

# 禪佛教とキリスト教の対話(II)

——秋月龍珉禅師と八木誠一教授の場合——

齋 藤 剛 毅

## 序 文

前回の論文「禪佛教とキリスト教の対話(Ⅰ)―秋月龍珉禅師と滝沢克巳教授の場合―」において、筆者は新約聖書学者であり、宗教哲学者でもある八木誠一教授と徹底討論を後に試みるようになる禅学者、秋月龍珉禅師が九州大学哲学科教授、滝沢克巳氏からどのような宗教思想的影響を受けたのかを主として取り扱いながら、秋月禅師の略歴とキリスト教との関わり、そして秋月氏独自の禅思想とその禅理解を考察した。

今回の論文「禪佛教とキリスト教の対話(Ⅱ)―秋月龍珉禅師と八木誠一教授の場合―」においては、秋月龍珉禅師との対話に至るまでの八木誠一教授の略歴と教授が八木神学と呼ばれるに相応しい「新約思想の成立研究における新約思想の類型的分析内容」を書物として公表されたのに対して、滝沢教授からの批判がなされ、それに対する反論に続く長い論争の中で、八木氏が決定的に受けた滝沢教授からの思想的影響を浮き彫りにした後で、秋月氏との間で展開された禪佛教とキリスト教の対話(徹底討論)について考察することが目的である。[以後、佛を仏と表記する。]

筆者にとって禅仏教とキリスト教の比較研究は以前からの強い関心事であり、それだけに禅学会と新約学会を代表する秋月龍珉禅師と八木誠一教授が対話を始められ、対話シリーズが出版され始めた時以来、大きな関心を持ってそのシリーズを読み続け、自らその対話内容を理解することに努め、また4月より新しく始まる福岡女学院大学大学院で学生と比較宗教・文化の学問領域で学びを共にする際の、教材としても用いられる論文にしたいという思いが重なり、論文を執筆した次第である。

## I. 八木誠一教授について

### 1. 幼少年時代から東大大学院修士課程を終えるまで

八木誠一氏は1932年2月15日に横浜市で生まれている。<sup>1)</sup> クリスマンになるまでどのような心の遍歴をたどったのかに関しては、『キリスト教は信じうるか』（講談社現代新書、1970年）の第1章「キリスト教への問題意識」の〈1〉「クリスマンになるまで」の中に詳しいので、この項を主たる参考資料にし、『新約思想の構造』（岩波書店、2002年）の第1章で補いながら纏めてみよう。

父親は内村鑑三の弟子であった。従って、「クリスマンの家庭に生まれ、無教会主義の雰囲気の中で育った」のである。八木誠一著『イエス一人と思想』の冒頭に「イエスと私」という短い記述があるが、そこには父親が家庭集会を開いていたこと、それゆえにイエスのことは小さいときから聞かされていたに違いないのだが、子供の頃のことは余り印象に残っていないことが述べられている。<sup>2)</sup> 『キリスト教は信じうるか』の中では、少年時代は「無邪気に神を信じていた」ゆえに、「暗い道を一人で歩かされれば神様が一緒だから平気だと言い、悪事に誘われれば神様が見ているからいやだと言ってことわるような、素朴な信仰の持主だった」という回想が語られている。しかし、「イエスがキリストである」ということは、充分に分かっていなかったとも述べられている。<sup>3)</sup>

家庭では父親からやさしくも厳格な教育を受け、倫理的教えの中で成長したが、中学二年のとき敗戦を迎え、少なからぬショックを体験する。戦後の虚脱と混乱の中で、八木少年は少しずつ理想を追求し始め、また自我にも目覚めて、家庭で教えられる倫理に束縛観を感じて、自由を求めるようになった。高校時代に自分で納得できる人間の正しいあり方を掴みたいと思い立ち、やがて関東学院高校の学院教会で信仰告白をしてバプテスマを受け、教会に属するようになったが、八木氏は当時の自分を回顧して、厳密な意味ではクリスマンではなかったと述べている。<sup>4)</sup>

東京大学教養学部に入學し、受験勉強から解放されて読書に没頭し、デカルトの『省察』に出会い、確かなものを掴むまで一切を疑って疑いぬくとい

う方法的懷疑精神に感銘を受け、同感する。哲学の古典も読みふけり、キェルケゴールの『死に至る病』を繰り返し読むうちに、納得のゆく善を求め、求め得た限りの善を実行しようとする倫理的努力は、結果的には自分を絶望に追い込んで行くことに気づいていく。愛を理想として実現しようとする道德主義の根底には高慢が存在する。自分の能力と努力により自分を正しい人間に仕立て上げることは可能と考え、それを実践しなければならないと思う道德主義の根底にある高慢は罪であり、その罪は人格の中に分裂と絶望を生み出すことを知ったのである。<sup>5)</sup>

大学二年生の時、軽い肺浸潤を患って休学し、自宅療養するようになる。その時に、ギリシャ語で新約聖書を読み始め、同時に内村鑑三著『ロマ書研究』を読んで、その中に「道德的努力を棄てて十字架を仰げ」という言葉に出会い、「十字架を仰ぎ、十字架の贖罪にすぎる決心をして祈った」という。その時のことを八木氏はつぎのように書いている。

そのとき、私にはまったく思いがけないことが起こった。砂漠がオアシスに変わったようだった。凍てついた冬の荒野に突然春が来たようだった。全身が言い難い幸福にひたされて、私は眼に涙をあふれさせたまま、長いことじっとしていた。自由だった。私はまったく自由になった。道德主義の重い荷をおろして、私は春の野に高く舞い上ってさえずる雲雀のように、歓喜にみちて自由だった。

「聖霊をうける」とはこういうことを言うのだろうと思った。1953年2月のことである。こうして私はクリスチャンになった。無教会の意味であるが、伝統的・正統的なクリスチャンになったのだった。こうして私は活きた。死んでいたのに思いがけず、活きた。あるいはこう言ってもよい。信仰への決断において、道德主義的な自分が死んだ。そのとき却って私は新しく活きたのだった。私は自分が活かされていることを知った。<sup>6)</sup>

肺浸潤が癒され、大学に復学し、1955年春に東大教養学部を卒業後、東大大学院修士課程に進学し、西洋古典学科で新約聖書学を専攻し、修士課程を終えると、1957年に博士課程に進学、後期から西ドイツのゲッチンゲン大学

神学部に留学することになった。ここで八木氏はそれまでの聖書理解を大きく変えることになる批判的聖書学に出会うのである。

## 2. ドイツに留学して

### (1) 批判的聖書学との出会い

八木氏が在籍したゲッチンゲン大学神学部では現代新約神学に大きな影響を与えたR・ブルトマンの弟子であるE・ケーゼン教授がマタイ福音書を、J・エレミアス教授が新約概説を講義していた。八木氏は特にケーゼン教授に接して啓蒙され、福音書の記事はそのままの形では歴史的には正確な報告ではないというキリスト教の持つ問題性の一つに目覚めていった。「イエス伝承のどの部分がどういう意味で歴史的に真実であり、どの部分がどうして伝説と判定されるのか、これについては厳密な学的検討が必要である」と説くケーゼン教授の講義には説得力と迫力があつたと八木氏は語る。<sup>7)</sup>

そして、様式史的研究の古典とも言われているブルトマンの『共観福音書伝承の歴史』を、聖書のテキストを検討しながら読み進み、更に批判的聖書学の研究を進めた結果、「まずイエスの母マリアの処女受胎という物語が歴史的事実であるという考えを放棄した。あとはもう将棋倒しのような具合に、奇跡物語は全体として伝説だと考えるようになっていった」と述べている。<sup>8)</sup>

この奇跡信仰の放棄という八木氏における聖書の奇跡理解の変化に影響を与えた書物の一つに、ルドルフ・オットー著『聖なるもの』(1917年)がある。この書の中でオットーはダス・ヌミノーズ(「聖なるもの」とは「合理的根拠なしに、畏怖、戦慄を起こさせ、尊厳で力あるものと感ぜられる。…不可思議な神秘であり、絶対他者であり、人を畏怖させ遠ざけさせながら、同時に人を惹きつけ讃美させてやまないもの」)であり、「ア・プリアーリな〔先験的な〕宗教的範疇なのである」と説明する。<sup>9)</sup>

八木氏はオットー理論が奇跡物語の説明に有用であると考えた。なぜなら宗教的聖者はヌミノーズの中のヌミノーズだからであり、それゆえに聖者には容易に奇跡物語が形成され、伝播し、そのうちに伝説に尾ひれがついてゆき、聖者は様々な不思議を行い、病気を癒し、悪霊を追放するという奇跡物語が生まれる。東西を問わず古今を通じて聖者に付きまとう奇跡物語が多い

のはこのヌミノーゼ性に由来すると考察する。<sup>10)</sup>

イエス自身も聖者として多くの奇跡物語に彩られているが、奇跡物語を作り出す背景としてのヌミノーゼ心理に注目する。ヌミノーゼ心理とはありもしないことをあると思いきむ心性であり、この心性は個人、民族、文化、思想の神格化にもつながり、それらが神格化されると盲目的信仰の対象となる。神格化されたものには信者は批判力を失い、盲従し、それらを批判する情報には制限と排除或は無視が生じる。戦時中の日本に例を取ると、日本国は神格化されて神国日本となり、敵国への勝利だけが信じられ、それに反する情報は敗戦まで無視され、排除されたことで明らかであると八木氏は説明する。<sup>11)</sup>

キリスト教は本来ヌミノーゼ心理を克服する宗教であり、そのことを徹底的に行ったのは実はイエスだったのであり、それゆえに民衆がイエスをメシア王に祭り上げようとすることを拒み、律法を必要に応じて無視し、破りさえしたのはイエスが正しい神との関係を保った人格だったからだ結論付け、ヌミノーゼ心理の本当の克服は「真理との正しい関係に目覚めたときに起こる」というのが八木氏の主張である。<sup>12)</sup>

八木氏の研究はヌミノーゼ心理が生み出したイエス像の伝説性、神話性もはや現代人には受け入れられなくなっているので、R・ブルトマンが提唱した「非神話化」によって、聖書の間人理解の「実存論的解釈」により、現代人が理解できるイエスの真理の教えを解明して行く研究へと進んでいく。

## (2) 仏教との出会い

八木氏のドイツ留学が決まった時、20世紀の初めに日本に宣教師としてドイツから来日したW・グンデルト先生を訪ねるようにと、父親から依頼を受けていたので、1958年8月にドイツ留学中の友人二人と先生を訪ねたのである。グンデルト先生は日本滞在中に無教会グループとも接触する機会があった。ドイツに帰国してからの先生は、ハンブルグ大学日本学科の教授を務め、退官後は南部ドイツの美しい町ウルムの自宅で禅宗の古典である「碧巖録」をドイツ語に訳しておられた。訪ねた折、先生が「私はよきキリスト者となるために仏教を学び、またよき仏教徒とな

るためにキリスト教を勉強している」,「キリスト教は有に偏り, 仏教は無に偏している」と語られた言葉が印象に残っていると, 八木氏は述懐する。<sup>13)</sup>

帰り際に, グンデルト先生は<sup>グルマ</sup>達磨と<sup>りょう</sup>梁の武帝の対話集である「碧巖録」の第一則の抜き刷りを渡されたので, マインツからゲッチンゲンまでの快速列車の中で過ごす四時間ほどの旅程を, 漢文とドイツ語の対訳と解説文を繰り返し読み, 考えつつ時を過ごした。武帝は達磨に「存在は有でもあり, 無でもあるが, 有と無を越えたところでぎりぎりの真理は何か」と問うと, 達磨は「廓然無聖(かくねんむしょう)」(あけっぴろげの吹き抜けて, これが真理だといえるものはないぞ)と答える。武帝はこの答えが分からず, 「私の前にいるのは誰だ」と問うと, 達磨は「知らない」と答えた——というような対話である。四人掛けの座席には八木氏一人で, 禅問答の内容を理解する努力で疲れ果てていたときに, 列車はカッセルの手前を通過しており, ぼんやりと窓の外を眺めていた。裂けた雲間に澄んだ青空が広がりゆくのを見ていたとき, 「突然頭の中に“廓然無聖”という言葉が閃きわたった。思わずあっと声を立てて立ち上がっていた。そうだ, なにも変わったことはない, 何もかも前と同じままの窓の外風景が, しかし全く新しくなっていたのである。以前とは違う。ぼんやりしていたさっきとも違う。私の頭を縛っていた枷が碎けて落ちたような気持ちがした」と八木氏は語る。<sup>14)</sup>

最初に言葉になった感想は「僕は今まで木は木だと思っていた。なんという間違いだったろう」ということであった。ある意味で覚りとも言うべき神秘体験の内容を八木氏は次のように語っている。

たとえば梅なら梅の木があるとしよう。「梅の木は梅の木である」という場合, 主語はそこにある一本の現実の梅の木のことであり, 述語は梅の木について我々が一般に持っている観念を内容としている。…我々はまず先に言葉を覚え, 観念内容を学び, それからその概念のもとに包摂される個々のものを知るのだ。その結果, 知らず知らずのうちに社会通年としてのPが個々の存在であるSに優越するようになる。…その場合, 存在に即さない観念が存在を規定しようとしていることになる。…

私は与えられた観念から現実を理解していた。観念が現実優先して先ず

あり、それが現実を規定していた。そしてその観念が私自身の一部である限り、私はやはりある程度私自身をも観念的に規定しようとしていたのだ。その意味では私は、素朴な意味での「実念論者」（観念的普遍が個的現実に優先するという考え方をとる人）だったといえる。また、観念が存在を決定するという意味での観念論者だったともいえよう。

ほぼこういう具合に、私は「梅の木は梅の木だ」と思っていた。しかしそれは決定的に誤謬だった。というのは、世の中の一切が新しく見えたといった瞬間、私はまさに観念性に解消できない対象、主観的な観念とは質的に異なる存在に直面していたからなのである。それは単に、個物が観念的普遍に優先することを知った、というのでもない。カッセルの出来事を一言でいうと、私は事と言（こと）との区別という、極めて当たり前のことを徹底的に思い知らされたのだといってよい。私は「言」に解消されない「事」に直面したのである。…そのとき——ありのままの世界といおうか、観念化される以前の対象といおうか、絶対に私でもなく、私に解消されない世界といおうか、そしてそういう対象と私がはじめからかかわっていること、そのかかわりの外には私も「もの」もないこと、それが本来の現実であって、そういう世界を私が観念性に解消しようように考えていたのはまったくの誤謬だったことが、明らかになったのだった。<sup>15)</sup>

### 3. 帰国後の著作活動と滝沢克巳教授の影響

#### (1) 処女作『新約思想の成立』（新教出版社）の出版

ドイツ留学から1959年に帰国した八木氏は、東大大学院の博士課程を継続、62年に西洋古典学科の博士課程を終了するのであるが、それに先立ち、1959年から関東学院大学神学部の専任講師となり、新約学を中心に教え始めている。その時期から八木氏がゲッチンゲンで学び、蓄えた研究の成果が堰を切ったように数々の論文となって結実し、その精力的執筆活動から1963年に処女作『新約思想の成立』（新教出版社）が出版されたのである。八木氏が語り手で秋月龍珉氏が聞き手となって行われた対談の書、『歴史のイエス』（春秋社、1983年）の中で、この書について八木氏は次のように語る。

キリスト教がどういうふうに成立したかということも、…学問的に究明できるという立場で書いたものです。そういう考えをもつに至ったにつきましては、仏教との接触が私にとっては大きな意味をもっていたんです。仏教と接触したことで、キリスト教の外にもキリスト教と同じというか、キリスト教と並ぶ宗教的認識があるということが分かりまして、そういうことであれば、「新約思想の成立」ということも、人間の可能性内の出来事として明らかになるはずだし、それを明らかにすることが、現実には、宗教の本質を新しく理解し直すにしてもだいじなことだろう、と思って書いたのです。<sup>16)</sup>

この本の構造は「イエスの思想」とイエス以後の「パウロを中心とする原始キリスト教の思想」とを比べて、その両者の間にある相違性と同一性がどのようにして成立したのかを説明しようとしたものであり、その中でも第二章「新約思想の類型論的分析」に示された宗教実存類型、即ち類型A、類型B、類型Cという三類型間の相互関係についての分析は、八木氏の独創的思索が如実に表現されている研究分析であり、新約学会に刺激的な波紋を投げかけたことは事実である。<sup>17)</sup> 三類型については、両者の対話の箇所〔Ⅱ. 八木誠一教授と秋月龍珉禅師との対話2. (4)『親鸞とパウロ』の項〕で述べたいと思う。

この書の中心テーゼは、秋月龍珉氏との対談における八木氏自身の言葉を借りると、

イエスが死んで甦ったというのは客観的事実ではなくて、弟子たちが「イエスと同じように生きる」ことになって、しかもその根拠を自分たちの中に見いだして、その「新しい生き方を担う根拠と働き」のことを、「イエスが甦って自分たちのなかに働いているのだ」と解釈し、言い表そうとしたんだ—とこういうテーゼなんです。それが「新約思想の成立」という本の中心的テーゼです。<sup>18)</sup>

と述べられており、ブルトマンの「イエスの実存理解」の影響を受けた実存論的解釈を独自の方法論による研究の成果をキリスト教界に示したのである。

(2) 滝沢克巳教授著『聖書のイエスと現代の思惟』（新教出版社，1965年）による八木批判

八木氏の処女作に対して九州大学哲学科の滝沢克巳教授が、『聖書のイエスと現代の思惟』（新教出版社，1965年）を批判的応答書として出版した。それに対する応答書を書いて、八木氏は『聖書のキリストと実存』（新教出版社，1967年）を出版してる。秋月龍珉氏に対する滝沢克巳教授の思想的影響が大きかったように、八木氏への滝沢思想の影響を無視することは出来ない。滝沢教授からの批判により、八木氏がどの点で自説を変更し、滝沢思想のどの点を受け容れたのか、それが秋月龍珉氏との徹底討論をする際の共通基盤となった事実を明らかにした上で、両者の対話内容を考察することが本論文の目的であるから、滝沢氏の『新約思想の成立』批判の検討から始めよう。

滝沢氏は八木誠一著『新約思想の成立』を高く評価した上で、「結語—八木氏の所説と筆者の見解の異同について」の中で、「以下の諸点において、氏と私はまったくその見解を異にするがごとくである。」と述べて、5点に関して批判するのであるが、重要な中心ポイントだけを、少し長くなるが引用しよう。

- (1) 氏は「正しい（宗教的）実存」ないし「実存論」から、一方、哲学的な「存在論・認識論」を、他方、一般的に「神学」を、排除する。これに反して私は、真に正確な実存論は、哲学ないし神学に対して氏のいうごとく「中立的」ではありえない。事実存在する人は、人ではない神においてのほか、どこにも成り立ちえない以上、正しい存在論、真実の神の認識を欠く人間の実存は、かえって純粹に人間たることを失う、と考える。…氏のいわゆる「純粹直観・対他関連」についてもまた…私ははなはだ疑いなきを得ない。
- (2) 氏はナザレのイエスの宗教的実存、一般に「正しい宗教的実存」とは別に、それを超えて哲学的存在論・認識論とキリスト教的神学の営まれることの可能と必要を信じて、この課題を将来に残す。しかし私は、そのようなものの必要性はもとより、可能性さえ認めない。私にとって残されている仕事はただ、聖書に伝えられる人イエスの全人格の隠れたる核たると同

時に、この私という生命そのものの原点たる「神の子キリスト」を証しすること、すなわち「神の子キリストと称えられた」人イエスに倣って、神と人との仕えること、そのために、キリスト教会をはじめ世界の歴史を、真にそのあるまを見、考え、かつ理解することだけである。神学と言ひ、哲学といつても、そのことのほかにあることはできない。

- (3) 氏における右 [上記] のような曖昧は、聖書に即してこれをいえば、「神の子イエス・キリスト」の見つめ方、このペルソナの分析不足にある。もし人イエスの「宗教的実存」を言うなら、それが、その人の成立の根底に厳存する神人の原関係の大前提のもとにのみ現実に生起したこと、したがって現実の人イエス自身の間人性においてもまた、事実存在する神と人との間の絶対に不可分・不可同・不可逆的な、この関係に依じて、永遠に現実的な神の子キリストのはたらきと、これに完全に照応する人間的主体的なはたらきとして、その時その所に、歴史の内部に、初めて生起した形とのあいだの、同様に不可分・不可同・不可逆的な関係が成り立っていること——すべてこれらのことが氏において見のがされている。…
- (4) …八木氏にとって、アブラハムからモーセを通してイエスに至る、新約聖書の叙述は、たんに「律法主義的ユダヤ教」の残滓として、時に正しい宗教的実存の「媒介」にこそなれ、決して正しい宗教的実存そのものではなく、まして歴史の科学的研究の方法などにはなりえない。氏にとってそれは、イエスの実存の精髓の根源的・歴史的な解明であるどころか、むしろ甚だしい誤解にすぎない。ではこの誤解は、そもそも何に基づいて、真正の宗教的実存に転化するのか、その嘘からまことが飛び出すのは積極的に何によってか、この嘘を「ラディカルに信ずるとき、その結果として」という以外、氏において何らの説明をきくことはできない。
- (5) …明確なキリストロジーを欠く八木氏においては、宗教的実存からまったく独立に、それじたいで在りかつ支配する事理の存在が明らかではない。したがってまた、この領域における新しい建設を、積極的に思惟・計画することは、そのことじたいただちに、宗教的実存の本質をわきまえぬヒュブリスとして斥けられる。あたかも、それ以外の人生の諸領域は、しかく容易に計画可能、処理可能ででもあるかのごとく。

(6) 最後に氏は、宗教的実存たるかぎりの仏教とキリスト教のあいだに、本質的な一致を想定する。たしかにそれは、従来のキリスト教界、仏教界に、ほとんど見られなかった深い直覚が含まれているであろう。或る範囲において、筆者もまたそのことを否定しえない。しかし、それにもかかわらず、イエス・キリストのペルソナの分析は、私をして、仏教の根本的感覚もしくは自己理解と、キリスト教のそれとのあいだに、しかく容易に見過ごすことを許さない微妙な相違の潜むことを気づかしめずにはおかない。…<sup>19)</sup>

八木氏は滝沢氏の批判をどのように受け止めたのであろうか。秋月氏との対談『ダンマが露わになるとき』の中で、八木氏は

…滝沢先生が第一に、「君は『新約聖書』に対する事柄上の批判（真理問題）を抜かしている。それは間違っている」と。それから「君のいわゆる実存論が、〈超越〉というような概念を欠いているのはひじょうに不十分だ」と。その批判はまたすぐに認めたのです。ほんとうにそのとおりですからね。「まことにそのとおりでございます。以後気をつけます。」と応答文『『聖書のキリストと実存』。]<sup>20)</sup>を書いたのです（アンダーラインは筆者による）

と二点を認めつつも、八木氏が用いた「純粹直観」という言葉を滝沢氏が「君が〈純粹直観〉と言っているものは西田哲学の〈純粹経験〉にひじょうに似ている」と語り、「〈純粹経験〉とは西田先生が放棄してしまった初期の立場であって、それはきわめて曖昧な、蟹気楼のような一時的な心境にすぎない」と批判されたことに対して、「そこなのです。どうしても従えなかったのは」と、その点が滝沢氏と八木氏の論争の始まりであったと語るのである。<sup>21)</sup>

[滝沢・八木論争に関しては、八木誠一著『新約思想の探求』（新教出版社、1972年、329－354頁；八木誠一著『フロント構造の哲学』（法蔵館、1988年、176－201頁）、『親鸞とパウロ』（青土社、1989年、174－186頁）、また滝沢・八木編著『神はどこで見出されるか』（三一書房、1977年）の中で詳しく述べられているので、紙面の制約により本論では省略する。]

(3) 『聖書のキリストと実存』（新教出版社，1967年）による応答

秋月氏との対談で，滝沢氏の批判内容を「まことにそのとおりです」と認めたという事柄は，八木氏が滝沢氏への応答書として書いた『聖書のキリストと実存』を意味するが，その中で，氏は次のように述べている。

イエスなる人間と，自己成立の根底なるインマヌエルの事実とは，分離できないが区別されなくてはならない。イエスはわれわれと変らぬ人である。イエスと「インマヌエル」との関係は，あらゆる人間と「インマヌエル」の関係に全く同じなのである。そこに不可分・不可同・不可逆の秩序がある。ただイエスは，インマヌエルの事実が与える人間の規定，神の栄光をあらわすべき人の定めを最も完全に具現した人，インマヌエルの最も正確な定義となるほどにこれをあらわした人なのである。イエスはこのような意味で「基準的な」人間であるが，しかし，決してインマヌエルの事実と直接無差別に同一視してはならない。こうして滝沢は，この点においてキリスト教を，またその師カール・バルトを，批判するのである。…イエスとインマヌエルの事実とは，分離してはならないが，区別しなければならないということ，これは私も早くから感じていることではあった。…けれども滝沢のように明晰ではなく，表現も曖昧であった。

私はこの区別（分離ではない）を，正当な神学的批判であり，滝沢の重要な貢献であると思う。この重要性はどんなに強調してもしすぎることはない。私はこの区別に全く賛成である。…私もまたインマヌエルの事実はもともと全ての人のもとに厳存するのだと考えざるを得ず，従ってまた，「イエス」と「インマヌエルの原事実」とを区別し，イエスのペルソナにおける二重性を認めざるをえないのである。<sup>22)</sup>〈アンダーラインは筆者による〉

尚，八木氏の著書『新約思想の成立』（1963年）と『聖書のキリストと実存』（1967年）が滝沢克巳教授への提出博士論文として認められ，1967年に九州大学文学部から「文学博士号」が八木氏に授与されている。

(4) 『イエス一人と思想』（清水書院，1968年）に見る滝沢教授の影響

八木氏の三番目の著作は『イエス一人と思想』である。この書はI. イエスの時代を中心とするユダヤ民族の歴史, II. 研究史・研究の方法, III. イエスの生涯と思想, IV. イエスの死・復活と原始キリスト教の成立, の四部構成で書かれている。八木氏は「イエスを書くという以上, どうしてもその時代の歴史とか, イエス研究の歴史にも触れておかねばならないので, 多少それらに触れながら, イエスの思想に中心を合わせて, 『新約思想の成立』で始めた“イエス理解”をさらに展開したものを書いた」<sup>23)</sup>と述べる。

この書の内容を詳述することは, 本論の主旨である秋月氏と八木氏の対話の問題からずすれてしまうので, ここでは控えたいが, 第III章の「イエスの生涯と思想」, B「イエスの思想」の中で, 「神の支配」を扱った際に, 八木氏はイエスのメシア意識におけるイエスと「人の子」の問題に言及し,

イエスが自分でメシアであるという自覚を持っていたかどうか, 持っていたとしたらいかなる意味で自分をメシアと考えていたのかという問題は, たいへん厄介なのであり, いまだに決着はついていない。簡単に扱えるものではないのだけれども, ひとつの推定だけは述べておきたい (筆者がこのように見解をとるに至ったについては九州大学教授, 滝沢克巳氏の示唆によるところが大きい)。<sup>24)</sup> <アンダーラインは筆者による>

と述べて, イエスの言う「人の子」は, 「神の支配」のことではないかと推定する。そして, イエスの死後, 弟子たちが自らのうちに神の支配(=人の子)の現実を自覚したときに, 彼らはそれを復活のイエス [実存の根底としてのキリスト] だと考えたと推論するので, ここにも滝沢思想の影響を読み取ることが出来る。終章の「イエスの死・復活と原始キリスト教の成立」の最初の部分にも, 影響を示す大切な文章があるので, 引用しよう。

新約聖書を全体として理解しようとするれば, イエスと原始教団の思想が共に一致して指し示す点, 「神の支配」と「キリスト」が合一する点をとらえなくてはならない。そのためにはキリスト教の根拠を, 歴史的事実ではなく実存の根底的規定そのものに求め, 史的人間としてのイエスと, 実存の根底(「キ

リスト)とを区別(切り離すのではない)しなくてはならない。(この区別とその必要を明確に認識して主張しているのは九大教授の滝沢克巳氏である)〈アンダーラインは筆者による〉

このときこそ、イエスの思想の意味が明らかになり、二千年をへだててなお私たちを導く星としての意義をもって来る。それと共に、イエスの思想を含めて、新約全体が神話でも独断でもない、人生の根本的な現実を、あるがままに明らかにするものとなる。<sup>25)</sup>

八木氏がここで実存の根底として示す「キリスト」は、滝沢教授が述べた「神人の第一義的接触」という実存の根底的規定のことにほかならない。この第一義的接触は、人間が罪人であるか否かに関わらず、人間各自に無条件に与えられているものであり、それが「イマヌエルの原事実」と呼ばれる神と人間の関係なのである。そしてこの第一義的接触に基づいて第二義的接触が生まれるのであり、史的イエスは神人の関係の完全な表現なのである。「イマヌエルの原事実」と「史的イエス」との区別の重要性の認識こそ、滝沢氏による影響の結果であると八木氏は語る。

#### (4) 『キリストとイエス』(講談社、1969年)に見る滝沢教授の影響

八木氏の四番目の著作は、講談社現代新書版として出版された『キリストとイエス—聖書をどう読むか』である。この書は1960年以来発表してきた論文や著書を分かり易くまとめ、更に展開させて、「イエスが『神の支配』と称したりアリティと原始教団が『復活のキリスト』と呼んだリアリティとは、同じものであるというテーゼで全体を総括したもの」である。<sup>26)</sup>八木氏は「復活」が新約聖書理解の鍵と考える。イエスは「神の国(支配)」を宣べ伝え、使徒たちは「イエスをキリスト」と宣べ伝えた。この転換点にあるのが「復活」だからである。従って、使徒たちがどうして「イエスは復活した」と考えるに至ったのかを批判的に明らかにしようと試みたのがこの書である。

この書の終わりに至って八木氏は、従来の形のキリスト教に対する批判点を明確にする。この批判点の中心は滝沢思想に裏づけられているので、この文章を引用する方が八木氏の主張をより正確に伝えられるであろう。

第一は信仰の根底は「神の支配」＝「復活のキリスト」と名づけられたリアリティそれ自身であって、歴史的イベントではない、ということである。第二はこれと関連するが、もし「神の支配」＝「復活のキリスト」という等式が正しいなら、ナザレのイエスは「神の支配」＝「復活のキリスト」のリアリティとは区別されなくてはならない、ということである。イエスは自分と神の支配（＝人の子）と区別した。・・またイエスが「復活」して「復活のキリスト」となったのではない。「復活のキリスト」はもともとヨハネ（1：1）のロゴスと同一のリアリティであり、ナザレのイエスはこのロゴスが地上に人として現われた形、「統合への規定」に従って統合された人格、この規定の円満なる具現なのである。すなわち、ロゴスとイエスの関係は仏教における法身（ほっしん、真理自体）と応身（真理を具現した釈迦のような人間）の関係に等しい。もとよりイエスの存在をロゴスから切り離して考えることは絶対にできない。イエスはロゴスの具現なのだ。しかし、原始キリスト教は、イエスと人の子、イエスとロゴス、イエスと「復活のキリスト」を無差別に同一存在と考えた。我々はこれを批判して、両者を区別しなくてはならない。この区別を明確に洞察したのは九大の滝沢克巳教授である。…

この「区別が明確になされる」とき、人の本来的実存を支える原リアリティは、教会の内外を問わず、すべての人に本来かかわって来る普遍的現実であること、そしてこの現実からしてたとえば仏教のような他宗教と同じリアリティの上に立つ兄弟として尊重する道が開けてくるであろう。そのときまた、キリスト教の絶対性・排他性も権威的他律も解消して、だれにも恥じる必要のない、真の自由な人間のあり方が確立されるであろう。<sup>27)</sup>〈アンダーラインは筆者による〉

滝沢克巳教授から思想的影響を受けた秋月龍珉氏は、自分と同じように滝沢氏から影響を受け、また仏教にも深い関心を持って学びつづける八木誠一氏の存在を知る。そして氏の比較宗教に関する研究的書物を熟読しかつ共感することによって、両者の宗教的対話の機が熟してゆくのである。

徹底討論シリーズ研究に入る前に取り上げておかねばならないことは八木氏の大切な著作である。それは1975年に法蔵館より出版された『仏教とキリ

スト教の接点』である。討論シリーズ第一巻『歴史のイエスを語る』が出版されたのは1984年であるから、それより9年前に刊行されたことになるが、この書は、八木氏が仏教とキリスト教が対話する可能根拠は、両宗教が人格を統合する超越者の働きに自覚的に参与するところに成り立つということを示そうとして書かれた大作である。

新約聖書の思想の根本には、八木氏が「統合」と名づけるカテゴリーがあり、この統合が仏教の思想においても根本において深く触れ合っているという事実を、「統合論と仏教（その一、その二）」、「統合論と新約思想」という主題の中で八木氏は中心骨子として組み立ててゆく。八木氏はこの統合論を「ひとつの発見の報告」<sup>28)</sup>と述べるのであるが、氏が述べているように、「滝沢克巳の提唱する、神と人との接触に関する二つの意味の区別を受け容れ、その第一義の接触すなわち、いわゆるインマヌエル（神我らとともに在す）の原事実を、人格を統合するように働く超越者（すなわち「統合への超越的な定め」）<sup>29)</sup>としてとらえ直すことであり、それは滝沢氏の思想的影響の中でなされた「発見」なのである。この大著に八木氏の非凡な仏教への洞察が開示されており、その研究があったればこそ、秋月龍珉禅師との徹底討論が積極的に可能となり、討論への道が開かれたと言えるのである。

## II. 八木誠一教授と秋月龍珉禅師との対話

### 1. 徹底討論シリーズ出版に至るまで

秋月龍珉禅師に八木氏のことを初めに知らせたのは教え子の柳原鉄太郎氏（当時桜美林大学宗教学講師）で、戦後の優れた若手の新約学者に八木誠一、荒井献、田川健三というような人々がいることを語ったという。また秋月氏の長男が高校の倫理社会の教師から紹介された八木氏の著書、『イエス一人と思想』（清水書院）を買ってきたので関心を抱いたとき、秋月氏が講談社現代新書に『鈴木大拙の言葉と思想』（1967年）と『道元入門』（1970年）を執筆・出版した縁があり、その新書シリーズの中に八木誠一氏が著述した『キリストとイエス』（1967年）があることを知り、書店で買って読んだ時、その中に発見したのは秋月氏が「青年時代から抱きかつ期待してきたキリスト教思想

そのもの」という感想を持ち、秋月氏が雪華社から1970年に出版した『禅と人生』の中に、「私たち仏教者は、虚心にこれら（高尾利数著『イエスの根源思考』（新教出版社）を含む）の秀れた本に学ぶ心の態度（柔軟心）が必要でしょう。それは人間存在の“根源的事実”を“人と人とのかかわり”において見ようという古くそして新しい“福音理解”です」と述べ、八木氏の著作の中に「仏教の原点」即ち「人間の原点」がある」と書いたのである。<sup>1)</sup>

そして、この書を八木氏に贈った時から、両者間に文通が始まり、初めて会ったのは関西で行われた禅とキリスト教懇談会の席上で、それ以後、秋月氏は八木著『キリスト教は信じるか』（講談社現代新書、1970年）、『イエスと現代』（NHK出版協会、1974年）等を傍線を引きながら熟読し、また毎年行われた禅とキリスト教懇談会の席上で親しく意見を交換しながら、次第に交わりが深められていった経緯が『歴史のイエスを語る』の「あとがきに代えて」の中に語られている。<sup>2)</sup> 秋月氏が滝沢教授と出会ったのは八木氏を介してであったことは、『人文学研究』（第5輯、2002年3月号）に記載した「禅佛教とキリスト教の対話(I) ——秋月龍珉禅師と滝沢克巳教授の場合——」の結語の部分で語った通りである。このようにして八木氏と秋月氏の交わりは年々深まっていった。

秋月氏が編集責任者として発行している月刊誌『大乘禅』に、秋月氏と八木氏が毎月対談したものを文章にまとめて『大乘禅』に載せたいという提案に、立花真紀氏が「テープ起し」の奉仕を願い出たことにより、対談の連載が可能となり、原稿が貯まったとき出版して世に問いたいという希望を実現させたのは、春秋社の社長と編集部の人々であった。このようにして八木氏と秋月氏との徹底討論シリーズの第一巻、『歴史のイエスを語る—キリスト教と仏教の対話のために—』（春秋社、1984年）が出版されたのである。

## 2. 徹底討論シリーズ

### (1) 『歴史のイエスを語る—キリスト教と仏教の対話のために—』

この書の内容は、秋月氏が聞き手となり、八木氏が質問に答えるという対談の方式で展開されたもので、第一章「イエス」研究の資料について（福音書研究）、第二章「イエス」解釈の問題点について、第三章「イエスの思想」

を理解するために、第四章「イエスの思想」について（八木氏のイエス理解）、の四部構成になっている。イエスの思想と仏教思想の接点が対談で語られ、論じられるのは終章においてである。そこに非常に興味深くしかも大切な内容が語れているので対話形式のまま引用しよう。

**秋月** 自己が「空」じられて、「無我」になると、そこに「物我一如・自他不二」という自己（無相の自己・無位の真人）が露わになる。それが「法（ダンマ）が露わになる」ということですね。そうすると、八木さんの言われる「自我」のレベルと「神の支配」のレベルは仏教的に言うと、「自我が空じられる」と、そこに「逆対応的」に「本来の自己」が現成する、ということだと思います。…これをキリスト教的に言うと「私が無になればなっただけ、そこに神が来たって満たす」というエックハルトの言葉が最もよくその真理を示していると思います。

**八木** そうですね。

**秋月** やはりそれでも、キリスト教の場合には初めに神を立てるということから、「逆対応」ということも成り立つことになるのでしょうか。

**八木** イエスの場合、「神」理解は独自なんです。当時のユダヤ教では…神はユダヤ民族の歴史と結びついて理解されている。「神」は“ユダヤ民族を選んで契約を結んだ神”ですね。神との契約はユダヤ民族成立の根拠となっている。ところがイエスは契約に関して全然言及していない。イエスの思考と行動の根拠は直接に「神の支配」にあるわけです。

**秋月** そうするとイエスの「神」は「ヤハウエ」ではないんですか。

**八木** 別の神を立てているわけではありませんが、「神」に対しては「お父さん」（アッパー）といきなり呼びかける。

**秋月** そういう言い方は、イエスの独自なものなのですか。

**八木** そうですね。「アッパー」という呼びかけは他に例がない。

**秋月** そうすると、ユダヤ教的な「神」ではないのは確かですね。

**八木** 違う「神」だとは言いませんが、対し方はずいぶんと違います。ユダヤ教のように先ず世界と歴史の神を立てて、というのではないと思います。

**秋月** それから、「神の支配」と言った場合も、全然ユダヤ教とは違った形、

少なくとも重点の置き方の違う形で捉えられていますね。「神の支配」や「神」を自我レベルで考えるのではなく、「本来の自己」と言っているような、より深いレベルの事柄として捉えている。仏教では、「自他不二」の自己こそが「本来の自己」だ。だが、それを悟る「般若」（智慧）がそのまま「慈悲」という形で働く、これが仏教の基本思想になってくる。そういう構造とあまりかわらなくなる。ここまでくると、もう「キリスト教」だ「仏教」だと言わなくてもよくなる。

**八木** 実際、違わないなら、それでいいんじゃないでしょうか。イエスも禅も人間存在の本来の構造を言い当てているのなら。

**秋月** そうなると、もう一つお尋ねしたいのは、そういう八木さんのような「イエス解釈」は、キリスト教の伝統の中ではどうなるのでしょうか。

**八木** それは実質上なかったわけではありません。・・たとえば「神の働き」と言った場合に、パウロの場合も、イエスの場合も、それは「聖霊の働き」ということです。聖霊の働きは自由と愛ですね。パウロが「聖霊の働きは自由と愛だ」（Ⅱコリント 3：6；ガラテヤ 5：22）という場合、彼の言っていることはイエスと実質上同じことになるのではないのでしょうか。たとえば、「自由」とは律法に拘束されないことであり、愛も単なる自我レベルを超えた愛ですから、そこに実質上、パウロとイエスの共通点はある。人間のあり方として、聖霊が自分の中に働く時に、「自由」と「愛」が成り立つんだと従来のキリスト教が言ってきた場合に、事実上イエスとそれほど違ったことを言っていないと思うんですね。

**秋月** そうすると、「聖霊」という時と、パウロが「キリストは私のうちにあって生きる」と言った時の「キリスト」は同じものでか。

**八木** ええ。「聖霊」は、“神の霊”であると同時に“キリストの霊”ですから（ロマ 8：9）。パウロの時に少し詳しく話したいんですが、「キリスト」と「聖霊」の区別はあるんです。キリストは内容ですね。神は「神の働き」の主体ですが、キリストはその内容で、聖霊はそれを人間に伝達している働きです。つまり、浄土真宗で回向（えこう）ということがありますね。阿弥陀仏が願力を回向するという。そうすると「回向の働き」がちょうど「聖霊」に当たって、「誓願の内容」というか「誓願成就した阿弥陀仏」が「キリスト」

に対応すると言えます。その点で非常に似ていると思います。「聖霊」は救済の内容を人間に伝達する働きなんです。<sup>3)</sup>

## (2) 『「般若心経」を解く—禅とキリスト教の対話』

この書においては『歴史のイエスを語る』での聞き手と語り手が交代し、聞き手は八木氏、語り手は秋月氏という対話方式で行われる。初めに秋月氏が「私は『般若心経』をこう読む」と題して講義がなされ、次に禅者とキリスト者の『般若心経』に関する対話が行われ、最後に「私は『空』をこう理解する」というテーマで八木氏がしめくくりの記述をするという構成になっている。「私は『般若心経』をこう読む」の中で、秋月氏は水銀の球形の譬えを用いて、体温計が割れて畳の上にバラバラに散った水銀の小さな粒の一つ一つが完全無欠な球体をなしているように、人間一人一人の「本来の自己」は、「個々円成」（一つ一つ円満に成就している）の「仏性」そのものであることを述べ、そして小さな水銀の粒を集めてみると大きな一つの球形になるように、禅者も「“全一の球形”としての大きな生命の存在を認めてもよいのではないかと、この頃しきりにそんなことを思う」と注目すべきことを述べている。続けて、「そう言えば、鈴木大拙先生もいつか「禅だってある意味で創造者（クリエイター）を認めても少しもかまわない」と私にいわれたことがある」とキリスト者にとって驚きの内容を語っている。<sup>4)</sup>

秋月氏は「私」という「本来の自己」と「あなた」という「本来の自己」は区別できるが（不可同）、個々の水銀粒を集めると一つの粒になってしまうように、本来切り離すことが出来ないものであり（不可分）、そこを仏教では「自他不二」（じたふに）というのであり、「不可同」が仏教用語「差別」（the difference）に相当し、「不可分」が仏教の「平等」（the sameness）に相当すると説明する。そして、私とあなたという差別の存在を「個」（the individual）と呼び、その差別の底にある「自他不二」なる平等の生命を「超個」（the trans-individual）と呼ぶのが、秋月氏固有の言語表現である。「本来の自己」は「個々の円成」というだけの単なる個的存在（個）ではなく、実は個を超えたあるもの（超個）という面を同時にもつものであり、「本来の自己」のもつ「個」的側面と「超個」の側面とを、「端的に不一（不可分）不二（不可同）に見

て」、これを「一息に“超個の個”」と表現してきたゆえに、その論理構造が人々から「秋月禅学」と呼ばれるゆえんなのである。<sup>5)</sup>

秋月氏は論理を更に進め、水銀粒を集めたらより大きな球形となったように、「私」と「あなた」という個々の「本来的自己」の根底にある平等の「場所」（絶対無的空間）を、そこは西田幾多郎氏の言う、そこに「おいてあるもの」としての場所なる“絶対無”を「神」と考えてよいかという問題に移る。そして、結論として、「大きな水銀の球形」を「絶対無の場所」なる「神」、「超個」的一者、ないしは「毘盧舎那仏（びるしゃなぶつ）」（「毘盧舎那」は“光明遍照”の意）と呼んで、少しもさしつかえあるまい。ここから「南無阿弥陀仏！」という念仏が自然と口を衝いて出てくる」と述べるのである。<sup>6)</sup>

ここに禅者の語る「神」が明らかになる。即ち、禅仏教では個と分離した超越者としての「絶対他者」なる神を認めないのである。「超個」（「神」ないし「仏」と「個」（「人」ないし「衆生」）とは、どこまでも「不二」なる存在なのである。「超個」と「個」との間の「不可逆」を認めても、両者はどこまでも、「不可分」であり、不可同なのである。秋月氏は「禅者はその「超個」者を、常に「即今・此处・自己」を離れないで掴む」と述べるゆえんである。<sup>7)</sup>

それが体験的覚りで表現するとどうなるのであろうか。秋月氏は禅者、山田無文老師が花園大学の学生接心の折に、師家の室に独参しての帰りに生じたことを次のように紹介している。

本堂前の真黄色な銀杏の葉を見た時、心が忽然として開けた。無が爆発して、真空が妙有（凡夫の思議を絶した存在＝真如）として現存するのを体験した。すべてが新しい、すべてが美しい、すべてがひかっている。そしてすべてが自己である。天地と我は不二である。人類と世界に対するこの不二の愛情こそ、人間性の本然の真実（本来の自己）であることが自覚できた。ここに禅者山田無文の誕生であった。<sup>8)</sup>

### (3) 『キリスト教の誕生』

仏教徒とキリスト教徒が真の意味での対話を可能とする道を備えるための共同作業としてなされた徹底討論シリーズの第三巻は『キリスト教の誕生』

(青土社、1985年)である。第一巻の『歴史のイエスを語る』においては、イエス研究の資料、イエス解釈の問題点、イエスの思想が対話の中心内容であったが、『キリスト教の誕生』では討論の力点が使徒パウロの回心とパウロの神学へと移り、最後に現代の新約聖書神学と八木神学とが語られる。

この対話の最後のところで、「キリスト教と仏教の対話」について語られるのであるが、秋月氏の問いに対して、八木氏は(1)滝沢教授が師事したカール・バルトの場合は、聖書の証しするキリストのみが真正の啓示であり、神と人との第一義の接触はイエス・キリストによって成り立つのだから、イエス抜きでの救済はありえないこと。(2)それに対して滝沢氏は神人の第一義の接触はイエスとは無関係であり、イエスはインマヌエルの原事実に基づいて第二義の接触を典型的に成就した人間であったのだから、ユダヤ教的伝統の中で、東洋のゴータマ・ブツダと並ぶ人間であるということ。(3)滝沢氏の主張する第一義と第二義の区別を受け入れた場合、イエスが区別された意味での神と人との第一義の接触が大切となり、その事実から出てくる働きを、「神の支配」と言おうと、「キリスト」と言おうと、或いは「阿弥陀如来」と言おうと、それらは同じことを様々な言い表しに過ぎないので、一方が真で他方が偽りであるということは出来なくなると語られる。<sup>9)</sup>この八木氏が述べた3点が秋月氏においても共感されており、その後続く徹底討論の中で織りなされてゆく対話図の重要な縦糸の働きをしてゆくのである。

#### (4) 『親鸞とパウロ』

仏教とキリスト教の対話シリーズ第四巻として出版されたのが『親鸞とパウロ』(青土社、1989年)である。それまでに世に出た三冊は本格的対話の準備的性格を持っていたので、本格的対話はこの書において始まったといってもよい。

八木氏はこの徹底討論に入る前に、『パウロ・親鸞\*イエス・禅』(法蔵館、1983年)を出版しており、「信の宗教」としてパウロと親鸞を、「覚の宗教」としてイエスと禅を対比した上で、仏教とキリスト教を宗教哲学的に考察したのであるが、このような研究を踏まえて秋月氏と八木氏の対話は興味尽きない内容をもって展開されてゆく。

この書は初めに秋月氏が親鸞の『正信偈』をどう読むかという氏の親鸞観が述べられる。『正信偈』とは『大無量寿経』の要点を親鸞が偈（お経の真理内容を詩の形で述べたもの）に纏めたもので、その第1句から120句を秋月氏が八木氏のコメントを加えながら解説し、その後で浄土真宗とプロテスタンティズムの相違点と類似点に対話の中で明らかにされてゆく。

まず相違点であるが、八木氏は『キリスト教の誕生』の中で述べたバルトの浄土真宗批判を取り上げ、親鸞には律法、律法違反の罪、罪に対する神の怒り、その怒りからの救済ゆえのキリストの贖罪論がないこと、そしてたとえ真宗にプロテスタンティズムと類似点が見出されようとも聖書の証しするイエス・キリストのみが真理であるから、人間の応答形態としての宗教は真理ではなく、浄土真宗はイエス・キリストという唯一の真なる啓示に応答しているのではなく、阿弥陀仏を信じているのであるから、阿弥陀仏信仰は全体的に非真理だということになると批判的に述べたことを紹介する。この見解に対する滝沢克巳氏による批判は『キリスト教の誕生』内容紹介の最初の部分に述べた通りであるが、『親鸞とパウロ』における対話においても、八木氏は次のように述べてバルトと滝沢氏との違いを強調する。

滝沢先生の場合だと、イエスの人格そのものが啓示に対する典型的ではあるがひとつの応答形態なのです。ところがバルトの場合は、『聖書』、教会、神学が啓示に対する応答なんだけれども、イエスという存在は啓示への応答形態ではなく、啓示そのものなのです。だから、その点が違うし、これは決定的違いだと思うのです。<sup>10)</sup>

ここで八木氏が『新約思想の成立』の中で述べている類型Aの神学的内容が登場する。類型Aの神学においては、神のイスラエル民族選別と契約の締結（律法の成立）、民の律法への背き（律法違反＝罪）、神の側からの罰（滅び）。罰からの救い（義認）はイエス・キリストが民に代わって罪を受け、十字架で死ぬこと（贖罪）によって可能となったこと、（→神と人間の新しい契約の成立）、キリストの復活と信仰共同体（教会）の誕生、そして終末と最後の審判による神の国の到来というのが類型Aの内容である。

バルトが指摘する律法不在ゆえ贖罪論不在という真宗批判は、「類型Aの神学」の範疇内の事柄に対して言われているのであるから当然であるけれども、「類型Bの神学」の範疇内の事柄から言うとバルトの指摘は正しくないというのが八木氏の主張点である。なぜならば贖罪の理解は類型Bの神学には無いからである。この類型分析はそれまでの聖書学者から強調されることが無かった新しい類型的考察に基づく見解である。

それでは類型Bの神学の提示する内容とはいかなるものであろうか。八木氏は親鸞の教えを類型Bの神学の中に類似性を見出すのである。類型Bの神学は、八木氏による要約によれば、「キリストの救済の業が既に成し遂げられていて、キリストを信じる者に対して永遠の生命が与えられる。実は信仰自身がキリストの業、聖霊の業と理解される。…それが類型Bの神学の基本」<sup>11)</sup>である。親鸞は努力や修業によっては本来の実存の悟りに至ることは出来ない人々のため、阿弥陀仏が救いの事業を成し遂げて下さったという教えを説くのであるが、類型Bの神学においても、信徒が信じるという行為は人間の行為であるけれども、同時に常に聖霊の行為であり、キリストの行為なのであると説くことに類似点があると八木氏は説くのである。親鸞の場合はそれを阿弥陀仏による「回向」という。仏陀の説法を聞き、阿弥陀如来の回向を受けて「信心」が成り立つ。人間の信心であるけれども、阿弥陀仏の回向という行為が人間の信心に先だつてあるのである。その場合に要求されるのは「信仰のみ」であり、キリスト教の場合「自我のはからいを一切放棄して、キリストに任せることが信仰の真髓」であるが、親鸞の場合でも、「信心とははからいを一切捨てて弥陀に任せること」<sup>12)</sup>なのである。

救いの構造という観点からいうと、兆載永劫の修行の末に法蔵菩薩が救いの基を築いて、阿弥陀如来（報身仏）となり、凡夫は「南無阿弥陀仏」と称えれば、浄土に生まれるというのが浄土真宗の教えなのであるが、類型Bの神学ではキリストによって救済の基礎が据えられたから、キリストを信じる者は救いの働きに預かることができるという構造においては明らかに類似性が認められることになる。<sup>13)</sup>これが類似性における第一である。

八木氏は『親鸞とパウロ』の第5章「親鸞教とキリスト教」の中で両者間に見られる類似性の第二として、永遠の生命と永遠の光の概念における類似

性を指摘する。阿弥陀如来は無量寿仏であり、無量光仏でもある。八木氏の分析による類型Bの神学を代表しているのは『ヨハネによる福音書』なのであるが、その中で語られる「永遠の生命」であり、「永遠の光」であるキリストに相応するのが無量寿仏であり、無量光仏なのである。

第三は親鸞によるヨハネの神的ロゴスに相応する法性法身（ほっしょうほっしん、永遠不滅の真理）が方便仏（阿弥陀仏）を出し、そして方便法身が法性法身を顕わすという関係が語られるのであるが、『ヨハネによる福音書』では、御子が神から出て、神を顕わすという関係で述べられているので、そこにも類似的対応があるというのが、八木氏の見解である。<sup>14)</sup>

そして第四の類似点を今度は秋月氏が提示する。それはパウロと親鸞は「超個の個」の「個」に定位して発語するという類似性である。<sup>15)</sup> 即ち、パウロも親鸞も救済中心になっていて、救済者を信じる「個」の立場が全面に出てくる所からの発語が強いというのである。そして、「親鸞はキリスト教、特にパウロに近く、…同じ宗教的事実を見ている」という点に関して両者の見解は一致する。<sup>16)</sup>

#### (5) 『禅とイエス・キリスト』

仏教とキリスト教の本格的対話の第二冊目は『禅とイエス・キリスト』（青土社、1989年）である。対談の初めに八木氏が海外における新しい「イエス」研究（タイセンの『イエス運動の社会学』、スウィードラーの『イエシウア』など）を紹介し、次に「釈迦」と「イエス」の共通点と相違点の問題を探る対話に入っていく。

八木氏の語る第一のポイントは、パリサイ人が神と人に仕えていながら、「律法」という相対的なものを絶対化し、それに依りかかって「自我」を絶対化して自我を立ててゆくことの中に自我を誇って他人を軽蔑するという「驕り」が存在することをイエスが洞察し、その克服こそがイエスの中心問題であったのと同様に、釈迦も「相対の絶対化」に問題の所在を見ていたという点で共通点があるという指摘である。秋月氏はその指摘に呼応して釈迦は自我をたてて相対を絶対化」していたことの誤りに気づいて、「超個の個」に目覚めたと述べる。相対的自我を絶対化するところに「無明」があり、自我が

無我になったところで、自己と他己との関わりの世界が見えてきて（「縁起」の説の起こり）、秋月氏の言葉で言えば、「無の場所に、超個の個がおいてあるということに気がついた。それが本来の自己に見ざめた」ということであり、ここに仏教の始まりを見るというのである。<sup>17)</sup>

イエスと釈迦においては悟りの内容において近いものがあるが、宗教としての発展の仕方が違ってしまったことを、八木氏は第二のポイントとして指摘する。釈迦の弟子たちは悟りの内容を自証していったのに対して、イエスの弟子たちの場合は「イエスが罪人である自分たちに語りかけて救いを約束してくれたというところに、イエス信仰が成り立っていったのであり、ここに仏教とキリスト教の重要な違いが出てくることになった」と八木氏は語るの

である。

それに対して秋月氏は釈迦が四諦・十二縁起・八正道を説いただけではなく、多くの人々に対機説法をして「応病与薬」の法を施した。そして後に龍樹たちがそれらを拾い直して新しい生命を吹き込んで出来たのが大乘の仏説（「空」観や浄土教）と思うと述べる。秋月氏は「仏教には出家者への法中心の仏法と共に、在家者への「人格（仏）中心の仏法が初めからあった」<sup>18)</sup>という自説を述べ、それが「浄土教」というような救いの宗教に展開したと考えるのである。従って、初めは釈迦という人格への信が、やがて仏、たとえば阿弥陀如来への信仰という形に展開したと説き、覚りの流れと信の流れが原始仏教時代からあった主張して、八木氏が重要な違いと指摘した点を是正する。そして次のように述べる。

釈迦は何を悟ったのかというと、私は釈迦は「真実の自己」ないし「本来の自己」を悟ったのだ。それが仏教の「悟り」だと思います。やはり「自己」という語をつけないと仏教にはならないと思うのです。…釈迦は深い禅定に入って、自我を「空」じて「無我」の境にいた時に、明星を一見してその禅定が破れて爆発して、明星と自己と物我一如（もつがいちによ）という「無我の我」を直覚したのです。この霊性的直覚が「般若」の悟りです<sup>19)</sup>

上記の秋月氏の所説は佛教学者、西義雄氏の「般若」についての研究によ

り、「般若の概念は大乗仏教で初めて現われた概念ではなく、釈迦の生存中から使われていた語で、それは「心性本清浄」（しんしょうほんしょうじょう）という意味で使われていた」という説を取り、後世の大乗仏教が「空」と言ったことを初期仏教では「清浄」と言ったという西氏の提言を重んじ、この清浄を秋月氏は「無我の我」の直覚と表現するのである<sup>20)</sup>

(6) 『ダンマが露わになるとき—佛教とキリスト教の宗教哲学的対話—』

秋月氏はこの書における対話性格を、先になされた「新約学的対話」と「比較思想的対話」に比して「宗教哲学的対話」と呼ぶ。<sup>21)</sup> 八木氏が新約学者として世に出て後、滝沢克巳教授との出会いを通して、宗教哲学の分野に深く分け入り、その研究の分野は、「宗教の言語」、宗教思想の根本において深いところで触れ合う「統合」についての分析、そして「フロント構造」の認識へと広がりを見せてゆく。八木氏が自らの発見と呼ぶ統合の論理は、『仏教とキリスト教の接点』（法蔵館、1975年）として刊行され、「フロント構造論」はフロント構造と仏教的思想、フロント構造の認識、フロント構造とキリスト教神学という三部構成の『フロント構造の哲学』（法蔵館、1989年）となって出版された。

『ダンマが露わになるとき』においては、八木氏の長年にわたるこれらの研究の成果を秋月氏が聞き、八木氏が語りつつ、秋月氏が宗教哲学的に応答しながら対話を展開してゆくのであるが、八木氏が予想する著作内容への秋月氏による批判への応答をなしつつ、著作の内容を補うという面も含んでいる。本書の内容は、序章「宗教の言語について」、第1章「西田哲学・滝沢神学に学ぶ」、第2章「仏教との対話による神学基礎論（一）」、第3章「仏教との対話による神学基礎論（二）」、第4章「場所的論理的な神学形成への試み」という構成で纏められており、内容の濃い対話を通してそれ迄の討論が総括されていくのを覚える。総括の中で重要なのは、八木氏が「イエスはキリストである」というテーゼを、キリストがイエスの中で働き出し、イエスの自我と一つになったという意味で「イエスはキリストだと言え」と表理することである。別の言葉で言えば、ロゴスの受肉がイエスにおいて起こった。即ち、真実の自己であるキリストがイエスの中で働き出し、イエスがそれを自覚し、

イエスの自我と一つとなったと、述べるとき、秋月氏は、それこそ「ダンマ（真実の自己）が自我に露わになる」ことだと述べるのである。このテーゼが第3章「仏教との対話による神学的基礎論（二）」の大切な内容である。

#### (7) 『無心と神の国』

仏教とキリスト教の本格的対話の第四冊目として出版されたのが『無心と神の国』（青土社、1996年）であり、これが徹底討論の最後の書となった。この書は最後の締めくくり討論に相応しい濃密な内容になっているが、筆者にとっての研究紙面の制限を考えると詳細な考察が出来ないのは残念なことである。従って、この書の内容を最も適切に言い表している八木氏によって書かれた「はしがき」の初めの部分を直接引用することによって、この書の紹介としたい。

秋月龍珉老師に何度かこういう意味の話をしたことがある。イエスの思想にはいくつかのレベルがあって、最深層ではすべてがありのままに受容されている。生も死もひっくるめて、なにもかもそのままでいいという。しかし中心の層では、生きること・一緒に生きることがほんとうに大切にされている。生きること・一緒に生きるとは律法の規定よりも大事なのである。だから邪心も病気も差別もあってはならないのは勿論、場合によっては律法さえ無視される。しかし最上層ではやはり律法は基本的に守らなければならないのである。ではこれはまるで不可解な矛盾かというところではなく、イエスによると、神信仰によって最深層が成り立った場合、中心の層は「神の支配」のはたらきによって、「おのずから、自然に」に成り立ってくるのである。最上層は文化と倫理の問題で、「神の支配」が実生活で特定の形をとる。…要するに文化の創造と形成の問題である。

他方、仏教にもそれと対応することがあり、最深層は生死を超えとか、無相とか無心とか身心脱落というようにいわれる。中心の層は仏のいのちの生かす働きで、これは慈悲とか知恵というように語られる。さらに最上層には戒があり、文化形象としての仏教がある。これは仏教文化創造の世界であ

る。さらに、これら諸層をつなぐのは仏性の働きであって、その働き方は自然法爾とか自受用三昧というようにいわれる。私はいろいろな機会にこういう話をしたのだが、秋月老師はこの問題に興味を感じられたらしく、これは宗教の中心問題だから、ぜひ一度「宗教における無心と自然（おのずからということ）」をテーマとして対話をやろうということになった。…このテーマでの対話を実現したのがこの書である。<sup>22)</sup>

ここに長年に亘ってなされた徹底討論の結果、仏教とキリスト教に対する両宗教学者の洞察は宗教における最上層、中心層、最深層の分析にまで至っており、それが両者間に共鳴を生み出し、鋭い議論の中で不純物を沈下させ、透明化してゆく宗教理解の中に真理の深みをえぐり出してゆく深い洞察が読み取られる。

## 結 語

「人文学研究」第5輯（2002年3月）に記載した「禅佛教とキリスト教の対話（I）—秋月龍珉禅師と滝沢克巳教授の場合—」において、筆者は秋月龍珉氏の略歴、その思想と共に秋月氏に対する滝沢克巳教授の思想的影響を明らかにした。本論、「禅佛教とキリスト教の対話（II）—秋月龍珉禅師と八木誠一教授の場合—」においては、両者の対話を可能ならしめた滝沢克巳教授の、特に八木教授への思想的影響を「I. 八木教授について」の項の後半で考察し、「II. 八木教授と秋月龍珉禅師との対話」の項で、既刊された対話シリーズ七冊を取り上げ、対話内容の重要部分を紹介しつつ、どのようにして対話が展開されていったかということに留意しつつ研究の筆を進めた。

最終刊の『無心と神の国』の中で秋月氏が述べているように、これまでの東西の比較思想研究、特に佛教とキリスト教の比較研究の場合、仏教側のキリスト教教理、またキリスト教側の仏教理解が十分ではなかったという反省に立ち、秋月氏と八木氏は徹底討論を始める前に、相手側の宗教理解を深めるという謙虚な姿勢で対話を始めるのであるが、その道筋を両者は準備段階と語る。秋月氏がキリスト教を理解するのに最近の新約聖書学を学習してお

かなくては対話にならないという思いから、八木氏が語り手になり秋月氏が聞き手になる形で対話が進み、書物になったのが、『歴史のイエスを語る』と『キリスト教の誕生』である。次に八木氏の方から大乘仏教の「空」の思想を学んでおきたいという希望により、秋月氏が語り八木氏が聞くという形での対話がなされ、『「般若心経」を解く』として結実した。

この学習が終わってから佛教とキリスト教の比較思想の研究を深める最初の入口として、キリスト教に一番近い浄土真宗を対話の内容とすることにし、『親鸞とパウロ』が生まれた。その後で、イエスその人の宗教は果たしてキリスト教と言ってよいかということが問題となり、イエスの独自の宗教があり、それがキリスト教に引き継がれていったという観点で、そしてイエスの宗教と仏教側で最も近いものが禅であるという観点からの対話がなされ、それが『禅とイエス・キリスト』という書物となった。

これらの対話を踏まえた上で、キリスト教と仏教の宗教哲学的な対話を試みて刊行されたのが『ダンマが露わになるとき』である。そして、最終回の対話がなされた経緯は『無心と神の国』の紹介でなされた通りである。この書の中で秋月氏が強調していることは、仏教とキリスト教の学者が対話する道を開いたのは、滝沢克巳氏の宗教哲学的な神人関係の規定であり、滝沢氏が神と人との「第一義の接触」と「第二義の接触」の関係に、内的規定を与えたことにこそ、対話の可能根拠があったということである。

禅仏教界とキリスト教界では必ずしも正統派とは評価されない両宗教学者によってなされた徹底討論は、筆者にとっては興味尽きない内容が提示された。そして長い間、筆者の心にわだかまりとして存在していたキリスト教学者の排他的絶体性の問題が、滝沢克巳教授の著作の数々に読み取れる深い洞察と問題提起、そして今回の研究対象となった両学者による徹底討論シリーズの内容研究によって、筆者のわだかまりがかなり消えていったことは確かである。

その上で尚もイエス・キリストに私が信仰においてこだわり続けるのは、私が実存的に決定的な出会いを体験したキリストによって捕らわれているからである。それは民族における宗教の差、人間一般の信仰の有無、幸不幸の個人的認識の相違を越えて、愛なる神が瞬時も離れることなく私と共にいま

すという明白なインマヌエルの事実への覚醒が、キリストの霊において日毎に新たにされていくという意味での「捕われ」である。しかし、その捕われの事実は他の宗教を信じる人々、特に仏教信者のこだわりを否定することには全くなならないし、逆に他者のこだわりを大切にすることを強化されたと言っても過言ではない。即ち、イエスによる日毎の捕われゆえに、他者のこだわりに対する寛容の深化である。

今回の研究は、過去数年間の研究を私自身のために整理・総括し纏めてみたいという思いにより、また大学院で教える学生への教材作成という面も重なって成ったものであるが、時間と紙面の制限もあり、すべて重要部分を網羅した内容となっていないことを言い添えておかねばならない。

研究を終えるに当たり、秋月氏と八木氏が徹底討論という努力の中で生み出された優れた諸著作は21世紀に永く残る金字塔とも言うべきものであり、自己相対化の謙遜さの中で、対話の共通基盤の確認と両宗教に共通の真理内容を明らかにしてゆくという両宗教界に生きる人々に示された良きモデルは、今後の若き学徒に数々の光明を与えつづけることであろう。両学者に心からの感謝の意を表わせねばならない。秋月老師は既に天界に召されてこの世にはおられないが、禅学者でありながら、同時にキリストの弟子であり続けたいと語った言葉が筆者の心に強い印象として残っている。尚、八木氏はその後東京工業大学教授を経て、現在、桐蔭学園横浜大学教授として教鞭を取り、研究を続けておられるが、2002年6月に岩波書店より『新約思想の構造』を出版された。仏教との対話を踏まえて、40年間の思索を整理・総括したものであるが、この書を研究・分析することはこの論文においては時間の制約もあり、残念ながら出来なかったことを付言する。

## 註

### I. 八木誠一教授について

- 1) 『現代日本人名録98』, p.1091.
- 2) 八木誠一『イエス一人と思想』（清水書院, 1968年）, p.3.
- 3) 八木誠一『キリスト教は信じうるか』（講談社, 1970年）, pp.14-15；八木誠一『新約思想の構造』（岩波書店, 2002年）の第1章の中で、八木氏の信仰経験が現時点での氏

の立場から解釈・説明されているが、この論文では活かすことができなかった。

- 4) 『同掲書』, pp.16-17.
- 5) 『同掲書』, pp.18-19.
- 6) 『同掲書』, pp.21-22.
- 7) 『同掲書』, pp.27-28.
- 8) 『同掲書』, p.28. ; 同様の内容が『禅とキリスト』(青土社, 1989年), pp.90-92に述べられている。
- 9) 『同掲書』, p.30.
- 10) 『同掲書』, p.34, R. オットーの『聖なるもの』とう宗教的カテゴリーにおけるヌミノゼ心理は八木誠一著『新約思想の成立』(新教出版社, 1963年)の第二節 宗教心理的類型(60-70頁)の中に詳しく論じられている。
- 11) 『同掲書』, pp.37-38.
- 12) 『同掲書』, pp.41-42.
- 13) 『同掲書』, pp.45-46.
- 14) 『同掲書』, pp.45-48. ; 八木氏のカッセル車中での「禅」体験は『禅とキリスト』pp. 96-98, 100にも語られている。
- 15) 『同掲書』, pp.48-53.
- 16) 八木誠一, 秋月龍珉共著『歴史のイエスを語る』(春秋社, 1963年), p.15.
- 17) 『同掲書』, p.16 ; 八木誠一『新約思想の成立』, pp.78-112参照。
- 18) 八木誠一, 秋月龍珉共著『歴史のイエスを語る』 p.16.
- 19) 滝沢克巳『聖書のイエスと現代の思惟』(新教出版社, 1965年), pp.188-192.
- 20) 八木誠一, 秋月龍珉共著『ダンマが露わになるとき』(青土社, 1990年) p.133. ; 八木氏は『新約思想の探求』(新教出版社, 1972年)の中で、「反撥と同感, —『新約思想の成立』に対する滝沢批判をめぐって」という項を設け, 「…滝沢氏の本〔『聖書のイエスと現代の思惟』〕は…私にバルト神学の核心を教えてくれた。…バルトの言うキリストとは自己成立の根底としてのインマヌエルの事実だという解釈でもって, 氏は, 私にとってバルトの解釈者となった」と述べている。(pp.332-333)
- 21) 『同掲書』, p.134.
- 22) 八木誠一「滝沢キリスト論と『新約思想の成立』批判」, 『聖書のキリストと実存』(新教出版社, 1967年), pp.25-27.
- 23) 八木誠一, 秋月龍珉共著『歴史のイエスを語る』 p.17.
- 24) 八木誠一『イエス一人と思想』, p.178.
- 25) 『同掲書』, p.200.
- 26) 八木誠一『キリストとイエス』(講談社, 1967年), pp.3-4.
- 27) 『同掲書』, pp.133-175.

- 28) 八木誠一『仏教とキリスト教の接点』（法蔵館，1975年），p.11.；「統合」の理念はすでに出版された『キリスト教は信じるか』（1970年）の中で提示されている。
- 29) 『同掲書』，pp.18-19.

## II. 八木誠一教授と秋月龍珉禅師の対話

- 1) 秋月龍珉『禅と人生』（『秋月龍珉著作集』第1巻「現代を生きる禅」pp.103-277，三一書房，1978年に収められている。）
- 2) 『同掲書』，pp.257-259.
- 3) 八木誠一，秋月龍珉共著『歴史のイエスを語る』，pp.214-218.
- 4) 秋月龍珉，八木誠一共著『「般若心経」を解く』（講談社，1985年），pp.27-28.
- 5) 『同掲書』，p.29.
- 6) 『同掲書』，p.45.
- 7) 『同掲書』，p.47.
- 8) 『同掲書』，pp.47-48.
- 9) 八木誠一，秋月龍珉共著『キリスト教の誕生』（青土社，1985年），pp.247-256.
- 10) 秋月龍珉，八木誠一共著『親鸞とパウロ』（青土社，1989年），p.86.
- 11) 『同掲書』，p.81.
- 12) 『同掲書』，p.91.
- 13) 『同掲書』，p.95.
- 14) 『同掲書』，p.136.；八木氏と秋月氏との対話において「法性法身」は衆生の悩みの応じて化身してくるのであるが，それはイエスであり，釈尊であり，それが「応身」であり，「方便法身」とは違うことが語られている。（『同掲書』，pp.150-151.）
- 15) 『同掲書』，p.141.
- 16) 『同掲書』，p.171.
- 17) 『禅とイエス・キリスト』（青土社，1989年），p.56.
- 18) 『同掲書』，p.64.
- 19) 『同掲書』，p.72.
- 20) 『同掲書』，pp.72-73.
- 21) 八木誠一，秋月龍珉共著『ダンマが露わになるとき』（青土社，1990年），p.10.
- 22) 秋月龍珉，八木誠一共著『無心と神の国』（青土社，1996年），pp.7-8.