</sup>。

第二に、パネンベルクの『組織神学』<sup>34</sup>における研究を取り上げる。彼は信仰と知識の関係について、知識は現在のものであり、これまでの歩みにおいて既に経験されたことに基づいているのに対して、信仰は信頼を意味し将来を志向すると述べる<sup>35</sup>。信仰は単なる情報の獲得でも教理への単なる同意でもない。時間との、神によってもたらされる将来との・神との信仰の関係は決定的である。したがって、信仰は信頼である。また神の約束の把握と神への信頼は分離しがたく共属している。信仰者は神の約束に巻き込まれつつ神を信頼する。信仰は神的汝に向けられた人格的な信頼の行為である<sup>36</sup>。

信仰者は信仰の行為を通して自分ではなく神を信頼していることを確信することができる<sup>37</sup>。信仰の確信は救済の確信である。信仰の確信としての救済の確信は神の約束に関係づけられている。神の約束は、具体的な各々の人間に約束されたものであり、彼らがそれを個別に自分に関わるものとして受け入れるとき、彼らの救いの確かさは神の約束によって根拠づけられる<sup>38</sup>。

このように、信仰とは信頼であるとの理解を踏まえて、洗礼理解に考察を進める。新約

---

<sup>31</sup> 同書、690–696 頁を参照

<sup>32</sup> 同書、882 頁を参照

<sup>33</sup> 同書、898–899 頁を参照

<sup>34</sup> ヴォルフハルト・パネンベルク『組織神学 第三巻』佐々木勝彦訳、新教出版社、2021 年を参照

<sup>35</sup> 同書、152 頁を参照

<sup>36</sup> 同書、154–155 頁を参照

<sup>37</sup> 同書、170 頁を参照

<sup>38</sup> 同書、179 頁を参照

聖書の証言において信仰者たちの再生の出来事は洗礼において起こる。洗礼は個人としてのキリスト者の新しい実存を構成する行為である。信仰をもって自ら洗礼を受けることにおいて、個人のキリスト教的な生活は具体的な形態をとる。洗礼において起こる再生はキリスト者の全生涯を通して継続される。

これに属するのが、繰り返し新たにされるべき、キリスト者の悔い改めと方向転換、即ち、回心である。イエス・キリストのうちに啓示された神への回心と、洗礼の行為のうちに基礎づけられたキリストにおける自らの新しい実存への方向転換である<sup>39</sup>。それゆえ、回心とはイエス・キリストにおける神の救済行為についての使徒の使信を、信仰を持って受け入れることであり、イエス・キリストの名に基づく洗礼の行為を通して生じるものである<sup>40</sup>。

ここまでプロテスタント神学における研究として、シュライアマハーとパネンベルクの研究を辿ってきた。神学における回心研究が、これまで見てきた三つの学問領域つまり、宗教心理学・宗教社会学・宗教人類学における研究とは異なり、証明不可能な神の存在、神と人との関係性を前提とすることを指摘してきた。

神学における回心研究と筆者の問題意識との関係性において、この一連の研究を評価すると以下のことが指摘できる。それは回心の研究者がどんなに回心における規範的理解・教義学的理解を追求したとしても、回心者がキリスト教信仰の信仰へと至る一断面を論じることにはできないということである。そして回心の規範的理解・教義学的理解では説明できない事柄を、筆者は実践神学における研究を通して論じようとしている。このような筆者の問題意識に対して、ひとつの道筋を示してくれるのがルイス・R・ランボウの研究方法論であると思われる。

## 2-5：ルイス・R・ランボウの回心モデル

### 2-5-1：ホリスティックな回心モデル

宗教心理学、宗教社会学、宗教人類学、神学という4つの領域における研究史を概観してきた。この一連の研究史を踏まえて、本節ではランボウのホリスティックな回心モデルの考察を行う<sup>41</sup>。ランボウの研究方法論の研究史における意義は、この回心モデルが総合モデルであるということにある。これまで概観してきた、宗教心理学、宗教社会学、宗教人類学、神学という4つの学問領域における研究を踏まえた総合モデルであるとランボウは述べている<sup>42</sup>。そこでランボウのホリスティックな回心モデルの内容を見ていきたい。

---

<sup>39</sup> 同書、250-251頁を参照

<sup>40</sup> 同書、260頁を参照

<sup>41</sup> Cf. Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, 1993. (ルイス・R・ランボウ『宗教的回心の研究』渡辺学・高橋原・堀雅彦共訳、ビーイング・ネット、プレス、2014年を参照)

<sup>42</sup> Cf. Rambo, cit. p.4 (ランボウ、前掲書、18頁を参照)

まず彼の回心モデルは文脈、危機、探求、出会い、相互作用、献身、帰結という7つの段階を辿るモデルである。ランボーは、回心を「人々、出来事、イデオロギー、制度、期待、志向などの動的な場において生じる宗教的变化の過程」<sup>43</sup>と定義する。回心は単一の出来事ではなく時間のかかる過程であり、文脈の中で生じるために関係や期待や状況の母体と相互に影響を与え合う。回心過程における要因は多様で、相互作用し、累積する。回心には唯一の原因や唯一の過程、過程の唯一単純な理解は存在しない。加えてランボーは「回心とは集団や個人がそうであると主張しているもの」<sup>44</sup>と述べている。

ランボーは以下の6段階に及ぶ研究手法<sup>45</sup>を用いて、ホリスティックな回心モデルの構築を行うと述べる。それは第一に、研究対象観察の段階である。第二に、現象記述の段階である。第三に、研究対象への共感が必要である。共感とは研究対象となっている回心者と同じ視点で世界を捉えようとする試みのことである。第四に、研究対象への理解の段階である。理解とは研究対象の置かれている状況を可能な限り彼らと同じ視点で見ることであり、彼らの世界観や経験を把握することである。第五に、解釈の段階であり、解釈とは研究者の視点で回心者の回心を分析する段階である。この段階において回心者の視点から研究者の視点への転換が行われる。第六に説明の段階である。説明とは様々な学問分野における理論を利用することで、それらの理論を現象に適用し解釈することである。ランボーはこのような研究手法をもとに、ホリスティックな回心モデルを構築している。

それではホリスティックな回心モデルの内容を検討していく。第一段階<sup>46</sup>として、文脈への考察が行われる。ランボーによれば、回心が動的な文脈において生じるということが確認される。この動的な文脈を理解するためには、大きな文脈と小さな文脈に分けて考える必要がある。大きな文脈とは政治体制、宗教団体、経済体制のことである。それに対して、小さな文脈とは、家族、友人、民族集団、宗教的共同体、隣人といった小さな共同体である。小さな文脈がある人に対して、アイデンティティや入信の感情をもたせたり、個人の感情や行動を形成するのに重要な役割を果たしている。そして大小の両文脈は色々な形で相互に関係している。このように、大きくて小さい、動的な文脈に置かれた人たちの中から、一定数の探求者が生まれるという。

第二段階<sup>47</sup>、動的な文脈において、人は、回心に先立って危機的な状況を経験する。危機には大きく2つの形がある。第一に、その人の人生に対する根本的な志向性に疑問を差し挟むような危機である。第二に、体験それ自体が過酷なことではないが、徐々にその人に影響を与える形の危機である。前者の危機体験のように、死や苦しみ、その他の辛い体験がその人の人生の解釈を根本的に変えてしまうということは理解しやすい。しかし、後

---

<sup>43</sup> Rambo, cit. p.5 (ランボー、前掲書、21頁)

<sup>44</sup> Rambo, cit. p.7 (ランボー、前掲書、23頁)

<sup>45</sup> Cf. Rambo, cit. pp.18-19 (ランボー、前掲書、35-36頁を参照)

<sup>46</sup> Cf. Rambo, cit. pp.5-19 (ランボー、前掲書、37-61頁を参照)

<sup>47</sup> Cf. Rambo, cit. pp.20-43 (ランボー、前掲書、63-76頁を参照)



者のように大して重要には見えない事柄が、実は最終的な回心の引き金になるということがある。

第三段階<sup>48</sup>、人は自らの置かれた文脈において、何らかの危機を経験することで探求者となる。この探求段階では、自らの人生の意味と目的が問われる。人は問題解決のために、人生を豊かにするために、積極的に成長と発達を求めるといふ。探求者による探求は危機的状况の中であって、著しく活発となる。

第四段階<sup>49</sup>、探求者として人は伝道者と出会う。伝道者と探求者が出会うことで人は回心に至る。定義で確認したように、回心は人との出会いによって生じる動的な過程であるからだ。伝道者と探求者が出会うなかで回心が生じる。しかし、回心研究者の多くが回心の探求者のうち最終的に回心へと至る者の割合が1割にも満たないという事実を認めていることにランボーは言及している。

第五段階<sup>50</sup>、探求者と伝道者の両者が複雑な一致を果たすことで相互作用が生じる。自らの思いに応じてくれる伝道者と出会った探求者は集団の教えを学ぶことで、集団へと組み込まれていく機会が与えられるが、それがどれくらいの時間を必要とするのかは、それぞれの集団によって異なってくる。ランボーは、探求者と伝道者の相互作用による効果を理解するために隔離過程を重視している。三種類の隔離に分類することができる。それが物理的隔離、社会的隔離、イデオロギー的隔離である。最初に、物理的隔離は伝道者が情報を遮断するために、人里離れた場所へと信徒を移動させることである。修道院での生活がこれに該当する。次に、社会的隔離は信徒の日常生活を支配することで、隔離させることである。聖書を読んで神に祈る聖書研究会や、礼拝に毎週出席することなどの生活行動を支配することによって行われる隔離のことである。最後に、イデオロギー的隔離は信仰を養うことで行われる隔離である。神への信仰を養うことで、その信徒を思考停止に導き隔離を行うことである。

第六段階<sup>51</sup>、探求者は献身の段階へと至る。献身は、回心体験において、重要な段階であり、変化過程の支柱と理解されている段階である。この献身段階において、相互作用の時期に続いて献身するか否かの決断に迫られる。献身における決断は、公の場所で回心者が意志表示することにより承認される。キリスト教における洗礼のような献身儀礼は、回心者の決断を証明するうえで重要な目に見える体験である。

第七段階<sup>52</sup>に至って、回心者の視点から研究者の視点への転換が行われていることに注目する必要がある。これまでの考察が回心者の視点に軸足が置かれていたのに対して、この段階では研究者の視点に軸足が置かれることにより考察が展開される。これまでの考察

---

<sup>48</sup> Cf. Rambo, cit. pp.56-65 (ランボー、前掲書、77-87頁を参照)

<sup>49</sup> Cf. Rambo, cit. pp.87-101 (ランボー、前掲書、89-99頁を参照)

<sup>50</sup> Cf. Rambo, cit. pp.102-123 (ランボー、前掲書、131-153頁を参照)

<sup>51</sup> Cf. Rambo, cit. pp.124-141 (ランボー、前掲書、155-173頁を参照)

<sup>52</sup> Cf. Rambo, cit. pp.142-163 (ランボー、前掲書、175-199頁を参照)

が、回心者の視点で宗教的变化の過程を辿ってきたものであるのに対して、以下の考察では、回心に対する研究者の解釈や理論が展開される。そしてこの段階では、回心体験に向けられた3つの異なる視点から回心体験の分析が行われる。それが回心への社会文化的歴史的、心理学的、神学的視点という3つの視点である。

第一に、社会文化的歴史的視点において、回心は個人的影響にとどまらず、所属する集団に対して社会文化的影響をもたらす。第二に、心理学的視点において、回心は回心者の年齢や発達段階に沿って検討される必要がある。回心と発達過程とは互いに関係する。回心を発達段階という視点で見ることで回心者が回心の結果として進歩したのか、退行したのか、それとも同じ段階にとどまっているのかということへの理解が可能となるという。第三に、神学的視点において、回心者との対話をもとにして獲得したデータから導き出すことのできる性質を分析している。彼は特定の宗教の信条を列挙するのではなく宗教体験に焦点を当てることで、神学的理解を明らかにする。回心者が自らの経験について証言するとき、言及される共通のテーマについて指摘を行う。彼は目に見えない観察不可能な事柄に対しては回心者の証言という形で、排除することなくこれを取り込むことで、考察を行うという。

ただし、ランボーが神学という言葉を用いるときの神学の意味を確認する必要がある。それはランボーの論じる「神学」と所謂キリスト教における「神学」の間には明確な差異が存在するということである。ランボーはキリスト教神学における理論的神学を論じようとしているわけでも、キリスト教神学の範囲内に限定された独自の神学的分析を意図しているわけでもない。たしかにランボーの論述は、キリスト教の聖典や教義を中心として展開されている。しかし、それは他宗教の神学にも当てはまることであると思われる。したがって、ランボーが意図している神学とは、他宗教においても適用されるような広義の意味での神学であり、それは神学というよりもむしろ宗教学として解釈することができる<sup>53</sup>。以上、ランボーの回心モデルは、文脈、危機、探求、出会い、相互作用、献身、帰結という7つの段階を辿るホリスティックなモデルである。

## 2-5-2: ランボーモデルの継承と克服

ランボーは『宗教的回心の研究』が出版される前年に、自身によって提出した論考である“The Psychology of Conversion”<sup>54</sup>において、厳密には自身の立てたホリスティックな回心モデルを、J・ロフランド、R・スタークによる“Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”<sup>55</sup>とアラン・ティベットによる“Conversion as a

<sup>53</sup> Cf. Rambo, cit. p.165 (ランボー、前掲書、201頁を参照)

<sup>54</sup> Cf. Lewis R. Rambo, “The Psychology of Conversion”, *Handbook of religious conversion*, 1992, pp.159-177, *Handbook of religious conversion*, edited by H. Newton Malony and Samuel Southard, Religious Education Press, 1992, p.163

<sup>55</sup> Cf. John Lofland, Rodney Stark, cit. pp.862-875

Dynamic Process in Christian Mission”の修正モデルとして位置づけている。

それではランボーは両者のどのような視点を継承することで、そして、どのような視点を修正・克服することで自らの回心モデルを構築したのだろうか。

ランボーは先の2つのモデルのどのような視点を継承して、いかなる視点を修正・克服することにより、ホリスティックな回心モデルを構築したのかを論じる。J・ロフランド、L・スタークを理解では、人は入信するときに、鋭い緊張状態の経験、宗教的視点の獲得、宗教的探求者としての自己定義、出会いとしての転換点、感情的な結びつき強化、社会との関係性の希薄化、集中的相互作用というプロセスを辿ることを見てきた。

アラン・ティベットの理解では、人は回心する際に、「認識の段階」、悟り、「決心の段階」、出会い、「結合の段階」、堅信、「成熟の段階」という段階を通ることを確認した。第三に、ランボーの理解では、回心は文脈、危機、探求、出会い、相互作用、献身、帰結という7つの段階において構成されることを明らかにしてきた。

両者の理解を踏まえて、ランボーの回心モデルが基本的過程としてはJ・ロフランド、L・スタークのモデルを継承としているということが指摘できる。ランボーの回心モデルの第一段階である「文脈」から第五段階である「相互作用」までは、J・ロフランド並びにL・スタークによる回心モデルとの共通点を数多く見出すことができるだろう。例えば、何らかの危機を経験すること、宗教的な探求者として自らを自己定義すること、集団内の人との出会い、さらに集団内の人との感情的な結びつきが強化されていくという共通点を見いだすことができる。

その上で、献身・帰結段階については、アラン・ティベットのモデルを参考に自らのモデルの構築を行ったと思われる。洗礼といった儀礼に関する言及において、アラン・ティベットからの影響を見ることができる。

ということから考えてみると、ランボーの回心モデルは、基本的にはJ・ロフランドとL・スタークの入信としての回心理解、並びに、アラン・ティベットにおける儀礼としての回心理解を継承しながら構築された回心モデルであるということがランボー自身の言及通り確認できる。

その上で、彼のホリスティックな回心モデルの修正点・克服点の一つを、帰結段階に見出すことができると思われる。つまり、ランボーは、J・ロフランドとL・スターク、アラン・ティベットの視点を踏まえつつ、心理学的視点と神学的視点を回心体験の分析に導入している。心理学的視点においては、ジェイムス・ファウラーの信仰発達理論<sup>56</sup>に基づきながら、回心を体験する者の内的変化・内的成長を考察対象として取り入れていることが指摘できる<sup>57</sup>。さらに、そのうえで、神学的視点においては、目に見えない観察不可能な対象について回心体験者の証言という形で、聖霊や神の存在を排除することなく、考察対

---

<sup>56</sup> Cf. James W・Fowler, *Stages of faith: the psychology of human development and the quest for meaning*, 1<sup>st</sup>ed, 1981.

<sup>57</sup> Cf. Rambo, cit. pp.160-162 (ランボー、前掲書、195-197頁を参照)

象として取り入れることを可能にしていることが指摘できる。これは、アラン・ティペットの観察不可能な事柄を研究の対象として想定することは出来ないという理解を克服する視点であると理解できる。以上を踏まえて、ランボーは、J・ロフランドとL・スターク、アラン・ティペットの視点を基本としながら、ジェイムス・ファウラーの信仰発達理論と証言の理解という神学的視点を踏まえたホリスティックな回心モデルを構築したと考えることができる。

ランボーのホリスティックな回心モデルが行った修正点・克服点の二つ目として、彼の回心モデルが、ひとつひとつの段階が、一つのプロセスであると同時に、それぞれの段階が相互に影響を与えあうということ念頭に置いているということが指摘できる。先の2つのモデルが共に直線的なプロセスモデルにとどまっているのに対して、ランボーによるホリスティックな回心モデルは、ひとつひとつの段階が、一つの特定のプロセスであると同時に、それぞれの段階が相互に影響を与えあうということ念頭に置いているという意味において、両回心モデルを凌駕していると理解できるだろう。ここに一つの大きな修正点を見ることが出来ると評価できる。つまり、ランボーのホリスティックな回心モデルは直線的なモデルではなく、それぞれの段階が他のそれぞれの段階に対して相互に影響を与え合うという立体的な回心モデルであるということが、彼のモデルの新鮮さであると指摘できる。

### 2-5-3：研究史的意義

このように、ランボーの研究方法論の研究史的意義は総合モデルであるということにある。つまり、宗教心理学、宗教社会学、宗教人類学、神学という4つの学問領域における研究史を踏まえた総合モデルであること、そして、より厳密にはJ・ロフランド並びにR・スタークとアラン・ティペットによる研究の修正モデルとして位置づけられたのが、ランボーのホリスティックな回心モデルであることを確認してきた<sup>58</sup>。

さらにランボーによってホリスティックな回心モデルの構築が行われた背景にあるのは、それぞれの研究領域が、それぞれの手法で、回心研究を展開してきたという現状である。確かに一定数の学際的研究が存在したことも事実である<sup>59</sup>。しかし、回心研究が限定的であり、一面的な理解に留まっていたということも否定できない。とはいえ、これまでの研究において、研究領域を横断している学際的な回心モデルが存在しなかったわけではないものの、ランボーのホリスティックな回心モデルのように、4つの研究領域の手法を統合することによ

---

<sup>58</sup> Cf. Rambo, cit. p.4 (ランボー、前掲書、18-19頁を参照)

<sup>59</sup> 学問領域の分類が難しい研究、例えば、神学と心理学を横断する学際的研究が指摘できる。特に発達心理学と神学との対話的なモデルとしては次の研究が挙げられるだろう。James W・Fowler, *Stages of faith: the psychology of human development and the quest for meaning*, 1<sup>st</sup>ed, 1981. /Walter E. Conn, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, 1986.

り構築された、多面的で、ホリスティックな理解を目指した回心モデルは、これまでの研究史の中には見出すことはできていない。したがって、ランボーによるホリスティックな回心モデルは画期的なモデルであると評価できる。

### 3 節：日本の神学における回心研究

日本国内において「回心の神学」を主題とする研究を見出すことは極めて難しい。その中であって、野村耕三の『福音の歴史化と回心の神学』<sup>60</sup>が挙げられる。野村は宗教心理学における代表的な研究者、例えば、ジェイムズ・スターバック・エームズなどの名前を挙げながら、回心研究は人間次元のレベルで生じた変化の要約であり、人間による回心体験の学問的分析に基づく多種多様な定義であると述べる。しかし、野村が試みることは、旧約聖書と新約聖書の中に啓示されている回心の主体者である神と回心の客体である人間の両者を取り扱うことだと述べる<sup>61</sup>。つまり、人間科学に基づく学問的分析とは異なる聖書における啓示に基づく体験を考察の対象として扱うと述べている。

そして神学的に回心を論じている<sup>62</sup>。回心に先行する個人の意識は、人間の罪悪感、不完全感から抜け出ること、完全な人間になろうとするものである。このような宗教的罪悪意識や自己の不完全感をもつ人間にとって、回心は誰にでも起こりうる出来事であるという。しかし、人間は理想の自己と神によって聖なる者とされた自己となるために、自己放棄という行為が要求される。自己放棄の行為が起こったときに神のゆるしが体験され、信仰の世界において神との和解の体験が成立し、新しい充実した生活が始まる。つまり、「新しい自己の誕生」、新しく高揚された人格が同じ人間の中で機能し始める。また回心後の全く新しい人格においては、自己中心的な生き方が神中心の信仰生活に変化する。

このように、回心を体験した人間は信仰のレンズを通して霊的世界である神の国を見ることのできる賜物が与えられ神の国にある人間の姿をみることができるといふ。つまり、回心とは信仰というレンズを獲得することに象徴されるキリスト教信仰の出発点であると述べている。

さらに野村は日本人キリスト者の回心体験を 3 つのタイプに分類する。神論的回心と非キリスト論的信仰、キリスト論的回心とキリスト論的信仰、聖霊論的回心と聖霊論的信仰である<sup>63</sup>。神論的回心と非キリスト論的信仰において、この類型に該当する人物の特徴はキリストを抜きにして直接に神と交わり神に近づくこと、キリストを媒介としない直接的な神信仰である<sup>64</sup>。この神信仰は一神論的信仰であり、これに該当する人々は一神論者であり、キ

---

<sup>60</sup> 野村耕三、『福音の歴史化と回心の神学』新教出版社、1988 年を参照

<sup>61</sup> 野村耕三、前掲書、163－164 頁を参照

<sup>62</sup> 野村耕三、前掲書、175－176 頁を参照

<sup>63</sup> 野村耕三、前掲書、177 頁を参照

<sup>64</sup> 野村耕三、前掲書、192 頁を参照

リスト教の三位一体を信ずるキリスト者ではないという。

次にキリスト論的回心とキリスト論的信仰において、神認識から始まり神の教えに自分を写すことで罪の自覚が生じる。罪の克服としてイエスの十字架を必要とする<sup>65</sup>。さらに死の克服としてのイエスの復活へと進み、復活したイエスは神の右に座して、そこから助け手である聖霊を人間に向けて送り導く。人間においても全てのものにおいても終わりがあのように宇宙にも終末がある。終末のときに人間と自然を救うために、イエスは再臨し人間を完成させる。このような信仰の過程を辿ることがキリスト論的キリスト教であると野村は述べる。

最後に聖霊論的回心と聖霊論的信仰において、キリスト論的信仰を完全な型では残していないと述べる<sup>66</sup>。聖霊としての神、キリストから出る聖霊をこのタイプは強調するが故に、正統的キリスト論的信仰が変形されていると指摘している。罪の赦しという信仰の出来事において、キリストの血による潔めが顕著に表現される。神とキリストから派生する聖霊による「新生・聖化・神癒」が強調されている。またこれらの信仰を実現するためには聖霊の内在を説くことが求められる。水によるバプテスマのみならず、火（聖霊）によるバプテスマを要求する。その結果として宗教的エクスタシーの状態に入ることがある。このタイプの信仰は聖霊による個人的、感情的側面が強調されることで、個人の信仰的体験が最も重要なものとなるという。

そして野村によるこの一連の回心モデルを支えているのが『日本人の回心：日本キリスト教人物史研究』<sup>67</sup>における事例研究である。日本人がキリスト者となるために一体どのような回心を体験しているのかという問題意識をもとにして、明治・大正・昭和の日本人を研究対象に定めて研究が展開されている。本書では、約80名の人物を対象として、日記や書簡をもとにして分析が展開されている<sup>68</sup>。以上、日本における数少ない神学における回心研究として、野村による回心モデルを確認してきた。

#### 4 節：回心の定義

これまでの研究史を受けて、本論文における回心の理解を整理する。またランボーとの対話に基づいて回心を定義したうえで、回心・入信・洗礼という三者の関係性を整理する。

ランボーは、前述したように、回心を「人々、出来事、イデオロギー、制度、期待、志向などの動的な場において生じる宗教的变化の過程」<sup>69</sup>と定義している。回心を単一の出

---

<sup>65</sup> 野村耕三、前掲書、193–194頁を参照

<sup>66</sup> 野村耕三、前掲書、194–195頁を参照

<sup>67</sup> 野村耕三、『日本人の回心：日本キリスト教人物史研究』新教出版社、1976年、11頁を参照

<sup>68</sup> 同書、12–13頁を参照

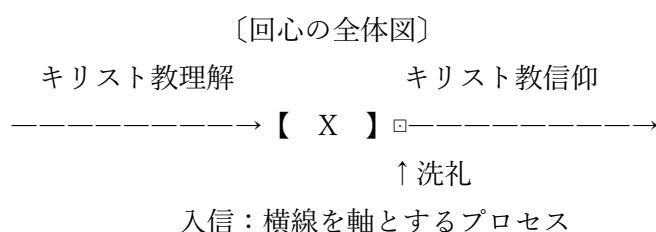
<sup>69</sup> Rambo, cit. p.5 (ランボー、前掲書、21頁)

来事ではなく時間のかかる過程であると述べている。また文脈の中で生じるために関係や期待や状況の母体と相互に影響を与え合うという。さらに回心過程における要因は多様であり、相互作用し累積すると指摘している。そのうえで、回心には唯一の原因や唯一の過程、過程の唯一単純な理解は存在しないと述べている。

このように、ランボーは回心を定義してはいるものの、その一方で回心は簡単に理解できるものではないとも述べている。つまり、定義すること自体が極めて困難な事柄であるとランボーは考えている。さらにランボーは「回心とは集団や個人がそうであると主張しているもの」<sup>70</sup>とも述べている。つまり、特定の集団や個人がある事柄のことを回心であると捉えるなら、特定の集団や人にとってその事柄は回心となるということである。

このようなランボーの回心理解を受けて、筆者は本研究において、回心における飛躍の体験を議論の焦点とする。ランボーが論じていることから理解できるように、回心とは極めて範囲の広く定義の困難な概念である。集団や個人がそうであると主張しているものは全て回心と解釈できる。したがって、回心との関係において問題となってくる入信、つまり、人がある宗教団体へと入っていく過程としての入信という概念もまた回心のひとつの形と評価することができる。さらにランボーの理解に基づくならば、回心との関係における決意の時である洗礼の出来事もまた回心であると解釈することができる。このように回心とは宗教的变化の過程において生じるあらゆる事柄を含んでいる包括的な概念であると評価することができる。

このような理解を踏まえて、本研究においては、キリスト教の知的理解から信仰へと至る宗教的变化の過程において生じる飛躍の体験を問題とする。人がキリスト教の理解から信仰へと至る中で体験することになると思われる飛躍の体験を考察の焦点と定める。いかにキリスト教への知的な理解が進んだとしても、信仰に至るには飛躍の体験が必要であろう。それが一体どのようなものであるかを本研究において論じていくことになる。筆者の問題を図式化すると次のようになる。尚、議論の焦点である飛躍の体験が【X】である。



このように、基本的にはランボーにおける回心理解を踏襲し考察を進める。しかしその一方で、筆者が最終的に論じようとしている回心理解とランボーの研究方法論に基づく回心理解には明確な違いがあることもまた併せて指摘しておく必要があると思われる。

---

<sup>70</sup> Rambo, cit. p.7 (ランボー、前掲書、23頁)

それは回心にアプローチする立場の違いと言える。この相違の背景にあるのは、ランボーと筆者における神学理解の相違である。つまり、ランボーが回心の統合モデルにおいて前提としているのは、宗教心理学・宗教社会学・宗教人類学と同じ次元において並列される神学であり、それは言い換えるならば、宗教学となることを確認してきた。そしてこれを前提として立てられるのが記述的アプローチに基づく回心への理解ということになる。しかしながら、筆者が最終的に論じることを目的としているのは規範的アプローチに基づく回心理解である。つまり、筆者は個別の宗教的立場に立脚したキリスト教神学に基づく回心理解を論じていくことを最終的な課題としている。したがって、ランボーと筆者の間には、記述的アプローチに基づくランボーと規範的アプローチに基づく筆者という明確な立場の違いが存在することを明らかにしておく必要があると思われる。

## 5 節：方法論と研究対象

それでは本研究の問いであるキリスト教の理解から信仰へという過程の中に一体どのような飛躍の体験が存在するのかという問題を論じていくために、L・R・ランボーのホリスティックな回心モデルに基づいて、事例の検証作業を行う。

1章では滝沢克己を回心研究において取り扱う意義を論じる。滝沢自身の著作やカール・バルトとの長年にわたる往復書簡、滝沢に関する研究を資料として用いることで議論を進める。2章では1章の議論を踏まえてランボーにおける研究方法論を用いることで、滝沢克己の回心とは何かを論じる。滝沢自身の著作や滝沢に関する研究や証言集、福岡社家町教会の牧村元太郎牧師へのインタビュー記録を資料として用いることで進めていく。3章では滝沢克己と同様に、ランボーにおける研究方法論を用いて、椎名麟三の回心を論じる。椎名自身の著作や椎名についての研究、椎名についての伝記を用いることで考察を進める。4章では3章までの検証作業において導き出された結論と、実践神学における牧師論との対話的考察を行う。滝沢克己と椎名麟三の回心を牧師の意義と働きとの関係において神学的に考察する。

尚、本研究においては洗礼に議論の焦点が当てられている。しかし、洗礼をなぜ受けたのかという両者自身の言葉を確認できてはいないが、本研究における資料を用いて補いながら検証を行う。また滝沢克己と椎名麟三を研究対象として選択した共通の理由は、両者が日本における知的な人達だということにある<sup>71</sup>。両者が共にキリスト教に理解を持つ知識人であることにある。滝沢克己が大学における神学の研究者・学者であるのに対して、椎名麟三はキリスト教作家・小説家である。両者は共に物書きとして当時の日本において知的な職業についていた。このような知的な人達の回心に関心を持っていることが両者を選択した理由である。以上の前提を踏まえて本論の考察に入っていく。

---

<sup>71</sup> 本論文における「知的な人達」とはキリスト教に対する十分な理解を持っているにも関わらず信仰的決断に至っていない人達のこと、言い換えると、洗礼を受けてキリスト者とは成っていない人達のことを意味する。



## 1 章：回心研究における滝沢克己

### —研究対象としての意義—

#### 1 節：はじめに

回心というとき、古典的な人物としてはパウロ<sup>72</sup>やアウグスティヌス<sup>73</sup>の名前が挙げられる。両者において描かれる回心の体験は、これまでの基督教の歴史において、回心とはどのような体験であるかを我々が考えるにあたっての基本的なイメージを形作ってきた代表的な存在である。では、日本国内に限定すると、どのような人を挙げることができるのか。新島襄や内村鑑三<sup>74</sup>、芦名武雄<sup>75</sup>や亀谷凌雲<sup>76</sup>といった人物の名前が挙げられる。しかし、このような形で比較的最初に名前を挙げるのできる人物の回心研究は論文、並びに、伝記や自伝という形で既に体系的にまとめられているのが現状である。この状況を踏まえて、回心とはどのような体験かを論じるにあたり、序論において既に言及したように、滝沢克己と椎名麟三<sup>77</sup>を研究対象として定める。

そして、ここで日本における回心の事例を三つの類型に分けて捉えたとすれば、次にように分けることができる。一つ目が、仏教から基督教への回心である。この型における回心には、多くの場合においては、劇的な回心体験を確認することができる。滝沢克己がこの型に該当すると思われるが、滝沢において劇的な回心体験が存在したという断定的な言及はここでは控えたい。

二つ目が、基督教の家庭内における回心体験である。この型における回心において焦点となるのは、当核者自らの成長の過程において、どこで・どのタイミングにおいて洗礼を受けるのかということである。一つ目の型と比較すると、この型の回心体験は比較的順調に進む場合が多いと思われる。そして三つ目が、マルクス主義といった無神論からの回心である。椎名麟三をこの型の回心として位置付けることができるだろう。

さらに指摘できることは、本研究において研究対象と定められた二人の人物は、当時の社会における、知識人と呼ばれる存在であるということである。滝沢克己が基督教に理解のある哲学者であるのに対して、椎名麟三は基督教文学を数多く生み出すことに

---

<sup>72</sup> Cf. Richard V. Peace, *CONVERSION in the NEW TESTAMENT: Paul and the Twelve*, WM. B. Eerdmans Publishing company, 1999. /浅野淳博、「パウロの『回心』：その過程と体験に関する議論の概観と考察」『神学研究』(57)、15-28頁、2010年/小林信雄「パウロの回心に関する一考察：2コリント一・二・一〜一〇を手がかりとして」『神学研究』(32)、25-56頁、1984年を参照

<sup>73</sup> Cf. Dong Young Kim, *Rambo's Interdisciplinary Approach to Religious Conversion: The Case of St. Augustine*, Boston University, 2011. /アウグスティヌス、『告白』、服部英次郎訳、上・下、改訳、岩波書店、1976年を参照

<sup>74</sup> 徳田幸雄、『宗教学的回心研究』、未来社、2005年を参照

<sup>75</sup> 芦名直道、『回心の軌跡：神官より牧師となった芦名武雄の生涯』基督教新聞社、1973年を参照

<sup>76</sup> 亀谷凌雲、『仏教から基督教へ：あふるる恩寵の記』亀谷凌雲先生図書保存会、1951年を参照

<sup>77</sup> 小林孝吉、『椎名麟三論：回心の瞬間』星雲社、1992年を参照

なる作家である。このように、本研究における研究対象は、知的な人達の回心体験ということになるということを、ここで改めて確認しておきたい。

とはいえ、本稿においては回心研究において滝沢克己を取り上げる意義に、論点を絞ることで以下の考察を進めていくことになる。つまり、本稿では、回心研究において、研究対象として、滝沢克己を選択することに、如何なる意味があるのかを論じることを目的と定める。

それでは滝沢の回心をめぐる研究状況はどのようなものであるのだろうか。このことについては次節において詳しく論じることになるが、滝沢研究を行う金珍熙の理解によれば、滝沢にとって回心と密接な関係性を持つと思われる洗礼は重要な体験であったという<sup>78</sup>。しかし、滝沢の洗礼が滝沢研究において軽視されてきた経緯がある。それゆえに、回心に関する研究もまた十分に進められていないというのが現状であると推察される。

したがって、本章ではこのような問題意識を踏まえて、回心研究において滝沢克己を選択する意義を論じる。考察の手順は次の通りである。はじめに、滝沢の神学と洗礼理解を後の研究者が如何に捉えてきたかを概観したうえで、金珍熙の論考との対話を試みる。次に、滝沢による神学並びに洗礼理解と福岡社家町教会における滝沢受洗までの経過を「信仰の可能性について」<sup>79</sup>、「イエス・キリストのペルソナの統一について」<sup>80</sup>、『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡 1934－1968』<sup>81</sup>を基に改めて明らかにする。最後に、滝沢受洗までの経過を前提として、回心研究において滝沢克己を研究対象として選択する意義を論じていく。

尚、回心と洗礼の関係性を巡る本研究の理解をここで提示しておく必要があると思われる。本研究における共通理解として、筆者は回心を過程として、そして、洗礼をひとつの出来事として捉えて理解する。つまり、回心と洗礼は線と点の関係性にあるものとして理解する。したがって、回心という過程としての線上において、洗礼という点としての出来事が生じる。これが本研究における両者の関係性である。

## 2 節：研究史概観

### 2－1：滝沢の神学への評価<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> 金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」『今を生きる滝沢克己：生誕 110 周年記念論集』滝沢克己協会編、2019 年

<sup>79</sup> 滝沢克己、「信仰の可能性について」『カール・バルト研究』法蔵館、1972 年

<sup>80</sup> 滝沢克己、「イエス・キリストのペルソナの統一について」『カール・バルト研究』法蔵館、1972 年

<sup>81</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンス編、『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡 1934－1968』、寺園喜基訳、新教出版社、2014 年を参照。

<sup>82</sup> 滝沢の神学理解に関する先行研究としては次のような研究も挙げられる。寺園喜基、『カール・バルトのキリスト論研究』創文社、1974 年/ 森秦男『『もの』と『しるし』－アウグスティヌスから見たバルト

滝沢における神学は研究者たちによっていかに評価されてきたのだろうか。まず柴田秀は『滝沢克己の世界インマヌエル』<sup>83</sup>において、滝沢が禅仏教徒である西田幾多郎の哲学を把握することにより、そこから自らの根本的な問への答えを見出したことを論じる。西田の勧めによりバルトのもとで研究を始めた滝沢が、一見仏教とは異なるバルト神学に最初から大きな共感を抱いたという。西田とバルト、仏教とキリスト教、両者は全く異質で相容れないものなのか、あるいは、何か根底的かつ普遍的な共通点を共に持ち合わせているのかどうかを問う。そのうえで柴田は滝沢の神学が仏教とキリスト教の両者に共通する「普遍的根底の厳在」を全身全霊で証する一つの小さなかつ大きな試みであると理解している<sup>84</sup>。さらに柴田によれば、滝沢は西田からは「不可分」「不可同」という概念を学び取る。またバルトからは「不可逆」という概念を学び取る。そして滝沢における神学の中心概念は「不可分」「不可同」「不可逆」という概念であると柴田は評価している<sup>85</sup>。

次に小林孝吉は『滝沢克己 存在の宇宙』<sup>86</sup>において、「信仰の可能性について」には滝沢のバルト神学との関わりの全てが凝宿的に論じられていると述べている。西田幾多郎の哲学からカール・バルトの神学という東西の哲学と神学の架橋が行われているという。さらに教会の壁の外における神認識の可能性に関する問題が指摘できると述べている<sup>87</sup>。

小川圭治もまた「信仰の可能性について」並びに「イエス・キリストのペルソナの統一について」の両論文が収録された『滝沢克己著作集』の「解説」<sup>88</sup>において、これらの論文のことを一つの思想的な出会いの記録と表現している。つまり、日本の思想界に、まだヨーロッパの神学についての十分な知識が定着していない時期に、キリスト教の信徒ではない一人の明敏な知性をもった若き哲学徒が、ヨーロッパを代表する知性をもった神学者と出会うことで生まれた対決のドキュメントであると小川は両論文を評価している。

さらに浜辺達男は『滝沢克己とバルト神学』<sup>89</sup>において、「信仰の可能性について」を滝沢が書いたモチーフを以下五つの点にまとめている。第一に、原理的には信仰は神から神の子からのみ可能ということである。第二に、しかし事実的には聖書によって可能とされる。第三に、原理的な神からの可能性が事実的な聖書からの可能性にいかに関わるの

---

と滝沢克己『滝沢克己：人と思想』新教出版社、1986年/ 杉田俊介「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」『基督教研究』、69巻1号、基督教研究会、2007年/ 杉岡良彦「第9章 宗教と医療の密接な関係が生み出す問題」『共苦する人間；医学哲学から宗教と医学を考える』春秋社、2023年、245-280頁

<sup>83</sup> 柴田秀、『滝沢克己の世界インマヌエル』春秋社、2001年を参照

<sup>84</sup> 同書、15頁を参照

<sup>85</sup> 同書、15-16頁を参照

<sup>86</sup> 小林孝吉、『滝沢克己存在の宇宙』創言社、2000年を参照

<sup>87</sup> 同書、47-48頁を参照

<sup>88</sup> 小川圭治、「解説」『滝沢克己著作集』2巻、法蔵館、1975年、553頁を参照

<sup>89</sup> 浜辺達男、『滝沢克己とバルト神学』新教出版社、1974年を参照

か。第四に、人から神への道はなく、それゆえにこそ、神から人への道は常に、至る所にかつその時々において開かれているということである。第五に、神の不断の新しい啓示の可能性は信仰において洞察された可能性であることである。そのうえで、浜辺は第四と第五のモチーフが滝沢の中心的な主張であることを指摘している<sup>90</sup>。

最後に金珍熙は「滝沢神学の問題意識について」<sup>91</sup>の中で「信仰の可能性について」並びに「イエス・キリストのペルソナの統一について」をもとにして議論を展開している。金はその中で先行研究における共通する認識として以下三点を指摘している。第一に、この二つの論文が滝沢による神学理解の出発点であるということである。第二に、両論文における問題意識が「教会の外」という問題と重要な関係性を持っていることである。「信仰の可能性について」並びに「イエス・キリストのペルソナの統一について」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論じることであり、その問題意識は教会の内側にあるのではなく外にあるということが理解される。さらにこの論文がバルトとの対話を念頭に書かれているということである。

このような三つの共通認識を踏まえて、金は滝沢による教会の外における神認識の可能性を次のように評価している<sup>92</sup>。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神と人との関係性、即ち実在点に基づく滝沢にとって、キリスト教の外か否かは大きな問題ではなく、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が彼の中心問題であった。しかし、この実在点をキリスト教や神学において論じる場合に、これを巡る議論の焦点はキリスト教の内か外かという問題へと収斂していくことになる。

つまり、キリスト教の内に真理が存在するという前提が立てられる神学において神を見出すことは、教会の内か外かの問題に先だって考えられることであり、それがゆえに、自らの体験が教会の外であったとしてもそれは不可能なこと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問題とならざるを得なかったという。しかし、金によれば、滝沢の中心的な主張は教会の内外であるよりもむしろ、これに左右されない根源的な事実にあった。

さらに金によれば「信仰の可能性について」並びに「イエス・キリストのペルソナの統一について」の両論文は、滝沢における神学成立の産物であり、滝沢が後に発表する神学的著述や宗教間対話に関する論考もまた、ここで展開された神学理解に基づくものである。したがって、滝沢の中心的テーマは一つの実在点の神学的展開としてのキリスト論であると金は評価している<sup>93</sup>。最後に、金の理解によれば、滝沢がこのような神学的展開を

---

<sup>90</sup> 同書、103–104 頁を参照

<sup>91</sup> 金珍熙「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」『基督教研究』、71 卷 2 号、基督教研究会、2009 年、119–120 頁を参照

<sup>92</sup> 同書、134 頁を参照

<sup>93</sup> 同書、136 頁を参照

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問題というよりも、キリスト者が教会の外に対して、尊敬を払うということであったという<sup>94</sup>。

## 2-2：滝沢の洗礼への評価

それでは次に教会の外における神認識の可能性に重点をおいて滝沢の神学理解を評価してきた研究者たちは、その神学に基づく洗礼理解についてはどのように解釈してきたのかを見ていきたい。しかし、滝沢の神学理解に基づいた洗礼理解に関する研究はこれまで積極的に進められてきたとはいえないのが現状である。そのような状況にあって、一つの示唆に富んだ先行研究として、前節においても言及した金珍熙による「滝沢克己の洗礼に対する再考察」<sup>95</sup>という論考が挙げられる。

はじめに金は、これまでの滝沢研究において、滝沢の洗礼理解の研究が看過されてきた理由として、滝沢自身にとって洗礼が決定的な出来事として重要視されることはなく、周辺的な事柄にとどまっていたという理解がなされてきたということを指摘している<sup>96</sup>。つまり、教会の大切さを示す出来事として、あるいは、具体的な共同体としての教会に関心を持っていないという滝沢自身における否定的根拠として、洗礼は理解されてきたと金は述べている。そしてその根拠として、滝沢が洗礼を受けるまでに長い時間を要したこと、並びに、洗礼の前後に注目すべき決定的な変化を見ることが出来なかったということを挙げている<sup>97</sup>。

しかし、金は洗礼が滝沢にとって単なる周辺的な事柄に過ぎなかったと断言できるだろうかと従来の理解に疑問を投げかけている。金の理解によれば、滝沢がキリスト教に触れてから洗礼を受けるまでの26年間、彼がキリスト教から離れたり、キリスト教が彼の意識からなくなったことは決してなかったという。さらに滝沢の神学的展開は彼の実存や現実のキリスト教と関係のない抽象的な概念でもなければ、洗礼は突然思いついた偶然の出来事でもない。洗礼に至るまでの時間と洗礼の前後における変化の根拠だけでは、滝沢の洗礼を巡るこれらの問題が十分に明らかになったとはいえないという<sup>98</sup>。

金はこのような問題意識を踏まえて、滝沢における洗礼理解を、これまでとは異なる視点から論じている。すなわち、滝沢にとって洗礼は決して周辺的な事柄ではなく、滝沢自

---

<sup>94</sup> 同書、136-137頁を参照

<sup>95</sup> 金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」『今を生きる滝沢克己：生誕110周年記念論集』滝沢克己協会編、新教出版社、2019年を参照。その他に前田保、『滝沢克己：哲学者の生涯』創言社、1999年/金珍熙「1960年代の『土着化議論』に対する神学的な応答—『滝沢神学』を中心に—」『基督教研究』、70巻2号、基督教研究会、2008年にも一部、滝沢の洗礼に関する言及が見られる。

<sup>96</sup> 金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」、133-134頁を参照

<sup>97</sup> 金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」、134頁を参照

<sup>98</sup> 金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」、134頁を参照

身の問題意識の中心にあって、滝沢自身の中で働き続けたものではなかったかという視点から洗礼を論じている。つまり、金は滝沢の洗礼の出来事を、これまでの周辺の出来事から中心的な出来事へというように、視点の転換を行いつつ再評価することで論じている<sup>99</sup>。

たしかに、ここに提示された金の見解は非常に示唆に富むものである。しかし、洗礼に対する滝沢の理解が真に中心的な出来事であったかどうかは慎重に議論される必要があるとも思われる。

このように、本節では滝沢における神学理解とそれに基づく洗礼理解に関する研究史の概観を行ってきた。筆者はこの一連の研究史の状況を視野に入れつつ、次節以下の考察を進めていきたい。それではまず「信仰の可能性について」並びに「イエス・キリストのペルソナの統一について」両論文をもとにして、改めて滝沢の神学理解を明らかにすることから考察を進めていく。

### 3 節：滝沢克己の神学と洗礼理解

#### 3-1：信仰の原理的可能性と事実的可能性

前節で確認した研究史において、滝沢の神学理解の際立った特徴として指摘されている、教会の外における神認識の可能性を論じる滝沢の神学的立場を整理することを念頭において、滝沢の「信仰の可能性について」<sup>100</sup>に焦点を当てる。そのうえで滝沢における信仰の原理的可能性と事実的可能性の考察を本節では行う。

この論考は滝沢がドイツ留学中にルドルフ・ブルトマンとゲルハルト・クルマンの論争に因んで書かれた論文であり、その写しを当時バーゼルに移っていたバルトのもとに送ったと述べている<sup>101</sup>。滝沢はブルトマンの「信仰の先行的理解」をもとに議論を進めている。滝沢によれば、ブルトマンの「信仰の先行的理解」とは次のような理解である。キリスト教徒ではない人が聖書ないし宣教を介して、キリスト教徒となることが出来るためには、その人は少なくとも何らかの方法で、また何らかの程度において、信じるということが何であるかを既に知っていなくてはならない。宣教が一人の人の心を打つためには、その人は既に宣べ伝えるということが一般的に何であるかを予め知っていなくてはならないという<sup>102</sup>。

そしてブルトマンの理解において一般に信じ得るために人は宣教並びに信仰の存在的ではないが存在論的な予備的理解をもっていなくてはならない。またこのことを説明するた

---

<sup>99</sup> 金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」、134-135 頁を参照。

<sup>100</sup> 滝沢克己、「信仰の可能性について」『カール・バルト研究』法蔵館、1972 年。以下「信仰」と表記する。

<sup>101</sup> 坂口博編、「何を、いかに、私はカール・バルトのもとで学んだか」『滝沢克己著作年譜』創言社、1989 年、172 頁を参照

<sup>102</sup> 「信仰」、52 頁を参照

めに友情の例を用いているという。例えば友情のない状態に生きている人間も、友情の中にいる他の人々と同様に、友情というものが何であるかを知っているという。これと同じように、信仰をもっていない人間もまた信仰というものが何であるかを知っている<sup>103</sup>。このようなブルトマンによる友情との類比に従って、不信仰な人もまた信仰について知っているということ、そして、人間は信じるようになるために、宣教ならびに信仰の先行的理解を持っていなくてはならないという<sup>104</sup>。

さらに人間の信仰を究極において可能にする信仰の先行的理解とは、三一の神の自己限定であり、人間から見ると、時が充ちるに及んで成就した罪の贖いのための神の子の先行的規定（予定）並びにそこから聖霊により来る父なる神の子が存在するということでなくてはならない。また聖書を通じて語られているように、常にその切迫した近きにおいてありながらも、人間にとって全く知られていないところの、キリストの日の神による定めなくてはならない。ここから信仰の先行的理解乃至可能性について語ることが何らかの意味をもつべきであるならば、それはただ神からのみ語られ得ることが明らかになったという<sup>105</sup>。

そして新約聖書における信仰とはイエス・キリストへの信仰であり、キリスト教徒にキリスト教徒としての性格を与えるところのキリストにおける神への従順である。地上におけるキリスト者の生活は、イエス・キリストにおける神の要求への従順な答えとしての信仰である。また信仰とは聖書的な宣べ伝えと sacrament を介して人間に与えられるところの認識と愛である。

これを踏まえて、滝沢は積極的意味における信仰の先行的理解を次のように展開している。即ちそれが原理的可能性と事実的可能性である。滝沢によると、信仰の原理的可能性とは、三位一体性における神の自己理解もしくは自己限定であり、これは単に形式的な可能性ではなく、むしろそれにおいてすべてが永遠の過去から既に実在的な現実であるところの最も実質的な可能性である。

それに対して、信仰の事実的可能性とは、神の言の受肉乃至聖書、説教及び sacrament を指している。これは未だ発展しないで人間の中に潜んでいる素質というようなものではなく、むしろ聖霊により処女マリアからイエス・キリストが現実的・客観的に現れたということ、そして具体的・歴史的なゴルゴタ山上のイエス・キリストの十字架である。この歴史的事実により、人間の状態は、人間がそれを知るか否か、理解するか否かにかかわらず、客観的に転回される。そしてこの新たな現実の存在は洗礼により、個々人の間に人間の理解とは独立し、つまり、信仰の可能性として、分かち与えられる<sup>106</sup>。さらにこのよ

---

<sup>103</sup> 「信仰」、55 頁を参照

<sup>104</sup> 「信仰」、63 頁を参照

<sup>105</sup> 「信仰」、64-65 頁を参照

<sup>106</sup> 「信仰」、66-67 頁を参照

うな信仰の可能性はただ神からのみ語られることが出来るという<sup>107</sup>。

このように、信仰がただ神から、神の子からのみ可能であることを原理的に確認し、信仰が聖書によって人間に可能とされることが事実に洞察されたということを確認したうえで、滝沢は教会の壁の外における神認識の可能性について論じる。

はじめに「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いが立てられる。次に人から神への道はないということは原則的に確認したが、しかしそのことにより、神から人への道は常に至るところに時々刻々と開かれていると述べる。であるから、三一の神はただ彼が求めさえすれば、何時でも何処でもこの世界の中に来て自己自身を啓示することができるのではないかと滝沢は論じている。

たしかに聖書は肉となった御言の唯一の証である。しかし、キリスト者として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、一度も読むことなしに、偶像崇拜として断定しなくてはならないのかという疑問を投げかけながら、ここで論じる教会の壁の外における神認識の可能性についての問題は、キリスト者と異教徒の関係性において考えるところの、キリスト論乃至三位一体論と密接な関係をもつ問題であると述べている<sup>108</sup>。以上が滝沢の論じる信仰の原理的可能性と事実的可能性、並びに、教会の壁の外における神認識の可能性である。

### 3-2：滝沢克己における実質と徴理解

前節と同じく、滝沢の神学理解の際立った特徴として研究史において指摘されている、教会の壁の外における神認識の可能性を論じた「イエス・キリストのペルソナの統一について」<sup>109</sup>をもとに、本節では滝沢における実質と徴理解の考察を試みる。

滝沢によれば、イエス・キリストの御業は肉体に従うなら聖霊によって惹き起こされることを示すための徴である。神の言は霊によって被造物としての言葉と業、つまり、徴を通して自己自身を言い表すという<sup>110</sup>。人間の言葉によって行われるイエスの談話、彼の目に見える奇跡と受難は、神の言即ち三一の神が人間のために自らを言い表す被造物的な媒介物である。これらは全て、ただ神の言のみをその主語とするところの述語であるという<sup>111</sup>。

この述語がイエスの奇跡に該当し、それが徴 *Zeichen* と名付けられている。またイエスのあらゆる目に見える活動、唯一の本来の内容、本来の實在のことを滝沢は実質 *Sache* と

---

<sup>107</sup> 「信仰」、69 頁を参照

<sup>108</sup> 「信仰」、85-87 頁を参照

<sup>109</sup> 滝沢克己、「イエス・キリストのペルソナの統一について」『カール・バルト研究』法蔵館、1972 年を参照。以下「ペルソナ」と表記する。

<sup>110</sup> 「ペルソナ」、186-187 頁を参照

<sup>111</sup> 「ペルソナ」、189 頁を参照



呼んでいる。実質とはイエス・キリストの生涯における全てがそれに懸かっているところの、イエスが語り、行い、苦しむ全てのものがそこから由来するところの本来の内容、本来の実在である。そしてそれが神の永遠の言であると滝沢は述べている。

それに対してカール・バルトは御言葉の受肉を実質とよび、処女降誕を徴と呼んでいると『われ信ず』<sup>112</sup>第七講との比較において滝沢は述べている<sup>113</sup>。しかし、滝沢の理解によるならば、御言葉と肉との統一におけるイエス・キリストのペルソナの統一は主語としての御言葉と述語としての肉との聖霊による統一である<sup>114</sup>。

滝沢はここで実質と徴、主語と述語を明確に区別する必要があると述べる<sup>115</sup>。その理由は徴と実質が混同されて誤った理解を引き起こす危険があるからだという。つまり、徴は実質を表すものであり、決して両者を混同してはならない<sup>116</sup>。

滝沢の理解によれば、イエスの生涯である受肉・奇跡と受難・十字架と復活・昇天・再来という歩みは、実質を表すための徴であるということになる。とはいえ、昇天したキリストだけはこの地には存在しない。しかし、この徴については使徒たちの証言を通してこの地上に教会が立てられ、そしてこの教会において説教と sacrament という形で証されていると理解される<sup>117</sup>。

それゆえ説教と sacrament の中にも神の言が活動している。つまり、イエス・キリストが存在しているという。しかし、ここでも実質と徴を区別する必要がある。したがって、説教と sacrament もまた主語そのものではなく述語であり徴となる<sup>118</sup>。同様に、信仰もまた述語であるところの徴であって主語ではない。信仰は神の言の行為であっても一つの徴である。信仰は説教及び信仰告白の客観的な言葉に対応する主観的な作用である。信仰は神によって贈られたものであっても人間の作用として一つの徴である<sup>119</sup>。

ここまでの内容をまとめると、はじめにイエス・キリストの生涯を通して、実質と徴の区別が行われた。実質とは、イエス・キリストの生涯における全てがそれに懸かっているところの、イエスが語り、行い、苦しむ全てのものがそこから由来するところの本来の内容、本来の実在であり、神の永遠の言である。そして目には見えないものである。それに対して徴とは、イエスの生涯である受肉・奇跡と受難・十字架と復活・昇天・再来という歩み、そして説教と sacrament 並びに信仰を表し、目に見えるものを中心として構成されるものである。つまり、滝沢にとって実質と徴は明確に分離して捉える必要があるもの

---

<sup>112</sup> カール・バルト、「聖霊によりてやどり、処女マリヤより生まれ」『われ信ず』、安積鋭二訳、新教出版社、1983年、59-68頁を参照。以下『われ信ず』とする。

<sup>113</sup> 「ペルソナ」、190-191頁を参照

<sup>114</sup> 「ペルソナ」、191頁を参照

<sup>115</sup> 「ペルソナ」、192頁を参照

<sup>116</sup> 「ペルソナ」、198-199頁を参照

<sup>117</sup> 「ペルソナ」、208頁を参照

<sup>118</sup> 「ペルソナ」、218頁を参照

<sup>119</sup> 「ペルソナ」、223-224頁を参照

と理解することができる。

そのうえで滝沢はここで明らかにされた実質と微理解を前提として、教会の壁の外における神認識の可能性について論じている。つまり、徴としての被造物が存在するところには、そこには実質としての神の永遠の言がある。しかし、神の言の認識は被造物からは不可能である。ただ神からのみ神の言の認識が可能であるという信仰と告白とによって、人間には同時に三一の神即ち神の言から、聖霊を通して三一の神の認識が可能となる。

したがって、神の望む時間と場所において、聖書の外において、三一の神を認識することは原理的に可能であることが告白されなければならないと滝沢は主張している<sup>120</sup>。さらに滝沢は聖書に基づくことのない神認識の可能性を論じることにより、キリスト教徒ではない異教徒たちもまた三一の神を認識することが可能であるということを論じている<sup>121</sup>。そして滝沢は「何故に人は、『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」<sup>122</sup>という疑問を投げかけることでこの論考を終えている<sup>123</sup>。

### 3-3: カール・バルトにおける実質と微理解

ここからは滝沢にとってのバルト理解を深めることを目的として『われ信ず』第七講「聖霊によりてやどり、処女マリヤより生まれ」におけるバルトの実質と微理解に焦点を当てる。バルトによれば、第七講において大切なことは、神が人となったという事実である。それはヨハネ福音書1章14節<sup>124</sup>が正確に言及しているように、言葉が肉体となったということである<sup>125</sup>。この神の言葉が肉体となったという出来事は神の決断であり、人間の信仰の内容を表現している。またこれが「われらの主」<sup>126</sup>と呼びかける人間の決断に具体的に表現されているという。

つまり、バルトの理解するところによれば、「聖霊によりてやどり、処女マリヤより生まれ」という言葉には二重の意味が含まれている。それが一般的と特殊的、内的と外的、実質的と象徴的な意味である<sup>127</sup>。そしてこの両者が示しているのが受肉という出来事である。

---

<sup>120</sup> 「ベルソナ」、246-247頁を参照

<sup>121</sup> 「ベルソナ」、248-249頁を参照

<sup>122</sup> 「ベルソナ」、250頁

<sup>123</sup> 滝沢は自らの神学理解に基づく宗教間対話に関する論考を数多く発表している。代表的なものとしては『佛教とキリスト教』（滝沢克己、法蔵館、1964年）や『続・仏教とキリスト教』（滝沢克己、法蔵館、1979年）などが挙げられる。

<sup>124</sup> ヨハネによる福音書1章14節「言は肉となって、わたしたちの間に宿られた。わたしたちはその栄光を見た。それは父の独り子としての栄光であって、恵みと真理とに満ちていた。」

<sup>125</sup> 『われ信ず』、59頁を参照

<sup>126</sup> 『われ信ず』、60頁

<sup>127</sup> 『われ信ず』、60頁を参照

この受肉の事実が表現している一般的なもの、内的なもの、実質的なものとしての側面が秘儀である。この秘儀とはイエス・キリストが真の神であり真の人であるということである。それに対して、この受肉の事実が表現している特殊的なもの、外的なもの、そして徴としての側面が奇跡であり、イエス・キリストが真の神にしてかつて人として、ただ神のみを父として、そして、処女マリヤを母としているということである<sup>128</sup>。さらに実質的なものが神の啓示によるその自由な恵みの事実であるのに対して、徴は啓示が自由な恵みとして認識されるための啓示の形式であるという。

続けてバルトによれば、この事実に対する理解を深めるためには、確かにここで一般的なもの・内的なもの・実質的なものと特殊的なもの・外的なもの・そして徴の両者を区別することが求められるかもしれない。しかし、ここで両者を分離することはできないし、分離するべきではないとバルトは述べている。その根拠として、例えば実質的なものに対しては「然り」といい、徴に対しては「否」であるというようなことを言うべきではないということに彼は言及している<sup>129</sup>。実質的なものと徴とを分離せずに、両者を一つの事実として受けとめる必要があるとバルトはここで述べていると理解できる。

#### 3-4：実質と徴理解における両者の相違点

これまで見てきたように、実質と徴を明確に区別するかどうかという視点の違いに、滝沢とバルトの大きな理解の相違がある。ここで再び両者の見解を整理すると、まず滝沢にとって実質とは、イエス・キリストの生涯における全てがそれに懸かっているところの神の永遠の言である。そして実質は目には見えないものである。それに対して徴はイエス・キリストの存在そのものであり、さらに説教、 sacrament、信仰をも含んでいる。また徴は目に見えるものを中心として構成されている。つまり、滝沢にとって実質と徴は明確に分離して捉える必要があるものと理解することができる。

次にバルトにおいて大切なことは、神が人となったという事実である。この受肉の出来事の二つの側面をバルトにおける実質と徴と理解できる。つまり、受肉の事実が表現している一般的なもの、内的なもの、実質的なものとしての側面が秘儀である。秘儀とはイエス・キリストが真の神であり真の人であるということである。それに対して、この受肉が表現する特殊的なもの、外的なもの、徴としての側面が奇跡であり、イエス・キリストが真の神にしてかつて人として、ただ神のみを父として、そして、処女マリヤを母としているということである。

そしてこの受肉の事実に対する理解を深めるためには、確かにここで一般的なもの・内的なもの・実質的なものと特殊的なもの・外的なもの・そして徴の両者を区別することが求められるかもしれない。しかし、ここで両者を分離することはできないし、分離するべ

---

<sup>128</sup> 『われ信ず』、60 頁を参照

<sup>129</sup> 『われ信ず』、60 頁を参照

きではないとバルトは述べる。実質的なものと徴とを分離せずに、両者を一つの事実として受けとめる必要があるとバルトはここで述べていると理解できる。

つまり、実質と徴を明確に分けて理解すべきであるという滝沢に対して、両者を共に併せて全体的視点で理解すべきであるというバルトとの明確な見解の相違がここに指摘できる。またこの両者の見解の違いが、滝沢とバルトの間で長年議論されることになる「聖書の外に於ける三一の神認識の可能性」という問題として表れてくる。

滝沢の理解によれば、徴としての被造物が存在するところには実質としての神の永遠の言がある。しかし、神の言の認識は被造物からは不可能であり、神からのみ神の言の認識が可能であるという信仰により、人は同時に三一の神即ち神の言から、聖霊を通して三一の神の認識は可能になる。神の望む時間と場所において、つまり、聖書の外においても三一の神を認識することは原理的に可能であるという見解が、滝沢の実質と徴理解からは導き出すことはできても、バルトの理解からは困難であるという見方が導き出される。

### 3-5：教会の壁の外における神認識の可能性

これまでの考察において、滝沢の神学的基盤となる論文「信仰の可能性について」、「イエス・キリストのペルソナの統一について」の共通点が両者共に、教会の壁の外における神認識の可能性について論じていることがここで改めて明らかになった。本節ではこれまでの滝沢による神学理解の概要をまとめる。

はじめに大切なことは「神」による信仰の可能性と「聖書」並びに「教会」による信仰の可能性を明確に区別することである。そして人から神への道はない。しかし、そのことで神から人への道は常に至るところに時々刻々と開かれている。したがって、神は何時でも何処でも世界の中に来て自己自身を啓示することができる。それゆえに、キリスト教徒ではない異教徒であっても神を信仰することができる。とはいえ、このような神学理解がバルトとの間に理解の相違をもたらした。さらにこの相違の問題が滝沢自身の受洗を躊躇させてきた最大の理由であると、次節で取り扱う往復書簡においても自ら証言している。したがって、次節では滝沢の神学理解に基づく洗礼理解についての考察を試みる。

### 3-6：徴としての洗礼理解

本節では自らの神学理解をもとにして、『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡』<sup>130</sup>において展開された滝沢の洗礼理解を明らかにする。滝沢の書簡における洗礼への理解は1958年5月10日付けの書簡<sup>131</sup>に詳しく展開されている。滝沢によれば、自分自身が信じるか信じないかにかかわらず、そして洗礼を受けたキリスト者であるか否かにかかわらず、真の神が共にいること、キリストが今ここで現実に生きていることは事実である。自らが洗

<sup>130</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンズ編、『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡 1934-1968』、寺園喜基訳、新教出版社、2014年を参照。以下『往復書簡』とする。

<sup>131</sup> 『往復書簡』、160-163頁を参照

礼を受けるならば、自分は洗礼を一つの徴として受けるという。その洗礼とは恣意的な自分の信仰に付け加えられたような徴ではなく、それ自体で生ける事実の徴であり、相対的に生きている自分の信仰に対応する心からの感謝と悔い改めを伴う徴である。であるから自分の義認を手に入れるために洗礼を受けるわけではないと滝沢は述べている<sup>132</sup>。

したがって、滝沢にとって洗礼とは特別な結合、つまり、非キリスト教的な人間の場合とは異なるように自らを主と結びつけるような結合ではない。さらに洗礼は滝沢にとってそれによって自分を神の前で「異教徒」より高い場所に位置付けるような特権ではなく、洗礼は歴史的な出来事であるが<sup>133</sup>、洗礼の後は今よりももっと善くなるだろうと主張することはできないと述べている<sup>134</sup>。

それゆえに、滝沢にとって洗礼とは徴である<sup>135</sup>。この徴は非キリスト者の上に自らを位置付けるような特別な結合点といったものではなく、歴史的な出来事である<sup>136</sup>。したがって、洗礼を受けたからといってその先の歩みがより良くなるというような出来事ではないと述べている<sup>137</sup>。

### 3-7: 滝沢における神学と洗礼の関係性

ここまでの内容全体をまとめると、はじめに信仰の原理的可能性と事実的可能性についての議論を踏まえて、壁の外における三一の神認識の可能性についての滝沢の議論を辿ってきた。次に実質と徴理解を踏まえた聖書の外における神認識に関する議論をバルトとの

---

<sup>132</sup> 『往復書簡』、160-161頁を参照

<sup>133</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンズ編、『往復書簡』、161頁を参照

<sup>134</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンズ編、『往復書簡』、162頁を参照

<sup>135</sup> 滝沢の洗礼理解について『往復書簡』の訳者である寺園は「訳者解題」の中で次のように述べている。「洗礼理解について言えば、滝沢にとって洗礼はインマヌエルの原事実の徴であるナザレのイエスという徴の徴、インマヌエルの二重の徴ということになる。」(S・ヘネッケ、A・フェーネマンズ編、『往復書簡』、268頁)

<sup>136</sup> 滝沢の研究会資料「何を、いかに、私はカール・バルトのもとで学んだか」(坂口博編、「何を、いかに、私はカール・バルトのもとで学んだか」『滝沢克己著作年譜』創言社、1989年、179-182頁を参照)における「わたくしの受洗と『洗礼』の本質」においても、滝沢自身が展開している洗礼理解を見ることができる。滝沢はこの論考においても、洗礼は自分がキリスト者であるということの一つの必然的な徴であり、二重の意味で必然的な徴であると述べている。

<sup>137</sup> 例えば、滝沢の洗礼に対する考えを表現している出来事として、九州大学哲学科における滝沢の教え子である床並良夫の証言があげられる。以下のやり取りは、滝沢がキリスト教徒としての洗礼を教会において受けて間もないころのこと、晩秋夕暮れ時の中州の街を二人で散歩しながら歩いていた時に、交わされた会話であったと床並は言う。滝沢が『『哲学という仕事に打込んで来た私がクリスチャンの洗礼を受けたことで、今までとは根本的に考え方なり人生そのものなりに変革が生じたのではないか、と言うものがあるが、君はどう思うか。』とお問になりました。『クリスチャンの洗礼を受けるかどうか、そういうことはその時の条件によることであり、そのことによって考え方なり、人生なりが根本的に変ると言う方がおかしいことだ。』と答えた床並の言葉に対して、滝沢の反論があったという記述は見られない。(星野元豊・三島淑臣編『野の花空の鳥：滝沢克己先生の思い出』、創言社、1986年、117-118頁)。

理解の比較において辿ってきた。この一連の考察を通して、滝沢の神学的理解を確認してきた。そのうえでバルトと交わされた往復書簡の内容を踏まえて、滝沢の洗礼理解と洗礼に至るまでの経緯を確認してきた。

このように、教会の壁の外における神認識の可能性を重要視する滝沢の神学理解に基づく、洗礼とは、決定的な出来事というよりもむしろ、ひとつの徴にすぎず、必ずしも重要な出来事ではないということが明らかになった。そこで次節において、この問題がバルトとの間で長年議論され、このことが原因となって滝沢自身の受洗が妨げられているということを、往復書簡を通して明らかにする。

### 3-8：受洗までの経過

本節では『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡』をもとにして滝沢の洗礼までの経過を論じていく。ここで往復書簡を扱う理由は本書に焦点を当てることにより、滝沢とバルトの交流と洗礼までの時間経過を詳細に整理することができるからである。この滝沢とバルトの往復書簡における交流は、滝沢のドイツ留学中より始まり、バルトが亡くなるまで続いたとされる。まずバルトは1937年8月13日の書簡で、滝沢に対して次のように尋ねている。

「さてしかし、あなたの洗礼については一体どういう具合なのでしょうか」<sup>138</sup>。

とは言うものの、バルトはこの問いかけが滝沢にとって気に入らないものであるならば、答える必要は全くないとも加えて書いている。それに対して滝沢は1937年12月1日の書簡において次のように応答している。

「敬愛する、親愛なるバルト先生、先生は私の洗礼についてお尋ねです。このお尋ねに対して私が気分を害することなど少しもありません」<sup>139</sup>

滝沢は続けて異国から来た学生への配慮に対する感謝を述べたうえで、滝沢自身の洗礼の問題に関しては一つも進んでいないということを書き送っている。その理由としては「あの神学的な問題」が依然として解決されていないということに言及している。ここで問題となっている「あの神学的な問題」とは、前節までに考察してきた神学理解についての議論である。一方で滝沢は自らの神学的問題が洗礼を避ける理由にはならないのではないかと考えることも時にあるとも述べている。しかし、それならば一体どこの教会に行けばいいのだろうか、そして自分がどこの教会において洗礼を受けるべきなのかという問いを立てたうえで、この問題は sacrament についても言えることではないかと述べてい

---

<sup>138</sup> 『往復書簡』、85 頁

<sup>139</sup> 『往復書簡』、88 頁

る。したがって、かつての神学的問題が克服されるまでは洗礼の sacrament を受けることが自分には不可能であると書き送る<sup>140</sup>。

滝沢は続けてバルト宛ての 1940 年 12 月 25 日の書簡<sup>141</sup>、1949 年 4 月 13 日の書簡<sup>142</sup>においても、神学的問題の探求が進んでいないことを書き送っている。さらに同じくバルトに宛てられた 1956 年 3 月 16 日の手紙において、滝沢はバルトの『教会教義学』を毎朝読んでいることに言及し、自分はやっと父の家に帰ってきた放蕩息子のものであると言いつつも、「未だに既存の教会の敷居を跨ぐことができないでいる」<sup>143</sup>と告白している。

さらに 1957 年 12 月 4 日の書簡においては、小説家椎名麟三の名前と椎名による『私の聖書物語』という著作のことに言及したうえで、滝沢は自分の洗礼を妨げている神学的な問題について心を開いて議論するために、椎名に会いに行くつもりであると言及している<sup>144</sup>。しかし、翌 1958 年 5 月 10 日におけるバルト宛ての書簡において、滝沢はこのように書き送っている<sup>145</sup>。

「敬愛するバルト先生、ですから私は、やっと今年、おそらくクリスマスに、佐藤牧師のもとで洗礼を受けることをついに決心したのです。」<sup>146</sup>

これまでの頑なな態度から一転して、滝沢は受洗を決断したと書き送る。そして滝沢は受洗を決断するまでの経緯を次のように説明している。佐藤俊男という牧師が、自分が牧師として神学的にも滝沢自身が決心しさえすれば、福岡社家町教会で洗礼をうけることに反対はない。だからこの頑なな信仰をもった滝沢を喜んで受け入れてくれようとしている教会が存在するなら、洗礼を拒む理由を見出すことはもはや出来ないと滝沢は述べている。そうして、同年のクリスマスに佐藤牧師のもとで、洗礼をうけることを決心したと滝沢はバルトに書き送っているのである。とはいえども滝沢がバルトとの間において長年抱え続けている神学的問題には変わらず疑問が残っているとも記している<sup>147</sup>。滝沢の中で一体何が起こったのだろうか。残念ながら、この書簡には滝沢の洗礼を決定付ける決定的な出来事は記されていないように思われる。

バルトは、このような滝沢の書簡に対して、1958 年 8 月 4 日の手紙において応答している。滝沢をここまで導いたことを神に感謝したうえで、彼は滝沢に対して洗礼を受ける

---

<sup>140</sup> 『往復書簡』、88 頁を参照

<sup>141</sup> 『往復書簡』、101 頁を参照

<sup>142</sup> 『往復書簡』、103 頁を参照

<sup>143</sup> 『往復書簡』、139 頁

<sup>144</sup> 『往復書簡』、151 頁を参照

<sup>145</sup> 『往復書簡』、160–163 頁を参照

<sup>146</sup> 『往復書簡』、162 頁

<sup>147</sup> 『往復書簡』、162 頁を参照

ことを妨げてきた神学的問題は解決したのかと再び問いかけているのである<sup>148</sup>。滝沢からの応答となる 1958 年 8 月 22 日の書簡が存在するが、ここでも決定的な言葉は避けられているように思われる<sup>149</sup>。

このように、滝沢による 1957 年 12 月 4 日と 1958 年 5 月 10 日の書簡の間には、論理的な飛躍の存在が指摘できるだろう。滝沢は自らが抱えている神学的な問題の解決を待たずして、クリスマスに福岡社家町教会において洗礼を受ける決断を行うのである。神学的な問題とは別の次元で、受洗を決断するという論理的飛躍がここに存在することがこれより確認できる。

#### 4 節：研究対象として滝沢克己を選ぶ意義

以上一連の考察を踏まえて明らかになったことは、滝沢の神学理解、並びに、洗礼理解と福岡社家町教会における受洗の間には決して見過ごすことのできない論理的な飛躍が存在していることである。このように、滝沢の神学とこれに基づく洗礼理解では説明できない論理的な飛躍に着目することに、回心研究において滝沢克己を選択する意義があると思われる。つまり、これまでの滝沢についての組織神学的研究では看過されてきた 57 年から 58 年の間に存在する論理的飛躍に着目することに、回心研究において滝沢克己を選択する意義がある。それは長年のあいだ聖書の外における三一の神認識の可能性、教会の壁の外における三一の神認識の可能性を頑なに主張することで自らの洗礼を拒み続けてきた滝沢が、神学的な問題の解決を待たずして、クリスマスに福岡社家町教会において洗礼を受ける決断を行ったということである。このような、滝沢の神学理解と洗礼理解では説明できない論理的な飛躍に着目することに研究対象としての意義がある。

滝沢克己自身の歩みにおいて、知的理解から信仰へとあり方が変化する過程において、一体どのような体験があったのだろうか。本章において、論理的飛躍と言い表した事柄の背後には、果たしてどのような体験が存在しているのだろうか。本研究では、この体験を回心と理解することにより、その具体的内容を次章以降において論じていくことになる。

#### 5 節：おわりに

それでは本章の内容をまとめる。1 節においては、回心研究において滝沢克己を取り上げる意義を論じること、言い換えると、回心研究において研究対象として滝沢克己を選択することに如何なる意味があるのかを論じることが本稿の目的として設定した。

2 節においては、滝沢の神学と洗礼理解を後の研究者が如何に捉えてきたかを概観したうえで、金珍熙の二つの論考<sup>150</sup>を主要な対話の相手と定め、滝沢の神学理解の際立った特

---

<sup>148</sup> 『往復書簡』、165 頁を参照

<sup>149</sup> 『往復書簡』、178 頁を参照

<sup>150</sup> 金珍熙「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」『基督教研究』、71 巻 2 号、



徴として、教会の外における神認識の可能性を滝沢が重視しているとの共通理解が確認されると共に、この理解に基づくならば洗礼の出来事は、滝沢にとって中心的な問題として扱われてこなかった背景があるという金による指摘を確認してきた。さらに、金が滝沢にとって洗礼の出来事は周辺の問題ではなく、滝沢にとって中心的な問題であったと指摘していることを確認してきた。

3節においては、バルトとの議論を念頭におきながら、滝沢の神学と洗礼理解並びに滝沢における受洗の経緯を「信仰の可能性について」、「イエス・キリストのペルソナの統一について」、『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡 1934－1968』を基にして改めて明らかにしてきた。そしてそのなかで、信仰の原理的可能性と事実的可能性、並びに、実質と徴理解に基づいて、教会の壁の外における神認識の可能性という滝沢独自の神学理解が改めて確認された。さらに滝沢の神学に基づく洗礼は目に見える徴に過ぎないという理解が導き出された。そのうえで滝沢の神学並びに洗礼理解に基づくなら、自らが洗礼をうける理由が見いだせないと滝沢は長年バルトとの往復書簡において書き送っている。しかし、ある時、自らの神学並びに洗礼理解を脇において、滝沢は洗礼を受ける決断を行い社家町教会において洗礼を受けるに至ったということを往復書簡により明らかにしてきた。

そのうえで4節では、滝沢自身の神学理解並びに洗礼理解と福岡社家町教会における受洗の間には論理的な飛躍が存在することを指摘したうえで、この論理的飛躍に着目することが、冒頭の問いへの答えになるということを論じてきた。つまり、滝沢克己自身の歩みにおいて、知的理解から信仰へとあり方が変化する過程において、一体どのような体験があったのか。本章において論理的飛躍と言い表した事柄の背後に、果たしてどのような体験が存在しているのか。この体験を回心と理解することで、その具体的内容を次章以降において論じていくことを確認してきた。

以上の考察より、滝沢克己の神学並びに洗礼理解と福岡社家町教会における受洗の間には論理的飛躍が存在することが確認された。そしてこの論理的な飛躍に着目することに、回心研究において、研究対象として、滝沢克己を選択することの意味があるという答えを提示することができる。それでは次章において、滝沢克己を研究対象として設定し、ランボーによる研究方法論を用いることにより、彼の回心体験を検証・分析していく。

---

基督教研究会、2009年/金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」『今を生きる滝沢克己：生誕110周年記念論集』滝沢克己協会編、2019年を参照

## 2章：滝沢克己における回心理解<sup>151</sup>

—ルイス・R・ランボアの研究方法論を基にして<sup>152</sup>—

### 1節：はじめに

回心とは一体どのような体験なのか。この問いに対して、回心研究の第一人者であるルイス・R・ランボアはひとつの道筋を示している。彼の研究は、人がキリスト教を求めて歩みを始め、特定のキリスト教会の教会員となるまでの過程を詳細なモデルによって示している。彼の研究の新しさは神学、心理学、社会学、人類学という異なる学問領域を統合する形で回心モデルの構築を行ったことにある。それがホリスティックな回心モデルであり<sup>153</sup>、約30年前に立てられたにも関わらず、現在に至るまでの回心研究に影響を与え、多くの研究者がこのモデルを踏まえ回心体験の検証や考察を展開している<sup>154</sup>。

スコット・マックナイトは20世紀における最も完全に近い研究としてこの回心モデルを評価している。ランボアが行った研究において大切なことは、回心という体験を聖なるものとして十分に配慮しつつも、社会学的観点から調査した研究であるという<sup>155</sup>。さらに回心が社会的な力や心理学的衝動には置き換わらないという見解、また彼が個人の信仰を踏みにじることをしないという姿勢を評価している。

またこのモデルに基づいてアウグスティヌスによる回心体験の考察を展開しているキム・ドンヨン<sup>156</sup>は、ランボアの研究を、人間の宗教的变化における複雑で多面的な要素を探求することを可能にしている意味において評価している<sup>156</sup>。さらにこの回心モデルを適用した研究は、研究対象の回心物語の理解のみならず、キリスト教共同体における牧会現場において、その構成員である教会員の回心物語を理解する助けになるとも述べている<sup>157</sup>。

これらの評価を受けて、本稿ではランボアの回心モデルに倣いつつ、日本人キリスト者を

---

<sup>151</sup> 本章は以下の論文を基にしている。「滝沢克己における回心理解：ルイス・R・ランボアの研究方法論を基にして」〈論文査読付き〉『神学研究』69、21-37頁、2022年3月3日、関西学院大学神学研究会

<sup>152</sup> Cf. Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, 1993. (ルイス・R・ランボア『宗教的回心の研究』渡辺学・高橋原・堀雅彦共訳、ビーイング・ネット、プレス、2014年を参照)。

<sup>153</sup> Cf. *ibid.*, pp.7-12 (ランボア、前掲書、24-29頁を参照)

<sup>154</sup> ランボアの影響を受けたものとして以下の研究が挙げられる。

Cf. Donald L. Gelpi, *The Conversion Experience: A Reflective Process for RICA Participants and Others*, Paulist Press, 1998. /Peter J. Kahn and A. L. Greene, "Seeing Conversion Whole: Testing a Model of Religious Conversion", *Pastoral Psychology*, vol.52, No. 3. 2004. /Lynne Taylor, "A Multidimensional Approach to Understanding Religious Conversion", *Pastoral Psychology*, vol.70, 2021, pp.33-51

<sup>155</sup> Cf. Scot McKnight, *Turning to Jesus: The Sociology of Conversion in the Gospels*, 2002, p.49

<sup>156</sup> Cf. Dong Young Kim, *Rambo's Interdisciplinary Approach to Religious Conversion: The Case of St. Augustine*, Boston University, 2011, p.136

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, p.496

研究対象に定めて回心体験の考察を試みる。具体的には滝沢克己を対象と定め考察を行う。

滝沢を選ぶ理由は3点ある。第一に滝沢が長年洗礼を拒みつつもある時を境として受洗を決断した人物であること、第二に第1世代のキリスト者による回心体験、つまり、佛教からキリスト教への改宗としての回心であること、第三に研究対象に関する資料が比較的豊富に残されていることである。

先行研究としては回心体験との密接な関係性が指摘できる洗礼に焦点の当てられた金珍熙の「滝沢克己の洗礼に対する再考察」<sup>158</sup>を挙げることができる。金は、滝沢の神学理解とカール・バルトとの往復書簡のやり取りに基づいて、滝沢の洗礼理解を明らかにする。滝沢による洗礼理解に議論の焦点が絞られた金の考察はこれまでの先行研究とは一線を画した論考であり、示唆に富むものである。金は長年洗礼を拒み続けた滝沢が洗礼へと導かれた理由として、佐藤俊男という牧師と日本キリスト教団福岡社家町教会<sup>159</sup>が、滝沢の存在と考えを受け入れてくれたことと指摘している<sup>160</sup>。このように滝沢が洗礼を受けた一連の経緯を探求していくことが彼の回心理解に近づくための手掛かりになると推測する。

とはいえ回心と洗礼は整理して考えるべき事柄ではある。しかし、両者を完全に切り離して考えることは難しい。例えば、ランボーはキリスト教における洗礼のような献身儀礼は、回心する人の決断を証明するうえで重要な目に見える体験であるとする<sup>161</sup>。またキリスト教の洗礼は死と再生のイメージに満ちている。さらに洗礼はその転機をはっきりと記念し、たとえ形式がどのようなものであるとしても、洗礼を信仰共同体と俗世間との分割線として理解していると述べている<sup>162</sup>。

さらに回心に対するもう一つの疑問として、ある人は回心というとパウロの回心体験に代表される劇的な出来事を想起するかもしれない<sup>163</sup>。しかし、本稿ではランボーの定義<sup>164</sup>に

---

<sup>158</sup> 金珍熙「滝沢克己の洗礼に対する再考察」『今を生きる滝沢克己：生誕110周年記念論集』滝沢克己協会編、2019年、133-149頁を参照。金によれば、これまでの滝沢研究においては、洗礼は滝沢自身にとって決定的な出来事として重要視されることはなく、周辺の事柄にすぎないと理解されてきた。つまり、教会の大切さを示す出来事として、あるいは、具体的な共同体としての教会に関心を持っていないという滝沢自身における否定的根拠として、洗礼は理解されてきた。その根拠として、滝沢が洗礼を受けるまでに長い時間を要したこと、並びに、洗礼の前後に注目すべき決定的な変化を見ることが出来なかったということを挙げている。しかし、金は従来のような滝沢における洗礼理解を踏まえつつ、異なる視点から滝沢にとっての洗礼を論じている。すなわち、滝沢にとって洗礼は周辺の事柄ではなく、滝沢自身の問題意識の中心にあり、滝沢の中で働き続けたものではなかったかという視点から洗礼を論じている。ここに金による論考の従来の滝沢研究とは異なる新しさがあると評価できる。

<sup>159</sup> 以下、社家町教会とする。

<sup>160</sup> 同書、143頁参照

<sup>161</sup> Cf. Rambo, cit. p.124 (ランボー、前掲書、155頁を参照)

<sup>162</sup> Cf. Rambo, cit. p.129 (ランボー、前掲書、160頁を参照)

<sup>163</sup> 「使徒言行録」9章1-19節を参照

<sup>164</sup> ランボーは、回心を「人々、出来事、イデオロギー、制度、期待、志向などの動的な場において生じる宗教的变化の過程」と定義している。Rambo, *ibid.*, p.5 (ランボー、前掲書、21頁)

従って、回心を唯一の出来事ではなく宗教的变化のプロセスと理解することで考察を進めていく。

したがって、本稿の目的はランボーによるホリスティックな回心モデルの枠組みをもとにして、滝沢克己の誕生から社家町教会における受洗までの歩みを回心過程と理解することで、滝沢克己の回心とは何かを明らかにすることになる。考察の手順としては、ランボーのホリスティックな回心モデルの内容を確認したうえで、この枠組みをもとに回心の分析を行う。その上で滝沢克己の回心とは何であるのかを論じることになる。

滝沢の回心過程を受洗までの歩みに定める背景にある問題意識の拠り所は、前章におけるバルトと滝沢の神学論争にある。神学的にあれほど頑なになっていた滝沢が自らの理解を脇に置くことで受洗を決断した背後に一体何があったのだろうか。教会の壁の外に救いを求めていた滝沢が一体なぜ教会の内に救いを求めて、洗礼を受ける決断をしたのかという問い、つまり、論理的飛躍の問題が念頭に置かれているということを改めて確認しておきたい。それでは考察に入っていく。

## 2 節：回心体験分析の枠組み

それではランボーのホリスティックな回心モデルの内容を確認する。ホリスティックな回心モデルは文脈、危機、探求、出会い、相互作用、献身、帰結という7段階を辿るプロセスモデルである。

第一に文脈への考察が行われる<sup>165</sup>。回心がダイナミックな文脈において生じるということがここで確認される。このダイナミックな文脈を理解するためには、大きな文脈と小さな文脈に分けて考える必要がある<sup>166</sup>。大きな文脈とは政治体制、宗教団体、経済体制のことであり、小さな文脈とは、家族、友人、民族集団、宗教的共同体、隣人といった小さな共同体のことである。小さな文脈が特定の人に対して、アイデンティティや入信の感情を抱かせたり、人の感情や行動を形成するのに重要な役割を果たす。そしてこの両文脈は色々な形で相互に関係する。このように、大きくて小さい、ダイナミックな文脈に置かれた人たちの中から回心する人が生まれる。

第二にダイナミックな文脈において、回心を求める人は危機的な状況を経験する<sup>167</sup>。この危機的状況には2つの形がある。第一に、その人の人生に対する根本的な志向性に疑問を差し挟むような危機であり、第二に、体験それ自体が過酷なことではないが、徐々にその人に影響を与える形の危機である<sup>168</sup>。ひとつめの危機体験のように、死や苦しみ、その他辛い体験がその人の人生の解釈を根本的に変えてしまうことは理解しやすいかもしれないが、ふたつめのようにあまり重要には見えないことが実は最終的な引き金になるという

---

<sup>165</sup> Cf. Rambo, cit. p.20 (ランボー、前掲書、37頁を参照)

<sup>166</sup> Cf. Rambo, cit. pp.21-22 (ランボー、前掲書、39頁を参照)

<sup>167</sup> Cf. Rambo, cit. p.44 (ランボー、前掲書、63頁を参照)

<sup>168</sup> Cf. Rambo, cit. p.44 (ランボー、前掲書、65頁を参照)

ことがある。

第三に人は自らの置かれた文脈において、何らかの危機を経験することで探求者となる<sup>169</sup>。この探求段階では、探求者の人生の意味と目的が問われる。人は問題解決のために、人生を豊かにするために、積極的に成長と発達を求める。探求者による探求は危機的状況の中であって著しく活発となる。

第四に探求者は伝道者と出会う<sup>170</sup>。回心は人との出会いによって生じるダイナミックな過程である。

第五に探求者と伝道者の両者が、複雑な一致を果たすことにより相互作用が生じる<sup>171</sup>。自らの思いに応じてくれる伝道者と出会った探求者は集団の教えを学ぶことで、集団へと組み込まれていく機会が与えられるが、それがどれくらいの時間を必要とするのかはそれぞれの集団によって異なる。

第六に探求者は献身の段階へと至る<sup>172</sup>。この場合の献身とは、回心体験において、大切な段階であり、変化過程の支柱と理解されている。この段階において、探求者は献身するか否かの決断に迫られる。献身における決断とは、公の場所で回心者が意志表示することで承認されることである。キリスト教における洗礼のような献身儀礼は回心する人の決断を証明するうえで重要な目に見える体験である。

第七の帰結段階において、回心者の視点から研究者の視点への転換が行われる<sup>173</sup>。第六段階までの視点の主な中心が回心者にあったのに対して、この段階においては視点の軸足が考察を行う観察者へと視点の転換が行われる。この段階においてインタビューによる考察が展開される。

このようなランボーの回心モデルを軸として、滝沢における体験の分析を試みる。しかし、ここで説明された回心モデルの全てが、理想的に滝沢に対して適用できるかどうかは定かではないことを留意しておく必要があるだろう。

### 3 節：滝沢克己における回心理解

#### 3-1：文脈の段階

滝沢は1909年に生まれる<sup>174</sup>。父は禅仏教の寺に属していたが、その後やや国家主義的な法華宗の一派に変わる。第一高等学校を卒業後、東京帝国大学法学部仏法科に入学するが<sup>175</sup>、その後退学し九州帝国大学法文学部哲学科に入学し西洋哲学を専攻する。当時の指

---

<sup>169</sup> Cf. Rambo, cit. p.56 (ランボー、前掲書、77頁を参照)

<sup>170</sup> Cf. Rambo, cit. p.87 (ランボー、前掲書、113頁を参照)

<sup>171</sup> Cf. Rambo, cit. p.102 (ランボー、前掲書、131頁を参照)

<sup>172</sup> Cf. Rambo, cit. p.124 (ランボー、前掲書、155頁を参照)

<sup>173</sup> Cf. Rambo, cit. p.142 (ランボー、前掲書、175頁を参照)

<sup>174</sup> 前田保、『滝沢克己——哲学者の生涯』創言社、1999年、5頁を参照

<sup>175</sup> 坂口博編、『滝沢克己著作年譜』創言社、1989年、145頁を参照

導教官は四宮兼之教授である。1933年、西田哲学に関する論文を執筆し矢崎美盛教授の推薦により『思想』八月号に掲載される。「一般概念と個物—西田哲学の発展の一齣」である<sup>176</sup>。この論文が西田幾多郎からの手紙で認められる<sup>177</sup>。西田に認められた滝沢は1933年10月にドイツ、ウィルヘルム・フォン・フンボルト協会給費生としてドイツに渡る<sup>178</sup>。渡独直前に鎌倉に、西田幾多郎を訪ね留学中の勉学についての示唆を受けたとされている。そこで滝沢は、西田よりカール・バルトの存在を教えられた<sup>179</sup>。

滝沢の受洗においてバルトとの関係を重視する見方が存在する。例えば仏教学者の星野元豊は「滝沢さんはカール・バルトの切なるすすめによって洗礼を受けたキリスト教徒」<sup>180</sup>であると証言している。そこで、以下、バルトを滝沢の回心における文脈として考察する。

滝沢は1934年3月までベルリン大学哲学部において学ぶ。翌月よりボン大学神学部において、西田の勧めに従いバルトのもとで学び始める<sup>181</sup>。滝沢が聴いたバルトの処女受胎の講義は、西田哲学から直観的に受け取った問いへの答えに、学問的説明が加えられていたという<sup>182</sup>。しかし、滝沢には越えがたい問題がバルトとの間に生まれる。それが教会の壁の外における神認識の可能性という問題である。滝沢はバルトの神認識を、

「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、同じ真実の救いに会うということは『原理的には可能だが、事実的には不可能である』」<sup>183</sup>

と理解した。また滝沢はこれに関わる問題を日本に帰国後「バルト神学になお残るただ一つの疑問」<sup>184</sup>においても論じている。

---

<sup>176</sup> 同書、146頁を参照

<sup>177</sup> 西田幾多郎『西田幾多郎全集 第十八巻』岩波書店、1966年、473頁を参照

<sup>178</sup> 坂口博編、前掲書、146頁を参照

<sup>179</sup> 坂口博編、「何を、いかに、私はカール・バルトのもとで学んだか」前掲書（以下「何を、いかに」）、創言社、164頁「出立の少し前、わたくしは、京都大学定年退官後、夏中はそこで過ごすのがつねだった鎌倉に西田先生を訪れて、ドイツではだれのところで勉強したらよいかをお尋ねしました。即座に、先生は答えて申されました、『いまのドイツにはとくに勧めたいような哲学者はいない。（中略）哲学者よりもはるかに面白い神学者たちがいる。なかでも、カール・バルトという人はしっかりしている。』」

<sup>180</sup> 星野元豊・三島淑臣編『野の花空の鳥：滝沢克己先生の思い出』創言社、1986年、320頁

<sup>181</sup> 坂口博編、前掲書、146頁を参照

<sup>182</sup> 前田保、前掲書、42-43頁を参照

<sup>183</sup> 坂口博編、「何を、いかに」前掲書、166頁

<sup>184</sup> 滝沢克己、「バルト神学になお残るただ一つの疑問」『佛教とキリスト教』法蔵館、1964年を参照。この論考は1956年5月10日、カール・バルト70歳誕生日祝賀記念論集《Antwort》（『応答』）に《Was hindert mich noch, mich taufen zu lassen》（「何がなおわたくしの洗礼を妨げるか？」）という題で収められたものの翻訳であるということが言及されている。

「かれの啓示を『聖書』の文字のなかに、『キリスト教会』の厚い壁のなかに、閉じこめてしまおうとしたら、イエス・キリストの福音のために、その禍いはいかばかりであろう」<sup>185</sup>

滝沢によれば、もしもキリスト者が、神自らが聖書における特定の時間と空間にとどまると考えるならば、それはキリスト者の恣意的な思い込みである<sup>186</sup>。それゆえに、あらゆるキリスト者も、あるいは、「聖書」や「イエス・キリスト」という名を記憶している人さえも、現在は存在しないという状況に仮に陥ったとしても、それでも「神われらとともに」という事実人間は結び付けられていると滝沢は述べる<sup>187</sup>。

とはいえ聖書や教会の様々な儀礼による導きは必要である。しかし、聖書を教会の基準ということだけでなく、神的啓示の唯一の源泉、あるいは、まことの神認識の排他的原理としてこれを立てるときには、この信仰は「文字への信仰」に陥ると滝沢は述べる<sup>188</sup>。さらにこのような態度を滝沢は「聖書原理」と呼んだうえで、バルトはこの態度に固執していると述べる<sup>189</sup>。そしてこの疑問がキリスト教会に対する尊敬と感謝を持っているにもかかわらず、洗礼を受けることを妨げているただ一つの事情であると滝沢は告白する<sup>190</sup>。

滝沢がバルトに直接師事していた期間は僅か 1 年あまりであったが<sup>191</sup>、この時期より滝沢とバルトの書簡のやり取りが始まり、バルトの死まで継続した<sup>192</sup>。さらに 1935 年 4 月よりマールブルク大学神学部においてルドルフ・ブルトマンに学び、自らの論文「信仰の可能性について」<sup>193</sup>をバルトに送っている<sup>194</sup>。ドイツより帰国した滝沢は、41 年にドイツ留学の成果をまとめた『カール・バルト研究』を刀江書院より刊行する<sup>195</sup>。

バルトと共に展開された神学的な対話の蓄積は、滝沢が洗礼を受けるにあたっての一つ

---

<sup>185</sup> 同書、246–247 頁

<sup>186</sup> 同書、243 頁を参照

<sup>187</sup> 同書、247 頁を参照

<sup>188</sup> 同書、247 頁を参照

<sup>189</sup> 同書、248 頁を参照

<sup>190</sup> 同書、250 頁を参照

<sup>191</sup> 坂口博編、前掲書、146 頁を参照。「滝沢克己略年譜」によると、1934 年 4 月よりボン大学神学部において滝沢はバルトに師事する。しかしバルトは翌年 6 月にはバーゼル大学へ移った。

<sup>192</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンス編『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡：1934-1968』寺園喜基訳、新教出版社、2014 年を参照。本書は 1934 年 10 月 24 日の日付で滝沢からバルトに向けて書かれた手紙により始まる。以下『往復書簡』とする。

<sup>193</sup> 「信仰の可能性について」（以下「信仰」）に関する考察は金珍熙の「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」『基督教研究』（71 巻、2 号、117–139 頁、2009 年、基督教研究会）が示唆に富む。「信仰」への金の理解によると、この論考の目的はアルキメデスの一点を提示することにある。信仰が成立する根拠は信仰における地盤であるところのアルキメデスの一点に求められる必要があるという。そしてそれが神である。

<sup>194</sup> 前田保、前掲書、46 頁を参照

<sup>195</sup> 前田保、前掲書、56 頁を参照

のきっかけとなった。しかし、バルトとの関係性を滝沢が洗礼に踏み切った唯一の要因と理解することは難しい。たしかに星野は「滝沢さんはカール・バルトの切なるすすめによって洗礼を受けた」<sup>196</sup>と語ってはいるが、それだけが受洗の切掛けであるとは考えることはできない。この時点における滝沢は知的理解に留まっていたと考えられる。

本節ではランボーのホリスティックな回心モデルに基づいて、滝沢を取り巻く文脈の考察を行ってきた。とりわけ滝沢を取りまく小さな文脈として、西田幾多郎、バルトの存在に着目してきた。しかし、彼を洗礼に至らしめるような劇的な体験が彼らとの間で生じたとは考えにくい。この段階において、滝沢は知的理解の枠内に留まっていたと考えられるからである。ランボーの回心モデルから考えれば、滝沢の決定的な回心の文脈をもたらした実存的体験は山田敬一郎という人物の死である。

### 3-2：危機、探求の段階

末松英次は滝沢克己と山田敬一郎との関係を次のように述べている。

「私が滝沢先生とお附合するきっかけとなったのはやはり亡き畏友 Y 君の交通事故であろう。(中略) 彼は医師になってから人生問題に悩み、偶々幼な馴染みで山口高商出身の河波さんの紹介で滝沢先生とお知り合いになったと聞いています。以後研究生から開業医となっても、先生の大学での講義に特別に許可して頂いて聴講していたようで、先生に私淑して居りました。先生も大変可愛がっておられました。その彼が三二年の九月下旬にオートバイに乗っていて、酔っぱらった進駐軍の自動車に撥ねられて死亡した時、その賠償に際して、先生は未だ米軍の権力の強い時代に一方にはマスコミにも問題を提起しながら、主となって交渉に幾度となく板付基地に足を運び当時としては最高額の賠償金を出させました。(中略) 先生が Y 君を如何に可愛がっていたか、それは Y 君が亡くなった翌年社家町教会で洗礼を受けられた事実は偶然ではないように思われます」<sup>197</sup>

末松の証言によると滝沢にとって山田敬一郎は非常に近い人物であった。末松と同じく両者を知る高岡忠洋も「交通事故死が先生を受洗にふみきらせた」<sup>198</sup>と証言している。滝沢克己が山田のことをとても大切に思っていたことを、息子である滝沢佐武郎もまた証言している<sup>199</sup>。さらに末松の証言には、滝沢がマスコミにも問題を提起しながら、交渉のため

---

<sup>196</sup> 星野元豊・三島淑臣編、前掲書、320 頁

<sup>197</sup> 星野元豊・三島淑臣編、前掲書、257-258 頁

<sup>198</sup> 星野元豊・三島淑臣編、前掲書、271 頁

<sup>199</sup> 星野元豊・三島淑臣編、前掲書、31 頁「山田さんは長年の土曜日だけの聴講生で、父が『よくわかってくれる』とその来訪を楽しみにしていたが、亡くなられて間もなく、秋晴れの土曜日の午後、書斎の縁にさす日を見ながら、『山田くんがふっとそこにきて座っているような気がするね』といって、いつものように仕事に向かっている父を不思議な気がしてみた。」



に幾度となく板付基地に足を運んだという言葉がある。マスコミへの提起の一つとして、朝日新聞の「滝沢教授の訴え」という記事が挙げられる<sup>200</sup>。この滝沢の記事の中には、教会という言葉が出てくる。これは社家町教会のことを指している。実際に保存されていた社家町教会の週報において、告別の式に関する記録が残されていることが確認された<sup>201</sup>。

残念ながら決定的な記録は今回見つからなかったが、新聞記事並びに週報記録より推測すると、滝沢は社家町教会において執行された告別の式に出席していたとするのが順当であろう。山田の死が10月2日、社家町教会における告別式が6日、新聞記事が9日に出ている。

ランボーの回心モデルに基づくと、山田敬一郎の死の体験は、滝沢にとって危機の段階における第一の危機、その人の人生に対する根本的な志向性に疑問を差し挟む、死や苦しみ、そのほか辛い体験がその人の人生の解釈を根本的に変えてしまう危機に当てはまる。山田敬一郎の死を契機として滝沢は受洗を考え始めたと考えられる。また滝沢はバルトへの1958年8月22日付の書簡で以下のことを書き送っている。

「一〇週間ほど前から、しばしばたいへん喜んで、『社家町教会』（駅の近くの通りの名前からとった教会）へ通っています。（中略）私は妻と一緒に洗礼を、ここでたいいそうであるように、今度のクリスマスに受けることができたらと望んでいます。」<sup>202</sup>

バルトとの長年のやり取りの中で、洗礼を拒み続けた滝沢が、社家町教会に通い洗礼を受けるという。この言葉が書かれたのは山田敬一郎の死の翌年のことである。この転換を、ランボーの回心モデルにおいて理解すると、滝沢は探求者になったと解釈できる。

### 3-3：出会い、相互作用の段階

滝沢がバルトに上記の書簡<sup>203</sup>を書き送るようになった背景には社家町教会牧師佐藤俊男

---

<sup>200</sup> 「滝沢教授の訴え」『朝日新聞』1957年10月9日、西部、夕刊、125頁「司令官閣下。去る六日故人の親しかったある教会で行われた告別の式のあとで、私はようやく今度の事件の性質について若干のことを思いめぐらす機会と余裕を得ました。一見小さな、社会全体からいうと、ほとんど取るに足りないこの事件に含まれている大きな意味に驚きました。思切ってお手紙をしたためようと決心したのです。（中略）なんの罪科もない山田君夫婦をはね飛ばしたばかりか、すぐに続いて二人までも通行人をひき殺した上自分だけはケガひとつせず、奇怪にも『記憶がない』といい張る一軍曹の非道なやり方の背後に、どうかすると貴国の軍隊や政府そのものの腐らんした正体をみようとしています。」

<sup>201</sup> 日本キリスト教団福岡社家町教会「週報」1957年10月6日「当教会に関係があり、佐藤牧師と特に親交がありました山田敬一郎兄が九月二十八日夜米兵自動車の暴走の犠牲に遭い、（中略）十月二日午後十一時三十三分逝去されました。痛恨限りありません。（中略）山田敬一郎兄の告別式を本六日午後三時から当教会で執行致します。」

<sup>202</sup> 『往復書簡』、182頁

<sup>203</sup> 『往復書簡』、182頁

との出会いがあり、最終的に佐藤は滝沢を洗礼へと導いている。佐藤には牧師退任の際にその記念として出版した著書『自然・人間・宗教』<sup>204</sup>がある。同書の「序にかえて」には、佐藤と山田敬一郎との関わりや滝沢受洗の経緯に関する言及が載せられている<sup>205</sup>。「あとがき」にも滝沢受洗に関する言及が行われている<sup>206</sup>。また先程引用した週報の別の紙面に、佐藤の山田敬一郎を悼む文章が「あゝ山田敬一郎君の死」と題して掲載されている<sup>207</sup>。この一連の証言により、社家町教会牧師である佐藤俊男の存在が滝沢の受洗に関わっていることが指摘できる。

本節の議論をランボーによる回心モデルに基づいて整理する。この一連の資料における証言より、山田敬一郎の存在が、滝沢と佐藤を出会わせ、両者の関係性を強固なものへと変化させていったとするのが妥当であると思われる。ランボーの言葉で表現すると、山田敬一郎の死が滝沢と佐藤の相互作用を強めたと評価できる。また上記の滝沢の言葉にもあるように、社家町教会と滝沢の結びつきも日々の教会生活の積み重ねによって、徐々に強められていったことも理解できよう。そして牧師との親交、教会への参与が洗礼へと帰結したのは必然であると言える。

### 3-4：献身の段階

滝沢は「わたくしの受洗と『洗礼』の本質」<sup>208</sup>の中で第二次大戦後の間もない頃に山田敬一郎と出会ったこと、彼が滝沢の土曜日の講義に出席するようになったこと、自分の弟のように親しく付き合いをしていたこと、彼がキリスト教会に通っていたこと、しかし、

---

<sup>204</sup> 佐藤俊男『自然・人間・宗教』中川書店、1998年

<sup>205</sup> 佐藤俊男「序にかえて」、同書、5-6頁「先生はその開放的な性格の故に多方面の人たちとの交流がありました。なかでも、その素朴で人懐っこい人柄を愛しておられた若い医師山田敬一郎氏夫妻の米国軍人過失による交通事故死に際しては、いち早く各界の人たちと連携して米軍に対する賠償交渉に立ち上がられ、ついにこれを認めさせるに至りました。当時九大の倫理学教授であった滝沢克己氏もその一人でありました。(中略)このようなことがあって後、同教授はとし子夫人と共に社家町教会で洗礼を受けられることになりました。」

<sup>206</sup> 佐藤俊男「あとがき」、同書、201-202頁「昨年、一九九七年三月三十一日、佐藤牧師は半世紀にわたって奉仕された福岡社家町教会を退任された。生死を分ける戦場での極限状態を生き抜き、人間と宗教の問題を根底から見直してこられた先生によって、わたしたちはいわゆる教会という枠内での制約から離れた自由な雰囲気の中でキリスト教の本質について学ぶことができた。また一哲学徒としての立場を固執してこられた滝沢克己教授が、ご夫妻で受洗されたのもこのような雰囲気のもとであった。」

<sup>207</sup> 日本キリスト教団福岡社家町教会「週報」1957年10月6日「エリー軍曹とかいう黒人の米兵がどういいうつもりか、九月二十八日の夜十一時頃、板付国道を八〇キロのフル・スピードで自動車を暴走させた。その車輪の下に日本人四名が三度にわたってはねとばされ、下敷になった。おそろべき犯罪である。そして、愛する山田君夫妻がその最初の犠牲者だったのだ。(中略)『死とは何か!』。私は答えられない。聖書が答えてくれるだろう。さしあたり山田君が『死とはこんなものですよ』と私に語ってくれそうな気がする。静かにきこう。」

<sup>208</sup> 坂口博編、「何を、いかに」前掲書、179-182頁を参照

信仰に入ることができていないこと、さらにアメリカ軍軍人の運転により突然にして彼の命が奪われたことに言及した上で洗礼を躊躇う必要はなかったと述べている<sup>209</sup>。

たしかに、バルトとの間にある聖書原理という問題が解決されたわけではないが<sup>210</sup>、佐藤牧師と社家町教会が滝沢を受け入れてくれると言っている以上、洗礼をこれ以上ためらう理由はないという。58年5月には洗礼を受ける意思をバルトにも伝えている<sup>211</sup>。こうして滝沢は1958年12月21日<sup>212</sup>、49歳の時に佐藤俊男牧師より社家町教会においてとし子夫人と共に<sup>213</sup>洗礼を受けた<sup>214</sup>。

ランボーによれば、献身とは回心体験において重要な目に見える変化過程である。この献身の段階で人は決断を迫られる。決断とは滝沢の場合、社家町教会において洗礼を受けることであろう。洗礼を受けることは決断を証明するうえで目に見える体験である。このように考えると滝沢受洗の出来事は彼自身が決断を下した献身の段階と評価できる。

### 3-5：帰結の段階

#### 3-5-1：これまでのまとめ

滝沢は西田との関わりの中でバルトを知る。その後バルトとの往復書簡による神学的な対話を続ける傍らで<sup>215</sup>山田と出会う。山田は大切な存在となったが<sup>216</sup>不慮の事故により山田の死を経験する<sup>217</sup>。共通の知人であった佐藤の導きで洗礼を受けるに至る<sup>218</sup>。滝沢は山田の死を経験する以前には聖書原理の問題に頑なに拘り、バルトの態度を批判していた<sup>219</sup>。ま

---

<sup>209</sup> 坂口博編、「何を、いかに」前掲書、180頁「牧師一名前は佐藤俊男と申しますが、かれはわたくしに、教会にはいる意志はないかと尋ねました。かれはまた、これまでのようにキリスト教を絶対視することはできないということを認めたいえ、福音宣教のためにかれを助けてくれるようにと、わたくしに要請しました。わたくしはむしろ福音の宣教にかんして、とくにかれを助けることができるなどと思ったわけではありませんけれども、いまはわたくしの側として、それ以上洗礼を受けることをためらう何の理由もありようはなかったのです。」

<sup>210</sup> 滝沢克己、前掲書、「バルト神学になお残るただ一つの疑問」を参照

<sup>211</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンズ編、前掲書、160-162頁「知人に佐藤俊男牧師という人がおり、(中略)彼が最近私に言われるには、自分は牧師として、神学的にも、私が決心しさえすれば、自分の福岡社家町教会で洗礼を受けることについて何の反対もないということなのです。(中略)ですから私は、やっと今年、おそらくクリスマスに、佐藤牧師のもとで洗礼を受けることをついに決心したのです。」

<sup>212</sup> 日本キリスト教団福岡社家町教会「週報」1958年12月21日を参照

<sup>213</sup> 前田保、前掲書、100-101頁を参照

<sup>214</sup> この日の礼拝の聖書箇所はルカによる福音書2章8-20節、説教題は「急ぎ行く羊かいたち」である。日本キリスト教団福岡社家町教会「週報」1958年12月21日を参照

<sup>215</sup> 『往復書簡』を参照

<sup>216</sup> 坂口博編、「何を、いかに」前掲書、180頁を参照

<sup>217</sup> 「滝沢教授の訴え」『朝日新聞』1957年10月9日、西部、夕刊、125頁を参照

<sup>218</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンズ編、前掲書、160-162頁を参照

<sup>219</sup> 滝沢克己、前掲書、法蔵館、1964年、248頁を参照

たこの問題が洗礼を受けることを妨げる事情であると述べている<sup>220</sup>。それにも関わらず山田の死を契機として佐藤牧師に「教会にはいる意志はないか」<sup>221</sup>と言われた滝沢はもはや洗礼をためらう理由はなかったと述べている。そして滝沢は社家町教会において洗礼を受けたのであった。

ランボーの回心モデルの第六段階である献身までは、これまでの考察のように比較的順当に滝沢に適用することが可能であったと言える。しかし、滝沢の内奥における変容の詳細、聖書原理への批判を根拠に洗礼を拒絶していた滝沢の理解の転換についてはまだ明らかではない。そこで第七段階においてはこれらの疑問に取り組む必要があるであろう。

### 3-5-2：インタビュー調査

ランボーによれば、帰結の段階では回心者の視点から観察者の視点への転換が行われる。第六段階までの視点の主な中心が回心者であったのに対して、この段階においては視点の軸が考察を行う観察者へと転換するという。言い換えるならば、第三者による回心への評価が展開されるのが帰結という段階である。そこでこの理解に基づいて、本稿では滝沢のことをよく知る証言者へのインタビュー調査に基づく考察を展開していきたい。

そしてここでの考察を行うにあたっての課題は第六段階までの回心過程の分析を通して生じた一つの疑問を中心に考えていくことである。つまり、長年の間頑なに洗礼を拒んでいた滝沢が洗礼を受ける決断を行うに至る変化過程の中にどのような体験があるのかという問いである。この問いを探究することが滝沢の回心理解を明らかにするにあたっての手がかりとなる。

筆者は滝沢を知る牧村元太郎氏にインタビューを行った。牧村氏は生前の滝沢を直接知る人である。牧村氏は1943年生まれ、九州大学時代の滝沢の教え子であり、彼が18歳の時に滝沢が52歳である。滝沢が洗礼を受けた約3年後に牧村氏は九大に入学した。彼は滝沢による指導のもとで九州大学大学院の後期課程まで進み、ベルリン自由大学に留学、帰国後は牧師となる。5年前に社家町教会牧師となり今に至る<sup>222</sup>。

---

<sup>220</sup> 滝沢克己、前掲書、法蔵館、1964年、250頁を参照

<sup>221</sup> 坂口博編、「何を、いかに」前掲書、180頁

<sup>222</sup> インタビュー調査に基づく回心研究を行うにあたって、原敬子の『キリスト者の証言：人の語りと啓示に関する実践基礎神学的考察』（教文館、2017年）に示唆を受けている。牧村元太郎氏には筆者が研究論文に対話記録を資料として用いることを伝え了承を頂いた。ICレコーダー（予備含め2台）に記録した言葉の中で、本研究に関わる内容を文書化し、牧村氏に確認頂いたものを資料として使用している。尚、インタビューは二度行った。2021年7月6日における一度目は対面形式において、2021年9月7日の二度目はZoomにおけるオンライン上において行われた。以下ICレコーダーにより記録された滝沢についての牧村氏へのインタビュー記録に基づく考察である。

「牧村元太郎牧師インタビュー記録」（1）、2021年7月6日（火）13時15分-15時、日本基督教団福岡社家町教会牧師館、語り手：牧村元太郎牧師、聞き手：高木政臣

牧村氏によると、滝沢はもともとバルトには洗礼を受けないと言っていた。しかし、社家町教会で受け入れると言われた。滝沢としてもイエス・キリストに従うことで歩んでいこうと考えているがゆえに、洗礼を拒む理由はなくなったという。確かにバルトに対する疑問は残っている。それはキリスト教のキリスト教第一主義という姿勢への批判であり、人間イエス・キリストの一番の核、福音書のイエスがそこに立って語るような根源的な核、インマヌエルという核を抜きにして、イエス・キリストを絶対化することや、イエス・キリストの名前を根源から切り離し主張することにより仲間を増やしていこうという姿勢を滝沢は批判していた。それゆえ、このような集団には入らないという意味で洗礼は受けないとバルトには伝えていた。しかし、滝沢にとって一番大切なことはイエス・キリストと共に生きることであった。そして受け入れてくれる教会が出てきたから、洗礼を受けるということで、連れ合いのとし子と共に洗礼を受けることになったという<sup>223</sup>。

この一連の内容はこれまでの考察と一致している。牧村氏の話の中で「インマヌエルの核」という言葉が出てくる。牧村氏はこれについて、滝沢の姿の中に神の広がり、あるいは、あるがままで受け入れられるような感じがあったと語っている<sup>224</sup>。滝沢自身は意味について、『自由の原点・インマヌエル』<sup>225</sup>において、人間存在の根底的状況の根本的变化と定義している。インマヌエルとは人間がこれを離れては事実上成り立つことのできない実在的基点であり、全ての人間の営みもまたこの基盤の上に成り立っているという。それが滝沢におけるインマヌエルであり<sup>226</sup>、牧村氏はこのことを体験したと次のように語っている。

牧村氏によれば、この体験があったのは路面電車に乗っていたときのことである。その日は雨で、牧村氏は窓の外をぼんやりと見ていた。電車の中で、揺られるままに、体を揺られていたときに突然はっとして<sup>227</sup>自分自身の存在の根源にあるものに出会ったという。その時に滝沢の言うことは本当であり、そこに固い確かなものが存在していることに気が付いたという。これが神と共にある体験だったと牧村氏は語る<sup>228</sup>。この証言より、神と共にあることを認識すること、神との関係性を意識することがインマヌエルであるということが理解できる。また牧村氏は滝沢の洗礼についてはこのように語る。

「知的な理解中心から、生活的なものの重視へという、そういう、重心の、自分の生活をこう信仰に関わる生活の重心が知的なものから実践的なものへとずれてきた。そういう感じ

---

「牧村元太郎牧師インタビュー記録」(2)、2021年9月7日(火)14:30-15:30、話し手:牧村元太郎牧師、聞き手:高木政臣、実施方法:Zoom、記録方法:ICレコーダー。以下「インタビュー記録」とする。

<sup>223</sup> 「インタビュー記録」(1)2021年7月6日を参照

<sup>224</sup> 「インタビュー記録」(1)2021年7月6日を参照

<sup>225</sup> 滝沢克己『自由の原点・インマヌエル』新教出版社、1969年を参照

<sup>226</sup> 同書、17頁を参照

<sup>227</sup> 「インタビュー記録」(2)2021年9月7日を参照

<sup>228</sup> 「インタビュー記録」(2)2021年9月7日を参照

なんじゃないかな」<sup>229</sup>

牧村氏がここで語る「ずれ」としての洗礼は、信仰の知的理解からの飛躍とは異なる体験なのか。牧村氏は、滝沢にとっての洗礼が、知的な理解を超えて回心が起こったというような大きな飛躍としての出来事ではないと語る。あくまで洗礼は知的な理解中心から生活的なものの重視という重心の「ずれ」であって、これまでの継続の中で生じたものとして牧村氏は滝沢の洗礼を語る。

このように洗礼は回心というほどに大きな出来事ではなく、これまでの継続の中で生じたこととの証言は、洗礼が回心過程におけるひとつの儀礼であるとの、これまでの本稿における考察にも対応する。その上で牧村氏は次のように言葉を加えている。たしかに信仰生活の中での立ち位置という意味では少しは飛躍があったかもしれない。しかし人生の大きな転換という意味での飛躍ではなかった<sup>230</sup>。

牧村氏は、滝沢には信仰生活の中での立ち位置という意味で一定の飛躍が存在したという。とはいえ、滝沢にとって洗礼は人生における大きな転換としての飛躍ではなかったとも語る。そしてこのことを知的な理解中心から生活的なものの重視という重心の「ずれ」と理解していることが確認できる。

ここで牧村氏の飛躍理解と筆者の飛躍理解との違いについての説明が必要である。牧村氏は「飛躍」という言葉を使用するときに、極めて劇的な人生の転換としての飛躍を想定していると思われる。しかしながら、筆者が本研究において論じる飛躍は、ある出来事を通して劇的に人生が転換するような、極めて大きな意味での飛躍ではないということである。つまり、回心の過程における一定の変化を飛躍として筆者は捉える。したがって、牧村の言う重心の「ずれ」と、筆者の理解する回心の過程における一定の変化としての飛躍は対応関係にあると思われる。

さらに滝沢が教会に通い始めたのは、洗礼を受ける前後からであるという。そしてそれまでの滝沢が教会に通うことはなかったのかという問いには通っていなかったというように語られた<sup>231</sup>。

牧村氏によれば、洗礼を受ける前後からの、滝沢の社家町教会における働きが非常に盛んであるという。連続講演会を毎月実行していた時もあったという。滝沢が主任教授であったときの倫理学教室でかつて一緒だった知人が、社家町教会の週報を調べまとめているが、ありとあらゆるテーマで滝沢は講演会をしているという<sup>232</sup>。さらに滝沢が洗礼を受けたことを牧村氏は次のようにも語る。

---

<sup>229</sup> 「インタビュー記録」(2) 2021年9月7日

<sup>230</sup> 「インタビュー記録」(2) 2021年9月7日を参照

<sup>231</sup> 「インタビュー記録」(1) 2021年7月6日を参照

<sup>232</sup> 「インタビュー記録」(1) 2021年7月6日を参照

「洗礼を受けたということはこうイエス・キリストに用いられるというか、使命感そういうまさに召命ですよね。そういう召命観みたいなのを感じられたのかな」<sup>233</sup>

洗礼を受けることは、滝沢にとってイエス・キリストに用いられることであり、召命観と一体である。洗礼を契機として滝沢の語りの場が、知的な枠組みとしての大学から一般の人たちへと広がった。それまで滝沢の語る場は大学であった。しかし、その大学という知的な枠から超え出ること、洗礼を受けてからの滝沢は語りの場を教会に移していったと語る<sup>234</sup>。

このように、生前の滝沢を知る牧村氏へのインタビューを通して、文献による考察だけでは理解し得ない滝沢への理解が明らかになった<sup>235</sup>。特に、滝沢が洗礼を受けるに至る変化の中にどのような体験があったのかという問いに対しては重心の「ずれ」が生じたという応答ができる。牧村氏の解釈に基づくと、重心の「ずれ」とは滝沢にとって知的なものから実践的なものへの重心の「ずれ」である。イエス・キリストが大学という知的な議論の場から実生活の中に入りこんでくる過程である。さらにこの重心の「ずれ」をもたらず一つの契機を作ったのが山田敬一郎の死であると本稿では理解している。さらにランボーのホリスティックな回心モデルに基づいて、滝沢の歩みの分析を行った結果、滝沢には回心体験が存在することが確認できた。そのうえでこの一連の考察を踏まえて本稿を貫く問いにこたえたい。

### 3-5-3：帰結としての回心理解

滝沢の回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程である。この過程は神との関係性に支えられている。滝沢はこれをインマヌエルと表現する。そして人との関係性においても支えられている。本稿では西田幾多郎、バルト、山田敬一郎、佐藤俊男に着目してきた。またこの過程は信仰の知的なものから実践的なものへの重心変化の過程である。これはイエス・キリストの存在が大学という知的な場から教会をはじめとする生活に関わる実際的な場へと移り行く過程である。重心とは自らを捧げる場のことである。重心は検証可能な目に見える場であると同時に検証不可能な目には見えないイエス・キリストと共なる場でもある。

滝沢は『続・仏教とキリスト教』において「その罪の全き赦しにいたる門、すなわち根本的な回心と新しい命への道が、いかなる瞬間にも開かれています。この門、この道こそは、

---

<sup>233</sup> 「インタビュー記録」(2) 2021年9月7日

<sup>234</sup> 「インタビュー記録」(2) 2021年9月7日を参照

<sup>235</sup> 牧村氏が重心の「ずれ」と述べている洗礼を、滝沢自身は「何を、いかに」(坂口博編、前掲書、179-182頁を参照)において、洗礼とはキリスト者であることの必然的な徴しであると述べている。そしてこの徴しは二重の意味で必然的な徴しである。即ち、原事実インマヌエルが信仰に先立って存在していること、並びに、このインマヌエルの原事実が目覚めるに至ったことという二重の意味における必然的な徴しである。

同時に真理であり生命である（ヨハネ十四・六）人間イエス自身の「わたし」<sup>236</sup>であると述べている。神との関係性、並びに、西田幾多郎、バルト、山田敬一郎、佐藤俊男との関係性を通して、イエス・キリストの存在が知的な場から生活に関わる実際的な場へと移行行く過程が滝沢の回心である。神と人との関係性に支えられた重心変化の過程が滝沢における回心である。それゆえに、神と人との関係性に支えられた重心変化の過程を、序論における問題意識との関係においては、飛躍と理解することができる。

#### 4 節：おわりに

本章では、滝沢克己を研究対象と定めて回心体験の分析を行った。分析の枠組みとしては、ランボーの回心モデルを用いた。ランボーの回心モデルは、ホリスティックな回心モデルと呼ばれ、文脈、危機、探求、出会い、相互作用、献身、帰結という7段階を辿るプロセスモデルであった。

第一の段階として、滝沢を取り巻く文脈の考察を行った。とりわけ滝沢を取りまく小さな文脈として、西田幾多郎、バルトの存在に着目してきた。第二の段階として、山田敬一郎の死の体験を、滝沢にとって危機の段階における第一の危機、その人の人生に対する根本的な志向性に疑問を差し挟む、死や苦しみ、そのほか辛い体験がその人の人生の解釈を根本的に変えてしまう危機として捉え整理してきた。第三の段階として、社家町教会に通うようになったことを探求者としての滝沢の姿と捉え、第四の段階において、その歩みによって生じた佐藤との関わりを出会いとして捉えることとなった。さらに第五の段階において、佐藤牧師と社家町教会との関係の積み重ねを相互作用として捉えたうえで、第六の段階として滝沢の洗礼を献身と位置付けてきた。そのうえでランボーの回心モデルの六段階までの過程を滝沢に適用していく作業を通じて、一つの疑問を見出すに至った。それが、長年頑なに洗礼を拒んでいた滝沢が洗礼を受ける決断をするに至る変化過程の中にどのような体験があるのかという問いである。本稿ではこの問いを明らかにするために牧村氏へのインタビュー調査を行った。このインタビュー調査を通して、知的な理解中心から生活的なものの重視へという重心の「ずれ」が生じたという答えが導き出された。

この一連の考察を踏まえて、滝沢の回心とは何かという本稿を貫く問いに、滝沢の回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程であるとの答えが得られた。滝沢における回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程である。第一に、それは神との関係性に支えられている。滝沢はこれをインマヌエルと表現している。第二に、それは人との関係性において支えられていることである。主要な人物として、西田幾多郎、カール・バルト、山田敬一郎、佐藤俊男との関係性に着目してきた。第三に、重心変化の過程とは、信仰の知的なものから実践的なものへの重心変化の過程であるということを示してきた。

---

<sup>236</sup> 滝沢克己「教会について—ヨハネ福音書、とくにイエスの別辞を手引きとして—」『続・仏教とキリスト教』法蔵館、1979年、150頁



これはイエス・キリストの存在が大学という知的な場から教会をはじめとする生活に関わる実際的な場へと移り行く過程ということである。このことから、滝沢にとって重心とは自らを捧げる場のことであるということが理解できる。したがって、重心とは自らが重きを置く場所、即ち、自らが献身する場所であるとしたうえで、この重心は検証可能な目に見える場であると同時に、検証不可能な目には見えないイエス・キリストと共なる場であることを確認してきた。そして神と人との関係性に支えられた重心変化の過程を、序論における問題意識との関係において、飛躍として理解することを論じてきた。

以上のことから指摘できることは、人との関係性に支えられた重心変化の過程としての回心理解は詳細に議論が展開されてきたということである。しかしその一方で、神との関係性に支えられた重心変化の過程という視点については議論が不十分であると思われる。それではこのことを踏まえて、神との関係性に支えられた重心変化の過程を、ランボーの研究方法論に基づいて問うときには、一体どのような答えが導き出されるのか。

とはいえ、このように問いつつも、これ以上の議論に至ることが出来ないところに、ランボーの研究方法論における限界があることが指摘できる。その理由は、ランボーの研究方法論は、観察可能な事柄に研究の範囲が定められた記述的方法として設定されることで、神との関係性に関する議論が人間次元の視点において書かれているためである。というのも、眼に見えない観察不可能な存在を前提とする立場で、ランボーによる眼に見えるものを観察対象とする記述的な研究方法を用いるということは矛盾した行為であるということになるからである。このように、人間の視点に留まっていることが彼のモデルの評価すべき点であると同時に限界とされる点でもあるといえる。したがって、これ以上の議論は、ランボーの研究方法論においては困難であると理解せざるを得ない。

それでは本稿の最後に、ランボーの回心モデルにおける「ホリスティックさ」について考えてみたい。本章における検証作業を踏まえて明らかになったことは、「出会い」ということがランボーの回心モデル全体を繋ぎとめているということである。滝沢の場合においては、佐藤牧師との出会いが受洗におけるひとつの切掛けとなっていることは否定できない。つまり、日本人の回心体験において、キリスト教会において洗礼を受けるにあたって決定的に大切なことは、教会における牧師との出会いであると言えるのではないだろうか。どんな牧師と出会うのが洗礼を受けるにあたっての契機となるといえるのではないだろうか。自分の神学理解を脇においてまで、滝沢を洗礼に導いた牧師との出会いという視点がランボーの回心モデルを通して、明らかになったといえるだろう。つまり、日本においては、ランボーのホリスティックな回心モデルにおける要となっている段階は、「出会い」の段階であると評価することができるのではないだろうか。彼のモデルが段階モデルではなくして、ホリスティックなモデルと呼ばれる要は、「出会い」のダイナミックさにあるのではないだろうか。したがって、このようなランボーの回心モデルにおける要としての「出会い」の段階に注目しつつ、次章における事例研究に入っていきたい。

### 3章：椎名麟三における回心理解

ールイス・R・ランボーの研究方法論を基にしてー

#### 1節：椎名麟三選択の意義

本稿ではキリスト教作家である椎名麟三の回心を研究対象と定める。研究方法論については前章と同じく、ランボーにおけるホリスティックな回心モデルを適用する。それでは、本章において、いったいなぜ椎名麟三が選ばれたのか。椎名麟三を選択した理由として二点指摘できる。第一に、滝沢克己の洗礼理解に対して一定の影響を与えているのではないかという理解である。第二に、椎名における事例もまた滝沢の事例と同じく、彼が受洗に至る過程において牧師の影響をうかがえるということである。

たとえば、滝沢克己はカール・バルトに対して書き送った書簡、洗礼を受ける前年1957年12月4日付けの書簡において、次のように書き送っていることが確認できる。

「最近、日本人のキリスト者の中で、椎名麟三というたいへん興味深い小説家を発見しました（中略）。『私の聖書物語』という小さい著作が、真のキリスト教的ユーモアの断片を感じることでできる日本での唯一の作品です。彼自身の告白によれば、彼が復活者イエスと出会ったのは洗礼を受けてから一年半後でした。彼は非常な絶望の中にあって、信仰においても聖霊によってでもなく、ただ、友人の赤岩牧師の勧めによってだけ、洗礼を受けたのだそうです。（中略）敬愛するバルト先生、私は先生と直ぐにはお会いできないので、少なくとも彼[椎名麟三]を一度訪問したいと思います。そして、とりわけ私の洗礼について彼と話したいと思います。」<sup>237</sup>

滝沢克己が椎名麟三と対面を果たしたことは、現時点において確認出来てはいないが、少なくとも滝沢が洗礼について考えるにあたって、椎名麟三の回心が一定の影響を与えているということがこの書簡から確認できる。また滝沢は『読解の座標』においても椎名麟三が赤岩牧師から洗礼を受けたことに言及していることが確認できる<sup>238</sup>。さらに、滝沢克己と椎名麟三の両者を研究対象とする富吉は、両者きっかけは異なれども、回心を経験した滝沢克己と椎名麟三の事例は、人間存在の事実に対する見方の、根本的転換の成就という視点において共通していると指摘している<sup>239</sup>。

このように、椎名麟三を研究対象に定めることにより、椎名の回心を理解することに留まらず、椎名における回心理解を通して、滝沢への回心理解を深めることにもつながるの

---

<sup>237</sup> S・ヘネッケ、A・フェーネマンズ編『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡：1934-1968』寺園喜基訳、新教出版社、2014年、150-151頁

<sup>238</sup> 滝沢克己『読解の座標』創言社、1987年、378頁を参照

<sup>239</sup> 富吉建周「あとがき」『聖書のイエスと椎名麟三』創言社、2000年を参照

ではないかという仮説のもとに、本章では椎名麟三を研究対象として選択するに至った。

滝沢克己の回心理解と椎名麟三の回心理解の関係性、両者の比較考察を通して捉える回心理解、さらに両者の回心理解を通して捉える日本人キリスト者の回心理解という普遍的な問題に取り組むための出発点となるのではないかという展望のもとに、本章においては椎名麟三を研究対象として選択することとなった。

したがって本稿では、このような問題意識を念頭に置きつつ、ランボーの研究方法論に基づいて、椎名麟三における回心とは一体どのような体験であるのかを明らかにする。議論の流れとしては、第一に、これまで文芸評論家や神学研究者が、椎名麟三をいかに理解していたのかを概観する。第二に、ランボーによる研究方法論の枠組みに従って椎名麟三における生涯の歩みを分析する。そして第三に、『椎名麟三信仰著作集』における椎名のエッセイをもとに、椎名の神学理解を論じたうえで、椎名麟三にとって回心とは何かを論じる。以上が本稿における議論の流れである。それでは議論に入っていきたい。

## 2 節：椎名麟三への評価

神学者である小川圭治は、自由という概念を軸として考えたときに、椎名の生涯は「ひたすらな探求の生涯」であったと言及しているが<sup>240</sup>、これまでの文芸評論家や神学研究に携わる研究者たちは、椎名麟三をいかに理解していたのだろうか。

第一に、キリスト教作家である遠藤周作は、イエスの弟子の中で、ペトロ型、ヤコブ型、ヨハネ型といった型がある中で、椎名麟三はパウロ型であるという。パウロがキリストの復活によって改宗し、事実であるイエスの生涯よりもキリストの復活にすべての重点をかけたように、椎名の改宗の動機もまた彼がルカ伝の24章を読んだ時の衝撃による点がよく似ていたということが理由であるという。パウロがアナニヤに導かれたように、椎名は赤岩牧師に導かれることによって、聖書を熟読しはじめることで、イエスの復活に出会ったことになる。とはいえ、パウロによる転換も椎名による転換も、突然起こったわけではなく、ともに長い準備期間がその意識下にあったと遠藤は論じている<sup>241</sup>。また遠藤は椎名麟三のことを自らの先輩小説家であるとしたうえで、椎名によるキリスト教の洗礼を恋愛結婚と表現している。つまり、遠藤周作自身の洗礼を親から決められた許嫁結婚と表現するのに対して、椎名麟三の洗礼を恋愛結婚と表現している<sup>242</sup>。

第二に、文芸評論家の松原新一は、一般論として考えるときに、キリスト教の洗礼を受けることは日本人の経験として格別に珍しいこととも思えないという。そのうえで、椎名麟三のように人生の無意味という問題に長く深く苦しみ続けてきた作家が、その苦しみからの救いの場所を求めるようにして、中年になって受洗を決断したという事実には十分に

---

<sup>240</sup> 小川圭治「解説」『自由について：椎名麟三信仰著作集⑤』、教文館、1978年、181頁を参照

<sup>241</sup> 遠藤周作「解説」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、156-157頁を参照

<sup>242</sup> 遠藤周作「自分が受けたものを」、遠藤周作他『キリストと出会う：洗礼を受けるまで』日本基督教団出版局、2001年、12頁を参照

注意を向けてもよいという。椎名の『邂逅』という長編小説を中心として、第四巻に収録された作品群を理解するためには、椎名麟三の受洗という事柄は看過することは出来ないと述べる。キリスト教の洗礼を受けるという、椎名麟三の内部で行われた明らかに自覚的な回心体験が、第四巻に収録された作品群に影響を与えていることは否定できないと思われると松原は述べている。

このように指摘したうえで、松原は『深夜の酒宴』から『邂逅』に至るまでの作品集のなかに見出し得るものを指摘すると、それは無意味を思っ苦しみ続けねばならなかった人生との、いわゆる究極的な和解の契機を探ろうとするたたかひの跡であるとする。そして椎名麟三は、このような和解の契機にキリスト教に触れたということになるのではないかと述べている。つまり、人生の暗い否定的側面ばかりにつきあたり、人生の不条理と無意味とを思い長く苦しんできた椎名麟三が、キリスト教と出会うことで、キリスト教信仰を媒介として、人生との和解の道に立ちえたという一点に、この『邂逅』を中心する作品群の意義があると松原は指摘している<sup>243</sup>。

第三に、文芸評論家である佐古純一郎は椎名麟三の人と文学を考えようとするときに、二つの大きな転機が見出されるとする。一つが1931年における共産党の一斉検挙による逮捕・収監であり、あと一つが第二の転機と佐古が呼ぶキリスト教への入信、即ち、1950年のクリスマスに日本基督教団上原教会で洗礼を受けたことである。さらに佐古曰く、一人の人格における入信という事件は、その人の内的体験としてその真実は深く秘められているものであって、外部からそのプロセスを分析するというようなことはできることではない。としつつも、幸いにも椎名には『私の聖書物語』という書物があって、彼の入信記として貴重な文献であると論じている。とはいえ、それとしても必ずしも入信の奥深い秘儀が明らかにされているというものでもないとしている。そのうえで、『私の聖書物語』に書かれた椎名による神との出会いの体験を決定的回心と呼んでいる。まるで狐につままれたような瞬間が入信体験には多かれ少なかれ存在するということが書かれている<sup>244</sup>。したがって、佐古曰く、椎名にとって『私の聖書物語』は信仰告白の書であるという<sup>245</sup>。さらに、佐古によれば、「ほんとうの自由とは何か」ということが椎名における根本問題である。そして『私の聖書物語』は椎名がキリストとの出会いを通して、いかにして、どのように、「ほんとうの自由」を知ったかということの正直な告白であるという。またこのことは、イエス・キリストに対する信仰なくしてあり得ないことであるがゆえに、椎名麟三という一人の存在の信仰告白である<sup>246</sup>。

第四に、神学者である野村耕三は、椎名麟三にとっての啓示されたキリストの姿は、彼の罪の贖罪者としてのキリストの姿ではなく、死と生の矛盾を両立させて自由に生きてお

---

<sup>243</sup> 松原新一「解説」、椎名麟三『椎名麟三全集』四巻、冬樹社を参照

<sup>244</sup> 佐古純一郎「椎名麟三の人と文学」『椎名麟三と遠藤周作』朝文社、1989年、81-107頁を参照

<sup>245</sup> 佐古純一郎「椎名麟三の世界」『椎名麟三と遠藤周作』朝文社、1989年、130頁を参照

<sup>246</sup> 佐古純一郎「『私の聖書物語』について」『椎名麟三と遠藤周作』朝文社、1989年、170頁を参照

られるキリストであったと理解している。さらに椎名の信仰の特色がニヒリズムの克服であると同時に彼の人生の命題であったという。そしてこの命題に答えを与えたのが、復活のイエスであった。野村の指摘によれば、彼は今までに多くの信仰者の回心を取り扱ってきたが、復活者イエスの啓示から回心を体験した人物は椎名麟三が初めてであるとしている。とはいえ野村の理解によれば、多くの場合、人は自己の罪の自覚から入り、キリストの贖罪による罪からの救済、そして死の克服としての復活というパウロ的回心のパターンを取る。しかし、椎名は復活の観点、即ち、彼の回心のポイントからイエスの出来事を逆算している。このことは自己の救済体験が、事柄の判断に当たっていかにか絶対的価値を持っているかを示すものであるという<sup>247</sup>。

このように、多くの研究者たちによって理解されてきた椎名麟三という人物の歩みと神学的思想を、これより辿って行くことになる。

### 3 節：椎名麟三における回心理解

#### 3-1：文脈の段階

斎藤末弘による椎名麟三の伝記『評伝椎名麟三』<sup>248</sup>によれば、椎名麟三は1911年に姫路市に生まれる。本名は大坪昇である。24年県立姫路中学校入学（現、姫路西高等学校）に入学する。29年宇治川電鉄（現、山陽電車）へ入社する。まもなく労働運動に参加する。31年には日本共産党員となり、関西中心の一斉検挙にあつて、東京へと逃亡するが、検挙されて神戸へとおくられる。33年には懲役3年執行猶予5年の判決を受けることで刑務所を出る。

椎名はこの頃にニーチェを読み始めることで、38年にはニーチェに導かれてドストエフスキーの『悪霊』と出会うことになる。そして彼はこの作品に決定的な影響を受けることで、文学を志すことになるのである。また41年にはキルケゴールの『憂愁の哲理』を読むことで強い影響を受ける。そして47年には「深夜の酒宴」を『展望』に発表することで、作家としてデビューするに至る。

48年には牧師である赤岩栄と出会うことになる。そして50年頃より、椎名は思想的に行きづまることで、呑み歩くようになったという。椎名は絶望の果てにドストエフスキーに賭けることで、1950年12月24日に、日本基督教団上原教会において、赤岩栄牧師より洗礼を受けることになる。さらに、51年には『赤い孤独者』を河出書房より刊行する。翌52年には「邂逅」を『群像』において連載する。さらに57年には、自らの回心体験を綴った『私の聖書物語』を中央公論社より刊行することになる。

伝記を記した斎藤によれば、椎名が最初に聖書というものを意識したのは、ニーチェを通してであるという。斎藤は、椎名が東京において逮捕されて、獄中の時を過ごしていた

---

<sup>247</sup> 野村耕三『日本人の回心』新教出版社、1976年、205-206頁を参照

<sup>248</sup> 斎藤末弘『評伝椎名麟三』朝文社、1992年、233-239頁を参照

ときに差し入れられたニーチェの『この人を見よ』（昭和三年判、岩波文庫、安部能成訳）を読んで「価値転換」を迫られたということに言及している。

そして出所後も、ニーチェに救いを求めることで『ツアラトウストラ』を読んでいたとしている<sup>249</sup>。また椎名自身の証言によれば、彼自身がキリスト教の聖書を最初に手にしたのは、東京の日比谷の図書館であるという。椎名曰く、確かな特定の動機があったわけではないが、ニーチェを通してキリスト教を意識するようになった。

そして敗戦後、思いがけず聖書を買ってしまうことになったとされる。もしも理由があるとすれば、数年前に文学の眼を開いたドストエフスキーのせいであったという。椎名がドストエフスキーの影響のもとに、小説を発表し始めていた頃でもある。ドストエフスキーほどに、神やキリストを問題にした作家は少ないとしている。

そして椎名が聖書の中にしか、この世の救いがないというように読み始めたのは、生きることに行き詰っていたからであるという。自らを唯物論的に教育してきたと自認している椎名にとって、聖書の一行一行は躓きの石であった。しかしながら、この躓きの石こそキリスト教においては生命の泉なのであるということを理解するのは、回心体験、つまり、眼からウロコが落ちるといふ仕方でキリストを理解してからであると述べている<sup>250</sup>。

### 3-2：危機、探求の段階

このような歩みを辿る椎名は、自らの生涯を振り返ることで、1950年頃より思想的に行きづまることになったことを証言している。

「現在の私は、クリスチャンである。十年ほど前に、洗礼を受けているからだ。そのころ私は、小説家として出発してから数年たったのだが、思想的に行き詰まって、キリスト教へその解決を求めたのだ。」<sup>251</sup>

このように、椎名は思想的行き詰まりと向き合っていた。そして彼はこの葛藤において「実存主義とは何か」、「そもそも実存とは何か」という問いを説明できなくなってきたと説明している。そして椎名にとって、思想的に行きづまるということは生きて行く根拠を失うということでもあるという。それは同時に、文筆業者の椎名にとって、小説を書く根拠の喪失をも意味していたという。

たとえば、同時期には、作家太宰治の情死事件があつて間もない頃でもあつた。それゆえ、椎名の酒に呑まれた姿を見ていた周りの文士やジャーナリストの間には、次に自殺す

---

<sup>249</sup> 同書、209-212頁を参照

<sup>250</sup> 椎名麟三「『聖書』と私」『聖書について：椎名麟三信仰著作集⑨』教文館、1979年、146-148頁を参照

<sup>251</sup> 椎名麟三「死について」『死について：椎名麟三信仰著作集③』教文館、1978年、120-121頁

るのは椎名麟三だろうとの噂が存在した。そしてそのことを椎名自身もまた知っていたと告白している。とはいえ、椎名自身自殺はしないと考えていたとも語っている<sup>252</sup>。

たとえば、以下一連の文章において、椎名はドストエフスキーとの関係性について次のように言及している。第一に『『復活』へたどりつくまで』において、椎名は思想的に行きづまる状態の中にあっても希望がないわけではなかったという。そしてそれが、椎名に文学の眼を開いてくれたドストエフスキーである。ドストエフスキーの作品の根底には光源としてのイエス・キリストへの信仰があるという。椎名はイエス・キリストに解決の希望を見出すと述べている<sup>253</sup>。

第二に「矛盾の背後の光」において、椎名はドストエフスキーが文学への眼をひらいてくれた人であり、文字通りの意味で先生というべき人であると述べている。また椎名はドストエフスキーの作品から文学というものを教えられただけではなく、彼の生きて行く方向をも与えられたとあってよいとされる。椎名が生きることに生きづまり、キリスト教へ近づいていったのも、ドストエフスキーがひとつの大きな動機を為しているという。矛盾としてしか理解されないもののもっている光が、椎名を導いたと述べている<sup>254</sup>。

第三に『私のドストエフスキー体験』において、椎名はドストエフスキーが絶望のどん底において椎名の眼を文学へと開いたと述べる。ドストエフスキーは自身の文学における絶望のどん底においてイエス・キリストを彼に指し示した<sup>255</sup>。ドストエフスキーの作品

『悪霊』は椎名にとって思い出深い作品である。彼がドストエフスキーについて読んだ最初の作品であり、それまで「ほんとうの自由」を求めて哲学書ばかり読んでいた彼に、魂を揺るがすような感銘を与えてくれた文学であるからだと椎名は述べている<sup>256</sup>。虚無から救われるためには二つの道しかない。神を信じるかこの世の一切に対する無関心であると椎名は述べている<sup>257</sup>。作家は自分の体験を全く離れて作品を創り出すことはできない。架空の物語として提出される作品においても、作家の体験がどこかににじんでいるものである。その発想の仕方において、登場する人物や描写の中に、作家の体験がにじみ出ていることもあると述べている<sup>258</sup>。

第四に「自由と共存」において、椎名は洗礼を受けてはいるものの、少年時代から自分

---

<sup>252</sup> 椎名麟三「『復活』へたどりつくまで」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、145-146頁を参照

<sup>253</sup> 椎名麟三「『復活』へたどりつくまで」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、145-147頁を参照

<sup>254</sup> 椎名麟三「矛盾の背後の光」『絶望について：椎名麟三信仰著作集②』教文館、1978年、107頁を参照

<sup>255</sup> 椎名麟三『私のドストエフスキー体験』教文館、1967年、8頁を参照

<sup>256</sup> 同書、48頁を参照

<sup>257</sup> 同書、66頁を参照

<sup>258</sup> 同書、137頁を参照

を唯物的に教育してきた。その椎名が一体なぜ洗礼を受けたのかといえば、人間の自由を追求して行く過程において、壁にぶつかったからであるという。人間のどのような自由も、そこに曖昧な誤魔化しが残る。言い換えると、それは椎名の全存在を根底から救ってくれるものではないということである。そのうえで、椎名が具体的存在としてのイエス・キリストの名を知ったのは、ドストエフスキーの作品であるが、椎名はそれによって神を信じることができたわけではなかったという。ただ、ドストエフスキーに対する信頼から、イエス・キリストの名の示している者へ、自分の全存在を賭けたのでであると述べている。信じられるか信じられないか分からなかったわけではあるものの、ドストエフスキーによって、現代に生き残る本当の自由の光を示された以上は、それに賭けるより仕方がなかったと語る。この全存在を賭けるという仕方の中で、神を信じ得る者となったということができると述べている<sup>259</sup>。

このように、椎名はドストエフスキーを通してキリスト教と出会ったと証言していることが確認できるだろう。しかしながら、椎名が洗礼を受けるまでに葛藤していたこともまた事実であると思われる。キリスト教に関心は持っていたが、洗礼は未だ受けていないときのことである。佐古純一郎は椎名麟三との出会いの体験を記録している。佐古は自らが洗礼を受けた時のことを次のように振り返っている。佐古純一郎が森有正に導かれて、中渋谷教会で洗礼を受けたのは1948年5月23日である。このことを知っていた椎名から「文学をやりながら、よく洗礼を受けられたものだ」と言われたことを記録しているという。そして椎名自身は決して洗礼を受けないと、断定的に彼に対して語ったということも記録していることを佐古は述べている<sup>260</sup>。とはいえ、洗礼を受けたことについて、どのようにして洗礼を受ける決心がついたのかということも聞かれたということにも、言及している<sup>261</sup>。

### 3-3：出会い、相互作用の段階

#### 3-3-1：荒本守也との出会いと別れ

このように、ドストエフスキーに導かれることによってキリスト教と出会うこととなった椎名麟三は、主に二人の人物との出会いと相互作用を通して洗礼へと導かれたのだと捉えることができるだろう。それが荒本守也<sup>262</sup>と赤岩栄牧師という二人の人物である。はじめに荒本守也との関係について見ていく。当時の椎名は、キリスト教信仰についてよく語り合っていた友人荒本守也（清水義男）の死<sup>263</sup>をきっかけとして洗礼について真剣に考え

---

<sup>259</sup> 椎名麟三「自由と共存」『自由について：椎名麟三信仰著作集⑤』教文館、1978年、92-94頁を参照

<sup>260</sup> 佐古純一郎「椎名麟三序説」『椎名麟三と遠藤周作』朝文社、1989年、19-20頁を参照

<sup>261</sup> 佐古純一郎「椎名麟三の人と文学」『椎名麟三と遠藤周作』朝文社、1989年、93頁を参照

<sup>262</sup> 小林孝吉「椎名麟三と荒本守也：ある一キリスト者の死とその影響」『キリスト教文学研究』第三十九号、2022年、35-48頁を参照

<sup>263</sup> 椎名麟三「死と愛について」『信仰以前：椎名麟三信仰著作集①』教文館、1977年、93頁を参照



るようになったという証言が存在する。椎名と荒本は、1944年以來、近所付き合いという形で親しき交流関係を持っていたとされる。キルケゴール選集を貸し借りするといった親交を含めて、キリスト教信仰について共に議論した友人であった。その荒本守也（本名清水義男）が、1948年に病死したことが椎名の受洗に関係があったとの推測である<sup>264</sup>。

高堂は椎名麟三がイエスと邂逅するに至るための道備えとしての役割を果たした存在として荒本守也の存在を指摘している。ドストエフスキーやキルケゴール、さらに赤岩栄牧師もさることながら、もっとも身近にいて椎名の存在を根底から覆すような影響を与えた人物として荒本の名前を挙げている。たしかに、荒本は世間的には無名の思想家にすぎない存在であったものの、キルケゴールの思考法を椎名と共に深く共有していた人物として高堂は理解している<sup>265</sup>。

### 3-3-2：赤岩栄牧師との出会い

とはいえ、椎名はより直接的には、赤岩栄牧師と出会い上原教会へと導かれることにより最終的に洗礼を受けることになる。椎名と彼を洗礼へと導いた赤岩牧師との出会いの経緯が様々な文書において記録されていることもまた確認できる。

このような関係性にある椎名麟三と赤岩栄との交際は、1948年から始まる。椎名が発表した『三つの訴訟状』に対して、赤岩が『文学と神学－椎名麟三『三つの訴訟状』に』を書いて批判した。それがそもそもの両者の関係の始まりであった<sup>266</sup>。とはいえ、個人的に顔を合わせるようになったのは、同年に開催された『ドストエフスキー研究』の座談会である。当時「個性」という文芸雑誌があった。この文芸雑誌において、毎号ドストエフスキー研究という座談会が連載されていた。そこで椎名は赤岩栄牧師と出会うことになる。両者は毎月の会で顔を合わせるようになり親しくなったとされている。

そして二人の関係性を深めるきっかけとなる出来事が次のように記録されている。二人は、ある時、帰り道において、東京駅で帰る方向が同じであり、電車を待ち合わせていたことがあった。そのとき急遽、赤岩牧師が体の調子を崩し、椎名が家まで送るということがあったという。そして赤岩の家というのが教会であった。そしてそのときはじめて椎名は屋根に十字架を掲げた建物を見たとされる<sup>267</sup>。このことが、椎名が上原教会へと通う切掛けのひとつになったとされている。そして、これ以後両者の親しき交際が始まることになる。とりわけ、同じ世田谷区において、赤岩は小田急線の代々木上原、椎名は京王線の下高井戸であり、行き来しやすい距離にあったことも幸いした可能性があるとい

---

<sup>264</sup> 「上原教会と三鷹教会の会員同士」『椎名麟三信仰著作集月報IX』を参照

<sup>265</sup> 高堂要『椎名麟三論：その作品にみる』新教出版社、1989年、104-105頁を参照

<sup>266</sup> 「上原教会と三鷹教会の会員同士」『椎名麟三信仰著作集月報IX』を参照

<sup>267</sup> 椎名麟三「『復活』へたどりつくまで」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、148-149頁を参照

う<sup>268</sup>。

たしかに、椎名はこの出来事を契機として、上原教会に通うようにはなったかもしれない。しかし「路傍の種子」<sup>269</sup>という文章において、彼自身が神を信じる事が出来ないにもかかわらず、一体なぜ教会へいくのかと問いかけていることもまた事実である<sup>270</sup>。とはいえこのように問いかける一方で、自分が未だ信仰に至らぬ者ではあるものの、赤岩栄の「イエス伝」には強い感動を受けたとも語っている。赤岩のイエスに対する無垢な烈しい愛への思いが語られているという<sup>271</sup>。

さらに、上原教会において椎名を洗礼へと導いた赤岩栄は「椎名麟三について」というエッセイにおいて、椎名自身の知識や思想との向き合い方について次のように言及している。赤岩曰く、インテリは知識の客観性に根拠をおいている。しかし、その知識はインテリの主体性の一部となっただけではない。そしてここにインテリが持つ弱さがあり、日本における多くの作家は、このようなインテリ出身であると述べている。しかしながら、椎名麟三という人は自己の主体性とならない知識や思想については一切語らないという。椎名は、あらゆる思想を吸収することで自らの肉体に同化する。しかし、消化しない知識や思想は体外に排泄することを省みないし、食欲を感じない思想には見向きもしない。それゆえに、椎名の「ドストエフスキー」は「椎名の」ドストエフスキーであると赤岩は述べている<sup>272</sup>。

### 3-4：献身の段階

#### 3-4-1：椎名の受洗<sup>273</sup>

---

<sup>268</sup> 「上原教会と三鷹教会の会員同士」『椎名麟三信仰著作集月報IX』を参照

<sup>269</sup> キリスト教においてはいわゆる求道者といわれる信仰者を分かつ境界に洗礼という儀式を据える。洗礼は主観的要素に富む信仰を客観的要素によって確定する行為として行われる。そのため洗礼を受けているかどうかを求道者と信仰者を区別する基準とされる。洗礼がいわゆる意味での信仰の以前と以後をわける標識となっている。椎名による「路傍の種子」（椎名麟三『信仰以前：椎名麟三信仰著作集①』教文館、1977年）は、1950年12月に書かれたものである。すでに赤岩栄と出会った椎名が、そのことから日本基督教団上原教会に出席するようになり、やがて洗礼を受けるに至る、その直前に書かれた文章であるとされる。これは形式的な意味での信仰以前の最終段階であり、椎名にとって信と不信の境界線上にある作品であると笠原によって評価されている（笠原芳光「解説」『信仰以前：椎名麟三信仰著作集①』教文館、1977年を参照）。

<sup>270</sup> 椎名麟三『信仰以前：椎名麟三信仰著作集①』教文館、1977年、179頁を参照

<sup>271</sup> 椎名麟三「赤岩栄『イエス伝』」『信仰以前：椎名麟三信仰著作集①』教文館、1977年、165頁を参照

<sup>272</sup> 赤岩栄「椎名麟三について」『赤岩栄著作集 第6巻』教文館、1970年、258頁を参照

<sup>273</sup> 椎名麟三の受洗後最初の作品が「邂逅」である。椎名は受洗以来一貫してキリスト者の文学の確立に努力してきた（椎名麟三「小説の技術について」『文学について：椎名麟三信仰著作集⑩』教文館、1981年、109頁を参照）。

椎名はドストエフスキーとの出会いをきっかけに、思想的な行き詰まりから脱却する。そして友人荒本守也の死を経験し、赤岩栄牧師との出会いを通して、椎名麟三は日本基督教団上原教会において赤岩栄牧師より洗礼を受けたと理解することができる。

月報「上原教会と三鷹教会の会員同士」によれば、椎名麟三は1950年12月22日、日本基督教団の上原教会のクリスマス礼拝で、赤岩牧師から洗礼を受けたと記録されている。48年には、自殺した太宰治の次に自殺するのは椎名麟三ではないかと言われるほどに、文学上でも思想上でも行きづまり、酒浸りの毎日が続いたにもかかわらず、受洗を決断した椎名麟三であった<sup>274</sup>。彼は、ドストエフスキーを切掛けとしてキリスト教と出会うことで、友人荒本守也の死を契機として、赤岩栄牧師の導きにおいて、日本基督教団上原教会において洗礼を受けることになった。

椎名は受洗当時のことを次のように振り返っている。キリスト教の洗礼を受けたのは、『赤い孤独者』という小説を書いて間もなくだった。また洗礼というもの自体おかしなものであるという。したがって、神を信ずるということも、説明する必要もないほど、おかしなことである。そしてまた事実、洗礼によってかわったものは客観的には何一つないとも述べている。しかしながら、人々にとって、客観的には何一つ変化したものはないということもまた、おかしなことであるとも述べている<sup>275</sup>。と言いつつも椎名はキリスト教の洗礼を受けるに至る。しかし、椎名は多くの文学者の攻撃と嘲笑の的になったと言われている。とりわけ、彼の親友の一人であった埴谷雄高を怒らせたと言われる。理由は信じられないままに、イエス・キリストへ自分の全存在を賭けたからである。しかし、キリストへ自分の存在を賭けることにより、椎名はキリストを信じられるようになったという<sup>276</sup>。

とはいえ、椎名は洗礼をうけると同時に、イエス・キリストを信じられるようになったわけではない。椎名は自分が矛盾のかたまりであるとしている。このことは全くの無神論者がキリスト教の洗礼を受けたことから理解できるだろう。しかし、教会員としての生活と文学者としての生活の二つに自分の生活は分裂しきっていた。たしかに、この二つの生活は統一も総合も出来るものではないという。しかし、共通していたことは毎晩のように酒を飲みに行くことだけである。このような状態にあった椎名を支えていたのがドストエフスキーの存在であった。ドストエフスキーはクリスチャンでありながら文学者である。そのうえで椎名曰く、ドストエフスキーはクリスチャンであったがゆえに偉大な作品を書くことができた。しかし、ドストエフスキーの指し示しているキリストをなかなか信

---

<sup>274</sup> 「上原教会と三鷹教会の会員同士」『椎名麟三信仰著作集月報IX』を参照

<sup>275</sup> 椎名麟三「一つの生活感情」『絶望について：椎名麟三信仰著作集②』教文館、1978年、91-93頁を参照

<sup>276</sup> 椎名麟三「わが心の自叙伝」『椎名麟三：わが心の自叙伝/自由の彼方で』日本図書センター、1997年、29頁を参照

じることが出来ずにいた。椎名は信仰の心がなかったからであると振り返っている<sup>277</sup>。

このように、椎名はドストエフスキーを信頼するあまり、自分をキリスト教に賭けずにはいられなかった。しかし、洗礼と同時に信仰が得られたというわけではない。聖書を繰り返し読んだことは事実であるという。そして、洗礼を受けて、一定の時を経て<sup>278</sup>、聖書を読んでいるとき、眼からうろこが落ちた思いがした。それが次節において辿ってゆく椎名の復活体験である<sup>279</sup>。

### 3-4-2：椎名の回心体験についての証言

こうして椎名はイエスとの決定的な体験を果たすことになる。それが椎名麟三の復活体験とも呼ばれるイエスとの出会いの体験である。椎名は自らの回心物語を、復活を軸として三人称で語っている。

椎名曰く、それはこのように始まった。ある日、頭の禿げかかった四十男が机に向かっていた。その男は、小説を書いている男であるが、いまや彼の生きて行く道はすっかり閉ざされているようであった。人生に絶望した挙句に、ただ一つ残された救いとしてすがりついて見た聖書から見事に跳ね出されてしまっていたからである。彼は、笑い者になる覚悟で二、三カ月前のクリスマスの日、上原教会において、赤岩栄牧師から洗礼を受けた。牧師の手から、なんのことはない頭に二、三滴の水が落ちたに過ぎなかった。何事も起こらなかった。しかし、洗礼を受けた後で、教会の人々が口々に彼に対して、おめでとうと言った。彼はますます変な気持ちになって来た。そして彼は洗礼など全く何事でもなかったことを確認した。とはいえ、彼は情けないことにどうしても生きてかかったし、本当に生き生きと生きてかかったという。

だからその日、彼が机に向かっていたときも、生きたいあまりに仕方なく自分にとって無力な聖書を読んでいた。その時は、復活の箇所を読んでいた。マタイ伝、マルコ伝、そしてルカ伝の復活の箇所を開いた。エマオの箇所であった。読み進めていく中で、ある瞬間に、イエスを思いうかべていた頭の禿げかかった男は、どういうわけか何かドキンとした。それと同時に強いショックを受け、自分の足元がグラグラと揺れるとともに、彼の信じていたこの世のあらゆる絶対性が、餌を貰ったケモノのように、急に優しく見え始め

---

<sup>277</sup> 椎名麟三「回想」『椎名麟三：わが心の自叙伝/自由の彼方で』日本図書センター、1997年、201-202頁を参照

<sup>278</sup> ここで「一定の時」とした理由は、椎名の証言において「二、三カ月後」と、「一年後」という二つの異なる証言が混在していることが挙げられる。この椎名の異なる証言についての議論は小林孝吉が詳細に論じており、示唆に富んでいる。しかし、この課題は本稿の目的とは異なる課題であることを理由として、これ以上の言及は行わないこととする（小林孝吉「滝沢克己・椎名麟三・内村鑑三におけるキリスト教受容の文学的研究——『インマヌエル』『復活』『再臨』を中心とした批評的考察』九州大学、2018年を参照）。

<sup>279</sup> 椎名麟三「キリスト教と文学」『文学について：椎名麟三信仰著作集⑩』教文館、1981年、94頁を参照

た。彼はこのような自分が信じられなかった。気持ちがいいになったかと思い、鏡で自分の顔を確認すると、これまでイライラしていた自分がニコニコしていた。これが椎名の回心物語であるという。椎名が見たものは、手や足を弟子たちに差し出しているイエスの姿にすぎないが、その心理的過程は複雑なものであったという<sup>280</sup>。

椎名は自らのイエス・キリストへの道は全く紆余曲折といった感があると語っている。多くのキリスト者が体験するように、それは聖書を読んでいるときに起こった。椎名の場合、ルカ伝の復活物語においてであった。椎名によれば、信仰は純粋に個人的な事柄である。神学といういかめしい学問があって、信仰へある学問的統一や普遍性を与えようとする努力があることも事実であるが、しかし、それでさえも、神学者の個人的な信仰を前提としない限り全くナンセンスな事柄になると椎名は述べている。というのも信仰について語るうえでの困難があるという。なぜなら、信仰一般なんて存在しないからであり、信仰はあくまで他人のものではなく、私の信仰なのであるからだという。したがって、人間はそこで他人と自分との交流できる客観的な言葉を持つ必要がある。そして椎名は自分の信仰を語った本を出したことに言及している。それが『私の聖書物語』という本であるという<sup>281</sup>。

とはいえ、椎名麟三は回心体験への言及を次のようにも論じている。椎名は様々な回心記を読んだことがあるという。どんな回心記も、回心の現実について語られる箇所になると、筆者がいかに感動的に表現していても、力のない空虚に感じられたのを覚えている。そこには情けない簡単さ、あまい独断、虚偽に満ちた飛躍しか認めることが出来なかったという。そして恐らく今の自分が読んでも同じことを感ずるだろうと思われるという。回心記が、いかに自分の回心を語ろうが、語れば語るほどに、無力な言葉になってしまうのは、このような現実によるとのことである。つまり、回心の事実は自分にとっては絶対的な意味を持っていても、それは伝達できないものなのであると椎名は論じている<sup>282</sup>。

### 3-5：帰結の段階

#### 3-5-1：椎名の神学理解

##### 3-5-1-1：椎名の信仰理解

本節では、椎名の神学理解を『椎名麟三信仰著作集』をもとに論じていく。椎名の信仰理解、神理解、復活理解を論じることを通して、椎名にとって回心とは如何なる体験であるかを論じるための基礎的考察とする。

まず椎名が信仰を如何に理解しているのかという問いから議論していきたい。まず椎名

---

<sup>280</sup> 椎名麟三「神のユーモア」『ユーモアについて：椎名麟三信仰著作集⑥』教文館、1977年、72-76頁を参照

<sup>281</sup> 椎名麟三「私の信仰」『ユーモアについて：椎名麟三信仰著作集⑥』教文館、1977年、142-144頁を参照

<sup>282</sup> 椎名麟三「信仰と文学」『文学について：椎名麟三信仰著作集⑩』教文館、1981年、9頁を参照

は「信じられないということ」は、どういうことであるかと問うている。つまり、それは、キリストをキリストとして信じられないということはどういうことか、という問題である。また信じられないということが起こるためには、一方では信じるということが必要であるとも説いている。さらに、キリスト教において、信じられないことが自分の辛さになるときに、一方に信じようとする心があるとしている。この辛さは「信じている」と思っている人々にはなかなか理解できないことであるという。そしてこの辛さの理由は、その人の信仰の浅さにあるのであり、周りからは罪深いものであると思われていそうに思えるものであるがゆえに、ますます辛くなってくると椎名は述べる<sup>283</sup>。

したがって椎名の言葉に従えば、信仰とは一種の賭けである。自分の全存在を自分や世界をこえた本当の自由、本当の救いであると考えられるものに賭けることである<sup>284</sup>。

とはいえ、「本当の救いであると考えられるもの」という言葉からも理解できるように、椎名は自らの信仰を絶対的なものとは考えていない。この世の中に宗教は数多く存在する。しかし、椎名がその中の一つにすぎないキリスト教の洗礼を受けたのは、他の宗教と比較することによって、キリスト教が一番良いという判断を行ったからではない。それは全く偶然の事柄に過ぎないのであって、椎名に文学の眼を開いたドストエフスキーという人が、その作品を通じて、イエス・キリストという名を私に示したからであると説明している。椎名のドストエフスキー理解によれば、彼があらゆる懐疑論を突き抜けた信仰をもつクリスチャンであったからである。そして椎名はドストエフスキーを信頼した。つまり、キリスト教が、椎名の求めるものに対して、必要且十分な保証を与えているがゆえに、他の宗教を探す気にはならないというだけのことでありと述べている<sup>285</sup>。

とはいえ、人間は信じるから救われるのではないと椎名は述べている。信仰と救いの間には分裂はないとしている。信じるということは「救われてある」という事実である。これは言い換えれば、人間は如何なる悪をなそうと、殺人の罪をなそうと救われて「ある」ということになる<sup>286</sup>。

まとめると、椎名にとって信仰とは一種の賭けである。しかし、自らの信仰が絶対的なものとは考えていない。他の宗教と比較による判断から導き出された答えではなく、全くの偶然の事柄に過ぎなかった。これが椎名の信仰理解と捉えることができる。

### 3-5-1-2：椎名の神理解

それでは椎名は信仰の対象を如何に理解しているのか。まず、椎名によれば、イエスという人は、死んでいる一方で生きている方である。死ではあるが絶対的なものではなく、生で

---

<sup>283</sup> 椎名麟三「信じられないということ」『信仰について：椎名麟三信仰著作集⑧』教文館、1977年、9-13頁を参照

<sup>284</sup> 椎名麟三「人間の魂における諸問題」『凡愚伝』日本基督教団出版局、1967年、109頁を参照

<sup>285</sup> 椎名麟三「ある信仰」『信仰について：椎名麟三信仰著作集⑧』教文館、1977年、114-115頁を参照

<sup>286</sup> 椎名麟三「復活」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、64頁を参照

はあるがそれも絶対的なものではない。人間が考えることのできる二つの絶対、つまり、生の絶対性と死の絶対性を越えて存在しているのがイエスという存在であるという。つまり、人間にとっての絶対的な必然性の壁が崩れ落ちているとしている<sup>287</sup>。

それでは、椎名はイエス・キリストを如何に理解しているのか。イエス・キリストは神であるのか、或いは、人であるのか。この問いに対しては、両者を共存させることのできる存在としている。そして神と人との共存の根拠を、イエス・キリストの存在が、神であるということと、人間であるということの間にあるとしている。つまり、それは神であるということと、人間であるということの外にありながら、人間に対する現実的な具体性としては、神であり人間であるという仕方では、あらかしがたい存在であるということである。言い換えると、イエス・キリストは、神と人との出会いの実現として理解し得るものであり、この出会いから生まれた何かである。そしてこの出会いこそ、人間の存在の根底を支えるものであると椎名は論じている<sup>288</sup>。

それでは、椎名は聖霊についてはどのように理解しているのか。椎名の理解によれば、聖霊はイエス・キリストにおいて、人間に与えられている自由である。イエス・キリストにおいて与えられ、人間に生きることを許して下さる自由が、全てを照らし出す光源となる。椎名のキルケゴール理解に従うと、キリスト教において人間が絶対に罪であることと、人間が絶対に救われていることが統一し得る自由としているが統一することは不可能であるがゆえに、共存と呼ぶ方が正しいという。しかしながら、この二つの矛盾し対立する両項を共存させる根拠は、理論的にも、現実的にも存在しないというのが椎名の見方である<sup>289</sup>。

椎名の信仰対象に対する理解をまとめる。第一に、イエス・キリストは生の絶対性と死の絶対性を越える存在である。第二に、イエス・キリストは神であり人であるということと共存させることのできる存在である。第三に、聖霊はイエス・キリストにおいて人間に与えられている自由である。そしてこの自由とは、キリスト教において人間が絶対に罪であることと、人間が絶対に救われていることが共存しているということである。

### 3-5-1-3：椎名の復活理解

それでは椎名の復活理解をみていく。椎名における回心理解を論じるにあたっては彼の復活理解を整理しておく必要がある。椎名によれば、聖書における矛盾の極みはキリストの復活である。ルカ伝 24 章 36 節以下を読んでいたときに、ショックと共に、私の今まで信じていた必然性の壁の一挙に崩れ落ちるのを見た。それと同時に、矛盾の向こうに真の

---

<sup>287</sup> 椎名麟三「宗教の窓」『凡愚伝』日本基督教団出版局、1967年、164頁を参照

<sup>288</sup> 椎名麟三「自由と共存」『自由について：椎名麟三信仰著作集⑤』教文館、1978年、94-96頁を参照

<sup>289</sup> 椎名麟三「自由と共存」『自由について：椎名麟三信仰著作集⑤』教文館、1978年、89-91頁を参照

自由の光が見えたと述べている<sup>290</sup>。

それでは椎名の復活理解はどのような理解であるのだろうか。椎名は自らの復活理解について次のように論じている<sup>291</sup>。復活という事柄は人間の理解の外にあって実証できないものである。現代人の考えによれば、実証できないものでは「ない」ものである。しかし、キリスト者にとっては、復活は「ある」のである。キリスト者にとって復活は信仰の生命となる。したがって、ここに現代人の理解とキリスト者の信仰の間には超えることのできない断絶が存在することになる。

それでは、キリスト者はなぜ「復活はある」と信じられるのか。その理由は神の約束としてキリストを通じて私たちに与えられていることを信じるからである。キリスト者の復活を信じるということが、イエスを通して我々に開示された約束を信じられない限りは意味をなさない。それはイエス個人の復活であり、我々とは何の関係もなくなる。

椎名によれば、復活を信じるということは、イエスが人間を越えた権威をもつ救い主であると信じることであり、そのイエスを通じて示された神の約束を信じるということである。

とはいえ、一体なぜ復活に自分のすべてを賭けることができるのかと椎名は続ける。そしてそれは復活に意味を見出せるからであると述べている。その意味とは、復活が人間の事実であるならば、人間にとっての本当の自由であり、本当の救いという意味であるという。その復活に賭けることによって、どのような変化を受けたのかというと、復活の自由と救いが全ての人に与えられるということであり、復活を信じる者も信じない者も、神の国への神の約束の中にあるということである。

このように復活理解を論じたうえで、椎名は自らが復活を信じられない人に深い同意を示しつつ自分もその一人であるとする。しかし、その一方で復活を信じる者であるとしてもいる。つまり、一個の分裂者として自分があるとしている。そしてこの分裂の状態を次のように説明している。

復活を信じられない自分を第一の自分、復活を信じている自分を第二の自分とする。そしてこの分裂状態を前へおいたところの自分という存在を第三の自分とする。しかし、この第三の自分は、歴史的な時間の中では、第一と第二の自分において生きることになるという。言い換えれば、人間は、現実的には、第一の自分か第二の自分が属する時間にしか生きることとはできない。そしてこの二つが交わる時間が、第三の自分が属している時間になるという。さらに、この第三の時間を永遠、天国、神の国と呼んでいる。しかし、人間が、これらを生きていくことができるのは、第一と第二の時間の中に、これらがもぐり込むことによってであるとしている。即ち、第三の自分は、第一の自分と第二の自分の中へ、もぐり込むことによって、第一と第二の自分の交わる交点となって、人間の心の中に生きていくという。それが神

---

<sup>290</sup> 椎名麟三「『復活』へたどりつくまで」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、150-151頁を参照

<sup>291</sup> 椎名麟三「復活はあるか」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、120-126頁を参照



の約束としてのイエス・キリストであると椎名は理解している。

そしてこのような椎名の復活理解に基づいて論じるならば、椎名の体験、椎名が受洗して一年もたったある日、ルカ伝の復活を読んでいたときに、突然のショックとともに、必然性の壁が音を立ててくずれ落ちていくのを見たと言っているその時に、彼は第三の自分として第三の時間を生きていたことになるかと捉えることができるのではないだろうか<sup>292</sup>。

### 3-5-2：椎名における回心理解

それでは椎名における回心理解を論じていく。椎名麟三における回心とは一体どのような体験であるのか。椎名における回心とは神との出会いである。野村耕三が指摘するように、復活体験を通して経験される神との出会いの体験である。復活体験に至るまでに、椎名にはニーチェ・キルケゴール・ドストエフスキーにおける思想との出会いがあった。とりわけ、ドストエフスキーにおける思想との出会いを通して、彼は信仰へと導かれることになった。さらに、キリスト教との遭遇にあたっての契機となる人との出会いが挙げられる。それが友人荒本守也と赤岩栄牧師であった。椎名は赤岩を通して洗礼を受けることになる。このように、神との出会いに至るまでに、思想との出会い、人との出会い、聖書との出会いが経験された。

したがって、椎名における回心とはキリスト教思想との出会い・キリスト者との出会い・聖書との出会いを通して果たされる神との出会いの体験と過程であると理解することができるのではないだろうか。つまり、椎名における回心とは復活者イエスとの出会いにおいて果たされた飛躍的な体験であったといえるだろう。

本章では、ランボーの研究方法論に基づいて、椎名麟三における回心とは一体どのような体験であるのかを明らかにしてきた。はじめに、これまで文芸評論家や神学研究者が、椎名麟三をいかに理解していたのかを概観してきた。次に、ランボーによる研究方法論の枠組みに従って、椎名麟三における生涯の歩みを分析してきた。そして最後に、『椎名麟三信仰著作集』における椎名のエッセイをもとに、椎名の神学理解を論じたうえで、椎名麟三における回心が、キリスト教思想との出会い・キリスト者との出会い・聖書との出会いを通して果たされる神との出会いの体験と過程であるということを論じてきた。

それでは、ランボーの回心モデルにおける「ホリスティックさ」について考えていきたい。滝沢克己の事例と同じく、椎名麟三の事例においても、牧師との出会いということが、受洗にあたっての切掛けとなっていることが検証作業を通して明らかになった。

椎名の場合はその後の復活体験に回心の焦点が当てられていることも確かである。しかし、ランボーのホリスティックな回心モデルという観点においては「出会い」がモデル全体を繋ぎとめている出来事であるということを滝沢と同様に指摘できるのではないだろうか。

---

<sup>292</sup> 椎名麟三「『復活』と私」、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年、134頁を参照

#### 4 節：事例検証結果の整理と分析

##### 4-1：検証結果の整理

本章の最後に滝沢克己と椎名麟三の事例研究の結果に基づく考察を整理したい。考察の流れとしては、事例の検証結果を簡潔に振り返ったうえで、検証結果の分析を行う。そして滝沢克己と椎名麟三における両事例の間に確認できる相違点と共通点を指摘したうえで、本研究において両者を選択した意義と更なる課題を論じる。

まず、滝沢克己の事例を簡潔に振り返る。文脈の段階においては、滝沢克己と西田幾多郎、カール・バルトとの関わりに焦点をおいて滝沢の歩みを辿ってきた。危機と探求における段階では、山田敬一郎との関係、彼との出会いと死別に注目することにより、滝沢が人生の解釈を根本的に変えてしまう危機を経験したことを確認してきた。そしてこの体験が滝沢を探求者とさせるに至ったことを確認してきた。そして、出会いと相互作用の段階において、滝沢は牧師である佐藤俊男との出会いを果たすことになることを確認したうえで、献身の段階において、佐藤俊男牧師より社家町教会において洗礼を受けるに至ったことを確認してきた。そのうえで、帰結の段階において、牧村元太郎氏へのインタビュー調査を通して、滝沢にとって、回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程である、ということ論じてきた。

次に、椎名麟三の事例を簡潔に振り返る。文脈の段階においては、ニーチェの著作に導かれてドストエフスキーの著作と出会う。このことを通して、椎名はキリスト教を意識し始めることになることを確認してきた。しかし、危機と探求における段階で、椎名は思想的な行きづまりを経験する。そして、この経験をドストエフスキーに対する信頼、イエス・キリストの名の示している者へと自分の全存在を賭けることにより克服するに至ったことを確認してきた。さらに出会いと相互作用の段階において、二人の人物と関わりを持つことになる。一人が荒本守也である。椎名にとって荒本は信仰に至るための道備えとしての役割を果たした人物であると理解される人物であった。しかし、椎名は荒本との死別を経験することになる。そしてあと一人が赤岩栄牧師であることを確認してきた。そのうえで献身の段階において、椎名は上原教会において赤岩栄牧師より洗礼を受けるに至ることをみてきた。さらに、椎名には回心体験についての証言が存在していることを併せて確認してきた。そして最後、帰結の段階において、椎名麟三にとって回心とはキリスト教思想との出会い・キリスト者との出会い・聖書との出会いを通して果たされる神との出会いの体験と過程であることを論じてきた。

##### 4-2：検証結果の分析

それでは、滝沢克己と椎名麟三における事例は、ランボーの理論通りに、適切に検証することができたのか。主に二つの観点において、理論通りとはいえないことが指摘できる。ひとつは、危機の段階に関する問題である。ランボーの理論における危機の段階における危機的状況には2つの形がある。それは、第一に、その人の人生に対する根本的な志

向性に疑問を差し挟むような危機であり、第二に、体験それ自体が過酷なことではないが、徐々にその人に影響を与える形の危機である。ひとつめの危機体験のように、死や苦しみ、その他辛い体験がその人の人生の解釈を根本的に変えてしまうことは理解しやすいかもしれないが、ふたつめのようにあまり重要には見えないことが実は最終的な引き金になるということがある。このような危機状況のうち、二つめの体験それ自体が過酷なことではないが、徐々にその人に影響を与える形の危機は滝沢と椎名の両事例において、明確に確認することが出来なかったといえる。

そしてあとひとつは、滝沢の事例における問題点であるが、滝沢自身による決定的な回心の証言を確認することが出来ていないということが指摘できる。たしかに、ランボーの研究方法論に基づいて滝沢の事例を論じることは可能であったと言えるだろう。しかしながら、滝沢の決定的な回心の時、つまり、椎名麟三が証言しているような決定的な回心体験の証言を、一定の資料において明確に確認することはできなかつたところに、ランボーの研究方法論に基づく検証作業の限界があると思われる。以上が検証結果に基づく分析作業である。

#### 4-3：両事例の相違点と共通点

本節では滝沢克己と椎名麟三の検証結果を比較したときの相違点と共通点を論じる。はじめに相違点として二点を指摘したい。第一に滝沢と椎名がキリスト教を意識するようになった契機である。滝沢はカール・バルトとの出会い、つまり、人との出会いを通して、キリスト教と意識的に向き合い始めたことと捉えることができるだろう。それに対して、椎名がキリスト教を意識するようになったきっかけは、ニーチェやドストエフスキーの著作であったことが確認できる。つまり、書籍を通して椎名はキリスト教と出会うことになったといえるだろう。したがって、キリスト教との出会いが、人を通してであるのか、或いは、書籍であるのかという明確な相違点が両者の間に確認できると思われる。第二に、回心に対する明確な証言を確認できるかということである。この観点に関しては、前節においても指摘したことではあるが、両事例の相違点を指摘するうえでも、看過できない視点であると思われる。つまり、椎名の場合には明確な回心体験が確認できる一方で、滝沢の場合には明確な回心体験を確認することができない。以上が両事例の相違点である。

それでは次に両事例の共通点について論じる。第一に両事例ともに、人との出会いが当事者を洗礼へと導いていることが指摘できる。さらに両者共に血縁関係にはないものの、比較的関わりが蜜であった人物の死を経験していること、そしてその直後にキリスト教会の牧師と出会い、関わりを持つことを通して洗礼に至っていることが確認できた。近い人間の死・牧師との出会いと関わりという視点は両事例に共通する視点であると思われる。

第二に、両者がキリスト教に比較的深い理解を持ちつつ、キリスト教に関する著作をフィールドは異なれども数多く出版している知的な人であるということも指摘できるだろう。たしかに、大学における研究者と文壇における作家といったように、両者の置かれた

場所や立場は異なっている。しかし、キリスト教に深い関心と理解を持ちつつ、イエス・キリストに対する信仰について考え、知的に探求し続けた知識人に分類されるという意味では共通点があるといえる。以上が両事例の共通点として指摘できる。

#### 4-4：両者を取り上げた意義

それでは両者を取り上げた意義はどこにあるのか。それは、日本において、キリスト教に理解ある知的な人達を研究対象と定めて、ランボー理論の検証作業を試みたことにある。日本における読書階級、学者と作家という神学に比較的理解のある人物が研究対象であることに、本研究における検証作業の意義があると思われる。日本においてキリスト教に理解ある知的な人達を研究対象と定めることで、ランボーにおける研究方法論をもとに検証作業を試みたことに、両者を選択した意義がある。

さらに、両者事例の検証作業を通して明らかになったことは、日本における事例研究に限れば、「出会い」の段階が極めて重要な役割を果たしているということである。日本人がキリスト者になるにあたって牧師との出会いが決定的であるということである。ということは、牧師との出会いは自らの神学理解を克服する影響力を持つ可能性を備えているともいえる。日本人の回心体験の検証作業を試みることに議論の範囲を絞るなら、ランボーの回心モデルにおける「ホリスティックさ」の要は「出会い」の段階にあるということが指摘できる。

## 4章：回心と牧師の関係性についての神学的考察

### 1節：論点の整理

本論文では知的な人達の回心を研究対象として研究を進めてきた。これまでの研究を通して明らかになったことは、ランボーにおけるホリスティックな回心モデルにおいては様々な要因はありつつも、牧師との出会いと関わりが重要だということである。滝沢の事例に基づくと、滝沢は教会の外に救いを求めていたにもかかわらず、教会の内で佐藤牧師より洗礼を受けるに至る。椎名の事例においても、ドストエフスキーに自らの生涯を賭けたとはいえ、赤岩牧師との出会いが洗礼を受けるにあたっての切掛けとなっていることを我々は見ることができない。したがって、4章では回心と牧師の役割と関わりについての神学的考察を試みる。

### 2節：回心における牧師

#### 2-1：ランボーとの共通点と相違点

これまでの考察を踏まえて、本節では回心における牧師の意義と働きを論じる。ランボーは回心者と牧師とのつながりを確立することの重要性を指摘している。ある人にとって教会におけるカリスマ的指導者との接触は極めて重要である。牧師との関係性の確立が回心における強力で重要な段階であることをランボーは指摘している。牧師との関係性の確立において実感することのできる、自らが愛されているという感情により、回心する人が矛盾を超越することが可能になることをランボーは論じる<sup>293</sup>。

人は牧師との関係性を通じて神を実感する。人はキリスト教会において、牧師との出会い・相互作用を通して神の愛を実感することにより、自らの抱える矛盾さえも飛躍することができる。

本章における考察では、回心の歩みにおける牧師の存在が自らの抱えている矛盾を克服し飛躍するための礎となったことは確認してきたとおりである。滝沢克己の事例においても、椎名麟三の事例においても、牧師との出会いと相互作用をなくして、両者が洗礼を受けることはなかったであろう。この意味において、特に日本のキリスト教会においては、牧師の存在が回心する者に与える影響力は看過できないと理解することができる。

しかしながら、これまでランボーが論じてきた牧師理解において、これまでの事例を理解することは困難であるようにも思われる。つまり、ランボーが論じる牧師理解は、人を洗礼へと導く、或いは、人に影響を与える極めて強い力を備えた牧師であった。しかし、このような牧師との出会いにおいて、滝沢と椎名が洗礼を受けるに至ったのだろうか。筆者にはそうとは言えないように思われる。つまり、ランボーが想定するような力を持つ牧師像とは異なる牧師像をここで考慮する必要があるのではないかとと思われる。そこで牧師とは一体何

---

<sup>293</sup> ランボー、前掲書、109頁を参照

者なのかを改めて論じていくことになる。

## 2-2：回心における牧師の意義と働き

### 2-2-1：牧師論の概観

リチャード・ニーバーの牧師理解を出発点と定めて議論を進める。ニーバーは *The Purpose of the Church and Its Ministry* において「牧師の働きとは何か」という問いを立て、これに対して定義されていないと答えている。彼は牧師の働きについての一致が牧師や信徒の間には確認できないということを指摘している<sup>294</sup>。そしてこの理解を踏まえて、ニーバーは牧師の主な働きが赦しの福音を宣べ伝えることにより、イエス・キリストにおいて啓示される人間のための神の愛を宣言することであると述べていることが確認できる<sup>295</sup>。

ニーバーの牧師理解を念頭に置いて自らの牧師論を論じている W・E・オーツは、第二コリント書 5 章 20 節をもとにして、牧師とは自分以上の者を代表し象徴する存在であると述べている。牧師は父なる神を代表し、イエス・キリストを指し示すものであり、聖霊の器であり、特定の教会の代表者である。牧師は教会のうちにいる人々と同じくその外にいる人々に対して「羊飼ひ」としての責任を負わされている者である。したがって、牧師の職務は「神と人との出会い」に参加することであると彼は述べる<sup>296</sup>。このように牧師はキリスト教を象徴するもの、解釈するもの、そして伝道者としての責任を負う者であることをオーツは論じている<sup>297</sup>。

さらに牧師は人と相対する関係を通して、人に仕えることを祈りのひとつの形として捉えることが大切であると述べている。牧師が相対する者と共に座して論じあうときに、あるいは、ただ沈黙のうちにあるときに、イエスは聖霊を通して近づいてこられるという。このように神の霊の器として用いられているという実感が牧師の対人関係に尊厳を与えることになる<sup>298</sup>。聖霊はその人の人格の成長過程において生じる様々な葛藤を明確に示す働きを為す。そして牧師の働きはこの人間の成長に関わりをもっているという<sup>299</sup>。

また聖霊は共同体の創始者として働く存在である。つまり、聖霊の働きの結果として、教会と教会員相互の心に所属感を抱かせる。聖霊は力を与えてくれる助け手であり「我々と共にいる」ために与えられたものである。聖霊はキリストから委託された責務を果たすにあたって、常に牧師と共に働く協力者なのである。つまり、聖霊の働きが牧師の牧会上の対人関係にあっては、その同じ聖霊の導きの下に牧師自身の働きとなるのだとオーツは述べてい

---

<sup>294</sup> Cf. H. Richard Niebuhr, *The Purpose of the Church and Its Ministry: Reflection on the Aims of Theological Education*, 1956, p. 51

<sup>295</sup> Cf. *ibid.*, p.59

<sup>296</sup> W・E・オーツ『現代牧師論』近藤裕訳、ヨルダン社、1968年、63-64頁を参照

<sup>297</sup> 同書、91頁を参照

<sup>298</sup> 同書、82頁を参照

<sup>299</sup> 同書、85頁を参照

る<sup>300</sup>。

さらに同じクリチャー・ニーバーとの対話を通して「牧師とは何者であるか」を議論しているウィリアム・ウィリモンは『牧師』において、牧師論を論じるにあたっての前提を次のように定めている<sup>301</sup>。それは第一に、牧師の職務は神の業であるということである。牧師職は神の呼び出しによるものであり、人が牧師の職務につくためには召命を受けなければならないと述べている。

第二に、牧師の職務は教会の業であるということである。牧師職は「上から」の形で、すなわち聖霊を通して私たちを呼び出す神の行為という形で生じる。しかし、牧師職は「下からの」形においても、つまり、教会を通して働く神の召命として生じることもある。全てのキリスト者は、洗礼という出来事により、証言し、教え、愛し、宣教するという業を担うことへと神によって招かれている。全てのキリスト者は、自分たちと神との関係が問題になる限りにおいては、皆同じ立場に立つ存在である。しかし、洗礼とは別の次元において、ある人々は教会を導く働きへと召されることになる。このように、人々を導くために神と教会によって招かれた人物のことを牧師と呼んできた。つまり、牧師は特定の共同体におけるリーダーシップを担うために教会によって招かれた存在である。

第三に、牧師であることは、独自の方法において、教会に即ちキリストにある信仰共同体に結びつくことである。神への信仰を告白することである。

第四に、牧師の職務は困難な業である。牧師職の難しさは、それがこの世とは異なる別の世界の仕組みや招きそして祈りに関わっていることから生じることにある。さらに牧師の職務は、広い範囲に及ぶ数々の高度な技術を必要とする。弁論能力、知的能力、人間関係調整力、自己認識能力、神学的能力、言葉を扱う能力、経営能力、奉仕する能力などその他にもあらゆる能力が必要とされる職務である。

本書の翻訳者である越川弘英は「訳者あとがき」において、ここに論じられた諸前提を、つまり、神のわざであると共に教会のわざであり、独自の方法によって教会にすなわちキリストにある信仰共同体に結びつく働きであり、困難なわざであるという牧師理解を、本書全体の基調となる牧師論と評価している。彼はウィリモンの牧師論と対話しつつ、世界と日本というコンテクストのもとで、我々自身の牧師論を形作っていくという課題が問われていると述べている<sup>302</sup>。

このようにウィリモンを評価する越川は『牧師とは何か』において、「牧師は教会においてどのようなリーダーであるべきなのか」という問いを立てることにより、自らの牧師理解

---

<sup>300</sup> 同書、85-86頁を参照

<sup>301</sup> ウィリアム・ウィリモン、『牧師 その神学と実践』越川弘英、坂本清音訳、新教出版社、2007年、15-35頁を参照

<sup>302</sup> ウィリアム・ウィリモン、前掲書、565-566頁を参照

を論じている<sup>303</sup>。越川によれば、牧師のリーダーシップは自己実現のための手段ではなく、神に奉仕し神の民に奉仕するための働きであり、リーダーはその器として存在する。牧師には神と神の民のために良きリーダーシップを発揮することが求められる。

聖書の物語から第一に確認すべきことは、牧師のリーダーシップは神から委託されたものであり、牧師はリーダーとしての責任を神に対して負うとの事実である。第二に牧師のリーダーシップは教会の招聘によって生じ、神の民によって委託されるという側面を持っていることを確認する必要があると述べている。牧師はその人を牧師として招いた人々によってリーダーシップを託されるのであり、リーダーとしての牧師はその責任を教会共同体に対しても負うことになる。

そのうえで、越川は牧師のリーダーシップを「牧師と教会員が共有するアイデンティティとヴィジョンに基づいて、神によって示されたミッションを追求するために、牧師が教会共同体を導くプロセスに関わる営み」<sup>304</sup>と定義している。

そしてこの定義に基づいて、リーダーとしての基本的姿勢を二つの側面において論じている。第一に、サーバント・リーダーシップである。つまり「仕える者」としてのリーダーシップである。従来のリーダーシップが上からのリーダーシップとしてイメージされるのに対して、言わば下からのリーダーシップとして理解される。サーバント・リーダーシップの場合には、人々への奉仕を通して関係性が築かれていき、そこから生じるリーダーへの信頼に基づいて、リーダーシップが発揮される。ここで鍵となるのは地位や権威ではなく、相互の信頼であって、それゆえに求められる最も重要な資質は「信頼に値する誠実な人間性」ということになる。第二に、チーム・リーダーシップである。リーダーシップを牧師が単独で担うものとするのではなく、可能な限り人々と分担するもの・共有するものとして捉えることで、牧師はそうしたリーダーたちのチームを育成するためにリーダーシップを用いるべきであるとの理解である。

このようにリーダーとしての基本的姿勢を論じたうえで、越川はリーダーとしての牧師に求められることは「良き象徴」になることだと述べる。つまり、象徴の本来の働きが究極的なものを想起させる働きを担うものであるように、牧師の存在を通して人々が教会共同体を想起し、神とイエス・キリストと聖霊を想起し、さらに我々に与えられたヴィジョンとミッションを想起するための「良き象徴」となることであると論じる。

同じく『牧師とは何か』において、石田学は伝道者であることが牧師であることの根幹に関わることであり、牧師とは何者であるかということを一言で言い表す言葉であると述べている。たしかに、牧師は教会の内外において様々な働きを担う存在である。牧師は教会管理者であり、事務員であり、教師であり、カウンセラーであり、諸活動の責任者であり、儀式的執行者であり、法人の代表者である。しかし、これらのうちどれか一つを取り上げるこ

---

<sup>303</sup> 越川弘英「第一章 教会のリーダーとしての牧師」越川弘英、松本敏之監修『牧師とは何か』、日本キリスト教団出版局、2013年、12-31頁を参照

<sup>304</sup> 同書、16頁



とで、牧師とは何かを包括的に示すことはできないと論じている。

したがって、伝道者という言葉だけが牧師という存在を包括的に表現することができる。つまり、牧師の務めの核心は伝道者であることだと石田は述べている<sup>305</sup>。そして牧師が伝道者であるということは、牧師は人々を回心へと導く存在であるということだと論じる。牧師は人々に回心を呼びかける存在である。このように牧師がキリストから託された大切な務めの一つが人々を回心へと導くことであると石田は述べている<sup>306</sup>。

## 2-2-2：聖霊との関わりにおける牧師理解

それでは改めて問いたい。牧師とは何者なのだろうか。筆者はこの問いに対して、オーツの象徴的牧師像<sup>307</sup>における聖霊の器<sup>308</sup>という概念を踏まえて「牧師とは神に召され、教会に招かれた、聖霊の器である」とこたえる。

第一に、神に召された者が牧師である。神に選ばれ、神の呼び出しに応える存在が牧師である。聖霊を通して呼び出す神の行為において人が牧師となる。牧師の職務につくためには必ず召命を受けなければならない。この召命に従って牧師としての職務を全うする。したがって、教会において担う牧師によるリーダーシップの機能は、神から委託されたものである。この意味において、リーダーとしての責任を牧師は神に対して負っていることになる。

第二に、教会に招かれた者が牧師である。教会を通して働く神の召命として牧師は立てられる。たしかに全てのキリスト者は、洗礼という出来事により、証言し、教え、愛し、宣教するという業を担うことへと神によって招かれている。自分たちと神との関係が問題になる限りにおいて皆同じ立場に立つ存在である。しかし、洗礼とは別の次元において、教会を導く働きへと召される者が召される。このように、人々を導くために神と教会により招かれた人が牧師である。特定の共同体におけるリーダーシップを担うために教会により招かれる存在が牧師である。

第三に、牧師は「聖霊」の器である。相対する者と共に牧師が対話の中にあるときに、イエス・キリストが聖霊を通して近づいてこられる。このように神の霊の器として用いられているのが牧師である。また聖霊は教会の創始者として働く存在である。聖霊の働きの結果として、教会と教会員相互の心に所属感を抱かせる。聖霊は力を与えてくれる助け手であり「我々と共にいる」ために与えられた存在である<sup>309</sup>。聖霊は牧師と共に働く協力者である。聖霊の働きが牧師の牧会上の対人関係にあっては牧師自身の働きとなる<sup>310</sup>。つまり、聖霊の

---

<sup>305</sup> 石田学「第六章 伝道者としての牧師」、越川弘英、松本敏之監修『牧師とは何か』、日本キリスト教団出版局、2013年、108頁を参照

<sup>306</sup> 同書、112-113頁を参照

<sup>307</sup> W・E・オーツ、前掲書、63-95頁を参照

<sup>308</sup> W・E・オーツ、前掲書、63頁、82頁を参照

<sup>309</sup> W・E・オーツ、前掲書、85頁を参照

<sup>310</sup> W・E・オーツ、前掲書、85-86頁を参照

働きによって牧師の働きは成り立つ。

第四に、牧師は聖霊の「器」である。人と神とを仲介するための器である。牧師は羊飼いとしての責任を負わされている<sup>311</sup>。「神と人との出会い」に参加することが牧師の働きである<sup>312</sup>。聖霊と共にある牧師の最も大切な働きは、人を神との出会いへと導く仲介者としての器となることである。この意味で牧師は伝道者の働きを担うことになる。キリスト教を象徴し、解釈し、そして神との出会いへと導く伝道者としての責務を、聖霊の働きを通して負う者が牧師である。この一連の理解より、筆者は「牧師とは神に召され、教会に招かれた、聖霊の器である」と理解する。

### 2-3：牧師の意義と働きから捉える回心

このような牧師理解とその働きを滝沢克己と椎名麟三における両事例において確認できるだろうか。滝沢克己の歩みにおける佐藤俊男牧師との関係性、椎名麟三の歩みにおける赤岩栄牧師との関係性の中に、聖霊の働きに支えられた牧師の働きを確認することは出来るだろうか。我々はこのことを完全に否定することはできないのではないだろうか。

佐藤牧師という聖霊の器を通して聖霊が滝沢克己に働いた。赤岩牧師という聖霊の器を通して聖霊が椎名麟三に働いた。佐藤牧師と赤岩牧師が滝沢と椎名との対話の内であったときに、イエス・キリストが聖霊を通して両者に働いた。このように、聖霊が聖霊の器である二人の牧師を通して働いたということを否定することはできない。

さらにこの聖霊の働きの結果として、両者は教会への所属感を抱くことになったと思われる。聖霊の器という牧師の存在を通して働く聖霊は、力を与えてくれる助け手であり「我々と共にいる」ために与えられた存在であり、佐藤牧師、赤岩牧師と共に働く協力者であった。したがって、聖霊の働きが佐藤牧師と滝沢との関係性、赤岩牧師と椎名との関係性の中であって牧師自身の働きとなる。それが佐藤牧師と赤岩牧師が、滝沢と椎名における「神との出会い」に参加することなのではないだろうか。その理由は、聖霊と共にある牧師の大切な働きのひとつが、人を神との出会いへと導く仲介者となることであるからだ。

### 2-4：牧師のカリスマとパーソナリティ

それでは一体なぜ佐藤牧師と赤岩牧師でなければならなかったのか。滝沢克己と椎名麟三にとって、この二人の牧師から洗礼を受けることに意味があったのだろうか。たしかにこれまでの議論を振り返ってみれば、両者は共に他の牧師ではなく、この二人の牧師を通して洗礼へと導かれたことに重要な要因が確認できることは否定出来ない。とはいえ、一般的に牧師であるならば、誰もその役割として洗礼へと導くことはできるはずである。だとすれば、この二人の牧師でなければならぬ絶対的な理由など存在しないと言えるのではない

---

<sup>311</sup> W・E・オーツ、前掲書、63頁を参照

<sup>312</sup> W・E・オーツ、前掲書、64頁を参照

だろうか。或いは、それが所謂「牧師と信徒の相性」の問題に帰結してしまうことなのか。しかし、このような結論では神学的な議論としては極めて不十分である。

とはいえども、これより展開してゆく議論を確証することもまた極めて困難なことであると言わざるを得ない。しかしながら、牧師と信徒の相性の問題ということだけで済ませてはならない神学的根拠が、この疑問の背後に横たわっていると思われる。それが一体何であるのかを、牧会者として立つ我々が論じていくことが求められている。

それでは聖霊の働きを通して聖霊の器として教会に仕える牧師と信仰者との間に、どのような神学的根拠を確認できるのか。そして我々はこのことを如何に捉え論じるべきなのだろうか。

我々がこの議論に取り組むために、牧師自身が回心をどのように捉えているのかを改めて議論することからはじめる。このときに問われるのが「牧師が人を回心させるのか」という問題である。もしこの問いに対して「然り」と応えるなら、そのとき必然的に牧師とはそれほど「特別な存在」であるのかという問いが生じる。

ということ踏まえてもう一度問いたい。牧師とは人を回心させることができるほどに特別な存在なのだろうか。ウィリモンによれば、牧師とは御言葉と sacrament により、会衆の前で、信仰を具体的に表現するという特別な奉仕へと招かれているキリスト者のことである<sup>313</sup>。またピーターソンは、人々が牧師との対話を求めることの理由として、牧師自身が考えている以上に、人々は神との交わりを保ちたいという願いを、意識的にも無意識的にも備えているということを指摘している<sup>314</sup>。

その一方でゲイリー・L・ハーバーは牧師を人間的な問題を抱えた存在として論じている。この問題には、牧師が他者から如何に見られているかという懸念が含まれる<sup>315</sup>。そして牧師が教会において経験する多くの問題は、自分が牧師であることを忘れることによって起こるのではなく、自分が人間であることを忘れる時に生じると述べている<sup>316</sup>。

とはいえ、たとえ牧師が極めて人間的な問題を抱えた一人の人間であったとしても、日本の文脈においては特に、牧師と信徒との個人的な繋がりが重要視されているように思われる。このことは滝沢と椎名の事例においても、或いは、両事例を脇に置いて教会現場に目を向けたとしても指摘できることであろう。

それでは、改めて問いたい。滝沢と椎名を回心へと導くことが佐藤牧師と赤岩牧師でなければならなかった神学的根拠は如何なるものであるのか。この問いに対して我々はこのように答える。聖霊は牧師のパーソナリティを通して働く。

---

<sup>313</sup> ウィリアム・ウィリモン、前掲書、447 頁を参照

<sup>314</sup> E・H・ピーターソン『牧会者の神学 祈り・聖書理解・霊的導き』越川弘英訳、日本基督教団出版局、1997 年、238 頁を参照

<sup>315</sup> Cf. Gary L. Harbaugh, *Pastor as Person: Maintaining Personal Integrity in the Choices and Challenges of Ministry*, 1984, p. 124

<sup>316</sup> Cf. *ibid.*, p. 9

モルトマンはカリスマ的生の経験から聖霊の働きを論じる。モルトマンにおいてカリスマとは力、或いは、活力と理解される。このカリスマ的経験において、神の霊は生気を与えるエネルギーとして経験される。このように、聖霊は流れ、注がれ、輝くことで経験される。聖霊を通して心に注がれる神の愛により神が我々自身の内にある。また我々自身が神の内にある。このように聖霊はカリスマの力によってとらえられた人間の存在を輝かせるとモルトマンは論じている<sup>317</sup>。

このような聖霊の働きが牧師のパーソナリティを通して働くのではないだろうか。とはいえ、聖霊は牧師だけに働くものではない。しかし、信徒ではなく牧師にしか作用しない聖霊の働きが存在することを否定することは出来ない。したがって、我々は次のようにいうことができる。佐藤という人間としてのパーソナリティと牧師というパーソナリティが結びつくことによって形成された佐藤牧師というパーソナリティを通して聖霊が滝沢克己に働いた。そして赤岩という人間としてのパーソナリティと牧師というパーソナリティが結びつくことによって形成された赤岩牧師というパーソナリティを通して聖霊が椎名麟三に働いた。

そしてここで言うパーソナリティとは人格であり人間性であり個性であると言い換えることができる。これまで議論を重ねてきたように、牧師は人が洗礼を受けるうえで決定的な力をもっているか否かが問題であった。しかし、牧師は神の僕であり仲介者である。牧師自身に力があるのではない。聖霊の器であるということには変わりがない。しかし、牧師なら誰でもよいのかといえば決して誰でもよいわけではない。そしてこの「決して誰でもよいわけではない」というところに牧師のパーソナリティが存在している。

ハーバーは牧師には牧会のパーソナリティがなくてはならないと述べている。ハーバー曰く、たしかに神が牧師を選ぶという観点において牧師のパーソナリティは存在しないと捉えることが出来るかもしれない。しかし、牧師には牧会のパーソナリティが必要不可欠であると述べている。彼の理解によれば、牧師は他者の生活に直接的影響を与えることに関心を持った存在である。牧師は人との個人的繋がりを重要なものと捉える存在である。そして牧師は他者の考えていること、感じていることに関心を向けることによりこの感情を尊重しようとする存在である<sup>318</sup>。

このように、牧師と人との関係性において牧師のパーソナリティが存在している。そしてこの牧師のパーソナリティが人に対して働いたことを否定することはできないのではないだろうか。滝沢と佐藤の関係においても、椎名と赤岩の関係性においても、両者の間に牧師のパーソナリティが働いていたことを否定することはできない。したがって「神と聖霊の働きに基づく神の器としての牧師」と「人としてのパーソナリティを備えた牧師」の結びつきが必要不可欠なものとなる。

---

<sup>317</sup> J・モルトマン『いのちの御霊 組織神学論叢 4』蓮見和男・沖野政弘訳、新教出版社、1994年、292-294頁を参照

<sup>318</sup> Cf. Gary L. Harbaugh, cit. pp. 69-70

それではもう一度問いへの答えを整理する。滝沢と椎名を回心へと導くのは佐藤牧師と赤岩牧師でなければならなかったのか。そうである。ではその神学的根拠とは何か。それは牧師のパーソナリティを通して聖霊が働くということである。牧師のパーソナリティを通して聖霊の力と活力が注がれる。聖霊の器である牧師のパーソナリティを通して聖霊の力と活力に基づく神の愛が回心する者の心に注がれるのである。

## 結論

筆者は本研究の問題意識として、日本では基督教のことをよく学び深い理解を持っている人が少なくないこと、そして、このことから日本には基督教に対する深い理解を備えた人々が数多く存在するということを指摘してきた。しかし、日本における基督教者の人口は約一パーセントであると言われており、日本における多くの人々が基督教への深い理解を持ちながらも、基督教教会において神を信じると告白することにより基督教者となるには至っていないということを論じてきた。そのうえで、このような基督教の理解から信仰へという過程の中に一体どのような飛躍の体験が存在するのかという問いを立てることで本研究を進めてきた。

1章では、回心研究において滝沢克己を取り上げる意義を明らかにした。滝沢の神学と洗礼理解を後の研究者が如何に捉えてきたかを概観したうえで、金珍熙の論考を主要な対話の相手と定めつつ、滝沢の神学理解の際立った特徴として、教会の外における神認識の可能性を滝沢が重視しているとの共通理解を確認してきた。さらに、バルトとの議論を念頭におきながら、滝沢の神学と洗礼理解並びに滝沢における受洗の経緯を「信仰の可能性について」、「イエス・キリストのペルソナの統一について」、『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡 1934－1968』を基にして改めて明らかにしてきた。そのなかで、信仰の原理的可能性と事実的可能性、並びに、実質と微理解に基づいて、教会の壁の外における神認識の可能性という滝沢独自の神学理解が改めて確認された。さらに滝沢の神学に基づくと洗礼は目に見える徴に過ぎないという理解が導き出された。そのうえで滝沢の神学並びに洗礼理解に基づくなら、自らが洗礼をうける理由が見いだせないと滝沢は長年バルトとの往復書簡において書き送っている。しかし、ある時、自らの神学並びに洗礼理解を脇において、滝沢は洗礼を受ける決断を行い社家町教会において洗礼を受けるに至ったということをや往復書簡により明らかにしてきた。そのうえで、滝沢自身の神学理解並びに洗礼理解と福岡社家町教会における受洗の間には論理的な飛躍が存在することを論じたうえで、この論理的飛躍に着目することに、滝沢を研究対象として取り上げる意義があることを論じてきた。

2章では滝沢克己を研究対象と定めて回心体験の分析を行った。分析の枠組みとして、ランボーの回心モデルを用いた。ランボーの回心モデルは、ホリスティックな回心モデルと呼ばれ、文脈、危機、探求、出会い、相互作用、献身、帰結という7段階を辿るプロセスモデルであった。第一の段階として、滝沢を取り巻く文脈の考察を行った。滝沢を取りまく小さな文脈として、西田幾多郎、バルトの存在に着目してきた。第二の段階として、山田敬一郎の死の体験を、滝沢にとって危機の段階における第一の危機、その人の人生に対する根本的な志向性に疑問を差し挟む、死や苦しみ、そのほか辛い体験がその人の人生の解釈を根本的に変えてしまう危機として捉え整理してきた。第三の段階として、社家町教会に通うようになったことを探求者としての滝沢の姿と捉え、第四の段階において、その歩みによって生じ

た佐藤との関わりを出会いとして捉えることとなった。さらに第五の段階において、佐藤牧師と社家町教会との関係の積み重ねを相互作用として捉えたうえで、第六の段階として滝沢の洗礼を献身と位置付けてきた。そのうえでランボーの回心モデルの六段階までの過程を滝沢に適用していく作業を通じて、一つの疑問を見出すに至った。それが、長年頑なに洗礼を拒んでいた滝沢が洗礼を受ける決断を行うに至る変化過程の中にどのような体験があるのかという問いである。本稿ではこの問いを明らかにするために牧村氏へのインタビュー調査を行った。このインタビュー調査を通して、知的な理解中心から生活的なものの重視へとという重心の「ずれ」が生じたという答えが導き出された。

この考察を踏まえて、滝沢の回心とは何かという問いに、滝沢の回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程であるとの答えが得られた。滝沢における回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程であった。

3章では椎名麟三の事例をランボーによる研究方法論に基づいて検証した。この検証作業を通して、椎名麟三にとって回心が、キリスト教思想との出会い・キリスト者との出会い・聖書との出会いを通して果たされる神との出会いの体験と過程であるということを示してきた。

4章では、回心と牧師との関わりについての神学的な考察を展開してきた。両者の回心においては、牧師の存在と働きが必要不可欠であることを確認してきた。そしてオーツの象徴的牧師像に基づいて、「牧師とは神に召され、教会に招かれた、聖霊の器である」と定義したうえで、信仰に至るためには牧師のパーソナリティを通して聖霊が働くということが必要不可欠であるということを示してきた。

それでは本研究に基づくならば、キリスト教の理解から信仰へとという過程の中に一体どのような飛躍の体験が存在するといえるだろうか。第一に、飛躍の体験とは、滝沢克己の事例に基づくならば、知的な理解中心から生活的なものの重視へとという重心の「ずれ」が生じることである。滝沢にとっての回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程であった。つまり、滝沢における回心とは神と人との関係性に支えられた重心変化の過程であったのである。第二に、飛躍の体験とは、椎名麟三の事例に基づくならば、キリスト教思想との出会い・キリスト者との出会い・聖書との出会いを通して果たされる神との出会いの体験と過程である。第三に、飛躍の体験には牧師の存在と働きが必要不可欠だという前提を踏まえると、牧師のパーソナリティを通して聖霊が働く体験となる。牧師のパーソナリティを通して聖霊の力と活力が注がれること、牧師のパーソナリティを通して聖霊の力と活力に基づく神の愛が回心する者の心に注がれる体験である。

このように、本研究では包括的に理解することのできる回心という体験の、理解から信仰へと至る一断面に議論の焦点を当てることで研究を進めてきた。それでは、ここからは本研究の意義を論じていきたい。

第一の意義として指摘できることは、滝沢克己と椎名麟三における生涯の歩みを回心という視点で論じてきたことである。滝沢克己と椎名麟三の思想に関する研究は数多く存在している。しかし、回心という研究主題を立てることでこれまでに展開されてきた研究は、椎名麟三においてわずかにみることが出来るだけであると思われる。滝沢克己に関する研究において、滝沢自身の回心体験を主題として取り扱った研究を見出すことは筆者には出来ていないのが現状である。このような研究状況にあって、ランボーの研究方法論に基づく回心理解という主題において、両事例の研究を展開したことに意義があると思われる。

第二に、実践神学の分野において、回心を主題とした体系的な研究を行ったことに意義があると思われる。実践神学分野において、回心の体系的な研究は殆ど見出すことが出来ないというのが現状である。そしてこのことは国内外関係なく指摘できることであろう。このような研究状況にあって、実践神学分野における回心を主題とする体系的な研究を行ったことに意義があると思われる。以上が本研究における意義である。

それでは本研究の限界と課題に触れる。第一に、本研究における限界として資料の少なさを指摘できる。滝沢克己と椎名麟三がキリスト教会において洗礼を受けるに至ったその前後の両者自身による証言や資料を十分に集めることが出来なかった。本研究においては推測に基づく議論がなかったとは言えない。したがって、今後両者の新たな資料ができたときには、本研究において論じてきた一連の理解が変化するという可能性がある。

第二に、本研究における課題として、神学的考察において問題となった牧師のパーソナリティについて言及したい。筆者は飛躍の体験において牧師のパーソナリティを必要不可欠としながらも、佐藤牧師や赤岩牧師のパーソナリティを十分に論じることが出来なかった。二人の牧師の神学理解や教会における働き、そして、牧会姿勢などを十分に論じることが出来なかったことが課題である。

最後に今後の展望に触れる。筆者は回心研究を通して実践神学における研究方法論の模索と構築に取り組んでいきたい。回心研究を出発点として理論の適用学とは異なる実践神学の方法論を構築していきたいと考えている。



2021年7月6日(火) 13時15分-15時

場所：日本基督教団福岡社家町教会牧師館

語り手：牧村元太郎牧師 聞き手：高木政臣

## 牧村元太郎牧師インタビュー記録(1)

はじめに

自己紹介などの雑談を経て、ICレコーダーで記録を取らせて下さいとお願いをした上で、ICレコーダー2台を両者の座るテーブルの間において記録をとった。記録時間は約1時間15分に及んだ。

牧村元太郎牧師は現在、福岡社家町教会の牧師である。九州大学時代の滝沢克己の教え子である。牧村氏は78歳で1943年生まれ、滝沢克己は34年年上になる。牧村氏が18歳の時に、滝沢が52歳。そして滝沢のもとで後期課程まで進んだ。その後、滝沢の薦めでベルリン自由大学に留学した。帰国後は、研究者というよりも牧師となることを決意し、Cコース受験で牧師となった。

光教会(山口県光市)、鶴川教会(東京都町田市)の牧師となる。その後、福岡女学院大学に招聘される。その後、宮田教会(福岡県宮若市)を経て、5年前に福岡社家町教会牧師となる。ここまでの内容は記録されていない。そして以下の記述からは、ICレコーダーにより記録したものより、部分的にテープ起こししたものである。

牧村氏：山田敬一郎氏は、一般人を対象にしたゼミに出ていた。河波早苗という方で、滝沢先生がおられたときに山口高商で勉強された方で、この方と山田氏が知り合いだった。この方に滝沢先生を紹介された。佐藤牧師と山田氏も関係があった。そして、滝沢は山田氏から佐藤を紹介された。佐藤のいた時からの教会員である北島さんという方がいて、山田氏と北島さんが先輩後輩関係だった。北島さんが手記でそんなことを書いていた。今、教会の歴史を作ろうとしているが、教会の経緯に関する中でそのことを書いていた。ということで、佐藤先生と滝沢は知り合った。

滝沢先生はなんと言っていたかは忘れたが、もともとバルトには洗礼を受けないと言っていたが、よかったら私の教会で受け入れますよと言われて、滝沢先生としてもイエス・キリストに従っていきたいと思っているし、洗礼を受けない理由はどこにもないことになった。

ただ、バルトに対する疑問はのこっているけど、キリスト教のキリスト教第一主義みたいなそういうキリスト教がなんかこう、人間イエス・キリストの一番の核とまあ、滝沢先生は言うんですが、福音書のイエスがそこに立って語ったような、そういう一番、根源的な核、インマヌエルという核を抜きにして、イエス・キリストを絶対化したり、イエス・キリストの名前を根源から切り離して主張して、自分たちの仲間を増やしていこうという姿勢を滝

沢先生は批判しておられて、そういうところには入りたくないということであったわけですが、自分はそういう疑問を持ち続けたいし、その中にはいたくないと、いう意味で洗礼は受けないと、バルトには言っていた。

でも、まあバルトは滝沢に洗礼を勧めてはいないが、洗礼を受けてほしいと思っていたことはあの本にある。ちらりと、「ところで」ってなんでこんなところで、「ところで」が出てくるかはわかんないんだけど、別に今まで洗礼を勧めてきたわけではないけど、あのことはどーなつたと、そういう質問を投げかけてますよね。だからバルトも、当然滝沢先生のような人には洗礼を受けて当然という思いはあったんですよね。

で、それで、滝沢先生もそういう疑問が一番重要なんじゃないかと、イエス・キリストとともに生きることが滝沢先生にとっては重要なことだから、だから、あのえっと受け入れてくれる教会があるからね、それじゃあそこで洗礼を受けましょうということで、としこさんと一緒に洗礼を受けられた。

で、それからですね、洗礼を受ける前からもであるが、滝沢先生のこの教会の場における働きはすごい。連続講演会とか、ずっと毎月という形で、色んな講演会を行っています。滝沢先生が主任教授であられた倫理学教室でかつて一緒だった人が、福岡社家町教会の週報を調べてまとめてくれているが、ありとあらゆるテーマで講演会をしている。北島さんはかなりの追っかけをしていた。

牧村：もうやっぱり、滝沢先生の姿の中に、あの一、やっぱりインマヌエルというのかそこにこう神様の広がりというのか、そういうあるがままで、こうずっと受け入れられるような、そういう感じってありましたよね。だから滝沢先生の名島の家にはよく集まっていた。私もよく集まっては、晩年はお酒がちょっとよくお好きになって、もうこれでもかという感じで、酒盛りで、お酒をのんだらますます頭が冴えて、・・・名島の先生のお宅はいろんな交わりの場になっていた。

大学闘争で機動隊が導入されて学生たちが大学占拠していた。学生たちは、一般普通の人に、専門をやればいいということではなくて、学問をやることの意味を一般の人々に問うた。1969年2月、ベトナムから板付基地に帰ってきた飛行機が墜落、電子計算機センターに引っかけた。いかに大学の学問がベトナム戦争にかかわっているか、ということ象徴する事件と当時私たちは受け止めた。米軍がとりのけてしまえといったが、させなかった。滝沢先生は引き渡しに反対、48時間の断食をやった。研究室の者たち、わたしも連なってやった。

滝沢先生は頭の中でだけやってるのではなくて、運動が起こっている渦の中に入れて、その学生たちのグループの中に入って行って議論をしていた。で、「あなたたちは、どこに立ってやっているのだ」と学生たちに問うた。で、滝沢先生が常にいったのは、何だったかな、ただの人で、ただの人としての、共通基盤、全ての人々の共通基盤、その知恵があるとか、持

ち物が豊かだとかそういうことを越えて、そのただの人として、人間共通の低み、ひくいところに立つということが、そこからしか如何なる展望も開けてこない。戦いも虚しくなる。そういうことをずっと言っておられました。んで、戦っている若い人たちの間で問題提議していた。ほかの先生は怖がっていたが、滝沢先生は飛び込んでいって、問題提起されていた。そういう意味でも、滝沢先生の生き方はまさにインマヌエルを引き受ける。すべての持ち物によらず、立たされている一人の者として生きるということ、そういうただの人として生きることを大事にしておられた。

雅号、等石。滝沢先生の姿がインマヌエルの姿と言っても良い。生き様はそういう感じ。私達夫婦の仲人もしてくださった。自分は教授でございませうということにはなかった。滝沢先生のところに行くのが気持ちが晴れるという感じ。文章は難しいが会って話すとうるさくなる感じがした。授業を受けている時はわかるが、終わったらわからなくなると学生たちはよく言っていた。

高木：滝沢先生のインマヌエルと徴という関係性から見たときに、洗礼をどうでもいいと思っているのではないか。脇においているのでは。

牧村：どうでしょうか。

高木：という一方で山田氏のことが契機となって、佐藤先生にうちの教会でと言われて、洗礼を受けるに至ったと私は解釈しているが、それはどうでしょうか。

牧村：それはそうでしょう。うちの教会でというか、滝沢先生を受け入れるような教会は多分他になかったのではないかと思います。佐藤先生だから。佐藤先生は戦争を体験しているが、自分が学んできた、神学や信仰というのが、ニューギニアの戦地での極限状況のギリギリのところ、役に立たなかったという。それでもうあの、自分が本当のところどこに立てるのかというのが、佐藤先生の課題だったと思う。そしてそれが滝沢先生の問いとピッタリの問いであったと思う。そして、牧会されたときに佐藤先生は解答を得たのかはわからないが、一人の牧師として、ここで普通の牧会を始められたんだと思う。佐藤先生はあの極限状態の中で自然に、川のせせらぎから慰めが与えられた。で、不思議に本にでてくるが、現地の人たちを踏みにじりながら戦争をしているという罪責感をもっていた。父も朝鮮にいた。植民地に住んでいた多くの人たちは高慢であった。現地の人たちに対して威張っている。しかし、佐藤先生の父はちがった。日本の植民地支配と同化していなかった。佐藤先生にもクリスチャンでなかったときから、そういう人間的感性をもっていた。関学神学部では「ルター、エラスムスに関する論文」で、エラスムス側に立って、ルターを批判する論文を書いた。論文を出して、すぐに招集された。

佐藤先生にとって究極の慰めは自然なのかな。つまり、このような状況になった人は、クリスチャンは十字架上のイエスの苦難を覚えると思う。しかし、佐藤先生が思い出したのは、

イエス・キリストの苦難ではなくて自然だった。だから、自然の人間的感性から佐藤先生は中国で、捕虜を逃している。戦友の病と徹底的に付き合っている。大きな人物である。しかし、そこでイエス・キリストの苦難を覚えることがない。だから、佐藤先生は関学の神学部に来て、本当にアホらしかったのではないかと。教授がゼミのときに、教室に大きな地図を貼って戦況の説明をする。神学部の先生がです。キリスト教を嫌いになる。そんな中で、通訳などの戦後処理をした。それで帰ってきて福岡社家町教会の牧師になった。

佐藤先生は、はじめは、キリスト教の牧師としてキリスト教と距離を置くことなく、しっかりと牧会をされていた。しかし晩年は、ほとんど聖書の話はせず、今日はイースターですが、前の続きで親鸞の話をしていくということでやっていた。よく牧師を続けられたな。

高木：でもそんな牧師だからこそ、滝沢先生はやっていけたのでしょうか。

牧村：そうです。好きというか佐藤先生は本気で、一番ギリギリの問題、どこに人が立っていくのか、ニューギニアでの極限状況の中で生じた問題への答えを考え続けたのではないかと。解答が与えられたかは分からないが、解答が与えられたなら、それこそ回心ではないか。ある人によれば、仏教でお葬式をしてほしいと佐藤先生は言われた。それだけは辞めてくれとある教会員がいったという。最晩年の佐藤先生の話はもっぱら仏教の話であった。それがよかったという教会員もいる。わたしは、佐藤先生が生きていけば聞きっぱなしにはしない。生きていけば議論をした。佐藤先生は何だったのかよくわからない。多分、本音のところでは、キリスト教に対しては距離を置く感じがあったんじゃないかな。はじめのころは教区、福岡女学院で講演をしていた。教区でも用いられていた。しかし、晩年にはそういう関わりをほとんどしなくなっていた。我が道をいく教会である。

高木：滝沢先生の影響はあるのでしょうか。

牧村：いやーそうですね、佐藤先生は滝沢先生の立場にも立ってなかった。お互いに共感し合うところはあったかもしれない。キリスト教に対する問題性はもっていた。キリスト教が、イエス・キリストの名と言ったときに、やっぱりそのキリスト教絶対主義みたいな、キリスト教が絶対だみたいな、「キリスト教」教みたいなふうになっていることに対しては、佐藤先生も滝沢先生も、その互いに問題であると批判していたと思いますし、この教会では、共通理解としてあったと思う。宗教批判、キリスト教批判である。私もキリスト教批判しますが、イエス・キリストに立つがゆえに、キリスト教を批判しますが、あのそれはこの教会のひとつの伝統である。

高木：キリスト教に立つがゆえにキリスト教を批判するということですか。

牧村：はい。バルトもそうですよね。キリスト教会のなかでそういうことは問題意識として

わかっているわけで、教団の中でもその一番上の執行部の人達は違うが、九州教区ではキリスト教を絶対化せず批判的に問題とするという問題意識はあると思う。当時、佐藤先生と滝沢先生が会われたときのキリスト教の雰囲気はそうではなかったと思うが。

高木：佐藤先生のキリスト教に対する冷ややかなスタンスを、滝沢先生は洗礼を受ける前も後も感じ取っていたのでしょうか。

牧村：そうです。しかし、影響を受けることはなかった。自分のことを佐藤先生が受け入れてくれたという関係だと思います。佐藤先生の魅力で集まっていた教会。言ってみれば勉強する教会だった。牧師から学ぶ教会。

高木：一言でいえば、カリスマがあったのか。

牧村：そうです。説教中心の教会。九大関係者が多かった。だから知的程度はかなり高い。

高木：書簡にもあったんですが、その佐藤先生が、滝沢先生に洗礼を受けないかと言われた直近あたりからこの教会に通われるようになったのでしょうか。

牧村：そうですね。

高木：それでは、それまでは、そもそも教会には通っていなかったのでしょうか。

牧村：そうですね。佐藤先生から、来てもいいですよ、いっこうに私は構いませんと言われて、それで、受け入れられるならば、何もその洗礼を受けないという理由はないと思ったみたいです。

高木：前提としていることは同じでも、学問と実際は違うのではないだろうか。前提は同じとしても。学問とリアルとのギャップは。滝沢先生は上手く教会に馴染んでいったのか。一度行って見て、なんとなく雰囲気分かった。じゃあまた来週行こうかとなるのでしょうか。

牧村：どうなのでしょう。そのへんはよくわからないが、結構、滝沢先生は誰もが惹かれる人。深い話をされる人であった。教会で話をされるときは人を惹きつけたのではないか。

高木：洗礼を夫婦で受けられたことが気になります。とし子夫人のほうが教会に馴染んで受けるに至ったということはないのでしょうか。

牧村：いや、滝沢先生のほうだと思う。考えてみれば、不思議であるが。一緒に受けようと思ったのではないか。とし子さんは結構自立的な女性だった。寄り添っているようだった。でも夫が受けるから受けるではなく、滝沢先生がそういう思いになったのを共有したのではないか。

牧村：『あの一点』・『かの一点』とよく私の学生だった頃に言っておられた。インマヌエルの一点のことですよね。非常に印象的な言葉であった。晩年にはこの言葉は使っておられなかったみたいですが。

高木：手かざしのこと。これに通いつつ教会にも来ていたのですか。これをきっかけに教会を離れることはなかったでしょうか。

牧村：それはなかった。変わらず、教会にも来ていた。

2021年9月7日 14:30-15:30

話し手：牧村元太郎牧師、聞き手：高木政臣

実施方法：ZOOM 記録方法：ICレコーダー

## 牧村元太郎牧師インタビュー記録（2）

はじめに

一度目の対話において生じた疑問点について、さらにお話を聞くために、二度目の対話の時を与えて頂いた。今回は対面形式ではなく、リモート形式で実施した。具体的には、ZOOMを用いて行い、ICレコーダーで記録を残した。以下、ICレコーダーにより記録したものより、一回目同様部分的に書き起こしを行ったものである。

### （1）生活を整えていく

高木：信仰の知的理解からの変化、或いは、飛躍ということを牧村先生が言われたときに、こういう風におしゃっていたと思うんです。「滝沢先生の姿の中に、あの一、やっぱりインマヌエルというのかそこにこう神様の広がりというのか、そういうあるがままで、こうすつと受け入れられるような、そういう感じがあった」と言われていたと思いますが、この信仰の知的理解からの飛躍ということを語るときに、ずっとインマヌエルという言葉が出てきたじゃないですか。なんかこうすつとインマヌエルという言葉が出てきた背後にはこう前提があるのかなと、知的理解からの飛躍とインマヌエルの間には何かがあるのかとおもうのですが。

牧村：あのね、えっと、私が洗礼をうけた中での説明で、出てきたのではないかな。

高木：はい。滝沢先生の飛躍の中で、インマヌエルという言葉がすつとでてきたんです。または神様の広がりということがどういうことなのかなと。

牧村：知的理解と知的理解を超えたもの、反対は何でしょうか。

高木：信仰ですか。知的理解からの反対

牧村：知的理解が、自分の話をしたことから誤解があったかもしれない。で、あの私は精神的危機に陥ってたんですね。で、自分のこうなんていうのか、自分が自分でわからないというのか、あの非常に彷徨っていたんですね。でそれでまあ哲学の勉強をしていたが、でそういう中で滝沢先生に出会ったんです。あのそれまで、人間が一番根源だ、主体性が究極の真理だとサルトルが言っていることですが、それをこえて、あの神様がいるとか、絶対的なも

のがあるとかは言えないと、そういうことを言うこと自体が私が言うんだから、主体性を超えては何事もないと。そういう立場だったんです。で、それぞれの人がいる、そしてそれぞれの人と人が関わりあっているということ。それで主体性が真理だっていいながら、主体性が何なのかってことを後から考えてみると分かっていなかった。

それで、その中で滝沢先生は、どういう文脈かはですが、私が何かをまくしたてたあとだったのかもしれませんが、何かをしてるということよりも、それよりもさきに、それに先立って、えっと、あなたに関わってきているものがある、向こうから決定してくるものがある、絶対無償の愛という言葉で言われたかもしれない。で、その自分が存在するよりも前に、それに先立って、時間的な先後ではなく、その都度その都度そういうことがあるということをおっしゃったのですが、これっていったいどういうことなんだろう。そういう感じで神様は我らと共にいるということをおっしゃったと思う。多分。自分よりも先に何かがあるって一体何なんだろうって思っていたんですね。で、それは自分の迷いのなかで見えていなかったものを滝沢先生は見ておられるということが自分ではわかったんですけども、それはわかるんですが、それは一体何なんだろうって。それは意識よりも前の主体性の無意識なのだろうとか、知的なものではなく、感情的なものなのだろうとか、そういう風に考えてもどうしてもわからない。で、それって何なんだろうって、ずっとあのそのことを思いながら、毎日すごして、で、まあ、なんかこう、心の中は真っ暗だったんですけど、なんか灰色だったんですけど。

えっと、あるとき、あのまあ、電車で、えっと、路面電車にのっていたんですね。んで、雨が降って、窓をぼんやり見て、で、雨が雨上がりくらいの曇り空で、吊革につかまりながら、電車で揺られていて、揺られるままに、体をゆられていたときに、「ハッ、あー、あーそうなんだ」って、そのえーとあのえーと自分の存在の根源にあるものに会ったんですね。そのときに滝沢先生の言われるの本当だなーと、そこに固い確かなものがあるんだなーと気をつかされて、で、まあそれは神様が私と共にあるという体験だったんですね。

でそれから、なんかこう心が軽くなって、今まで辛かったものが軽くなって、そういうところから、私のあのいわば、新しい人生が、まあ、周りから見たら何も変わらないかもしれないけれども、でも私はそこから、そこが自分の原点である。で、そこから滝沢先生の言う授業もよくわかるようになってきて、それから聖書を読むのが、なにかとなんかこう打たれるものがある、まだよくわからないこともかいてあるけど、すこしづつ聖書のわかるというか、なんかこう心の中に響くものを感じたりするようになっていった。

ですから、その知的理解、単なるまあそこからこう私自分なりにあの哲学の滝沢先生の研究室の中でゼミに出たりまた、卒業論文を書いたり、いろいろ本を読んで理解するということにしてたし、またいろんなこのえーと自分が今まで世の中に対して傲慢な心をもっていたことも反省させられたし、まあ自分の中には変化があったんですけども、基本的にはやっぱりたとえば、キルケゴールを読んだり、ヘーゲルを読んだり、その滝沢先生がすごいぶつかったり、関わられた哲学の本を読むようになったんですね。そういう意味であの、自



分の生活のインマヌエルということに関わる生活は、いわばあの物の考え方や生き方も変わってきたかもしれませんが、基本的にはやっぱり、学問という世界の中で、表現されている、表現しようということが中心だったと思うんですね。で、でもその生活、生活が整えられてきた、そういうインマヌエルということのその、そこに私が立っているということが、知的にはわかるんだけど、それが生活的にこう、なんていうかこうインマヌエルとともに生きていくということができていないということをも自分で自覚していたんですけど、いい加減な生き方をしているということも思わされていたし。

で、そういうところから逃れるには、やっぱりこう教会に、教会の同じインマヌエルをしている人たち、信仰に生きている人たち、それから、毎週日曜日に礼拝に出て聖書のみ言葉を聴くということ、そしてそれもそのえっとまあ、学問やっている人だけでなく、いろんなことをしている人、会社の社員もいるしいろんな状況にあって障がいを持った人もいるし、わりと豊かな人もいれば貧しい人もいるし、まあ若い人もいるし年寄りもいるし子供もいる、そういうような状況の中で、共有、神様のことを共にするという生活を自分もできれば改善されるかなと、そういう思いがあって、洗礼を受けた。

だからえーと重心がまあ学問という世界から生活、いかにそのそこで出会った真理に立っているような生活を整えていくかという、そういう思いで洗礼を受けた。

## (2) 重心のずれ

牧村：知的な理解中心から、生活的なものの重視へという、そういう、重心の、自分の生活をこう信仰に関わる生活の重心が知的なものから実践的なものへとずれてきた。そういう感じなんじゃないかな。

だから、そこからこう知的な理解を超えて、いわば回心が起こったという、洗礼が回心というそう大きな出来事ではない。わたしにとってはそれまでの自分の継続の中で洗礼を受けた。滝沢先生にとっても洗礼はそういうものであったと思う。

えっとあの、もちろん新しい同じ信仰生活の中での立ち位置というか、そういう意味では少し飛躍はあったかもしれないけど、人生の大きな転換という意味での飛躍ではなかった。私の場合もそうですし、滝沢先生の場合は、佐藤先生からまあ洗礼を受けない理由は佐藤先生聞いていたと思うんですけど、よかったです私の教会にどうぞ来てくださいと。

もうなんか洗礼を受けないという理由もなくなってしまった。福岡社家町教会は滝沢先生のキリスト教批判を受け入れている。ですから、なんのそこで拒否する理由はなかったんじゃないかなと思う。まあそのところ、もう少し突っ込んで、山田さんとの関わりの中で、だったんじゃないかとあなたは目をつけておられる。そうかもしれないですね。末松さんのね、末松英次さんがそういうことを言っておられたりしたのでそういうことかもしれないなど。でもそれがまあまっすぐきっかけに、なったかもしれない。でも滝沢先生にとってはそれほど大きな転換ではなかったかもしれない。

### (3) 洗礼は召命観みたいなもの

牧村：バルトが、滝沢先生が洗礼を受けることを伝えた手紙の返信で洗礼をうけるということの意味を言ってましたよね。言葉は忘れましたが、要するに、とことんその場に立つということである。そういうふう、逃げることのできない中で、そこに立たされる。そういうような意味のことを書いてた。兵卒として戦線に立つということでしたっけ。

滝沢先生もやっぱり、洗礼を受けたということはこうイエス・キリストに用いられるというか、使命感そういうまさに召命ですよ。そういう召命観みたいなものを感じられたのかな。まあそんな感じですよ。それまではいわば、滝沢先生の語る場は大学ですよ。山口高商であり、また、九州大学であり、大学といういわば知的な枠から超えて、まあそのまえからすでに滝沢先生は一般の人向けの公開で話をやっていたそういうのはあったんですけど、ますます洗礼を受けてからの滝沢先生は、知的なこう鎧、鎧といういい方で言い表せるようなものを打ち捨てて、ますますですね、一人の人として立つ。世界のただ中で立つ。そういう使命感みたいなのが強くなっていったのかな。でもだからと言ってその前の滝沢先生がその知的な理解にとどまっていたということではなかった。洗礼を受けてからは、よりそういう実践的というのかな、ただの人としてというのが強くなっていったのかな。

## 参考文献

～外国語文献はアルファベット順・日本語文献は五十音順～

### 外国語文献

Ames, Edward Scribner, *The psychology of religious experience*, Houghton Mifflin, Boston, 1910.

Beckford, James, “Accounting for conversion”, *British Journal of Sociology*, Volume 29, Number 2, 1978.

Coe, George Albert, *The psychology of religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1916.

Conn, Walter E., *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, 1986.

Fowler, James W., *Stages of faith: the psychology of human development and the quest for meaning*, 1<sup>st</sup>ed, 1981.

Gelpi, Donald L., *The conversion Experience: A Reflective Process for RICA Participants and Others*, PAULIST PRESS, New York, 1998.

Gibbs, Eddie, “Conversion in Evangelistic Practice”, *Handbook of religious conversion*, edited by H. Newton Malony and Samuel Southard, Religious Education Press, 1992.

Harbaugh, Gary L., *Pastor as Person: Maintaining Personal Integrity in the Choices and Challenges of Ministry*, 1984.

James, William, *The varieties of religious experience : a study in human nature : being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*.

Kahn, Peter J., Greene, A. L., “Seeing Conversion Whole: Testing a Model of Religious Conversion”, *Pastoral Psychology*, vol. 52, No. 3. 2004.

Kilbourne, Brock, Richardson, James T., “Paradigm Conflict, Type of Conversion, and Conversion Theories”, *Sociological Analysis*, 1988, 50:1.

Kim, Dong Young, *Rambo's Interdisciplinary Approach to Religious Conversion: The Case of St. Augustine*, Boston University, 2011.

Kraft, Charles H., *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, 1979.

Lofland, John, Stark, Rodney, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review*, Vol 30, No.6, 1965.

Lofland, John Lofland, Skonovd, Norman, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, 20 (4).

Lonergan, Bernard J. F., *Method in Theology*, Darton, Longman and Todd, 1972.

McKnight, Scot, *Turning to Jesus: The Sociology of Conversion in the Gospels*, 2002.

Pachmann, Herbert, *Pfarre sein : Ein Beruf und eine Berufung im Wandel*, 2011.

Peace, Richard V., *CONVERSION in the NEW TESTAMENT: Paul and the Twelve*, WM. B. Eerdmans Publishing company, 1999.

Pratt, James Bissett, *The religious consciousness: a psychological study*, Macmillan, New York, 1920.

Rahner, Karl, "conversion" in *Encyclopedia of Theology, A Concise Sacramentum Mundi*, London, 1975.

Rambo, Lewis R., "The Psychology of Conversion", *Handbook of religious conversion*, 1992, *Handbook of religious conversion*, edited by H. Newton Malony and Samuel Southard, Religious Education Press, 1992.

Rambo, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, 1993.

Rambo, Lewis R. Farhadian Charles E. Eds., *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York, Oxford University Press, 2014.

Richardson, James T., "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1985, 24, (2).

Rössler, Dietrich, *Grundliss der Praktischen Theologie*, 1986.

Starbuck, Edwin Diller, *The psychology of religion : an empirical study of the growth of religious consciousness*, London, W. Scott, 1911.

Snow, David A., Machalek, Richard, "THE CONVERT AS SOCIAL TYPE", *Sociological Theory*, 1983.

Taylor, Lynne, "A Multidimensional Approach to Understanding Religious Conversion", *Pastoral Psychology*, vol. 70, 2021.

Tippett, Alan R., "Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission", *Missiology : An International Review. Vol. V, No2*, 1977.

#### 日本語文献

アウグスティヌス、『告白』、服部英次郎訳、上・下、改訳、岩波書店、1976年

赤岩栄、「椎名麟三について」『赤岩栄著作集 第6巻』教文館、1970年

浅野淳博、「パウロの『回心』：その過程と体験に関する議論の概観と考察」『神学研究』(57)、15-28頁、2010年

芦名直道、『回心の軌跡：神官より牧師となった芦名武雄の生涯』キリスト教新聞社、1973年

芦名定道、「戦後・組織神学の歩みと課題」『戦後70年の神学と教会』新教出版編集部[編]、2017年

有村浩一、「回心（コンバージョン）に関する人間学的考察—二つの回心モデル（上）」『福音宣教』2005年6月号

有村浩一、「回心（コンバージョン）に関する人間学的考察—二つの回心モデル（下）」『福音宣教』2005年7月号

石田学「第六章 伝道者としての牧師」、越川弘英、松本敏之監修『牧師とは何か』、日本キリスト教団出版局、2013年

伊藤雅之、「入信の社会学」『社会学評論』、48(2)、日本社会学会、1997年

伊藤雅之、「入信の社会学」『現代社会とスピリチュアリティ 現代人の宗教意識の社会学的探求』溪水社、2003年

井上順孝・島藺進、「回心論再考」『宗教学のすすめ』上田閑照、柳川啓一編、筑摩書房、1985年

F・G・イミンク、『信仰論：実践神学再構築試論』、加藤常昭訳、教文館、2012年

ウィリアム・ウィリモン『牧師 その神学と実践』越川弘英、坂本清音訳、新教出版社、2007年

遠藤周作他、『キリストと出会う：洗礼を受けるまで』日本基督教団出版局、2001年

W・E・オーツ、『現代牧師論』近藤裕訳、ヨルダン社、1968年

亀谷凌雲、『仏教からキリストへ：あふるる恩寵の記』亀谷凌雲先生図書保存会、1951年

金児曉嗣監修『宗教心理学概論』ナカニシヤ出版、2011年

川上恒雄、「コンヴァージョンの社会科学研究・再考」、『南山宗教文化研究所 研究所報』第17号、2007年

岸本英夫、『宗教学』大明堂、1961年

金珍熙、「1960年代の『土着化議論』に対する神学的な応答—『滝沢神学』を中心に—」『基督教研究』、70巻2号、基督教研究会、2008年

金珍熙、「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」『基督教研究』、71巻2号、基督教研究会、2009年

金珍熙、「滝沢克己の洗礼に対する再考察」『今を生きる滝沢克己：生誕110周年記念論集』滝沢克己協会編、2019年

具正謨、「文化とキリスト教—キリスト教の神学の新しい方法論を目指して」『カトリック研究』、2003年

小林信雄、「パウロの回心に関する一考察：2コリント一・一〇を手がかりとして」『神学研究』(32)、25-56頁、1984年

小林孝吉、『椎名麟三論：回心の瞬間』星雲社、1992年

小林孝吉、『滝沢克己存在の宇宙』創言社、2000年

小林孝吉、「滝沢克己・椎名麟三・内村鑑三におけるキリスト教受容の文学的研究——『インマヌエル』『復活』『再臨』を中心とした批評的考察」九州大学、2018年

小林孝吉「椎名麟三と荒本守也：あるキリスト者の死とその影響」『キリスト教文学研究』第三十九号、2022年

近藤勝彦、『キリスト教教義学下』教文館、2022年

斎藤末弘、『評伝椎名麟三』朝文社、1992年

才藤千津子、『同志社女子大学 学術研究年報』、第67巻、2016年、書評、Rambo, Lewis R. Farhadian Charles E. Eds., *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York, Oxford University Press, 2014.

佐々木宏幹、村武精一編、『宗教人類学 宗教文化を解読する』新曜社、1994年

佐古純一郎、『椎名麟三と遠藤周作』朝文社、1989年

佐藤敏夫、『キリスト教神学概論』新教出版社、1994年

佐藤敏夫、『キリスト教神学概論』新教出版社、1994年

佐藤敏夫編『教義学講座I』日本基督教団出版局、1970年

佐藤俊男、『自然・人間・宗教』中川書店、1998年

椎名麟三、『私のドストエフスキー体験』教文館、1967年

椎名麟三、『凡愚伝』日本基督教団出版局、1967年

椎名麟三、『信仰以前：椎名麟三信仰著作集①』教文館、1977年

椎名麟三、『絶望について：椎名麟三信仰著作集②』教文館、1978年  
 椎名麟三、『死について：椎名麟三信仰著作集③』教文館、1978年  
 椎名麟三、『自由について：椎名麟三信仰著作集⑤』教文館、1978年  
 椎名麟三、『ユーモアについて：椎名麟三信仰著作集⑥』教文館、1977年  
 椎名麟三、『復活について：椎名麟三信仰著作集⑦』教文館、1979年  
 椎名麟三、『信仰について：椎名麟三信仰著作集⑧』教文館、1977年  
 椎名麟三、『聖書について：椎名麟三信仰著作集⑨』教文館、1979年  
 椎名麟三、『文学について：椎名麟三信仰著作集⑩』教文館、1981年  
 椎名麟三、『椎名麟三全集』四巻、冬樹社  
 椎名麟三、「わが心の自叙伝」『椎名麟三：わが心の自叙伝/自由の彼方で』日本図書センター、1997年  
 W・ジェイムズ、『宗教的経験の諸相』榊田啓三郎訳、岩波書店、1969年  
 柴田秀、『滝沢克己の世界インマヌエル』春秋社、2001年  
 F・シュライアマハー、『キリスト教信仰』安酸敏眞、教文館、2020年  
 杉岡良彦、『共苦する人間；医学哲学から宗教と医学を考える』春秋社、2023年  
 杉田俊介、「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」『基督教研究』、69巻1号、基督教研究会、2007年  
 杉山幸子、『新宗教とアイデンティティー回心と癒しの宗教社会心理学』新曜社、2004年  
 高堂要、『椎名麟三論：その作品にみる』新教出版社、1989年  
 滝沢克己、『佛教とキリスト教』法蔵館、1964年  
 滝沢克己、『自由の原点・インマヌエル』新教出版社、1969年  
 滝沢克己、『カール・バルト研究』法蔵館、1972年  
 滝沢克己、『滝沢克己著作集』2巻、法蔵館、1975年  
 滝沢克己、『続・仏教とキリスト教』法蔵館、1979年  
 滝沢克己、『読解の座標』創言社、1987年  
 滝沢克己、『滝沢克己著作年譜』創言社、坂口博編、1989年  
 富吉建周、『聖書のイエスと椎名麟三』創言社、2000年  
 パウル・ティリッヒ、『信仰の本質と動態』谷口美智雄訳、新教出版社、1961年  
 パウル・ティリッヒ、『組織神学 第三巻』新教出版社、土井真俊訳、1984年  
 パウル・ティリッヒ、『ティリッヒ著作集 別巻3』佐藤敏夫訳、白水社、1980年  
 寺園喜基、『カール・バルトのキリスト論研究』創文社、1974年  
 寺田喜朗、「宗教的回心とポリヴァレント・アイデンティティ：台湾における生長の家の受容の意味」『ライフヒストリーの宗教社会学：紡がれる信仰と人生』ハーベスト社、2006年  
 E・トゥルナイゼン、『牧会学』加藤常昭訳、日本基督教団出版局、1961年  
 徳田幸雄、『宗教学的回心研究－新島襄・清沢満之・内村鑑三・高山樗牛』未来社、2005年

- 中道基夫、「礼拝の中の牧師」、関西学院大学神学部編『信徒と牧師 関西学院大学神学部ブックレット1』、キリスト教新聞社、2008年
- 中道基夫、「戦後日本の実践神学の展開－『牧会百話』から『教会と世界の関係を問う』学へ』『戦後70年の神学と教会』新教出版編集部〔編〕、2017年
- 西田幾多郎、『西田幾多郎全集 第十八巻』岩波書店、1966年
- 野村耕三、『日本人の回心：日本キリスト教人物史研究』新教出版社、1976年
- 野村耕三、『福音の歴史化と回心の神学』新教出版社、1988年
- W・パネンベルク『学問論と神学』濱崎雅孝・清水正・小柳敦史・佐藤貴史訳、教文館、2014年
- W・パネンベルク、『組織神学 第三巻』佐々木勝彦訳、新教出版社、2021年
- 浜辺達男、『滝沢克己とバルト神学』新教出版社、1974年
- カール・バルト、『われ信ず』、安積鋭二訳、新教出版社、1983年
- カール・バルト、『教会教義学 第四巻第二分冊第二部』新教出版社、1987年
- 原敬子、『キリスト者の証言：人の語りと啓示に関する実践基礎神学的考察』教文館2017年
- E・H・ピーターソン『牧会者の神学 祈り・聖書理解・霊的導き』越川弘英訳、日本基督教団出版局、1997年
- S・ヘネッケ、A・フェーネマンス編、『カール・バルト＝滝沢克己往復書簡1934－1968』、寺園喜基訳、新教出版社、2014年
- 星野元豊・三島淑臣編、『野の花空の鳥：滝沢克己先生の思い出』、創言社、1986年
- R・ボーレン、『聖霊論的思考と実践』、加藤常昭・村上伸訳、日本基督教団出版局、1980年
- R・ボーレン、『神が美しくなるために：神学的美学としての実践神学』、加藤常昭訳、教文館、2015年
- 前田保、『滝沢克己：哲学者の生涯』創言社、1999年
- 牧田吉和監修、「あとがき」『福音主義神学における牧会』いのちのことば社、2003年
- 牧田吉和、『改革派教義学5 救済論』一麦出版社、2016年
- 松島公望、川島大輔、西脇良編『宗教を心理学する』誠信書房、2016年
- 松本泰典、「宗教的コンヴァージョン研究の比較理論的考察」、『比較思想・文化研究』Vol.5、2014年
- 三井宏隆、『カルト・回心・アイデンティティの心理学：アメリカ版新宗教運動の“心”的世界』ナカニシヤ出版、2002年
- 森泰男、「『もの』と『しるし』－アウグスティヌスから見たバルトと滝沢克己』『滝沢克己：人と思想』新教出版社、1986年
- J・モルトマン『いのちの御霊 組織神学論叢4』蓮見和男・沖野政弘訳、1994年、新教出版社
- 八木誠一、『回心：イエスが見つけた泉へ』ぷねうま舎、2016年



ルイス・R・ランボー、『宗教的回心の研究』渡辺学・高橋原・堀雅彦共訳、ビーイング・ネット、プレス、2014年

脇本平也、「第二章 回心論」脇本平也編『講座宗教学2』東京大学出版会、1977年  
渡辺雅子、「新宗教受容過程における『重要な他者』の役割－茨城県大津町立正佼成会信者の場合－」『変動期の人間と宗教』未来社、1978年

渡辺雅子、「新宗教受容過程における『重要な他者』の役割－立正佼成会会員の場合－」『現代日本新宗教論：入信過程と自己形成の視点から』御茶の水書房、2007年

#### その他資料

日本キリスト教団福岡社家町教会「週報」1957年10月6日

日本キリスト教団福岡社家町教会「週報」1958年12月21日

「滝沢教授の訴え」『朝日新聞』1957年10月9日、西部、夕刊

「上原教会と三鷹教会の会員同士」『椎名麟三信仰著作集月報IX』

『聖書』、新共同訳、日本聖書協会、1994年

## 初出一覧

本論文の序論は、以下の論文に大幅に加筆修正を加えたものである。

「回心研究と神学の関係性に関する一考察：F・シュライアマハーからC・G・ユングまで」『神学研究』67、49－66頁、2020年3月6日、関西学院大学神学研究会

本論文の2章は以下の論文が基になっている。

「滝沢克己における回心理解：ルイス・R・ランボーの研究方法論を基にして」＜論文査読付き＞『神学研究』69、21－37頁、2022年3月3日、関西学院大学神学研究会