

イエスと仏教〔4〕

柴 田 秀

目 次

〔4〕

第Ⅷ章 八木神学への疑問点

- (一) イエスの思想に対する八木誠一氏のはなはだしき無理解
- (二) 滝沢インヌエル哲学に対する八木誠一氏のまったく無理解
- (三) 「イエスの復活」に対する八木誠一氏の解釈への疑問点
- (四) 仏教の三身論とキリスト教の三位一体論ないしキリスト論との比較に対する八木誠一氏の見解とそれへの疑問点

第Ⅶ章 八木神学への疑問点

(一) イエスの思想に対する八木誠一氏のはなはだしき無理解

八木氏は、イエスの言動には「三つのレベル」があるといつてつぎのように語っている。――

「もう少し整理して言うと、イエスが語っている現実には三つの層がある。一番上の層が自我ですね。ふつう自我が日常生活をしている。そういう層がある。それはたんなる自我の世界だと言ってもいいと思うのですね。ところがさらに深い層に神の支配が及んでいる層があって、そこに目覚めると人間は『超個の個』になる。あるいは『自己・自我』になると。そこで『自己』、『超個』特有の働きも明らかになってくる。では、その『超個の個』あるいは『自己・自我』と言われるその『超個』に目覚めた個、『自己』に目覚めた自我の世界が一番ギリギリの深いものかということ、そうではなくて、その『超個の個』あるいは『自己・自我』の世界には神の支配が妥当していて、『超個の個』はたしかに神の国の市民としてみられてくるのだけれども、それをもうひとつ深層に突破すると、そこでイエスが神について語る事柄が成り立っているの、神には人間の全体が無条件に受け入れられているという、そういうことになってくる。だから善と悪、存在と無、生と死の全体が神の中にあることになるわけです。善と悪、意味と無意味、存在と無、生と死、それが神の働きの中にあるというふうにもみられてくる。したがって人間もそのような対立を突破して、一切を素直にあるがまま受容する」⁽¹¹³⁾。

「そうするとイエスの場合、三つのレベルの言葉があると思うのですね。第一に神の子としての人間、つまり人間が神のもとにある、あるいは神の中にいるというとき、そこで何が成り立っているかということ。それは絶対肯定・絶対受容です。第二に人間は「神の支配」のもとに置かれているというときに、そこで何が成り立っているのかということ。それは『山上の垂訓』に語られている。第三に人間を『自己・自我』の『自我』としてみた場合、その自我に対

(113) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、191-192頁。

して何が成り立ってくるかということ。これが倫理です。人類共同体の共存を成り立たせるような、普遍的で自律的な当為です。イエスが示した性差別や社会層差別の克服がその例といえましょう」⁽¹¹⁴⁾。

このように八木氏は、「イエスが語っている現実には三つの層がある」という。その第一は「自我」の層であり、第二は「神の支配が及んでいる層」であって「そこに目覚めると人間は『超個の個』になる」といい、第三は「イエスが神について語る事柄が成り立っている」層であって、そこでは神によって「人間の全体が無条件に受けいれられて」おり、それゆえそこでは「人間もそのような対立（善と悪、意味と無意味、存在と無、生と死——筆者註）を突破して、一切を素直にあるがまま受容する」という。

かかる八木氏のイエス理解に、筆者は基本的にいささかも賛同できない。私見によればイエスの「神」の働きは、八木氏のいわゆる「最上層」「中心の層」「最深層」⁽¹¹⁵⁾の全体を貫いてこれらすべてを貫徹しているというべきなのだ。「神」は第三の「最深層」にのみかかわり、「神の支配」は第二の「中心層」にかかわり、そうして第三の「自我」はまるでそれら両者から分離され独立してそれだけで成り立っているかのごときかかる八木氏の見解、さらに「神の支配」に「目覚めると人間は『超個の個』（=滝沢哲学のいわゆるインマヌエルないし神人の逆接的原関係）になる」（傍点は引用者）、つまり「超個の個」が成立するという八木氏の見解、それらにはまったく賛同できないだろう。「超個の個」つまりはインマヌエルないし神人の逆接的原関係は、人間がよしそれに目覚めようが目覚めまいがそんなことには一切かかわりなしに永遠から永遠にわたって常に到る処で厳然と成り立っているのであって、それに目覚めるとき、そこにはじめてそのインマヌエルないし神人の逆接的原関係の働きが人間の眼には積極的に作用するようになる、というまでなのだ。

さらに、よし「最深の層」であったとしても、人間は善悪・正邪・意味無意味の「対立を突破して、一切を素直にあるがまま受容する」ということもありえない。

(114) 同上、67頁。

(115) 同上、「はしがき」、7頁。

そのような「あるがまま」ないし「無心」の理解こそ、いわば野狐禪的な理解というべきではあるまいか。もとよりイエスのばあいも、そのような理解など微塵もないというべきだろう。けだしイエスがパリサイ人や律法学者を徹底的に鋭く批判するとき、それはたんに「神の支配」にもとづく「自我」の「レヴェル」でのみおこなっているのではもうとうない。「最深層」から「最上層」をまで含めて、人間の全体を支配している神の働きそのものにもとづいてこれを敢行しているのだというべきなのだ。イエスは、いつでもまったく全人として語りかつ振舞っているというべきだろう。

以上をもう一度別の観点から再論しよう。まず第一に「最深層」について。八木氏によると、これはいわば「神」に直接する人間一般についていえる事柄であり、ここでは「絶対肯定・絶対受容」が成り立っているという。が、これはまるで正鵠を失っているのではあるまいか。もとより神の側からいうならば、それはたしかに「絶対（否定即）肯定」としてそのかぎりでの「絶対受容」といってよいだろう。けれども、それはたんに第一の「最深層」についてのみならず、第二の「中心の層」についても、また第三の「最上層」についても同様に妥当することといわねばならない。さらにこの「最深層」にかぎっても、いわば人間の側からいうならば、これを「絶対肯定・絶対受容」などとはとうていいえないだろう。善でも悪でも、正でも邪でも、意味でも無意味でも、何でもかんでもすべてそれでいい、ありのままでもいいとはけっしていえはしないのだ。そこでも神の審きはその祝福と共に常に必ず貫徹しているのであって、そのかぎりそこでもこの神の審きを映した相互批判と自己批判、すくなくともその根源はゆめにもなくなりはしないというべきだろう。そうしてその点は、本書第Ⅱ章の(-)で詳論したとおりといてよい。

いったい八木氏には、正邪・善悪・意味無意味の絶対的基準はあるのだろうか。それは、滝沢インマヌエル哲学のごとく神の意志ではないのだろうか。もし滝沢インマヌエル哲学と同じだとするならば、かの「最深層」においてすらただたんなる「絶対肯定」ということはありえない。もし滝沢インマヌエル哲学とは違うとしたら、では八木氏にとって神とは人間の正邪・善悪・意味無意味にどこでどうかかわっているのだろうか。神は、八木氏にとって絶対の審き主ではないのだろうか。これらの点イエスの神に対する八木氏の解釈は、これを正しいと認めることはとうてい

できないだろう。

さらにまたこの「最深層」について、これが人間の事柄なのか、それとも普遍妥当な原本的事実であるのか、その点が八木氏にあってはかきもく不明瞭といわざるをえない。それだからこそ、八木氏はこの「最深層」を「信仰によって」「成り立」⁽¹¹⁶⁾つかのごとくいつて何らはばかることがないのである。

次に「中心の層」について。これは、八木氏によるとイエスの「神の支配」という言葉で表現されており、その具体的内容はいわゆる「山上の垂訓」に典型的に示されているという。だが、しかし、たんに「山上の垂訓」にかぎらず第三の「最上層」の事柄なる「倫理」もまた、この第二の「中心の層」をもとにしこれを目差しているといわねばならない。いやもっと正確にいうならば、第一の「最深層」もしくはより正確には第一義のインマヌエルないし神人の逆接的原関係がまずあって、それにもとづきそれを生きた原動力とし、それを究極の目標として第二の「中心の層」もしくはより厳密には第二義のインマヌエルないし神人の逆接的關係が成り立つのであって、そこで第一義の自然法爾ないし神の働きが人間の眼には積極的に成就し、かくて第三の「最上層」へと展開・発展していくものというべきだろう。

それはともかく、この「神の支配が及」ぶ「中心の層」を、八木氏は、一方では神的・超越的な事柄であるかのごとくいつかと思えば⁽¹¹⁷⁾、他方では人間の事柄であるかのごとくいつ⁽¹¹⁸⁾、これら両者の区別と関係がまったく明らかでない。八木氏の言葉を借りれば、――

『『神の支配』はあるのだけれども、必ずしも人間に及んでないのですよ。神の支配はあるけれど、人間はそれを知らないわけです。だからそのときは人間まで及んでないわけです。逆に言うと、それは聖霊の働きによって人の身の上に、心に、及ぶようになるのだと』⁽¹¹⁹⁾。

という。いったい「人の身の上に、心に、及ぶようにな」っていないいわばそれ

(116) 同上。

(117) この点については、同上、174頁を参照されたい。

(118) 同上、67頁で八木氏は、第二の層の内容は「山上の垂訓」に語られているという。

(119) 同上、174頁。

自体としての「神の支配」とはそもそも何か。そのそれ自体として「ある」「神の支配」と「聖霊の働きによって人の身の上に、心に、及ぶようにな」った「神の支配」とは、そもそもどう区別され関係づけられるというのだろうか。これらの点、八木氏はまったくあいまいといわざるをえない。けだしここで八木氏は、おそらく、人に及んでいない「神の支配」をいわば潜勢力なる「ポテンチア」としての神の働きとし、人に及んだ「神の支配」をリアル化し現実化した神の働きとみなしているのではあるまいか。これを逆にいうならば、神の働きをいわば潜勢力なる「ポテンチア」としてのそれと現実化しリアル化したそれとを分裂させてしまうがゆえにこそ、そのイエス解釈にあっても八木氏は、イエスのいわゆる「神」と「神の支配=神の国」とをまったく奇妙な仕方で峻別せざるをえなくなってしまうのだ。

第三に「最上層」について。八木氏によると、それは「倫理」、つまり「自我」ないし反省的意識にかかわる事柄であるという。が、しかし、これは、既述したようにまず第一に「最深層」ないしより正確には第一義のインマヌエルの原事実を、そしてさらに第二に「中心の層」もしくはより厳密には第二義のインマヌエルを前提として、かくてその自発自展として現成するものというべきだろう。すでに何度も繰り返したように、イエスにおける「神」と「神の支配=神の国」とは、このインマヌエルの第一義と第二義にそれぞれ対応するというべきなのだ。

こうしてほぼ明らかなるように、第一と第二と第三のそれぞれの層は、もとよりはっきりと区別はされうるけれども、しかし他方では相互に密接にかかわりあっているというべきなのだ。ところが迂濶にもその点を見逃すと、これはまったく無意味なものになってしまう危れなしとしないであろう。その点八木氏は、あまりにも理詰めかつ分析的に考えすぎているといえるのではなからうか。たんなる理詰めかつ分析的な思考では、滝沢インマヌエル哲学の不可逆はこれを正しく把握することなどまったく不可能なのである。そしてこの不可逆が正しく把握できないところからさげがたく、神の働きにまるで「ポテンチア」(潜勢力)なものがあるかのごとく妄想することとなり、かくてイエスの「神」と「神の支配」とを、真実には同じ神の働きに対する人間の側のかかわり方の相違にすぎないにもかかわらず、これら両者がまるで異なる神の働きででもあるかのごとく思いみなしてしまうのである。

ここで筆者が八木氏のこのいわゆる「三つのレベル」に即してあえて分けて考

えるなら、第一はまず何よりも第一義のインマヌエルないし神人の逆接的原関係を前提とし、これとのかかわりで神か偶像かといういわば根源的選択⁽¹²⁰⁾にかかわる事柄として、正邪・善悪・愛憎・覚迷の選択の場にほかならず、第二はこの根源的選択が正しく遂行されていわば第二義のインマヌエルないし神人の逆接的關係が成就され、かくて根本的に正・善・愛・覚が実現されつつさらにいっそう希求されていく場とあってよい。そうして第三は、この第二のレベルの自発自展として、「創造的知性の働き」⁽¹²¹⁾にもとづく反省的意識によって成り立ついわば狭義の倫理・道徳が問題とされる場とあってよいだろう。

(二) 滝沢インマヌエル哲学に対する八木誠一氏のまったく無理解

本節では、滝沢インマヌエル哲学への八木氏のはなはだしい無理解について力のおよぶかぎり論述したい。これは、イエスの思想への両者の理解の仕方にも当然かかわっているからである。八木氏は、滝沢インマヌエル哲学についてたとえばこういっている。――

「いま、実はね、滝沢先生がキリストとイエスを区別した。つまり『第一義の接触』と『第二義の接触』ですね」⁽¹²²⁾。

これは、滝沢インマヌエル哲学へのすこぶるあいまいな理解といわざるをえない。すなわち「第一義の接触」(＝第一義のインマヌエル)は「キリスト」つまりは神的なこと、「第二義の接触」(＝第二義のインマヌエル)は「イエス」つまりは人間的なこと、というこの解釈はあまりにも粗雑^{そざつ}にすぎるといわねばならない。「第一義の接触」も「第二義の接触」も、ともに神的・天的かつ人間的・地的な事柄というべきだからである。いいかえれば、これら両者は共に、滝沢インマヌエル哲学の用語でいえば神と人との永遠的・実体的即時間的・作用的な関係にほかならない。そのさいその一方は、人間がこれに目覚めようが目覚めまいが、信じようが信じま

(120) この「根源的選択」について詳しくは、拙著『自己と自由』第Ⅲ章の五「根源的選択」の項を参照していただければさいわいである。

(121) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、67頁。なお傍点は原文。

(122) 同上、170-171頁。

いが、そういうことにはいっさいかわりなしに頑^{がん}として厳在している原事実であるのに対し、他方はこの原事実が目覚めた人間において成り立つ上述のごとき逆接的^レ神人関係というべきだろう。こういう厳密な点で、八木氏の滝沢理解はすこぶる不明瞭といわねばならない。

さらに八木氏の別の言葉もみてみよう。氏は、またこうもいっている。

「滝沢先生の言葉で言いますとね、神があるでしょ。『神我らとともに在す』というインマヌエルの原事実があるでしょ。これは滝沢先生は『キリスト』とも言ってますよ。それから原事実が目覚めた人間があるでしょ。三つあるわけですね。それがほぼ法性法身と方便法身と応身に対応してると、そう思うのですね。そうすると『神我らとともに在す』と滝沢先生が言われる第一義の接触が『神の支配』に当たる」⁽¹²³⁾。

——ここで八木氏は、インマヌエルの原事実を「キリスト」や「神の支配」に「当たる」といっている。これは、はたして本当に正しいといえるだろうか。イエスは、八木氏も指摘するごとく「神」と「神の支配=神の国」とを峻別^{しゅんべつ}している。そのさいイエスのこのいわゆる「神」こそ、私見によればすでに何度も繰り返すべたように、滝沢哲学のいわゆるインマヌエルの原事実ないし第一義のインマヌエルに相当し、「神の支配」は第二義のインマヌエル、つまりは第一義のそれに目覚めた人間ないしその中心としてのイエス、もしくはより正確にはそういう人間と神との関係に対応するというべきだろう。そうしてこの第一義のインマヌエルについて滝沢は、その無限無相の真実主体を父なる神（イエスのばあいも同様に「父なる神」）といい、その父なる神の人間ないし被造物への要求内容の人格化、それを神の子なるキリスト（イエスのばあい「人の子」）といい、これら父と子の働きを人間ないし被造物に伝えるものを聖霊（イエスのばあい「神の霊」）といっているのだ。別言すれば、インマヌエルの原事実の創造者、それが父なる神にほかならず、その原事実における救済者、それがキリストないし人の子であり、この原事実においてこれら両者の働きを人間ないし被造物に伝達するもの、それが聖霊ないし神の

⁽¹²³⁾ 同上、176頁。

霊ということなのだ。

かくして、『神我らとともに在す』と滝沢先生が言われる第一義の接触が『神の支配』に当たる」という八木氏の言表は、まったく正鵠^{せいこく}を失しているといわざるをえない。もとよりインマヌエルないし「神われらと共に在す^{いま}」というのは、八木氏のいうとおり「神的・人的現実」⁽¹²⁴⁾にほかならない。けれどもそれは、インマヌエルの原事実が神と人間との本来的関係という意味でそうなのだ。だから滝沢にとってすべてあらゆるものが「神的・人的現実」であって、たんなる「神的なもの」もたんなる「人的なもの」もこの世のどこにも存在しはしないのである⁽¹²⁵⁾。が、そのインマヌエルの原事実とは、すでに明らかなように第一義的にはイエスのいわゆる「神」に相当するのであって、まがりなりにも「神の支配」に対応するのではありえない。「神の支配」は、とりもなおさず第二義のインマヌエルに対応するといふべきだろう。この間^{かん}の厳密な事実関係を、八木氏は完全に見失っているといわざるをえない。

ところで八木氏は、氏のいわゆる直接経験つまりは第二義のインマヌエルを不当かつ不必要に強調してやまない⁽¹²⁶⁾。滝沢のいわゆる不可逆が十分会得されていないからである。かくて、氏の滝沢理解はすこぶる奇妙なものとなる。たとえば八木氏は、「ところで滝沢先生のおっしゃってる意味のインマヌエルは『超個』（＝神的存在—引用者）だと思えますよ」⁽¹²⁷⁾とか、「第二義の接触で、『超個の個』（＝神人の逆接的原関係ないしそこにおける人—引用者）が成り立つわけですよ」⁽¹²⁸⁾と

(124) 同上。

(125) 「神われらと共に在す^{いま}」というときの「われら」とは、これをラディカルにいうならばたんに人間ないし人類をのみ意味するのではなく、全被造物、したがって生きとし生けるものを含めた森羅万象を意味するものといふべきだろう。そのかぎりそれは、道元の「一切衆生悉有仏性」に相当するといつてよい。

(126) 八木氏のいわゆる「直接経験」は、厳密には滝沢哲学の第二義のインマヌエルとはいいがたい。むしろそれは、第一義のインマヌエルと第二義のそれとのごちゃ混ぜ的なものといふべきだろう。それだからこそ八木氏は、この「直接経験」をこれだけではなくてかなわぬ第一のもののごとく必要以上に強調してやまないのであろう。が、その点については、拙著『滝沢克己の世界・インマヌエル』（春秋社）の第I章「滝沢克己のインマヌエルの神学——西田哲学および八木神学と比較しつつ——」で詳論しておいた。したがって、そちらも参考にしていただければ幸甚である。

(127) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、179頁。

(128) 同上。

かという。だがこれは、まったくの誤解ないし曲解というほかはない。なんとなれば、第一義のインマヌエルとは神と人との本来的関係であり、第二義のインマヌエルは、この第一義のインマヌエルに目覚めた人間と神との呼応関係にほかならないからである。滝沢哲学にとって「目覚め」とはもとより人間にとり非常に大切なものではあるけれど、その目覚めを人間に引き起こすいわば生きた原動力としての第一義のインマヌエル、それこそその目覚めないし第二義のインマヌエル以上にまさに次元を絶して重要なのだ。そのさい第一義のインマヌエルと第二義のインマヌエルは、絶対に不可分・不可同・不可逆であり、前者こそ絶対に先なるもの・中心的なものにほかならない。そうしてそのゆえんは、第一義のインマヌエルそのものにおいて神と人のあいだに絶対に^{ひるがえ}翻すことのできない不可逆の関係が成り立っているからなのだ。すなわち、よし人間が神をどれだけ無視しようとするまいと、無関心であろうとなかろうと、そういうことにはいっさいかかわりなしに、にもかかわらず、神は人間を日々新たに刻一刻救済へと働きかけているのであり、それだからこそ時^{こつぜん}到ってある人間に忽然と救済ないし目覚めが実現されうるといふべきなのだ。

この点が、八木氏にはまったく会得できていないように思われる。つまり不可逆が十分理解されていないのだ。かくして他の一般の^{ふる}旧き宗教者と同様に、第二義のインマヌエルつまりは目覚めに不当かつ不必要な重きをおくことになるのである。これを逆にいうならば、八木氏が第二義のインマヌエルないし目覚めを必要以上に強調するということ⁽¹²⁹⁾そのことが、即、氏が滝沢哲学のいわゆる不可逆をまるで理解していない何よりの証左といってよいのである。

かくして八木氏はまた、まるで「第二義の接触」(=第二義のインマヌエル)によって「第一義の接触」(=第一義のインマヌエル)が成り立つかのごとくにもいう。たとえば八木氏は、「ところで個が目覚める、『超個の個』(自己・自我)としての自分が成り立った……」⁽¹³⁰⁾と語る。これは、まさしく本末転倒以外のなにものでもないだろう。滝沢が八木氏に対してもっとも厳しくこれを批判し^{しりぞ}斥けたもの、それこそまさしく氏のかかる考え方にほかならない。要するに、八木氏は滝沢インマヌエル哲学のいわゆる不可逆が十分に理解できていないから、それだからこのよ

(129) この点については、たとえば同上179-180頁を参照されたい。

(130) 同上, 180頁。

うにまったく倒錯してしまうのだ。その点、不可分・不可同までは実質的に理解しながらもやはり不可逆が会得できないで、そのけっか信仰を不当に重視しすぎ、まるでそこから「世界」や「現実」が始まるかのごとく考えたM.ブーバーとまったく同じ誤りに陥っているといつてよいだろう⁽¹³¹⁾。が、かかる考え方は、たんに八木氏やM.ブーバーにだけかぎったものではなくて、滝沢インマヌエル哲学の不可逆を理解できない宗教家・宗教（哲）学者一般についていえる傾向といつてよいだろう。ここでは信仰や目覚めが、神のリアルな働きの必要不可欠な必須条件にされてしまうのだ。それだからこそ今日不可逆は、不可分・不可同にもましてそれ以上に大切なものとして考究される必要があるばかりではなく、この不可逆理解こそ、今日緊急の課題としての宗教革命・実存革命にとり必要不可欠のものといつてことができるのである。

それはともかく、八木氏のインマヌエル理解の奇妙さは、氏のつぎの言葉のうちにもまたはっきりと現われている。氏はこう語っている。――

「だから僕は、滝沢先生ご自身のお言葉でも、第一義の接触は仏性に当たるのだと言っているのです」⁽¹³²⁾。

いったい、八木氏のこの言葉は本当に正しいといつてよいのだろうか。否々、けっしてそうではない。滝沢の「第一義の接触」つまりインマヌエルの原事実・原関係は、道元流にいうならば「いっさいしゅじょうしつうぶっしょう一切衆生悉有仏性」にほかならず、かりそめにもたんなる「仏性」などではありえない。それは、「一切衆生悉有」と「仏性」との原本的關係といふべきなのだ。この八木氏の・「仏性」としてのインマヌエル理解は、先に^あ挙げた氏の「滝沢先生のおっしゃってる意味のインマヌエルは『超個』だと思ひますよ」⁽¹³³⁾といふ言葉の・「超個」としてのインマヌエル理解と質的にまったく同じものといつてよいだろう。八木氏のかかるインマヌエル理解に対する筆者の批判は、すでに前述したとおりといつてよい。

(131) M.ブーバーのこれらの誤りについてより詳しくは、拙者『哲学の再生——インマヌエル哲学とM.ブーバー——』（法蔵館）を参照していただければさいわいである。

(132) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、180頁。

(133) 註⁽¹²⁷⁾参照。

このように八木氏は、滝沢インマヌエル哲学の不可逆をまるで理解していない。ここでは、その点をさらに立ち入って考察したい。八木氏によると、――

「もちろん『自己』から出るといっても、それはいわば『自我』を迂回して、自我の関与なしに、単なる自己が働いているのではありません。自我なしに自己は働けませんから。何度も我々の対談で問題になったように、『自己・自我』が人間の本来の現実で、たんなる自我は抽象で、たんなる自己は非現実です」⁽¹³⁴⁾。

ここで八木氏のいわゆる「自己」とは、「『天的・地的』、あるいは『神的・人間的』」⁽¹³⁵⁾であるといわれる。だが、このばあいの「・」がすこぶるあいまいなのだ。それは、そもそもいかなる意味での「・」なのだろうか。その「・」には、いったいいかなる構造が含まれているのだろうか。それとも、何の区別も関係も含まないたんにのっぺらぼうの「・」なのだろうか。いや八木氏は、この「自己」において「天的」「神的」なものと「地的」「人間的」なものとは「不可分・不可同」だともいっている⁽¹³⁶⁾。では、この「天的」「神的」なものと「地的」「人間的」なものと「不可分・不可同」だというその「自己」とはいったいいかなるものなのか。同じひとつの「自己」が「天的」「神的」でかつ「同時に」「地的」「人間的」であるとはそもそもどういうことなのか。われわれにはまったく理解できないのではあるまいか。滝沢インマヌエル哲学から推測すれば、その「自己」とは、人間としての神の自己表現とでもいいうるのではあるまいか。とするとそれは、よし「地的・人間的」とはいつでも、事実的には「神的・天的」なものというべきなのだ。いわゆるイエス・キリストにおける「真の神」と「真の人」とをはっきり峻別する八木氏にあっても、事態はおそらくこれと類似していると思われる。したがって、ここではそう理解したうえで論を進めてゆこうと思う。

さて八木氏は、「自己と自我の関係は不可分・不可同・不可逆です」⁽¹³⁷⁾という。

(134) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、117-118頁。

(135) 同上、111頁。

(136) 同上、112頁参照。

(137) 同上。

が、このばあいの「不可逆」とはいったいいかなる意味なのか。「自己」と「自我」のあいだに不可分・不可同と同時に不可逆的關係・順序も存在するとするならば、「自己」は「自我」なしにでも働くことができるはずであり、またそうでなければならぬだろう。そうしてそれこそ、とりもなおさず滝沢インマヌエル哲学のまさしく不可逆理解にほかならない。その点、八木氏のばあいはどうなのだろうか。こういう微妙な、しかしすこぶる重要なところで、八木氏はまったくあいまいとなる。けだし、不可逆が十分正確に会得できていないからである。

八木氏の上記引用句の言葉とは裏腹に、「自我」なしにでも「自己」は十分働くことができるのである。ただ自己は、それを欲しないというだけなのだ。「自我」は、「自己」にとってかりそめにもその存在の必須条件ではありえない。そうではなくて、「自己」はみずからそれを望むがゆえに不断に自己否定的かつ自己同一的に「自我」を生み出してゆくというそれだけのことである。そしてまさしくそれこそが、「自己」と「自我」のあいだに横たわる絶対不可逆的關係ということにほかならない。これに反し、どうみても「自我」が「自己」の存在と働きの必要条件としてしか読みとれない上述のごとき八木氏の言辭は、けだし不可逆を正しくつかみきれていない何よりの証左といってよいだろう。

さらにいうならば、「自己・自我」は「人間の本来の現実」だという八木氏の言表もまた、とうてい正確とはいえないだろう。「本来」的であろうとなかろうと、人間はいつも・どこでもただ「自己・自我」としてしか存在しえないからである。そしてそれが、それこそが、滝沢哲学のいわゆる第一義のインマヌエルにほかならない。そうしてそれに目覚めたとき、その「自己・自我」がわれわれ人間の眼に積極的に働きはじめることになるのであって、それが第二義のインマヌエルというべきなのだ。この点八木氏は、滝沢インマヌエル哲学がまるで理解できないで、既述したごとき宗教の旧き思惟に沈淪しているというほかはない。

八木氏と滝沢の神認識の根本的相違について、さらに考察を進めてゆこう。八木氏は、神の働きを「決して客観化されない働き、私を私たらしめている働きは、客観的観察も思考も出来ない」⁽¹³⁸⁾ といとも簡単に言い放つ。が、はたして本当にそういってよいのだろうか。その点、滝沢にとってはどうであろうか。滝沢にとって

(138) 同上、183頁。

もまた神は、ふつうの意味ではたしかに客観化・対象化不可能である。けれども、しかし、いかなる意味でも対象化・客観化できないか、というと実はそうではない。神は、もろもろのこの世的対象を真に対象たらしめるいわば原対象として思惟し認識することができるのである。その理由はこうである。神は、絶対不可逆的・一方的に人間にかかわってくる。ということはつまり、神は人間の自由、いやふつうの意味での自由の内在的な可能根拠としての自由そのもの、その意味で根源的な自由を刻一刻絶対不可逆的・一方的に人間に恵みつつ、この自由において人間各自がおのが責任において神に正しく応答するべく有無を言わず決定しつつあるのである。滝沢の言葉に即していえば、人間とはあらかじめ決定されたようにみずから自己決定するべく決定された存在なのだ。かくて人間は、神から毎瞬毎瞬与えられ課せられてくるこのおのが根源的自由において神に対向的に (gegenübergestanden) かかわることができるのであり、この意味で神を対象的・客観的に認識することができるのである。そうしてこれこそ、神を原対象というゆえんにほかならない。そしてその点は、滝沢とバルトの基本的な一致点にほかならず、それゆえこの対象 (Gegenstand) としてのバルトの神認識に対して、八木氏がバルトを激しく批判するのに対し、滝沢はこれを逆にバルトの神認識のすぐれた卓越性として高く評価するのだといってよい⁽¹³⁹⁾。いずれにせよ、このようにバルトや滝沢と八木氏とのあいだでその神認識において決定的な相違が生じるのは、ひとえにかれらにあって不可逆が本当に正しく会得されているのかどうかの違いと行ってさしつかえないだろう。

最後に、イエスの「善きサマリア人のたとえ」⁽¹⁴⁰⁾を例にとり、八木氏と滝沢における神認識の相違をもう少し詳しく考察したい。

インマヌエル哲学にとって神は、人間各自のいわば中心的な事柄と周辺的な事柄と、これら両つの仕方で働きかけ問いかけてくる。そのさい中心的な事柄とは、人間が自己自身に本当に目覚めるのかどうか、インマヌエルないし神人の逆接的原関係をしかと自覚するのかどうか、といった問題にほかならない。これに対し周辺の

(139) これらの点については、拙著『滝沢克己の世界・インマヌエル』(春秋社)の第I章「滝沢克己のインマヌエルの神学——西田哲学および八木神学と比較しつつ——」をも参照されたい。

(140) 「善きサマリア人のたとえ」については、註(109)を参照されたい。

な事柄とは、おのこの具体的な状況において人間各人が何をなすべきか、というそういう神の問いかけである。そのさいよし前者の神の問いかけに正しく^{こた}応えることができたとしても、後者の問いかけにもいつも正しく応えられるとはかぎらない。逆に前者への応えがよし間違っていたとしても、にもかかわらず^{とっさ}いわば咄嗟の判断等として後者の応えが正しくなされることもある。

「善きサマリア人のたとえ」のばあい、ここでの神の働きかけは、前者つまりは中心的な事柄に関してというのではなく、後者つまりは周辺的な事柄に関してというべきではあるまいか。もとよりこの後者であっても、そこにアウトマテ（おのずから）や無心や自然法爾が成り立つことは可能であろう。けれどもそれは、前者への正しい応えに基礎づけられていないものとして、そのかぎり偶然的なものといわねばならない。だからわれわれは、なんといってもまず前者の中心的な事柄について神に正しく応えるべく日夜努力すべきなのである。

かくて、積極的には前者における正しい応答こそ、真正の第二義のインマヌエルないし神の国の実現・成就であって、後者における神への正しい応答は、それもよし第二義のインマヌエルないし神の国の実現・成就だとしても、それはあくまでも周辺の・偶然的なものとしてどこまでも消極的なものといわねばならない。

この^{かん}間の神の働きかけの人間におけるその中心性と周辺性の区別と関係が、はたして八木氏には正しく会得されているのだろうか。このサマリア人の愛の行為は、かならずしも八木氏の強調する「直接経験」に対応するとは思われない。もし対応するというのなら、筆者が今うえでなしえたような第二義のインマヌエルの積極的形態と消極的形態に対応して、いわば積極的な直接経験と消極的な直接経験とが厳密に区別され関係づけられるべきではあるまいか。八木氏のばあい、それはいったいどうなっているのだろうか。

以上を再論しよう。このサマリア人の「かわいそうに思って」という「自然性（努力によらず自然にかわいそうに思える）」⁽¹⁴¹⁾は、八木氏のいわゆる「直接経験」つまりは真正の積極的な無心や自然法爾ないしアウトマテにもとづいているのだろうか。それともたんに^{とっさ}咄嗟の判断としてのいわば消極的なそれなのか。この点、このたとえ話ではほとんど明らかでない。すなわち、このサマリア人がいわば

(141) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、117頁。

積極的な第二義のインマヌエルないし直接経験をすでに体験しているのかどうか⁽¹⁴²⁾、あるいは今ここで現にそれを体験したのかどうか、その点がまったく不明瞭といわざるをえない。が、しかし、われわれはその点を厳密に考える必要がある。けだしイエスにとって神の働きかけは、積極的に確乎^{かっこ}としたものにせよ消極的に咄嗟^{かっこ}のものであるにせよ、いずれにしても「アウトマター（おのずから）」に現成しうるのであり、そこに神の国は、その意味合いは異なるにせよやはり実現・成就するものと考えられていたからである。そうしてそれは、イエスが滝沢インマヌエル哲学と基本的に同一線上に神人関係を考えていたことの何よりの証左といってよいだろう。

(三) いわゆる「イエスの復活」に対する八木誠一氏の解釈への疑問点

本節では、イエスのいわゆる復活についての滝沢の理解に対し、八木氏がこれを正しく把握^{はあく}しているか、その点をかんとんにみてみたい。八木氏は、こう語っている。――

「滝沢先生のお考えを徹底させるとどうなるか。その結論を私がね、引き出して、欧米のあちこちではっきり言ってしまったのですけどね。イエスの復活ということが解釈されちゃうわけです。客観的な出来事ではなく、弟子たちにおける覚の成立の出来事だということになる。つまり自己が目覚めたという出来事をね、弟子たちがイエスの復活として解釈したということになる」⁽¹⁴³⁾。

この八木氏による「イエスの復活」理解は、滝沢のそれを正確に表現しているとはいいがたい。なんとなれば「イエスの復活」は、滝沢にとってたんに「弟子たちにおける覚の成立の出来事」にすぎないものではなくて、やはりひとつの「客観的な出来事」にほかならないからである。すなわち弟子たちは、イエスの死後出口なき絶望の底に突き落され、そこで苦しみ呻吟^{しんぎん}しながら徹底的に考えに考えぬいた。

(142) 本文ですでに述べたごとく、滝沢哲学のいわゆる第二義のインマヌエルと八木氏のいわゆる直接経験とは、かならずしも同じものとはいいがたい。だがここでは、論述上の関係からあえてそれらを同じものとして叙述することにする。

(143) 秋月龍珉氏と八木誠一氏の上掲対談書、153頁。

そしてあるときふっと、生前のイエスをあのように生かしめ在らしめていたその生命いのちの原動力なるキリストは、今もなおここで自分たちの脚下で生きて働いているのだと気がついた。その、自分たちのもとで今もなお生きて働いている生命の原動力としてのキリストを、当時の習慣にならってかれらは、「イエスの復活」ないし「復活のイエス」と呼んだのである。だから「イエスの復活」とは、弟子たちにとってたしかにかれらの「自覚の出来事」ではあるけれど、たんにその心理的・精神的な点にだけかかわるのではなく、イエスの生命の原動力だったキリストがまた同時に自分たちの生命の原動力でもあるという大なる客観的事実への自覚であり、その事実としての「内なるキリスト」を「イエスの復活」ないし「復活のイエス」と呼んだのである。——ほかならぬこれこそが、滝沢のいわゆる「イエスの復活」理解といってよいだろう。その点八木氏の滝沢理解は、いまひとつ不正確であるといわざるをえない。

(四) 仏教の三身論とキリスト教の三位一体論ないしキリスト論との比較に対する八木誠一氏の見解とそれへの疑問点

八木氏は、キリスト教のいわゆる三位一体論ないしキリスト論を仏教のいわゆる三身論と比較している。この点について、ここでは簡単に考察してみたい。

仏教の三身論つまり法性法身・報身（方便法身）・応身は、一面たしかにキリスト教の三位一体論ないしキリスト論によく似たところがあるといつてよい。そのさいキリスト教の父なる神は仏教の法性法身に、子なる神・キリストは報身（方便法身）に、そしてイエスは応身にそれぞれ対応するといつてよいのではなかろうか。そのさいキリスト教の聖霊は、仏教のいわゆる体と用の・用ないし阿弥陀仏の願と回向の・回向に当たるといえるのではあるまいか。

これに対し八木氏は、たとえばこのようにいう。

「だから阿弥陀さまの場合、よく似ていると思うのですけれども、阿弥陀さまと願と回向と三つあるでしょ。ここである類比というか、対応を求めれば、阿弥陀さまが神さま（救済の働きの出どころ）に当たって、阿弥陀さまの願がキリストに当たって（救済の内容）、回向が聖霊に当たる（願力の伝達）わけ

です」⁽¹⁴⁴⁾。

——八木氏は、このようにキリスト教の三位一体論を仏教の阿弥陀仏・願・回向とにそれぞれ対応するという。が、しかし、この対応はいささか強引にすぎるとはいえないだろうか。もしこのように対応させるとすると、それでは仏教の仏身論・三身論はどうなるかということになり、あまりにも紛糾^{はんききゅう}してしまうからである。

その点八木氏は、「仏教的な三身論は、三位一体論ではなくキリスト論に対応すると思うのです」⁽¹⁴⁵⁾といてこう語る。——

「三身とは法性法身と報身（方便法身）と応身でしょ。そうすると法性法身がロゴス（神と等しい、子なる神）に当たって、報身が受肉したロゴス（この世界で救済のために働きだした法身）で、応身がイエスと、そういうふうになると思います。……私は『キリスト』について、ロゴスそのものと、ロゴスの受肉態を区別したいのです。ロゴスの受肉態とは活性化された『自己』のことです。……こう考えると、父なる神、ロゴス、聖霊は三位一体で、ロゴス—キリスト—イエスが三身論に対応する。……神について、神内部での区別と統一を言うと三位一体論になり、それに対して神性と人間性の関係を言うとキリスト論になる。三位一体論とキリスト論と、両方あるわけです」⁽¹⁴⁶⁾。

ここで八木氏は、「ロゴス—キリスト—イエス」が仏教的な三身論つまりは法性法身・報身（方便法身）・応身に対応するという。そのさい八木氏は、ロゴスを、「神と等しい、子なる神」としての「ロゴスそのもの」と、「この世界で救済のために働きだした法身」としての「受肉したロゴス」と、これら両者を区別する。だがこれは、はたして本当に正しいといえるだろうか。それは、あまりにも牽強^{けんきょう}付会^{ふかい}にすぎるとはいえまいか。いったい「ロゴスそのもの」と「ロゴスの受肉態」とを、どうして区別する必要があるのだろうか。「受肉」していない「ロゴスそのもの

⁽¹⁴⁴⁾ 同上，171－172頁。

⁽¹⁴⁵⁾ 同上，170頁。

⁽¹⁴⁶⁾ 同上，170－171頁。

の」とは、そもそも何か。いやこのばあいの「受肉」とは、いったいどういう意味だろう。八木氏は、「ロゴスの受肉態とは活性化された『自己』のことです」という。では「活性化され」ない「自己」とは、そもそも何か。けだし八木氏はここで、いまだ現実化していない「ポテンチア」（潜勢力）としての「自己」を「ロゴスそのもの」ないし「活性化され」ない「自己」と考え、すでに現実化した「自己」を「受肉したロゴス」ないし「活性化された自己」と考えているのではあるまいか。けれどもしかし、「ポテンチア」としての「自己」、あるいはまた人間により活性化されたりされなかったりする「自己」とは、いったい何だろう。そんな無力な神的存在を考えるとすることは、これを逆にいうならば人間を不当かつ不必要に高擧^{こうきよ}することではあるまいか。かくして上述の八木氏の見解には、われわれはいささかも賛同することができないだろう。

もう一度繰り返すなら、八木氏は、われわれ人間の信仰以前・目覚め以前のロゴスの働きをたんに「ポテンチア」（潜勢力）としてしかとらえることができないから、それだからこそこのように抽象的にロゴスを区別せざるをえなくなってしまうのではあるまいか。だがそれは、まったくの誤りといわねばならない。ロゴスはいつも到る処で具体的・現実的なロゴスそのものであって、ふたつに分けられねばならないようなロゴスなど、どこにも存在しはしないのである。

それはともかく、既述したごとく仏教の三身論とキリスト教の三位一体論ないしキリスト論は、たしかによく似たところがあるといつてよいだろう。だが、しかし、それら両者ないし三者を無理矢理対応させようとするよりも、むしろ完全に整合的には対応しないと考えた方がより自然なのではあるまいか。この前者の三身論と後者の三位一体論ないしキリスト論とは、先述したようにたがいに入り混っていわば変則的に対応しているといった方がよいのではあるまいか。この点でも八木氏は、あまりにも理詰^{りづ}めかつ分析的にすぎるとはいえないだろうか。