

対話への道程

八木 誠一

はからずも『上田・八木 対談評釈 イエスの言葉／禅の言葉』（岩波書店、二〇〇九）が今年度の東西宗教交流学会のテーマとなった。この対談は上田さんの方から提案されたものではあるが、私にとつては重要な意味をもつので、この機会に、この対談が可能となった次第を述べさせていたきたい。仏教とキリスト教の対話が成り立つということは、実は簡単なことではないからである。そもそもキリスト教というものが自明ではない。もう五十年前、研究者としての歩みを始めたとき以来私は、キリスト教はこのままでは遠くならず社会的文化的な意味を喪失すると思ひ、しばしば公言もしてきた。事実、そうなりつつあるではないか。五十年前と比べると現在ではキリスト教の影はよほど薄くなった。しかし私は、新約聖書には人類にとつて

本当に貴重な真実、各人に到達可能な経験に基づくがゆえに、ここから理解も納得もできる、まさにそれゆえに現代においても、むしろ現代においてこそ、宣べ伝えられなければならない真実が証しされていると確信している。ただしその真実は聖書が書かれた当時の理解に基づき、当時の言葉で語られているから、私はその真実をできるだけ純粹に取り出して、現代に通用する言葉で語ろうとしたのである。その過程で仏教との対話は避けて通れないものであった。

さて私は研究者となつてからキリスト教教会による宣教への批判を続けてきた。それは一面では新約聖書そのものに対する史的・内容的批判であるけれども、それだけではない。私は、基督教はローマ中心に発展するようになってから、新約聖書の宗教とはかなり違

うものになってしまったという認識を持つている。それはただ、よく言われるように、基督教がヘレニズム化した（ギリシャ哲学の存在論的概念を用いるようになって、時間性、主体性、歴史性・共同体性の面が希薄になり実体的思考が優勢になった）というだけではなく、人格主義の一面に偏したということだ。新約聖書には、神（キリスト、聖霊）と信徒との「相互内在」を語る面（経験・理解可能な面。これを「場所論的」神学という）と、他方では、神の語りかけに対する民の応答（命令と従順ないし反抗、罪と罰と救済）が織りなすドラマを物語る面とがある（これを人格主義的神学という）。ところがローマ中心に発展した基督教では、三位一体論とキリスト論を形成したギリシャ語圏の東方教会（ヘレニズム化が始まっている）と比べても、場所論が後退して人格主義が正面に出るのである。その例として、二世紀にローマで成立したと考えられる使徒信条を、現在日本で一般化している和訳で引用しておこう。使徒信条はその成立以来キリスト教の根

幹となったものである。なお教会の教義としては、さらに旧新約聖書の正典性つまり聖書は救いの事柄にかわる限り唯一絶対の真理であること、父・子・聖霊の三位一体、イエス・キリストはまことの神・まことの人（ラテン語原文ではまことに神・まことに人）にいますというキリスト論、イエスの十字架上の死が人の罪のための贖罪であること、が語られる。

我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず。我はその独り子、我らの主、イエス・キリストを信ず。主は聖霊によりてやどり、処女マリアより生まれ、ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け、十字架につけられ、死にて葬られ、陰府にくだり、三日目に死人のうちよりよみがえり、天に昇り、全能の父なる神の右に座したまへり。かしこより来りて、生ける者と死ねる者とを審きたまはん。我は聖霊を信ず、聖なる公同の教会、聖徒の交わり、罪の赦し、身体よみがえり、永遠の生命を信ず。アーメン。さて、上記の使徒信条においてすでに神と人との相

互内在は姿を消している。つまり使徒信条は多様な新約思想の一部一面の要約にすぎず、もっとも重要な部分を欠落させているのである。これはローマ文化が、ヘブライズム文化と似て、法的思考に長け人格主義的な言語に傾くからだともいえるが、それだけではない。四世紀に基督教が公認され、やがてローマの国教となつてゆくに及んで、ある変化が起こつたのである。それはつまり、国家公認のもとで宗教裁判ないし異端審問がなされる国教においては、基督者とはいかなる人間かが法的に——つまり審問によつて検証可能な仕方——定義されなければならず、ゆえにキリスト者とは、教会が公認した教義——絶対に正しいがゆえに変えてはならないとされた教義——を受容して教会の行事に参加する人間とされたということである。教会教義は、新約聖書の宗教の一部一面を表現しているに過ぎないのに、しかもその事実性にはかなりの問題があるのに、この「定義」から外れる人間は教会から排除されることになった。これはキリスト教の法制化といえる。

れはよく知られているので、その経過は追わず、教会史家の言葉を引用しておく。

信仰は……神的權威に對する從順の徳をもつて服從し生活行動に實踐することであり、従つて真理の教えは生活の基準 (regula) として受け取られ、啓示は法律 (lex) として適応され、教会の信条は信仰のきまり (regula fidei) として重視される。故に教会とその規定 (disciplina) とがすべて法的性格を帯び、服従を義務づけられるのは必然であるばかりではなく、そこから離脱しその典礼祭儀を拒否しその義務を怠ることは、神の誠命と律法とに逆らう罪過 (peccatum) として責罰を免れることはできない。そこに宗教その者の法的性格が著しく、古代イスラエルにおけると同じく神の義と怒りという信仰が強調され、神の愛について語る場合にも無条件的な憐れみ情けの意味にてではなく、何等かの意味にて神の前に役立つ功德 (meritum) を前提しての……恩寵 (gratia) なのである……そこから神の子たる救い主の贖罪の功德なくしては義とされる道の不可能

なることが切実に認識されなければならないのである。(石原謙『キリスト教の源流』、岩波書店、上巻、一九七二、二七三頁)。

要するに「キリスト者」とは教会が正しいと認めた教義を信奉し、典礼(サクラメント)に与り、忠実に教会生活に参与する人間のことだ。宗教的経験(内的な覚)の有無は問題ではない。このような「キリスト教」はそれ以来、宗教改革においても基本的には変わらず(恩寵概念は決定的に変わったが)、世界伝道の時期を経て現代にいたるまで持ち越されている。二十世紀のプロテスタント教会は、経験や感情に宗教の根拠を求める十九世紀の「自由神学」を、聖書原理を基本に置く「神の言葉の神学」(弁証法神学)で「克服」した。他方、二十世紀に新約聖書学から提起された聖書の史的批判、内容的批判(特に非神話化と史的イエスの問題)は教会教義学には影響を与えなかった。わが国では、無教会が「教会主義」を批判したが―そして無教会は多く点で、なかならず「うちなるキリスト」を重

視した点で正当であったが―贖罪論を中心とする教会教義の批判的吟味は回避した。致命的だったのは、無教会の集会といえども現代社会の組織であることを無視して、師弟関係を組織原理としたこと、平信徒主義を標榜して教職と研究者の養成機関を作らなかつたことである。また前世紀後半の「仏教と基督教の対話」を、教会も無教会も結局のところ黙殺した。要するに教義受容を中心とするキリスト者の定義においては、純粹に「場所論的」な「経験と自覚」の有無は、決して無意味にはならなかつたとはいえ、著しく後退したのである。

しかるに新約聖書の宗教においては、イエスにおいても、というよりイエスにおいてこそ、またパウロやヨハネにおいても、場所論的な経験とその言語化が中心に位置するのである。新約聖書の宗教を理解するのは、まずはそれが伝える「経験と自覚」をみずからのものとする事だ。そうでなければ信仰は理解と納得を欠いたもの、単に教会教義の他律的受容に過ぎない

ものとなってしまふ。しかし私の考えによれば新約聖書の宗教は根本にある経験を追経験することによって理解可能となるのであり、ここから自己批判の可能性も開けてくる。つまり信仰とは、旧約聖書的な信仰（「神のはたらき」に接し、その現実化を信じて、これに主体的・自覚的に参与するこ）と連続するものとなる。ここで予めおことわりしておきたいが、以下の叙述では「場所論的」な面が中心となるが、私はこの意味での「信仰」を軽視ないし否定したことは一度もない。むしろ場所論的の神学は上記の意味での信仰に支えられるものだ。

さて新約神学研究といっても、私はまるで見当もつかないことの探求を志したのではない。若き日に「直接経験」と「自覚」をもった私は、ある意味でそのとき以来見えてきたことを詳しく展開して語ったまでである。五十年たった今、その見当は外れていなかったと思う。だから、以下において私は、遠からず世を去ることだし、新約聖書研究の歩みの途上で取り組んだ

問題から、仏教との対話に不可欠だと思われる事柄を明確化して、諸研究者の参考に供したのである。全体を通じて一貫しているのは、第一に新約聖書が伝える真実とは何か、現代においても普遍妥当性を持ち、また現代においてこそ失われてはならない真実とは何か、第二にそれを明るみに出す方法はいかなるものか、という問いである。或いは、私の研究のすべては「愛は神から出る。愛するものは神を知る」（一ヨハネ四、七）という人類的普遍性を持つ一句の含蓄を取り出すことだったといってもよい。仏教との対話もここで可能となるのである。

I 初期 解決の提示

一 非神話化と史的イエスの問題、仏教との対話。

非神話化とはルドルフ・ブルトマンが提唱した新約聖書解釈の方法論である。彼は、新約聖書は客観化できない実存の事柄を客観化して描いている（これを神

話論的表象という)から、新約聖書の客観的表象からその根底にある「自己理解」を取り出して、それを実存論的哲学の概念で言い表すべきだと唱えた(実存論的解釈)。また「史的イエスの問題」とは、原始キリスト教団のキリスト宣教に基督教の根幹を見たブルトマンが、イエスの宗教はその一前提であつて基督教信仰にとつては決定的な意味を持たないとしたことを巡つて、特にイエスの宗教とはいかなるものか、イエスは神の国を説いたのに原始キリスト教はイエス自身を救主として宣べ伝えたのは何故か、という問いが起つた。両問題は、戦後から一九六十年代末に及ぶ基督教神学界の主要問題となつたが、プロテスタント教会としての一致した結論は出ていない。ちょうど一九五十年代の終わりごろ研究者となつた私の関心はこの両問題を解くところにあつた。それは、同じころ仏教を知つた私は、新約聖書の「実存理解」と禅仏教の「実存理解」、また「キリスト」と浄土教の「阿弥陀仏」の間に一致があることに気付いたからである。実はここ

にはキリスト教の独占物ではない、人類的・普遍的な真実がある。だから私には、この一致に目をつければ上記の問題は解けることが、それを確信したというよりも、基本的には見えていたのである。なお私の研究の特に中期・後期において、ブルトマンの「自己理解」は「自己」の直接経験とその「自覚」、またブルトマンの「実存論的哲学」は「場所論的宗教哲学」と言い直され、理解し直されていることをと承知されたい。

二 『新約思想の成立』(新教出版社、

一九六三)

本書は、基督教の成立は超自然的な啓示によるのではなく、仏教の成立と並ぶ、人間の思想史上あらわれた根源的な人間性自覚の出来事であると主張する。以下にその内容の概略を述べる。

(一) 原始キリスト教神学を分析し、その発展を辿る。まずは類型Aの神学がある。贖罪中心の救済史型である。ロマ三、二十一・二十六(伝承の部分)、一コリント十五、三―五等を基礎とする。次に類型Bの神学が

ある。救済の出来事を中心とする型で、ピリピ二、六一十一などを基礎とする。第三に類型Cの神学(愛の神学)がある。一ヨハネ四、七、十六など。要するに新約聖書に含まれる神学は多元的である。

(二) 原始教団の神学は、A↓B↓Cの順で発展したことを述べる。なお上記神学のそれぞれが共同体性、個性、対人性を座とすることは『キリストとイエス』(一九六九、講談社現代新書)で明確化されている。因みに同書には「イエスにおける人の子」と「パウロにおける復活のキリスト」との事柄上の同等性も述べられている。また『キリスト教は信じうるか』(一九七〇年、講談社現代新書)では私におけるふたつの直接経験についての報告があり、そこから見えてくる「統合論」への展望が語られている。以下では『成立』の内容要約に戻る。

(三) 宗教的実存論の素描と実存論的解釈の試み。

上記A、B、C型の共通点に、パウロが「私のなかに生きるキリスト」と名付けた、全人格を生かす、超

越的内在者のはたらきがある。それを仏教的「実存」と比較しながら、「宗教的実存論」の構成を試みる。これは言語世界を現実と心得る自我が、その自己実現に絶望して、両者を超える現実に触れる(当時「純粹直観」呼んだ)とき、成り立つものである。純粹直観(のちに「直接経験と自覚」に分節・術語化される)は同時に「對他連関」(のちに我・汝直接経験に基づいた相互行為つまりフロント構造とコミュニケーション理論へと展開される)への気付きである。ここで宗教的実存は超越的内在について語りはじめる。その反面として、「単なる自我」と「現実から遊離した言語世界」の結合が純粹直観を覆うことが述べられる(こうしてエゴイズムが成立することについては『自我の虚構と宗教』、一九八〇、春秋社、参照)。この結合の克服が「純粹直観と對他連関の成立」であり、ここにおいて超越者が知られる。こうして神認識の問題が言及される。仏教との簡単な比較。なお宗教的実存論は後期に改めて場所論的宗教哲学へと展開される。

(四) パウロ神学の分析。ガラテア一、十六と二、十九

―二十九は、パウロにおける「経験と自覚」の成立である。原始教団の宣教を受け継いでこれを展開したパウロには、贖罪による義認(A)と我執を放棄する信仰(B)との結合があり、このためいたるところ、特に律法理解に矛盾が生ずる。すなわち本来は律法を守れば義とされるのだが、それが不可能だから贖罪によって義認されるという立場(A)と、キリストに生かされることを知らない「自我」がいくら律法を完全に守っても救われないという立場(B)が両立する矛盾である。

(五) ヨハネ神学の分析。ほぼ純粋なB型の神学である。

(六) 原始基督教の神学とイエスの宣教とを比較する。イエスの宣教は律法主義からの自由、人生のための配慮からの自由、愛を主題とする。それはそれぞれ原始教団神学のA、B、Cに対応する。

(七) 復活伝承の分析と、仏教における「空虚な棺」

の伝説を比較する。

結論(史的イエスの問題解決の提示)。

弟子たちはイエスの死後(おそらくイエスの死を贖罪と理解することを通じて)、律法主義から解放され、イエスをあのように生かした現実を目覚め(直接経験と自覚の成立)、それを「復活者の働き」と解釈した。(因みにマルコ六、十四・十六を見れば、洗礼者ヨハネについても同様な解釈があったことがわかる。ヨハネの死後、イエスが現れて師にまさる力を示したところ、人々は死んだヨハネが復活して、その力がイエスのなかで働いている、と言ったという。この話は簡単に説明のため便利なので、『キリストとイエス』以来、イエスにかかわる復活信仰成立の主要な先例として挙げられるようになった)。弟子達のこの解釈と「贖罪のために死んで甦ったキリスト」の宣教形成から、神学A↓B↓Cの発展が起こった。こう考えれば新約思想の全体が何の矛盾も困難もなく理解される。現在の立場で総括すると、結局のところ以後の研究は『新約思想の成立』

の各部分を展開したものだといえる。

三 『聖書のキリストと実存』（一九六七、新
教出版社）。

滝沢克己が上記の拙著に対する書評を公にした。『聖書のイエスと現代の思惟』（一九六五、新教出版社）である。滝沢は上記拙著を高く評価しながらも、ここに展開された新約聖書解釈論では神学として不十分で、真理批判へと進まなくてはならないこと、また「純粹直観」が宗教の基礎とはなりえないこと西田哲学の純粹経験と同様だ、と批判したので、それへの応答として書かれたものである。まず、私は単なる解釈論では不可との批判を受容して、それ以降は真理性の認識と批判を正面に出すようになった。さらに滝沢の「神と人との第一義と第二義の接触の区別と関係」、つまり「インマヌエルの原事実」への目覚めを神学的にきわめて重要な貢献として受容した。これは新約聖書の多様な神学の根本には事実、「わがうちなるキリスト」の経験と自覚があるということだ。ただし滝沢による純粹経

験論批判には納得できない旨応答した上で、さらに組織神学と新約学の結合点として「統合」概念を提示したが、これへの滝沢の反応はなかった。キリストのからだとしての教会（一コリント十二）をモデルとした「統合」論は、これ以来私の新約思想叙述の基礎概念の一つとなる。純粹経験を巡る公私にわたる滝沢との議論は滝沢の死去まで続いたが、一致にはいたらなかった。私が「言語と直接経験」という問題を宗教哲学的に明らかにする必要を痛感したのは、滝沢との論争によるところが大きい。

四 『イエス』（一九六八、清水書院）、『イエスと現代』（一九七七、NHKブックス、現在では平凡社ライブラリーに入っている）。

イエスの律法論、人生論、人間関係論（愛）を叙述し、その根底にあり、それらを成り立たせるのは「神の支配」のはたらきであることを述べた。両書には福音書の史的批判の概要も述べられている。それは特に福音書には仏教にも見られる「聖者伝説」があり、また悪霊追

放と癒しの物語はイエスを神の子・聖者として崇める
ヌミノーゼ的「信仰」の表現だ、ということである。『パウロ』（一九七八、清水書院）は『新約思想の成立』で書いたパウロ神学論にパウロの生涯の記述を加えて詳説したものである。

II 中期

中期は、初期に提出した解決のさらなる基礎付けで、まずはその一（その二は後期になされる）と位置付けられよう。純粹直観、對他連関など、初期に用いた概念はまだ十分に明確化されていなかったもので、これらの概念を深化し、他の諸概念も加えて、概念同士の連関をもより明らかにして、新約神学から宗教論へと一般化する。

五 『自我の虚構と宗教』（一九七七、春秋社）。自我論とエゴイズム諸相の分析。

宗教において克服され、ないし消滅すべきものは「自我」ではない。自我が消滅したら人間は人間ではなく

なってしまう。問題は我執（律法主義も自己義認という我執の一形態である）と我欲であることを示し、「うちなるキリスト」（本来的主体。これはのちに自我に対する『自己』として術語化される）への目覚めが宗教の本質であることを述べる。ここから見れば—現在の私の言葉で補いつつ言えば—宗教の本質を覆う最大の問題は、「自己」に目覚めていない「単なる自我」（分別する知性）が人間の主体となるところにある。単なる自我は自我主義的・自我中心的主体となつてゆくわけだ。そして単なる自我が宗教の担い手となると宗教は変質する。ここで言いたかったことを現在の私の言葉ではつきり言えば、イエスの時代のユダヤ教的律法主義と同じく、ローマ国教的教義主義においても、「言葉で語られた教えの、言葉レベルでの受容と実践」によって、宗教が「単なる自我」に担われるという変質の可能性が生じるということだ。しかし「正しい教義」の受容ばかり問題として、教義を担う主体への反省をおろそかにする教会は、この問題性に殆ど気付いてい

ない。

六 『フロント構造の哲学』（一九八八、法藏館）。

他者性を表現する他者の働きかけ（これを他者のフロントをいう）を自分の一部に変換して組み込むか、自分の営為の前提に転換することを、フロント同化という。たとえばイエスの言葉が、理解されることを通じて、イエスの言葉であるままで、私自身の言葉に転化される。このような関係は人間関係一般において可能である。こうしてフロント同化において、個人の主体性と他者への関係性が両立することになり（自由と愛）、統合論的神学への展望が開ける、フロント構造論は、このような相互行為の分析である。なお後期（最後に挙げられる著書）では相互的フロント同化とコミュニケーション論とが組み合わされることによって、『新約思想の成立』において「対他連関」と言われた相互関係の内容、したがって統合の構造がより明らかにされるはずである。すなわち相互的フロント同化は、特にコミュニケーション（情報のみではなく、必要と

されることすべてについての「共有化」のこと）において成り立つ構造である。

七 『宗教と言語*宗教の言語』（一九九五、日本基督教団出版局）。

言語機能の違いにより記述言語、表現言語、要求・約束言語（動能言語）を区別する。それぞれの言語が無意味となる条件を求め、二十世紀の言語哲学が記述言語の分析に偏していたことを示す。因みに記述言語とは事実を客観的に述べる言語で自然科学言語を代表とする。これは事実に即しての検証可能性を持たなければならぬ。表現言語とは外からは観察できないところの出来事ないし現実性を言い表す言語であり、文学言語を代表とするが、知性の情報処理の仕方を反省する論理学や数学もこれに属する。客観的事物の認識ではなく、理性の自覚の「表現」だからである。ここでは「理解・納得」が検証作業に相当する。客観的事実であるかどうかの検証は馴染まない。つまり表現言語は普遍的現実を述べないのであって、表現言語だけ

ら単に主観的だというのは記述言語に偏した近代的知性の無知・偏見に過ぎない。動能言語とは人を動かすための言語で、命令や依頼、法律・倫理の言語がこれに含まれる。実行されなければ虚であり、実行されたとき実となる。宗教言語は表現言語であり、基本的に「理解」されるべき言語であって客観的に「検証」されるべき記述言語ではない。ところで「神話論」とは「経験と自覚」の内容を客観化して表出・表象する表現言語にはかならない。これを客観的な出来事の記述言語と理解するのは（特にローマ国教以来の）宗教の誤解である。

言語は事柄を明るみに出す他方、直接経験を覆う。直接経験には主―客、我―汝、自我―自己の三つがある。共同体の直接経験は存在しないが、共同体性の直接経験は存在する。キリスト教には第二、第三、第四のものがあるが、第一のものが欠ける。仏教には第一、第三のものが著しいが、共同体性の直接経験は希薄である。このような言語論は言語化以前の「直接経験」か

ら見て構成されたものである。滝沢克己に批判にもかかわらず、「直接経験」論は不毛ではない。

解釈は言語機能に即したものでなければならぬ。解釈学と言語論は要求し合う。宗教言語（新約聖書と禅の思想面）は基本的に自覚・表現言語であって、記述言語ではないから、自分の経験に思い当たって理解されなければならない。思い当たるところがなければ、改めて思想の根本にある経験を共有しなければならぬ。

「自覚」はブルとマンの「自己理解」に対応する。なお宗教言語の文は基本的に表現言語であるから、もともと客観的対象を持たないが、客観的世界を（記述ではなく）解釈することはできる。言語には論理性があるが、本書では禅語特有の論理性にも言及しておいた。

八 『宗教とは何か』（一九九八、法藏館）。

中期のまとめである。現代思想を概観して現代思想では自我と言語の自明性が疑われ問題化されていることを指摘したのち、現代が求める宗教を―上記の（一六）、

(七)でも扱われた言語論と直接経験論を中心として提示する。それは単なる自我と言語の不当な結合を克服する宗教である。宗教の言語は表現言語だが、文は基本的に動詞文で、名詞は動名詞ないし分詞である。つまり抽象名詞と同じく客観的指示対象をもたない。よって新約聖書の言語を客観化して記述言語と受け取るのは誤解である。表現はまずは経験と自覚にもとづいて理解されるべきものだ。現在の立場からさらにコメントすれば、宗教言語の基礎カテゴリーは実体や人格ではなく「はたらき」である。「神は信徒のなかで働いて意欲と働きを成り立たせる、働く神である」(ピリピ二、十三。一コリント六、十二参照)。因みにこれらの箇所の新共同訳は他の場所論的箇所の訳と同様、実に不正確だ。なお主として中期になされた仏教との対話については本稿の補遺を参照されたい。中期には仏教との対話を媒介として、すでに初期で扱われた問題、すなわち超越と人間との相互内在が、明確なテーマとして浮かび上がってきたのである。

III 後期

初期に提出した解決の基礎付け(その二)および展開とみなしうる。中期における概念の掘り下げを継続するとともに、新約思想の理解を念頭においた理論構成に向かう。要するに初期において提示された解決は中期、後期の研究によって補強されたことになる。

九 『新約思想の構造』(二〇〇二、岩波書店)

イエス、パウロ、ヨハネの神学の分析をよりくわしく再説する。

A 復帰型 イエスの宗教(メタノイアによる本来性への復帰)。救済者は要請されない。

B 脱出型。非本来性への補囚状態から自力で脱出する型。グノーシス主義に見られるが新約聖書にはない。ここで荒井献による批判に対して応答がなされる。荒井は、本書一三九ページにあるように、荒井によるグノーシス主義の定義に照らして、八木の基督教把握は(グノーシス主義そのものとはいわないが)グノーシス主義「的」であるとした。しかしこの評言は、「的」

を取り除いた形で――つまり八木神学はグノーシス主義だという形で――広まり、予想外の人までが八木はグノーシス主義者だと言い出した。そこでグノーシス主義「的」とはどういうことか、グノーシス主義とはどこが違うかが、私には明確化されるべき重大な課題となったのである。グノーシス主義「的」に見えるのは、私が新約思想の中心を「自己」の自覚」に見ているからである。そしてグノーシス主義も「信仰」ではなく「自覚」型の宗教である（ただし一般には「自覚」ではなく「自己認識」といわれる）。因みにヨハネ、パウロの神学にも（そして実はイエスにも）「自己の自覚」の要素が強いから、往々にして、またあまり正確とは言えない仕方、パウロ、ヨハネにはグノーシス主義の影響があるといわれる。さらに古代インドのウパニシャッド哲学、ギリシャのオルフィズム、仏教、特に禅、プラトン以来の観念論哲学も自覚型であるが、グノーシス主義研究者が往々にしてこれらをひっくり返して「原グノーシス主義」（人間と世界にかかわる解釈のひとつの普遍的

可能性）のうちに数えるのは不正確である。実は逆に、グノーシス主義は自覚型思想のひとつだといふべきだ。つまり「自覚」という「認識の方法」では一致しているのだが、問題は自覚の内容にある。自覚内容を考慮したら禅とプラトニズムは相容れない。言語と思考の位置付けにおいて正反対のものだ。たしかにプラトニズムの方がグノーシス主義（むしろ密儀宗教）に近いが、やはり理性の自覚内容においては全然違う。要するに、グノーシス主義とは自覚内容が異なる。私の場合（無論、新約聖書また仏教の本来では）、人間はあくまで身体ノ人格である。だから救済とは神的要素が身体から脱出することではない。グノーシス主義も「自己」の自覚をいうが、これは新約聖書のいう「自己」とは異なる。新約聖書のいう「自己」（うちなるキリスト、身体性の中心）は神と人の作用的一であるが、グノーシス主義の場合は、「自己」は身体とは異なるものであるばかりか、直接に神的なもの（神との実体的一）であるのが一般である。だからグノーシス主義は世界否定的であ

って、これがグノーシス主義の最大の特徴である。しかし人間を身体／人格としての世界内存在であると理解する私は、イエスと同じく、全然世界否定的ではない。否定されるのは「単なる自我」だ。そしてグノーシス主義のいう「自己」は、私にはむしろ身体性から浮き上がった「自我」、世界性と身体性を否定する自我であるように思われる。つまりイエス、禪、浄土教、（一般に基督教と仏教）、そして私の場合も、非本来性への捕囚状態からの脱出は、グノーシスの「救済者」の教えによる「神的自我」への目覚めでは全く不可能である。実はグノーシス主義といっても一様ではないが、基督教、仏教との違いはやはりここにある。因みにローマ国教型の基督教は「自覚」の面を軽視して人格主義の一面に偏したところに新約聖書の宗教との違いが見られるのである。

C 救助型 贖罪中心の救済史型。パウロ神学に含まれ、次の神学とともに救済者を必要とする。

D 救外型。救済者により人間が罪の奴隷状態から

救出される。人間の側で必要とされるのは信仰である。ヨハネ神学の中心。パウロ神学にも含まれる。

本書において新約聖書における場所論的神学の存在が指摘される。これは初期に「愛の神学」といわれたものの発展的一般化である。1ヨハネ四、十六に見られる人格主義的な愛の神学と、1ヨハネ四、十二・十三などの場所論的な愛の神学を区別して、後者をガラテア二、一九・二〇とともに場所論的神学一般に含めたわけである。すると場所論的神学は、パウロとヨハネの中心部に位置するといえることになる。場所論的とは、「人間は神（キリスト、聖霊）の働きの『場』のなかにおかれている。他方、人間は神の働きがそのなかで現実化する『場所』であり、このとき人間は共同体（統合体）を形成する」という把握のことである。さらに場所論の記号化が提案される。場所論的神学は記号化できる。記号化すると場所論的神学の構造が実に簡単明瞭に示される。たとえばピリピ二、十三（神はあなた方のなかで働いて、あなた方の意欲と働きを成り立たせる、働

く神である)は「G↓in M」↓と記号化される。「G」は神、「G↓」の矢印は聖霊、「G in M」はうちなるキリスト(人の神的作用的)、 $G \downarrow in M \downarrow$ の右端の矢印は「人のなかで働く神」によって成り立つ信徒の働き(キリストの働を表出する作用的)のことである。するとここでは「三位」が「一体」になっていること、さらにキリスト論(人と神的作用的)、つまり「まこと」に神的・まことに人間的」な働き)が含意されていることが直ちに目で取れる。このような分析は従来の積義や神学では不可能であろう。

本書が言いたいのは以下のことである(本書「結語」の部分参照)。「自覚の宗教」の面を後退させたのは、ローマの国教となった基督教である。人格主義に偏する基督教は、新約聖書を、客観的な出来事を記述する「記述言語」にしてしまった。ところで記述言語は検証不能な場合は有意味性を喪失する。だから記述言語とされた宗教言語は客観的な検証不可能なものになってしまった。しかもそれを信ずるのが信仰だとされるか

ら、現代において基督教は信頼を失いつつある。表現言語の場合は「経験と自覚」が理解と納得をもたらす正当な検証作業なのに、ローマ国教型の基督教はこの面を後退させた。そして良心的な理解・検証作業一般を不信仰として排除する教条主義の宗教になっている。この場合、実は真の問題性は「信仰」の担い手が「自己の自覚を喪失した単なる自我」となりうることなのだ、これは気付かれてさえない。

十『場所論としての宗教哲学』(二〇〇六、法蔵館)。
上記諸型の根本にあり、これを内的に支える宗教的現実―新約聖書が神、キリスト、聖霊を呼ぶもの―を、仏教との対話を媒介して語る、宗教哲学の試みである。西田哲学では「ある」とは「場所に於いてある」ことだが、本書の場合には「神と人の相互内在」の理論化が主題である。神は、人と世界の「なか」で働く神(ピリピ二、十三および一コリント十二、六など)である。従って働く神の作用圏としての「場」と、神の働きが現実化する「場所」とが区別される。つまり人間と世界は「神

の働きの場」のなかにおかれ、神の働きがそこにおいて現実化する「場所」である。

主要語：自己・自我、宗教言語、直接経験（主―客、我と汝、自己・自我）。

哲学である以上、認識、論理、言語の検討がなされ、こうして神（キリスト、聖霊）と信徒との相互内在、またそのような信徒の相互行為（キリストのからだ）としての教会形成にむかう「統合作用」における作用的一が明確化される。他方、表現言語の世界を欠いたまま記述言語・動能言語と結合する「単なる自我」の問題性が指摘される。宗教を含めた人間の営為が「単なる自我」の営為となるのが決定的誤謬なのである。以上の立場から、禪（この場合、曹洞禪）との対話が実行される。

『場所論としての哲学』は私における非神話化である。実存論的哲学では宗教的自覚内容を語る哲学的概念性としては不十分である。経験と自覚に基づく宗教言語は自覚に現れる働き（内在的超越）を述べるが、いわ

ゆる神話論とは、自覚にあらわれる働きを客観化して述べる仕方での叙述である。例。使徒行伝における復活者の顕現と二コリント四、六を比較せよ。本書では（九）で述べた宗教言語の記号化がさらに展開される。

検証可能な場所論において成り立つ宗教性は宗教哲学を求める。宗教哲学は宗教的知にかかわる良心的批判である。基督教には元来はそれが可能で、神学と哲学を峻別して哲学を排除する必要は全くないのである。

十一『イエスの宗教』（二〇〇九、岩波書店）。

場所論的視点からイエスの宗教を述べたもの。「人間と世界は神の作用圏（神の国）の中にあり、人間と世界は神の働き（神の支配）が現実化する場所である」という視点からイエスの宗教を理解する。イエスの宗教とキリスト教との違いは、基督教が宣教の言葉に基づくのに対して、イエスは「神の働き」（作用的）の直接経験に基づく「不立文字」（禪語。伝統と権威、一般に言語化された教えに直接基づくことをしない直接性）の宗教であるところにある。現代的に―日本人に

解り易く—言い換えれば、イエスは清らかで汚れのない、優しいところに神の働きを見た。本書には記されていないが、私はこれを「純粹で無条件なコミュニケーションの意志（願い）」と言い換えてよいと思っっている。これは、純粹な真理への意志とともに、単なる自我ではなく「自己」（神と人との作用的）から出るゆえ、神を知る場所となる。

「愛する者は神を知る」ということだ。つまりこれは「自我」の努力で作りに出せるものではない。おのずと現れるもの（与えられて現れるもの）である。他方、自我について言えば、「自己」を映し、それぞれの状況で賢明な選択をする自我が正常な自我である。換言すれば自己のみの人間は有り得ない。我執と我欲を捨てて「自己」を映しつつ、いま・ここの経験的・具体的状況で賢明な選択をする自我が正常な自我である。イエスの宗教は基督教の源流である。透明であり、理解可能である。それだけではなく、現代性・普遍性がある。不立文字だから「言語化された教義を信じて、す

べてそれに基づいて考え行為せよ」とはいわない。だからこそ、イエスを「規範」とせず、（単なる規範にしたら、宗教的営為は再び単なる自我に担われることになる）、イエスが見つけた泉から飲むことが求められている。それが「まず第一に神の国・神の支配を求めよ」（ルカ十二・三十一、マタイ六・三十三）ということだ。

十二『はたらく神』（目下構想中で未刊）。

初期に取り上げた統合概念の再説と展開。統合論は、「キリストのからだ」としての教会をモデルとする組織の構造分析であり、社会学、最近提出された「オートポイエシス」理論、複雑系の自己組織、宇宙の進化にみられる自然の自己創出の理論など、現代的理論にも接点をもつ。統合ということとは、極（磁石の両極のように、相互作用があり、区別はできるが切り離せないもの）のまとまりである。極は相互作用を営むが、それは広義のコミュニケーションであり、相互的フロント同化である。それを可能とするシステムには混乱や衝突を避ける秩序があり、構造がある。秩序の面を

統合と区別して統一という。太陽系、生体、クラシック音楽などは統合体の類比だが、これらは必ず働きの「場」のなかで成立する。超越の働きの場で生起することは「自然」である。「神」の働きは超自然的な出来事に見られるのではなく、むしろ「自然」のなかに見られる。もともと自然（人間の「自己」も含めて）は神と対立するものではない。自然には、宇宙の始まりから銀河、太陽系の形成、さらに地球上での生命の発生と進化にいたる、統合化の系列がある。人間は—むしろ基督教は—とすべきか—この系列に「神の行為」を見てきた。ここには、神と自然、神と人との作用的—（「超越」即「内在」）という構造がある（マルコ四、二六・二九の「自然に育つ種」の比喩を参照）。

つまり我々は、宗教的自覚において露わとなる超越の働きから自然界を「解釈」することができるということだ。科学が外側から自然を見るのに対して、宗教は世界をいわば内側から見るといってもよい。もともと宗教（自覚）は科学（対象認識）と衝突するもので

は全然、ない。むしろ自然と歴史とは、見えない「神のはたらき」の徴表として「解釈」され、自覚の正当性を支えるものとなる。こうして以下の見方が可能となる。

統合の概念。統合体の構造契機を論じ、さらに統合作用の「場」の構造（神、神の子（キリスト）、聖霊）を分析する。また宇宙、生命、人間の進化に働いている統合作用を話題とする。世界の中で働く統合作用がロゴス（世界のなかで働く神）であり、人間の中で働く神、つまり人間にかかわる統合作用が神の子・キリスト（ガラテア一、十六・二二〇）と解されるのである。ついながら、ロゴスは仏教の法性法身に、キリストは報身（阿弥陀仏）に、相応する。ただし仏教はいはば「はたらく法」に担われる個人のあり方（無心の創造的自由、知恵と慈悲）に集中したのに対して、基督教は世界と人間のなかで働く統合作用に「神のはたらき」を見てきた。要するに、上記の「やさしいところ」や「コミュニケーションの意志」が基督教的な

愛であって、神から出るもの、神と人との作用的、つまり「自己」の働きとしての、統合体形成作用である。ただし統合作用はいたるところで必然的強制力をもつ形成作用ではない。世界も社会も統合されてはいない。ゆえに、人類の統合、さらに自然と人間の統合を自覚的に選択し実現するのが人間の働き（行動）だということになる。

IV 総括

一 研究のまとめ

新約聖書思想を分析して原始教団の神学とイエスの宗教とを比較し、新約聖書思想の成立過程を論じて「史的イエスの問題」への答えとした（一参照）。さらに両者に共通する宗教思想を仏教と対話しつつ場所論的宗教哲学へと一般化した。場所論的宗教哲学は新約聖書の「非神話化―実存論的解釈」要請への答えとなる。ここからして、神と人間について語るひとつの可能性が開ける。

この場合、自己・自我、言語・直接経験・自覚、「働く神」と人との相互内在（作用的）、人格の相互行為におけるコミュニケーションとフロント構造、コミュニケーション・システムとしての統合体などが主題となる。「愛する者は神を知る」とはいかなることか。それは「純粹で無条件的なコミュニケーションへの意志」が自分の意志かつ願いとなったときに、そこに超越が働いていることが自覚されるということだ。ここに神・人間認識の根がある。新約聖書はその証言であって、もともと批判的理解を排除した教義主義とは別物である。

二 仏教との対話について

以上の報告では仏教との対話にはほとんど触れていないが、これは私の研究にとっては重要な意味を持った。私が仏教と対話したのは、（一）滝沢克己が否定した直接経験という事柄を仏教との対話を通じて明らかにする（特に禅仏教において直接経験が明確に保持されている）、（二）イエスの弟子の立場（わが

身におよぶ統合作用の経験・自覚・言語化の立場)に立てば仏教徒と通じ合えることを実際に確かめるためであつた。こうして両者の交点に立つ宗教哲学が可能となる。因みに直接経験が仏教にとつては基本的であり、また西田哲学の基本でもあることを説得的に明示してくれたのは上田閑照であつた(上田閑照集、岩波書店、第二巻、『経験と自覚』参照)。

新約聖書の宗教のよつてもつて立つ場が仏教が立つ場と交差することについては、以下の著作で確かめられている(私は基督教と仏教は、一つの焦点を共有する二つの楕円に比せられると思つている)。まず拙著『仏教と基督教の接点』(一九七五、法蔵館)。これは統合の概念が仏教と基督教の接点になりうることを示す。『パウロ・親鸞・イエス・禅』(一九八二、法蔵館)は、仏教とキリスト教を比較するなら、親鸞と「パウロにおける類型Bの神学」、すなわち「救出型の神学」を比較すべきこと、またイエスと比較されるべきものは禅であることを示す。西谷啓治との対話『直接経験』

(一九八九、春秋社)、さらに秋月龍珉との対話、特に『ダシマが露わになるとき』(一九九〇、青土社)、『無心と神の国』(一九九六、青土社)は仏教と基督教が共有する焦点の探求である。秋月がいう「超個の個」は私のいう「自己↓自我↓」に対応する。久松真一との対話『覚の宗教』(一九七七、春秋社)は臨濟禅の立場を確かめるために重要であつた。

以上のいわば仕上げが上田閑照との対話『イエスの言葉／禅の言葉』(二〇一〇、岩波書店)である。ローマ国教的な「キリスト教」と仏教では対話にならない。「キリスト者」は滅びに定められた異教徒を真実の宗教に回心させる義務を負うのみである。しかし、新約聖書の批判的吟味を通してその源流である「イエスの宗教」に回帰し、いきなりイエスの言行を他律的な規範として立てるのではなく、イエスがみつけた泉から飲むならば、つまりイエスの立場に立つならば、実際に仏教者と解り合えるのである。なにも両者の見解が一致する必要はない。通じあえればそれでよいのである。

このような対話によって、「イエスが創始した宗教」が現代においても、むしろ現代においてこそ、人類的普遍性をもつことが明らかになると思う。仏教徒との相互理解が可能だということは、基督教の唯一絶対を否定してひとつの相対的宗教におとしめることではない。むしろ全く独立に成立したふたつの世界宗教が基本的に一致するということは、両者の真理性を証しするものではないか。

レスポンス

佐藤 研

1 基本テーゼに対して

八木先生の基本的な立場に関しては、大いに賛成する。つまり、仏教とキリスト教——実質的には新約聖書、その中でもパウロとヨハネとイエスに限定されていると思うが——に通底するものがある、ということはその通りである。また、四世紀以降のキリスト教が「記述言語」化し、「場所論」的把握を忘却してしまったという批判にも、頷くところが多々ある。

ただ、「宗教哲学」への無い物ねだりであろうか、八木先生の論の中に、私がどうしても欲しいが見つかからないものを感じる。それは、文学的に言えば「生々しさ」である。これは、「宗教哲学」という分野だから現れないのか、それとも八木先生個人の資質なのか、私には

その辺が疑問である。この点を念頭に置いて、以下はとりわけ新約聖書に関しての八木説との対話を試みる。

2 パウロとイエスの一層リアルな像へ

2・1 まず、パウロの「キリスト中心主義」を見てみる。私にとって重要なのは、パウロのいわゆる「回心」事件である。これに関して八木先生は三段階の認識発展を想定する（『イエスの言葉／禅の言葉』一九八頁）。つまり、この事件が生じたときパウロは「はじめは何だかわからなかった」。しかしそれが「ようやく、まず、これは『神の子』だと解され」た。そして最後に「ペテロたちに会って……それは復活したキリストだと特定された」。他方、使徒行伝九章の回心物語は「内的経験を客観化した言い表し」（七一頁も参照）ではない、という。

これに対して私は、まず、そもそも抽象的な「神の子の顕現」という理解が当時可能であったのか、という疑問がある。パウロは、「私は、私たちの主イエスを見たではないか」（1コリ九・二）とか、「キリストは：

：最後に……私にも現れた」（一コリ一五・八）と言っており、現れたのは初めから「イエス」その人であることを前提にしている。この点をどう把握するか。

使徒行伝九章に関しては、他にもほぼ同時代の並行記事がある（とりわけ「ヨセフとアセナテ」一四・一、七）ので、これは当時の神体顕現のトポスに従い、ダマスコス教会で作成された教会伝承であろうと思われる。つまり、パウロの内定体験を客観化したものではない、と思われる。

では、パウロの「回心」事件そのものは、どのようなものであったと想定できるのか。私見であるが、パウロのダマスコス事件とは、「杭殺刑（一般に十字架刑と言われるもの）のイエスの姿」が彼に突然襲来したのだろうと思う。それは「カチーン！」（二四一頁以下）と相似の、精神の結晶化を促す「機縁」だったのである。まさに、「……パウロに何かが起こる。何かが、はじけ飛んだ」事件（七三・七四頁）である。「私はキリストと共に杭殺柱で殺された。生きていたのはもはや私ではない。キリストが私の中で生きていたのだ」（ガ

ラテヤ二・二九 b 二〇）という有名な句は、この「回心」事件の言語化だと思う。いわば、己の霊的死滅体験であって、「……我ならずして……」（二三頁以下）のラディカルな体験だったのであろう。だからこそ、律法の救済機能を相対化するという、誰も考えたことがなかったことが帰結したと思われる。

ただ、パウロの独自性とは、「機縁」自体が、その内容からして「場」（フィールド）と相即したことである。「キリストの中に」「キリストが私の中に」という、八木先生のキーワードは、要するに杭殺柱のキリストが、覚醒の「契機」になっただけにとどまらず、同時にその覚醒を主体化する際の「場」にもなったということである。ここから、いわゆる「杭殺柱（十字架）の神学」（一コリ一・一八以下）の成立に直結することになり、また同時に、「杭殺柱の倫理」にも直結する。「イエスの殺害を身に負う」（二コリ四・一〇・一一）、「力は弱さの中で全きものとなる」（同二・九）、「イエスの焼き印を帯びる」（ガラ六・一七）などは、そのような事実の証しの言葉として理解できる。

しかし、ここでアンチノミー的事態が発生する。私
たちは、もし逐語靈感的に新約聖書を理解したくな
いのであれば、どうしても、パウロが出会った「キリ
スト」とは本質的に何なのか、と問わざるを得ない。
八木先生によれば、この「キリスト」とは実は「自己」
である。こうした規定によって、宗教哲学的反省が可
能になり、一般的な対話可能性が開かれる。しかし他方、
「自己」という普遍的な概念が発動されることによって
同時に、杭殺柱の凄惨さの中にパウロがまじまじと見
たもの、そしてその後担ったものの「生々しさ」が抽
象化され、果ては消滅してしまふ。どのようにしたら、
パウロの体験したものの「生々しさ」を保持しながら、
一般的に理解可能な言語を生み出しうるのか。このア
ンチノミーは、実は大変深刻である。

2・2 今度は話をイエスに移そう。「生々しい」イ
エス像にどのようにして接近するか。

そもそもイエスはいつ「悟った」のか。八木説によ
ると、バプテスマの時（二六七頁）となる。しかし私
は疑問に思う。イエスのバプテスマに関する考察は、

イエスがヨハネからバプテスマを受けたことが最初期
以降のイエスの弟子たちにとって、常にスキヤンダル
であった事実から出発する必要がある。つまり、バプ
テスマを受けたことによってイエスは自分の「罪」を
告白したことになるかねず、また、ヨハネの弟子にす
らなったという屈辱的事態を承認することにもなるか
らである。そうであれば、「聖霊が鳩の如く下った」と
ある伝承句は、イエスが「悟った」瞬間の素朴な映像
化ではなく、むしろメシア塗油の隠喩的映像を用いて
スキヤンダルの克服を計ったものとするべきであろう。

つまり、イエスには、単なる油ではなく聖霊が下され
ることによって、その絶対的「神の子」性・メシア性
が確認された（「お前は私の愛する子である」マルコ一・
一一）、バプテスマとは実はそのために必要であった、
と弁証していることになる。このバプテスマの直後に
「荒野の試み」（マルコ一・一二・一三）の話が直結され
ていることも、イエスを荒野に追いやることによって、
彼がヨハネのもとに弟子として留まったという事実を
時間的に払拭しようとする伝承的操作、と理解すべき

であろう。

では、イエスの「悟った」瞬間はいつなのか。私自身は、バプテスマのヨハネが殺戮された時の衝撃がイエスの飛躍覚醒の「契機」になったのではないかと、思っている。マルコ福音書にも、「ヨハネが引き渡された後、イエスはガリラヤへやってきて……」（一・一四a）とある。つまり、ヨハネの死の直後である。師の惨死を機に、イエスは変貌して師の次元を突破して公に現れる。イエスはもはやバプテスマを行わず、荒野での生活も放棄する。しかし同時に、イエスがヨハネの衣鉢を嗣いで現れたことも事実である。イエスもヨハネと同じく将来的終末論を前提にしている。また神殿批判があり、ユダヤ人の選民思想も容赦しない。譬による言語表現もヨハネと似ているし、また彼の「我、汝等に告ぐ」はヨハネの口癖であった。間もなく完成する「神の支配」とは、ヨハネを殺した張本人のヘロデ・アンティパスの如き「人の支配」ではない、という意味側面を持つ。さらに、ヘロデ・アンティパスへの挑戦の言葉すら残っている（ルカ一三・三二以下）。つま

り、ヨハネのリアリティがいかに深くイエスを規定したかが分かる。イエスにおいても、ヨハネの死は「機縁」即「場」だったと言えるのである。

イエスの「生々しさ」の一端は、今から見れば明らかに誤りであったその終末論的な時間把握にも垣間見られる。つまり、「神の支配」の近接とか、「人の子」の到来期待とかは、宗教哲学的言語に置き換える前に、当時のおどろおどろしい終末期待感に貫かれた、時代の子としてのイエスの側面として押さえておく必要がある。

またイエス自身、自分の中に生々しい自己矛盾を抱えていた。例えば、彼は次のように語ったと言われる。「私はあなたたちに言う、人々の前で私を告白する者は誰でも、人の子もまた神の御使いたちの前でその人について告白するだろう。しかし、人々の前で私を否む者は、人の子も神の御使いたちの前でその人を否むであろう」（ルカ二・八・九並行、再構成文）。

「私と共にいない者は私に敵対する者だ。また、私と共に集めない者は散らす者だ」（ルカ一一・二三並行）。

これらは、自己のカリスマ性を前提とした、預言者的自己理解の非妥協性を示すものである。そもそも、こうした脅迫的言語はイエスの動能的言語の特徴一つである。しかしこれは、『我』へと粘着的に自己同一化する事態（上田氏、二七二頁）、あるいは「自己」無し
の「自我」（八木氏）の定立とどこが異なるのか。こうした側面のイエスをも真似ほうとして、後代の教会はおぞましい傲慢さを産んだのではないか。その責任の一端はイエス自身にあるとすべきではないのか。

他方、イエスの「生々しさ」の重要な構成要素に、その権力批判がある。彼は有名な「ファリサイ派批判」（ルカ一・三九以下並行）を行っただけではない。ローマの支配イデオロギーも批判しているし（マルコ一〇・四二以下）、何よりもユダヤの神殿体制を批判（マルコ二・一三・一四・五八、一・一五・一九）したためにユダヤの神殿支配層から憎まれ、果ては死に追いやられたことは現在定説である。ここにイエスの「トゲ」がある。八木氏の説くイエスなら、斬新な「知恵の教師」ではあっても、反逆者とか危険な逆賊として処刑にま

で至る必然性が全くない。逆に言えば、イエスの時代性や政治性、あるいは権力に刃向かうそのカリスマ性は——生々しいリアリティを生む基ではあっても——宗教哲学の網にはかからないのではないか。八木先生の言う『おのずから』の道』に入る項目ではないのではないか。

最後に、八木先生の提起する「イエスに帰る」、あるいは『イエスの根源』に帰る』（二一四頁）という事態に対して、感想を述べる。ここで大事なことは、「イエスに帰る」という場合、どのイエスに帰るのか、ということである。初期・中期のイエスなら、すさまじい切れ味はあっても、「根源」把握の「未徹」性を疑ってかかる必要がある（普通はこのような不遜なことはキリスト者なら口が裂けても言わない）。だからこそ、後に一切放下を迫られる「ゲツセマネ」（マルコ一四・三二―四二）の場面が来る。たしかに、このゲツセマネからゴルゴタに至るまでの沈黙のドラマの中に、最深の「根源」の顔が覗かせているのではないか。つまり、イエス自身が生々しくも「成長」して行った

という事実を、真剣に受け止める必要があるということである。

さらには、「イエスの根源に帰る」というとき、その方法論はどうなるのか。八木先生は、「私の考えでは、それは『何よりも神の支配を求めなさい』という、あの言葉だろうと思っています」（一一九頁）と言う。卓見であるが、ただ私は、イエスの言葉の中に鍵を探るなら、「自分の命を救う者はそれを失い、それを失う者はそれを得る」（マタイ一〇・三九／ルカ一七・三三）を挙げてしかるべきではないかと思う。これは「死を通って命を得よ」という、誰に対しても何かが伝わるメッセージであり、またイエス自身がゲツセマネ以降自ら行証して行った普遍的方法論だったのではないか。

3 まとめ

パウロやイエスを「宗教哲学」的に語るとき、いかにその「生々しさ」をも汲み上げ得るのが大きな課題となる。生きているとは、「生々しい」ということである。それとも、弱さ・過誤・自己過信・挫折・成長

などは、すぐれて「文学的」な副次的要素でしかなく、より高次な宗教哲学にとつては背景に退くしかないのであろうか。

さらに言えば、生々しいものうちの最も生々しいものは、「死」である。この要素に一層焦点が当てられる必要性はないのか。上に見たように、パウロもイエスも、「死」が、それもとりわけ「他者の死」が、覚醒の「機縁」ともなり、それを主体化していくときの「場」ともなった。この点をどう掘り下げるか。この視点からすれば、上田先生の言う「我は、我ならずして、我なり」も、実は「我は、我死にてこそ、我なり」という面を内包しているのではないか。禅で言う「大死一番」も、これと無縁ではないように思う。

もう一つ付加すれば、八木先生は「場」・「場所」と「人格」を終始対置させているように思うが、本当の「人格」は、実はそれ自体で「場」であり、「場所」なのだろうと思う。逆に言えば、本当に「生々しい」場所とは、それ自体が人格化している所だと思う。この点はより掘り下げて考えてみたい。

討議 III

司会 佐藤 研

八木誠 ゆっくり返答する時間がありませんから、一

言だけ。僕のプリンシプルなんですが、言語世界と直接経験というのは、言語化された世界とその前のものとは違うということで、それを実感することなんです。これを別に言い直しますと、それはどういふことかと言うと、これは一つのプリンシプルとして良いと思うのですが、考えられることと実際にそうであるというところは違うことですよ。いかに必然性をもって考えられたとしても、ただ考えられたというだけならば、実際にそうであったということにはならないということです。これはパルメニデス以来「思考と存在は同一である」はず

つと哲学の中で続いてくることで、カントがある意味でそれをはっきり否定しているのですが、僕はそれを非常に健全だと思うのですがね。いかに必然性をもって考えられたとしても、実際にそうだと証明されない限りそれは事実として認められない。だから今、研さんが言われたことも僕が全面否定するわけではないのだけど、新約学というのは推定なんですよ。こう考えられる。実際そうだったという根拠がないわけです。それなら僕はどうするかというと、検証をね、自分の理解で「経験と自覚」ということを持ち出すわけですけども、なるほどそうだと、理解ということは検証 verification になるわけです。どこで *verity* するかというと、なるほどそうだと自分で納得できるということでありまして、それが単に考えられるというのではなくて実際にそうだとことの根拠になるわけです。僕自身はそういうふうにかけていて、ですからイエスやパウロについて前から

そのように考えているので、今、佐藤さんが言われたこと、可能性は大いにあるわけですよ、ただ実際そうだとすることは分らない。僕はイエスの回心について、イエスは受洗した時に回心したんだと言ったのではなくて、受洗の伝承の中に反映していると思われるというふうに言っている。というのは、聖霊が彼の中に入ってくるというのは、マタイとルカでは中に入ってくるのではなくて上で止まっちゃうんですよ。そういう点で場所論的自覚と非常に違うのであつて、マルコの方が古いわけですから、場所論的自覚ということをお知らせする記事になりますんで、反映されると考えられると言っている。あの時にイエスが回心したんだ、救いの体験を得たのだと断定したわけではありません。なので、そのことを一言付け加えておきます。

それから同じことはパウロの体験についても。そうなので、佐藤研さんのは面白いですよ。ただ問題は、そこからパウロの全体をどこまで

説明できるかということ、それから実際にそういうことが理解することを通して納得できるかということなので、これについては納得できる人できない人がいるのではないかと思えます。パウロのダマスコ体験ですけれども、佐藤研さんが言われたとおり、僕もそのように考えていたのですが後で考えてみるとどうも違うので、それは詳しく言い出すときりがないのですけれどもね。これはヒントだけです。なにか出来事があったときに思いがけないことが起こり、自分ではなんだかわからない。後で散々考えたり、人に聞いて分かってくるということがあると思うんですね。色々聞いていればこれがそうかとわかってくるのですけれども、パウロの場合はクリスチャンをもちろん迫害していたのですけれども、ポジティブに接していたわけはないから、その回心体験というものはパウロのものではないですからね。そういう経験が起ったときに、いったいこれは何だろうという

ことが十分あり得たと思うのですね。とりあえず、自分の中にあらわれたのは神の子だと、これはそうなんですよ。イエスという人の子が同時に神の子ですし、神の子という言葉があちこちで使われていて、イエスの中にも神の子となるためだ、とかパウロについても神の子の出現を待ち望んでいるとかね。色々、神の子という用法がありましてね。とくに人の子が同時に神の子であるということについては、人の子というのは私の自己と非常によく似ていまして。だから、それを神の子と言い表すのは当時の用法としては不可能ではないと思います。ただ時間がないのでこれ以上申さないでおきます。

小野寺 今の佐藤先生の発言というのは非常に響きましたね。イエスの根源に還るということなのですけれども、特に場と人格の一致という主張はですね、本当に大事なことではないかと思ったのです。ヨハネのどの個所だったか忘れま

けれども、神自身に關しても自分自身（イエス・キリスト）に關しても否定したりそれを蔑しても許されるけれども、聖靈を蔑する行為は許されないという言葉がありますよね。どこにありましたっけ。

佐藤

マルコ三章、あとマタイとルカにもあります。

小野寺

わたしはそれが非常に重要だと思って、要するにどうしてそういう言葉が出てくるか、神自身に對してもイエス・キリスト自身を批判したり罵倒しても許されるけれども、聖靈を汚すものは永久に許されないということは、要するに聖靈が決定的であるということではないかというふうに解釈したわけですね。従来のキリスト教に何が欠落しているかと言えば、生々しさということもそうですけれどもね。父と子と聖靈の三位一体の神を信ずる宗教が私の信仰であるわけですね。そしてイエス・キリストは亡くなる時に、「我が神、我が神、どうして私を見捨

てたもうのか」と言った後で、「我が霊を御手に委ねる」と言つてがつくりと頭を垂れた、絶命したとありますね。亡くなる瞬間にも「我が霊を御手に委ねる」と言つておりますしね。従来のキリスト教の解釈というのは、神論、キリスト論というのが非常に深く追及されて、神人関係も非常に深く追及されていますけれども、決定的な聖霊とは何かということが十分に説明されていないので、何か光を感じないと言いますか、凡庸なキリスト教解釈に終わる。聖霊というの、聖書を読むと悟りの働きですよね。パウロは聖霊の目を持って見なければ、イエスをキリストと認めることができないと証言していますよね。聖霊の目を持って見なければイエスがキュリオス・主であるということ認識できないということを行っているわけですから、決定打はやはり聖霊の働きにあるわけですし、この悟りの霊である聖霊の体験的理解というのは非常に重要なので、佐藤先生の今の話を聞く

と非常に響くものがありますよね。おっしゃっていることは非常に当たっていると思うのですね。イエスというものを最初から何か完璧であるように思う必要ではないのではないかと、私が信じるキリストは復活のキリストを信じるのであって、それは父と子と聖霊の三位一体の働きを通して自覚されてくるのであって、そもそも三位一体というのは神の自覚を言っているわけで、ここで問題になっている自覚の問題も聖霊の働きを阻害したら、生々しい活きたキリストの把握というのは難しいのではないかと思っています。本質論的に言えば父と子と聖霊という順序で認識されるし、歴史的にはそうですけれども、実存的に解釈される場合には違いますよね。聖霊の働きを通してイエスの言動が自覚されてきて、イエス・キリストの働きを通して父なる神の存在を理解すると言いますか。だから、アリストテレスはウーシアとゲネシスとは逆になると言うのですけれども、それは全くそうで、

この円環の中でキリスト教が本質的に理解される。聖霊体験を通して仏教との回向も、私の場合は非常によく理解されるわけで、そこが大事な点ではないかと思っています。八木先生の宗教学の把握は非常に共鳴しますけれども、今、佐藤先生のおっしゃった生々しさということの中には非常に深い意味があるのではないかと聞いていました。僕は聖書学者ではないのですが、直観的にそう理解してお聞きしました。

佐藤

肯定的に受け止めて頂けて、大変ありがたいと思います。僕自身のこういう発想はおそらく非常に文学的なんです。だけど、文学というのは哲学的にギリギリのところを捉えるのと同じくらいに重要な、我々の生というものを理解する上で不可欠な分野だと前から自分でも思っています。かなり自分がこちらの方に足を突っ込んでいるからそうなのかもしれませんけれども。いつも新約学の「これ以上言えない」と

いうことにもどかしい壁を感じております。八木先生のお話にもありましたけれども、想定では言えるけれども学的には言えない、と。そうすると、あとは文学を出すしかない。「生々しさ」という言葉で僕は言いましたけれども、今の小野寺先生のお話だと、それをキリスト教的な言葉で言いますと聖霊なんでしょうね。ただ、「生々しさ」っていう言葉でもってはじめて自分の中にザクツとくるものがある。そうでないと抽象化してしまうのです。そこをどうやって止めるか。あるいは、生々しさという言葉で初めて生起するような要素をどう出すかという問題が出てくるのだと思うのです。

八木誠

一言だけ。いや、直接経験というのは物凄く生々しいですよ。だけど、こう言う商業宗教的な抽象に聞こえてしまうんですよ。ただ、直接経験の現場というのは物凄く生々しいんですよ、それだけ。

井上

佐藤先生のご発表、非常に感銘深く共感するところがあつたと思います。場と人格との融合という問題、特に死ということを強調されたことは重要な意味があつたと思います。ただ一つ疑問があるのですけれども、「杭殺刑のイエスの姿の襲来」ということ、襲来ということを言われましたよね。私に気になるのは、襲来というのは回心の一つの在り方なんですけれども、それがどういう襲来なのかということなのです。というのはどういうことかというところ、それは死の問題にもかかわってくると思うのですけれども、他者の死というのは、自分にとっては場ではなく人格だと言われました。そのときにやはり、まさに生々しい経験なのですけれども。たとえば、イエスが十字架上で死んだわけですよね。十字架上で死んだことの私にとっての意味なんです。親鸞が『歎異抄』で「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」ということがありますよね。

佐藤

わたし一人のための思惟の願だったのだ、という一つの有難さというのか、そういうことが一つの自覚内容としてある。それと引き付けて考えれば、十字架上のイエスの死は私のために神が死んでくださったのだということで、まさに神の痛みがあつて、神の痛みが自分の痛みとして考えられるというのがあると思うのです。ところがそれを襲来とした場合に、痛みの感覚というのはどのように考えたらいいのか、いかがなのでしょう。

「襲来」という、これも文学的な言葉を使ったのは、先ほどちょっと言いましたけれども、禪で言う頓悟と似たようなことを言いたいがためにです。つまり、それが自分の記憶の画像に非常に鮮明に蘇ってくるということを強く言いたいがためです。その出来事の持っているポテンツというか棘というのか、八木先生の言葉で言う「はじけ飛んだ」というような、自分の

意識がはじけ飛ぶという事態を引き起こしたの
だろう、それと合うような表現を使いたかった
だけです。そのあとパウロは色々この体験を反
芻したと思います。たとえば彼が受け取った復
活伝承と言われているんですね、第一コリン
ト十五章の冒頭ですけれども、あそこに「われ
われの罪のために」とある。罪というのは複数
形で、さつき先生がおっしゃった律法の罪だと
普通言われるのですけれども、ああいう中に彼
が共感をもって受け止めたモチーフがあると思
うのです。ただそういう風に教えられたからそう
書くよというのではなくて、あそこの中に彼の
共感が響いているというふうに思いますね。そ
れはどういうふうに起こったかということとは
ちよつと違うと言えます、どう理解したかとい
ことですね。でも、やはり僕は思いますよ、彼
はイエスの弟子たちをぶん殴ったり、鞭打ちを
食らわしたりしたわけですね。鞭というのは、
三十九回くらい打ったりするのでしょうけれど

も。パウロと言う人は相当に宗教的な熱狂者で
すから、そういうことをやって当初は「ざまあ
みる」と思ったかもしれないけれども、繰り
返しているところか棘になってきたと思うの
ですよ。杭殺刑のイエスに鞭を打つようなも
のですよね。そのなんというか、嘔吐するよ
うな感じが、結局は爆発に繋がったのかなど。も
う、まったく「文学」ですね、すみません。時
間になりました、これから休憩です。どうもあ
りがとうございました。