

禪佛教とキリスト教の対話(Ⅰ)

——秋月龍眠禅師と滝沢克巳教授の場合——

斎藤剛毅

序 文

世界的に著名な歴史家アーノルド・トインビーがある連続的講演を結んだ際に、「今から千年後の歴史家が、この二十世紀について書くときが来れば、自由主義と共産主義の論争などには殆ど興味を示さず、キリスト教と佛教とが相互に深く心を通わせたとき、何が起こったかという問題であろう」ということを指摘したと秋月龍眠禅師は語っている。¹⁾

キリスト教と佛教の研究者たちが対話を始め、相互に心を通わせる出来事が20世紀に、どのようにして始まり、展開されてきたのであろうか。この問題を研究し、『宗教の神学～その形成と課題～』と題して世に問うたのは元国際基督教大学教授、古屋安雄氏である。この書物が出版されたのは1985年であるから、それまでの間にキリスト教と佛教の研究者間でどのような対話が始まったのかについての研究・紹介がなされている。その研究の中で対話のきっかけを作った重要な出来事として指摘されているのが、カトリック教会に属する世界の代表者たちがローマに集い、開催された第2ヴァチカン公会議(1962-1965年)である。その会議で決議された「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」(Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas, 1965)においてカトリック教会は画期的で新しく開かれた態度を教会内外に示したのである。²⁾

それまでのカトリック教会は「教会の外に救いは無し」(これは3世紀のカルタゴの司教キプリアヌスの有名な言葉)という伝統的な立場を固持してきて、他宗教における救いに関しては、否定的かつ排他的な態度を取り続けてきた経緯がある。

第2 ヴァチカン公会議で採択された『教会憲章』(1964年)の中でも、教会の外にある諸宗教の中にも真理要素があることを認めている点において大きな進歩が観られるのであるが、「諸宗教に対する態度宣言」(65年)においては、諸宗教の真理要素は、キリストにおいて啓示されている真理そのものと同質ではないと述べていることにおいて、キリスト教の絶対性の主張は依然として変りはなかった。³⁾しかし、他宗教に対して拓かれた態度で対話や協調路線を打ち出したという意味で、画期的変化が第2 ヴァチカン公会議以降のカトリック教会に生じたことは間違いないであろう。

この公会議によって提示された対話路線に従って、世界各地でカトリック教会と他宗教との対話を試みる会議が活発に展開されてきたのであるが、その対話姿勢は日本にも波及し、東西宗教会議やシンポジウム等による宗教代表者相互による対話の実りが、『宗教の対話—キリスト教と日本の諸宗教』(創文社, 1973年), 『宗教体験と言葉—佛教とキリスト教との対話』(紀伊国屋書店, 1978年), 『禅とキリスト教』(門脇佳吉編, 創元社, 1975年)などの出版として現れている。⁴⁾

佛教者とキリスト者との「東西宗教交流会」を学会的行事として京都で開催し始めたのは1982年である。それ以来、交流会が継続されて「東西宗教交流学会」となり、その結果最初から積極的に参加された神学者、八木誠一教授と秋月龍眠禅師との間に、トンビーが述べた「相互に深い心の通い合い」が親しい会話の中で成立し、その結果、両者の間での徹底討論がなされることとなった。その討論内容がシリーズとして合計七冊出版されて、佛教界とキリスト教界とに大きな関心を引き起こしたことは事実である。関心を抱いて討論内容を読み続けた筆者は、両宗教の代表者が対話をする可能性となった基盤は何であったのか、その基盤の上にどのような合意点と非合意点が存在するのかを明らかにしたいと思い、書き始めたのがこの論文である。

本論文においては、八木誠一氏と秋月龍眠氏との間に展開された対話内容を研究することを第一の目的とするが、その研究内容は次回以降の論文によって明らかにされてゆくであろう。その前に禅学者、秋月禅師が八木誠一教授と徹底討論をすることを可能ならしめた秋月龍眠禅師への滝沢克巳教授の思想的影響を研究することが、今回の論文の意図するところである。従っ

てこの論文は、第一項で秋月龍眠禅師の略歴とキリスト教への関わりについて取り上げ、第二項では滝沢克巳教授とその中心思想について、特に西田哲学及びカール・バルトとの出会いと、そこから生まれる滝沢思想の中心点及び滝沢教授の禅理解に絞って考察する。そして第三項で、秋月龍眠禅師への滝沢克巳教授の思想的影響をと如何なるものであったかについて研究する。

I. 秋月龍眠禅師について

1. 秋月龍眠禅師の略歴

秋月禅師の略伝に関しては『大乘禅』（2000年8月号）「追悼 秋月龍眠師」（安田祖心編）を参照して以下にまとめる。

秋月龍眠禅師（以後 秋月氏と略記する）は1921年10月1日に宮崎県青島村の浄土真宗門徒の家に生まれている。1934年宮崎県立商業学校に入学して、生涯の方向に大きな影響を与える人生の師、「古武士の面影のあるクリスチャン」であった武藤麟一先生と出会い、哲学と宗教への関心が高められ、肺浸潤のため一年休学した時に宗教心に目覚め、武藤先生に勧められて早稲田大学哲学科出身で海老名弾正牧師の高弟であった和田信次牧師が1938年に宮崎教会に赴任されたのを機に教会に出席して、39年に洗礼を受けてクリスチャンになっている。その後、牧師館に下宿して牧師の蔵書を乱読したという。商業高校卒業後、一年浪人してから、1941年に早稲田大学高等師範学校部国語漢文科に入学し、愛読書『哲学以前』の著者、出隆先生を訪ねて「西田幾多郎の本を熱心に読め」と勧められたと述懐している。

1942年参禅体験者、吉田清太郎牧師を訪ねて禅について関心が高められて、大学近くの済松寺の住職、岩田和尚から参禅の心構えを学び、済松室で相見して公案を授かり、初関透過まで7年かかっている。1944年早稲田大学を卒業したが、終戦直後、肺炎のため重態に陥り、「自分は青年時代から、宗教や哲学に心を砕いてきたのに、病気で普通の人と何も変わらずに、ただ苦しんで死んでゆくのか。そんなはずがない」と思ったとたんに「部屋中にキリストの靈気が充ち満ちた感じがした」と神秘体験を語っている。そのすさまじい靈氣を感じた瞬間、にわかに快方に向かうという体験をしている。

1946年に西田哲学を講じていた柳田謙十郎氏の参道塾へ通い始め、翌47年に鎌倉の東慶寺で鈴木大拙師の『臨濟録』の講義を初めて聞き、講義の後、面会を申し出て大拙師にそれまでのキリスト教入門から参禅までの歩みを話し、「キリスト教の信仰が深まるにつれ、家の宗教である浄土真宗の親鸞聖人の信仰が次第に深く味わえるようになったこと、またこの数年間、禅の公案「隻手音声」が胸中にひっかかって気になってならないこと、覚者になりたいことなど数年の歩みを語り、一週間後に大拙師を訪ねてゆっくりと話に来るように勧められて、対談の後、「君はやはり禅に徹しなければすまない人間であろう。思いきって参禅に徹底してみたらどうか」と言われ、この一語で「一生この道を歩もう」と決心したと後に人々に語っている。

それから本格的に哲学の勉強をしたいと考えるようになり、東京大学文学部哲学科への入学を決意し、1948年に入学してから、西田哲学の「場所の論理」を中心に学び、専攻科から大学院へと進み、その頃書物を通して九州大学哲学科教授、滝沢克巳氏の影響を受け始める。1954年に東大大学院での学びを終了し、曹洞・臨濟・黄檗の禅三派唯一の公器といわれる月間誌『大乘禅』（中央佛教社）に健筆を揮うようになり、1958年から『大乘禅』の第二代主幹となり、1998年7月まで重責を担った。

1961年に大森曹玄老師の室内にて無相心地戒を受戒し、1965年8月、筑摩書房より処女作『公案—実践的禅入門』を刊行し、禅界に響く名著としての評価を受けて以来、旺盛な執筆活動に入り、1999年に永眠されるまで93冊の禅に関する書物を出版するという偉業を成し遂げている。それらの書物の中で特に重要なのは、1977年の『秋月龍眠著作集』（全15巻）の出版；現代に即した禅の講座として『禅ブックス』（全6巻、平河出版社）を企画立案し、その編集者となったこと；そして1984年からキリスト教神学者、八木誠一教授との徹底討論を始め、その実りを『歴史のイエスを語る』（春秋社、1984年）、『般若心経を解く』（講談社、1985年）、『キリスト教の誕生』（1985年）、『親鸞とパウロ』（1988年）、『禅とイエス・キリスト』（1989年）、『ダンマが露わになる時』（1990年）、『無心と神の国』（1996年）（以上、青土社）の出版に至らしめ、佛教とキリスト教の相互理解と心の通い合いの実現を求め続ける努力を最後まで続けたことである。八木氏との徹底討論を始める前に、

多数の著作が学会でも注目される所となり、埼玉医科大学の専任教授としても招聘されて、倫理学や宗教学を担当して72年から83年まで教えるという教授経験もしている。

1987年7月アメリカ・バークレー神学大学院における「キリスト教徒—仏教徒国際会議」に出席して論文を発表して以来、国際会議における対話を意欲的に行い、またスイスのベルン大学神学部（1992年）、フランス・シトー派修道院（1993年）から招かれて特別講義を行っている。1996年青土社から『絶対無と場所—鈴木禅学と西田哲学』を出版して多年に亙る研究の集大成を實現した。そして1999年の9月13日に肺炎を悪化させてしまい、慶応大学病院において惜しくも永眠された。享年77歳であった。¹⁾

2. 秋月龍眠氏のキリスト教との関わり

秋月龍眠氏が最晩年の書『絶対無と場所』の中で述べている内容は、秋月氏をして異色の禅学者と言わしめていたことを示すものなので以下に引用する。

浄土真宗の門徒の家に生まれ、青年時代に自身で選んでプロテスタントの信仰に入り、後に禅門の人となった私であるが、いつキリスト教徒から改宗して禅者となったという意識は実は未だにない。先師吉田清太郎の言葉を使えば、私は今もキリストの直弟子であると思ひ、ありたいと念じている。ただ昔も今も、私は「ナザレのイエスだけがキリスト（救い主）だ」とは思わない。二千年前の歴史のあるときにおける一回きりの啓示に固執する限り、厳格な意味において、キリスト教と佛教の対話は不可能であろう。少なくとも同じ神が違った時、違った場所で、違った仕方で自己を啓示することを認めない限り、他宗教との対話など成立しない。「イエス・キリストの御名」を離れてもキリスト教が、いな真に宗教が成立するかどうか、あえて言えば、これが真の対話を持ち得るための今日的踏み絵となろうと私は思う。率直に言って、私は正統派キリスト教の信仰を一度も持ったことがなかったと言わねばなるまい。しかし、[・]宗教を信ずる者としての根源的一致の、厳として存在する事実を、何よりも私は重視するのである。²⁾

ここで述べられている正統派キリスト教の信仰とは、神の真実の啓示をイエス・キリストにのみ限定して、他宗教には認めようとはしない信仰的立場であることはいうまでもない。秋月氏の言葉を借りて言うならば、「『聖書』が証しするイエス・キリストだけが、〈神〉の啓示である」、従って、「『聖書』こそ〈神〉認識の唯一絶対の根拠である」³⁾という立場を正統派信仰に見出し、そのような排他的な立場からは秋月氏は初めから自由であったと述べるのである。⁴⁾

秋月氏は1939年に洗礼を宮崎教会で和田信次牧師から授けられて、クリスチャンになってから、次第に禅宗に興味と関心を深め、鈴木大拙師と決定的な出会いをして、禅者としての道に入ってゆくのであるが、秋月氏の意識の内にはキリスト教から佛教へと改宗したという意識は存在しないという表現は興味深い。

私はクリスチャン時代から、いわゆる正統派神学にはなじめなかった。.. 「神」を信じた。信じて祈った。祈ることによって生ける神とじかに交わった。その点で「イエス」に深く心をひかれた。しかし、「パウロ」はにがてだった。むしろ、「ヨハネ」が好きだった。禅者となって自然に対向者としての「神」はなくなったが、「イエスの弟子」であろうとする思いは今も変わらない。だから、私は禅者として立っても、キリスト教から佛教へ転向したという意識はない。⁵⁾

ここに「禅者となって自然に対向者としての「神」はなくなった」とい表現が出てくるが、それはどういう意味であるか。それは自己とは切り離されて向かい合う超越的な存在としての神を認めないということである。それは同時に人間が本姓として神とは分離された、しかも不死的で霊的な単独存在であるというような理解も認めないということである。即ち、人間と切り離された神、神と切り離された人間を考えないということの意味する。神は常に、今ここに、われら人間と共に存在するインマヌエルなる神という認識が秋月氏にはある。

神と人というとき、キリスト教では神は創造主であり人間は被造物という

ニュアンスが強いが、佛教では仏とは悟った人であり、衆生は悟っていない人というニュアンスがあり、これらの言葉を使って概念の比較をするとニュアンスの差が生じると秋月氏は語る。⁶⁾ また神と仏、或は人間と衆生という概念に、それぞれの歴史的背景があるので、安易に同一視することが出来ないことを認めつつも、キリスト教と禅宗の思想的対話を可能とする場を拓くために、秋月氏は宗教哲学的に広く解釈して、神或は仏を「超個」と表記し、人間或は衆生の表記に「個」を選ぶのである。⁷⁾

その際に、前述したように、「超個」と「個」の関係における神（仏）と人間（衆生）は、決して同質的なものではないという「不可同性（区別）」については、キリスト教の方が力点を置いて主張してきたことに秋月氏は同意する。しかし、「超個」と「個」の関係における神（仏）と人間（衆生）の「不可分性（決して切り離し、分けることが出来ないこと）」については、佛教の方が力点を置いてきたと考える。⁸⁾ 「超個」と「個」の関係における「不可同性」と「不可分性」という概念規定が秋月氏の中に確立する際に、決定的な影響を与えたのは、後に詳述する九州大学哲学科教授、滝沢克巳氏の宗教哲学思想である。滝沢教授は「不可同・不可分」に加えて、神と人間との関係は決して逆に出来ない、「初めに神が人間を創造した」という「不可逆」の関係を説いており、秋月氏と八木誠一氏はこの「不可逆・不可同・不可分」という概念規定に基本的に同意できたゆえにゆえに、両者の「禅宗とキリスト教の対話」が可能になったのである。

対話が可能になったとはいえ、キリスト教徒にとっては、「神が先で、人が後」という秩序は逆に出来ないという「不可逆性」は当然のことであるが、仏教徒にとっては、問題はそんなに単純ではない。何故なら佛教の発展初期においては、秋月氏が述べる如く、「無神・無靈魂」論の立場であったからである。⁹⁾ 人が悟りを開いて「仏」になるという方向では、むしろ「可逆」が当たり前であり、現在でも多くの仏教徒の一般常識は、「可逆」を然りとするのであるが、秋月氏は「禅佛教においても〈不可逆〉が大事である」という説を立てるのである。¹⁰⁾ それほど滝沢氏の神人関係における「不可逆・不可同・不可分」説は秋月氏に決定的な影響を与えたといえよう。

それでは、秋月龍眠氏に大きな影響をもたらし、後に八木氏との粘り強い徹

底討論を可能とさせた滝沢思想とはいかなるものであったのか。まず滝沢氏の生涯を略述し、佛教とキリスト教の対話を可能ならしめた滝沢思想の中心点を究明してから、次に滝沢氏の秋月氏への影響について考察してゆきたい。

II. 滝沢克巳教授とその中心思想

1. 滝沢氏の西田哲学との出会い

滝沢克巳氏は1909年宇都宮市に生まれている。第一高等学校文科を経て、1927年東京帝国大学法学部仏法科に入学したが、10月に退学して、1928年九州帝国大学法学部哲学科に編入学した。¹¹⁾ 1931年九州大学を卒業したが、在学中のことを滝沢氏は次のように述懐している。

九大での私は、今思うと愚かなことだが、カントから新カント派、デイルタイ、フッサール、ハイデッガーなど、新しいものばかり読みあさった。幸いに法学と違って、一応は分かるような気がするのだが、内心は甚だうつろであった。肝心の問題には一歩も近づくことが出来ないばかりか、ますます遠ざかって行くように思われたからである。

そのようなある日、私はたまたま図書館の中で、当時『思想』に連載されていた西田先生の論文に目が触れた。確か、「無の自覚的限定」の中のどれかだったと思う。ところが、これはまた、それまで私が読んできたものとはまるで違って、全然取っつきようがなかった。私はひどく驚いた。しかしまた、そこに一縷の望みを託した。¹²⁾

ここに滝沢氏の西田哲学との運命的出会いが述べられている。そして、それから二年間、西田幾多郎の著作を理解するための苦闘が始まるのである。

卒業後、私は他の一切をなげうって、この著者のものを順を追って一つ一つ読み始めた。工程はすこぶる困難だった。時には一日に二、三頁進むのがやっとであった。読んでいるときはどうにかついて行けそうな気がしても、本を閉じるや否や、すべてが雲散霧消してしまう。ほとんど二年間、私は暗

中模索しとおした。

おかしなことに、どこを読んでいたか、何が直接のきっかけだったか、そういうことをまるで覚えていない。しかし、ともかく、あるとき不意に、ああここだなと気づいたのだ。敢えていうなら先生の『悪戦苦闘』がいつもそこから出てそこに向かう一点に目が開けた。私は生まれて始めて、真にそれ自体で実存する哲学の対象に逢着したのだ。¹³⁾

滝沢氏はこの「一点への開眼」の内容を後年の著書、『佛教とキリスト教』に収められた第四論文「バルト神学になお残る一つの疑問」の中で次のように述べている。

それはちょうどカール・バルトにめぐりあう一年ほど前のことであった。果てしない暗中模索ののち、そのころずっと読み続けていた西田博士のおかげで、ある日突然、「真に絶対的なものがわたしに出会う処は、比処であって他のどこでもない」ということが、わたしに明らかになった。絶対者がかしこにあり、わたしがここにあって、しかるのち何か第三の「仲介者(Mittler)」によってわたしがかれに結びつけられるのではない。そうではなくて、わたしにとって比処に、かれ自身からして、しかもかれ自身において、永遠に定められた一つの限界——絶対に混同することを許されないようにわたしをかれから分かつと同時に、まさにそのことによって絶対に揺るがすことが出来ないようにわたしをかれに結びつけているところの、聖なる限界——がある。そこでわたしにとって実際に、わたしの古い生命——・・の終わりがある。そこで、わたしのために新しい生命が待っている。・・実際に絶対的な、それ自身で照りいでの光を、かの限界の内部、歴史的な世界の闇のただなかに映し出す新しい生命の始めが、このわたしのために用意されているのである。・・それまではわたしにとって無縁な、あまりに強く神話的に修飾された迷路にすぎなかった聖書は、いまや私にとってすばらしく面白い本となった。¹⁴⁾

ここに後年滝沢氏が厳密に展開する神（絶対的なもの）と人間（わたし）

の不可分・不可同の關係と區別を語る序章的文章が述べられており、西田哲学が聖書の中心思想へと導く道備えとなったことを示している。これを機に滝沢氏は雑誌『思想』（1931年8月号）に処女論文「一般概念と個物——西田哲学の発展の一齣」を發表したところ、哲学界では未だ無名の滝沢氏に対して、西田博士からの手紙が届き、「・・御論文を一読しました。判断的知識の所だけですが、私はこれまでにこれ位よく私の考えをつかんでくれた人がないので大なる喜びを感じました。はじめて一知己を得た様におもいました・・」と書かれていたのである。¹⁵⁾

滝沢氏は更に西田哲学に関する第二論文「例、個物及び個性の論理的構造」を『思想』（1931年12月号）に發表した。¹⁶⁾これを機に、西田博士との知己を得て、鎌倉の西田宅を訪ねた折り、西田博士よりドイツの神学者、カール・バルトの名を聞かされて心に留めたのである。

2. カール・バルトとの出会い

九州大学の諸先生の薦めにより、アレクサンダー・フォン・フムボルト協会の奨学金を得て、滝沢氏は1933年10月にドイツに留学して、ベルリン大学で講義を聴き始めた。しかし、心が燃えずに悩んでいた時、書店で西田博士が語ったカール・バルトの『ローマ書』が目にとまり、それを購入して読み始めて、光を見出し、カール・バルトがボン大学で講義をし続けていることを知り、住み慣れ始めたベルリンを後にして、ボン大学に赴き、その神学部に籍を移し、バルトの講義を教室や演習室、また自宅において聞くことになったのである。

滝沢氏はバルトの『ローマ書』における「イエス・キリストのペルソナ」に関して、自分とは全く異なった解釈をしていることを見出して、バルトを訪ねたところ、バルトは聖書そのものを熟読することとバルトの著作『教会教義学』を良く読むように諭され、それを実行し、日曜日には教会の礼拝に出席し、聖書解釈の書物をも読み耽ったという。そして、「処女受胎」の問題に関するバルトの講義を楽しんでいた時、ヒットラー政権下のドイツ政府からカール・バルトの講義が中止させられるという事態が生じた。バルトは1935年6月にスイスのバーゼル大学教授として転任した。スイス迄一緒に付いて

行きたいという思いがあったが、滝沢氏は給費留学生としてドイツに留まらざるを得ない事情があったのである。ある日、別れの挨拶を兼ねて訪問をした折、かねてからバルトのキリスト論について抱き続けてきた疑問を語ったところ、ルドルフ・ブルトマンならば一層理解し合うことが可能かもしれないと示唆されて、滝沢氏はやがてマールブルグにおいて行われるブルトマンの夏期演習に出席した。しかし、滝沢氏はブルトマンよりもバルトに遥かに近く立っていることを知り、それ以降は、何故自分はバルトの見解と袂を別たざるを得ないかを覚え書きや論文にしたためて、バルトに送って、その応答を求めたが、滝沢氏のバルト批判の根拠となる西田哲学とその思想の深みはバルトの理解するところとはならず、逆に宗教改革神学者、ルターやカルヴァンの教義や教義史を学ぶことを勧められ、滝沢氏は解き難き疑問を残したままドイツを去り、日本に1936年夏に帰国せざるを得なかったといういきさつが、帰国後の1948年に出版した『カール・バルト研究—イエス・キリストのペルソナの問題—』の序文にしたためられている。¹⁷⁾

この書に先立つ2年半前の1936年9月に（即ち、九大法学部助手時代に）滝沢氏は『西田哲学の根本問題』を出版している。そして、1937年に山口高等商業学校に「修身科」講師として赴任し、翌年教授となるのであるが、山口高商には46年まで教えている。

3. 滝沢克巳氏の中心思想

滝沢氏は1947年に九大法学部哲学科専任講師に就任してから3年後に教授となり、「倫理学」講座を担当するようになった。そして、1958年にトシ夫人と共に日本基督教団福岡社家町教会において、佐藤俊夫牧師より洗礼を受けて、忠実な教会員として生涯を送ることになる。¹⁸⁾

1964年に滝沢氏は秋月龍眠氏の思想形成に大きな影響を与える『佛教とキリスト教』を法蔵館から出版した。この書は京都大学の宗教哲学担当教授、久松真一氏の禅佛教の理解に対する批判書として書かれたものであるが、秋月龍眠氏は、「今日もはや決して数少ないとは言えないキリスト教と佛教の対話ないし対決に関するもろもろの書をさしおいても、私はまず第一にこの本で滝沢が提出したキリスト教と佛教の底にひそむあの根本問題の重要さを、

声を大きくして世の識者に向かって訴えたいと思う」¹⁹⁾と述べて、この書が出版された意味の大きさを強調している。秋月氏の表現を借りるならば、「滝沢は常にあくまで好意的善意的な深い理解を示して、久松の提言の底にひそむ問題点を掘り起こし、それに対して動的立体的で創造的建設的な鋭く暖かい斬り込みをかけてねばり強い思索を展開するのである」²⁰⁾と書物の性質を分析する。

具体的には第一章で久松教授の諸説を要約し、第二章では氏の「無神論」の本質を論じ、第三章で氏のキリスト教批判の中で正しいものと間違っただのものを分析し、第四章で氏のキリスト教批判と従来のキリスト教神学の盲点を述べ、第五章で従来のキリスト教の対極としての佛教を論じ、結論としてキリスト者に特有な恵みと躓き——久松氏の佛教と新しいキリスト教への道という内容で構成されている書物であるが、そのねばり強い思索の展開において、滝沢氏の「神と人との第一の接触」と「第二の接触」との区別が述べられてゆくのである。この所を滝沢氏自身の記述を、少し長くなるが、引用しておきたい。

今日のキリスト教徒は・・・真実の神と現実の人あるいは世界とのいかなる接触点もありえない・・・と考えている。そして、その「接触」があるとかないという時、そこに・・・厳密に区別さるべき二つの意義のあることには、まったく思い及ばない。・・・神と人との内に接触があるというのは、まず第一に、人間が積極的な意味では事実存在するのは、必ず一つの被造物として直接に創造者なる神において自覚的にその栄光を現わすべくあるということを意味する。第二に、それはしかし、第一の意味の神との接触を人がそのままに受けて働くかどうかという点に関わる。第一の意味の接触は、創造者と被造物、神そのものと神の肖像との侵すべからざる区別を含んで・・・あらゆる時、あらゆる処で、あらゆる人の処に成立している。この接触がいつも新しく厳として成り立っているからこそ、人間が人間として、原罪を荷うかどうかという、人間が人間として生きる上に決定的な問題が生じてくるのである。

したがって、イエスにおいて始めて神と人との接触が生じたという時、それは決して右の第一の意義においてではありえない。そうではなくてそれは

ただ、第一の意味の接触を完全に受け容れて働く一人の人、人の人としての生活の基準となり、励ましとなり、警めとなるべき一つの形像が生じたという事でなければならない。このことをほかにして「神そのものは現実の人と成った」という、使徒の教えのいかなる意義もありえないと言われなくてはならない。

それにもかかわらず、キリスト教徒は、神と人との「接触」という言葉のこの意義を充分厳密に区別していない。イエスにおいて神が人となったというのは、第一の意義の接触に基づいて第二の意義の真実の接触が生じたということである。²¹⁾

滝沢氏において重要なことは、人間の神に対する第一義の接触は、人間が罪人であるか否かに関わらず、人間各自の処において絶対無条件に与えられているということである。この第一の接触を明白に自覚すということは、人間の回心という形でのみ起こってくるのであるが、この自覚は第一の意義の接触に基づいて第二の接触が生じたという認識を必然化し、その第二の接触は原罪を荷わずに生まれた人、神の子が新しく取った肉、イエスでなければならないのである。このイエスは神の被造物としての完全な表現なのである。²²⁾

4. 滝沢克巳氏の禅理解と批判

禅学者、久松真一教授が著わした『無神論』への対論として書かれた論文「佛教とキリスト教」に続く論文「現代における禅と西洋思想」が、著書『佛教とキリスト教』に載せられたのであるが、これは秋月龍眠氏の関心を惹くに十分な内容であったことはいうまでもない。何故ならば、滝沢氏による次のような文章が記されているからである。

キリスト教ないし西洋思想一般に対する禅からの批判には、確かに深い真実が含まれている。・・が、それにかかわらず、私はそこに、なかにもキリスト教に対する禅からの批判の中に、やはり一つの独断——ちょうど禅に対するキリスト教の偏見と逆に対応する一つの偏見——を、見てとらないわけに

はいかない。

なぜというと、キリスト教において「聖霊による信仰」というのは本来、真実の救いが人のあらゆる働きに先立ってすでに来ているという事実への覚醒、絶対主体（神）がこの私と今比処で無条件に一つである（“Immanuel”）という大いなる真理発見 [だから] である。神から遊離した人間の存在すなわち虚無性（罪と死）は、すでに永久に過ぎ去ってしまっている。人の座は即ち神の座、この地上に神が人の罪にもかかわらず人のために備えたもう聖なる生命の舞台である。人はあくまで人として、いささかの背伸びをすることなしに、今比処で十分に生きることができる。すべての人の座に共通なこの素晴らしい福音をそれとして聞き分けるかどうか、そこに、そしてただそこにだけ、キリスト者と然らざる者との岐れめがある。まだそれを聞き分けない者が聞き分けて人本来の生を楽しむように、はっきりとこの福音を宣べ伝えることを、身をもってこの福音の完全な^こ^だ^まとなること——そこにキリスト者の真に人間的、歴史的な輝かしい責務がある。

それゆえに、人間をまずそれだけで孤立的に、「自主的、人格的」なものとして設定して、さてそれから「自然」に対し、「神」に対する人間の結びつきを考える、——そういう通俗の考え方（「近代主義的ヒューマニズム」）をその根柢から排除するという点では、真正のキリスト教は鈴木・久松両博士のそれに対する批判にもかかわらず、むしろ両博士の禅と全く同じ立場に立つものである。²³⁾

鈴木大拙氏や久松真一氏の批判にもかかわらず、真正のキリスト教はむしろ両博士の禅と全く同じ立場に立つものであると滝沢氏は言い切るのである。その点を踏まえた上で、禅佛教は禅の覚者が先師に対して、釈尊自身に対してでさえも、覚者としては対等であり、キリスト教徒がその師イエスに対するような自己の対する絶対的権威として拝すること、即ち絶対に不可逆的關係を見ることを拒むことを指摘し、そのこと自体が禅の弱みになってはいないかという疑問を投げかけるのである。²⁴⁾

禅においては、この私が「無相の自己＝本当の自己になる」ということが、今比処でただちに、絶対主体と存在的に一であると覚ることが、覚醒の内容

なのであるが、この真実の自覚は、「その自覚からまったく独立に、絶対にそれに先立ってかれ自身に与えられている実在的基礎 [神人の第一義の接触としてのインマヌエルの原事実] なしに、実際に成り立ちうることではない」²⁵⁾と滝沢氏は明言する。そして、「神人が本来一ということは、両者のあいだでの区別あるいは関係が、一瞬間でも逆にされうるということではない。・・両者のあいだには絶対に侵すべからざる順逆の理（不可逆な関係）が支配しているのだ」²⁶⁾と述べて、更に「久松博士の言い表わしでは、右の神聖な関係の、無条件の現実性、そこにふくまれ、支配している絶対的不可逆性そのものがあいまいにされてしまう」²⁷⁾と批判し、「禅者みずから・・その自覚の成立の根底に、それに先立ってすでに在り、かつ働いている神人の統一と、そこに含まれている区別もしくは関係の絶対的不可逆性を明らかにしなくてはならないであろう」²⁸⁾と強調するのである。

滝沢氏がここで明白に述べる神と人との間の「絶対に不可逆な関係」（インマヌエルの原事実）の発見は、カール・バルトを通して初めて可能となったことは、1976年になされた講演「何をいかに、私はカール・バルトのもとで学んだか」の中で次のように述べられていることで明らかである。

わたしにはやがてまた、どういう点で、東と西のこの二人の大きいなる思想家が、互に異なっているか、何がお西田幾多郎の哲学に欠けているか、ということが明らかになってまいりました。かれが禅の修業と哲学的な思索とおしてそこに目覚めた根源的一点には、「絶対矛盾的自己同一」というかれの定義をもってして十分明らかに、というよりもむしろ全然、表現されないところの、一つの決定的に重大な関係が、事実含まれています。インマヌエルの原事実における神と人、創造主と被造物のあいだの絶対に不可逆的な関係がそれです。このユニークな関係こそ、わたしがカール・バルトをとおして初めて発見したもの、それ以前には西田哲学のなかにも明確な表現を見出すことのできなかつたものであります。ですから、わたしどもにとって決定的な問題は、肉の耳で聞くことのできる「イエス・キリスト」という名ではなく、むしろ形なきインマヌエルの原事実直接にかかわる実質的な認識にあるのです。²⁹⁾

III. 滝沢克巳氏の秋月龍眠氏への思想的影響

1. 西田哲学についての滝沢解釈の秋月氏への影響

滝沢氏の中心思想を少しでも明らかにしたいと試みたのであるが、ここで第三項の主題である秋月龍眠禅師への滝沢克巳教授の思想的影響という問題の考察へと移ろう。

筆者は秋月氏の略歴を記述したが、その中で氏が1948年に早稲田大学を卒業後、45年に終戦を迎え、その直後に肺炎を患って重態に陥ったのであるが危機を脱して、47年に鈴木大拙氏と運命的出会いをして、禅宗の道を歩むことを決意して、1948年に東京大学文学部哲学科に入学してから、西田哲学の「場所の論理」を中心に学んだことを述べた。

秋月氏は『大乘禅』（1993年第5号）に「禅と西田哲学」と題して論文を載せ、その中で「戦前において、西田哲学を理解したのは、滝沢克巳一人だったのではないか」とはっきりと述べている。³⁰⁾ しかも、その言述が秋月氏の独断によるものではないことを、恩師鈴木大拙氏自身も晩年に次のように語ったという証言をもって裏づけしている。

「ニシダが言っといたわい。自分が育てた弟子たちが、誰も自分の考えを理解してくれない。一人だけ妙に私の考えを分かってくれる男がいる。キリスト教の男だが……。それが君の言う滝沢さんだろう。私もその人の本を読んでみたい。」³¹⁾

勿論、滝沢氏が雑誌『思想』（1931年8月号）に処女論文「一般概念と個物——西田哲学の発展の一齣」を発表した時、西田幾多郎博士から手紙が届き、その中に「私がこれまでにこれ位よく私の考えをつかんでくれた人がないので大なる喜びを感じました。はじめて一知己を得た様におもいました。」という一文があったことは既述した通りであるから、秋月氏の判断は正しいと言わねばならない。

秋月氏が東京大学哲学科に入学して、西田哲学理解に四苦八苦し、西田博士の高弟と言われた高山岩男氏、高坂正顕氏らの著作を読んで強い違和感を

感じていたとき、滝沢克巳氏の『西田哲学の根本問題』（1939年）を読んで、その中に「かかる弁証法的実在の働きを〈弁証法的一般者の自己限定〉として単に一元的なもののごとく言い表わすことは、果たして適切であろうか」という鋭い指摘の一句に釘づけになったと自分の過去体験を述懐している。³²⁾これは滝沢克巳氏の存在が秋月氏にとって最早無視し得ない宗教哲学者として存在し始めたことを意味する。そして、秋月氏が西田哲学の研究の結果、自説として主張するようになる「西田哲学が真に西田哲学になったのは、「場所」の論文以降であるという説」は、「滝沢克巳による前期西田哲学と後期西田哲学の峻別」に負うところが大きいと述べているのである。³³⁾

従って、秋月氏は「西田哲学たるゆえんのものは、「場所的論理」にあるのであり、その論理の焦点は「逆対応の論理」にあると結論付ける。³⁴⁾何故なら、『善の研究』において述べられる「純粹直観」の概念には、「場所的逆対応」という透徹した論理が未だ存在しなかったと判断するからである。

西田幾多郎氏が初めて「逆対応の論理」ということを明言したのは、最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」（1945年）においてであるとすることは現代の哲学者における通説であるが、そもそも「逆対応の論理」とはいかなる論理であるのかを考察しておきたい。秋月氏の説明は要を得て明快であるので、以下に引用しよう。

注意すべきことは、まず「正対応」ということを考えて、その「逆」が「逆対応」だなどと考えるはならないことである。西田は一度もそんなことは言っていない。「神」と「人」とのあいだには対応など成立し得ない。初めから「逆対応」であって、それが真の「超個と個のあいだの」「対応」だと言っているのである・・・

務台理作は先の論文「〔逆限定の可能性について〕『思想』（第292号）」で、西田自身の文を引いて言う――

我々の自己はただ死によってのみ逆対応的に神に接する。神と人との対立はどこまでも逆対応的である。故に我々の宗教心はというものは、我々から起こるのではなくて、神または仏の呼び声である。³⁵⁾

秋月氏は、神と人との逆対応的接触は、人間が自分を鍛え人格を完成して神や仏になろうとしても、また神や仏に近づこうとしても所詮不可能なのであって、その意味では、自力の宗教などは成立し得ないこと、逆に人間が自我の死によって、自ら“死ぬべきもの”であることを知り、真に自我の「空」を悟るとき、その自我の否定によってのみ、すなわち自我が無になればなるだけ、人間は神に接するようになるというのである。次の秋月氏の表現は、「逆対応」という神と人間のあいだの関係を巧みに表現している。

神と人とのあいだには対応は成立し得ない。西田の言うように、「相対的なものが絶対的なものに対する」といことは「死」である。人は神の前に立つと必ず死ぬ。そこには「対応」など生じ得ない。自我の修行の結果、仏になるなど言うべきではない。また「人はいかにするも神にはなれない。我々には自己否定的に、逆対応的に、常に絶対的一者に接する」のである。

「場所的論理」とは、こうした「実存の自覚の場所」——私が無になればなるだけ、神がそこに来てそこを満たす（エックハルト）——を焦点として成立する。³⁶⁾

更に、秋月氏は西田哲学の「場所的対応」の論理を断面的に描くとき、滝沢氏の説く「不可分、不可同、不可逆」論になると考え、滝沢氏の見解を自分は「そのまま受け容れた」と述べているのである。³⁷⁾

2. 滝沢思想の秋月氏への影響

筆者はII項において滝沢氏の中心思想を既述したのであるが、秋月氏自身がその内容を短く適切に表現しており、それは滝沢氏の秋月龍眠氏への影響を考える際に重要である内容なのでここに引用しておきたい。

滝沢は先の著書（『佛教とキリスト教』）において、「<神と人との第一義の接触>と<第二の接触>の関係と区別について述べた。「神と人との第一義の接触とは、あらゆる人の自己成立の根底に無条件に直属する、「神われらと共に在す」という「インマヌエル」の原事実のことである。しかし、人間は通

常この事実に目覚めていない。人間がこの事実に目覚める出来事が、「神と人との第二義の接触」である。ここに宗教的生が成立する。

滝沢によると、佛教もキリスト教も、ともに第一義の接触に基づく第二義の接触の異なる形であり、ここに両者が対話に入り得る根拠がある。³⁸⁾

この後半の引用部分は秋月氏にとって重要な意味を持つものであり、秋月氏と八木誠一氏が後に徹底討論を継続して行い、その討論の一つが『無心と神の国』（青土社、1996年）として結実しているのであるが、その書の対話の中で、秋月氏は次のように語っている。

キリスト教と佛教との思想的な対話が可能になりましたのは、滝沢克巳という日本の宗教哲学的発言によって初めてただの情報交換や比較ではないキリスト教と仏教との思想的な対話ができるようになったのだということを改めて押さえ直しておきたいと思います。³⁹⁾

と述べているほど、秋月氏にとって、佛教とキリスト教の対話の可能根拠を滝沢氏の宗教哲学的な神人関係の規定に見出し、それを重視しているのである。それと共に、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の意義の大きさを秋月氏は指摘する。それは二つの接触における神と人との関係は、「不可分、不可同、不可逆である」という概念規定である。

秋月氏は、その規定においては、特に「不可逆」という滝沢説が宗教哲学界で問題となり、久松真一氏の高弟で禅学者でもある阿部正雄氏は、不可逆はキリスト教のことで、佛教は可逆だと主張したこと、またカトリックの哲学者、本多正昭氏は「可逆即不可逆」を提唱して⁴⁰⁾、八木誠一氏も之に賛同したが、秋月氏は「滝沢説をそのまま受け容れた」⁴¹⁾と語り、更に、秋月氏の受け取り方に関しては、次のような追加説明がある。

私は、滝沢の発言は「不可分」と「不可同」だけでは認めるが、「不可逆」は認めないというような受け取り方を許さないもので、私がよく使う言葉で

言えば、「一息に〈不可分・不可同・不可逆〉」として賛否を迫るものだと思うからである。私は滝沢の文章をそういうふうを読む。⁴²⁾

筆者が秋月氏の文章をこのように多く引用した理由は、秋月氏への滝沢思想の影響がいかに大きかったかを強調するためである。その影響があったからこそ、八木誠一氏との徹底討論が可能となったのである。

3. 滝沢思想の影響を受けた秋月氏の説く佛教とキリスト教の類似点

秋月氏は1994年17日から22日までスイスのツーク市のラサール・ハウスで開催された「ヨーロッパにおける仏教徒とキリスト教徒の対話のためのシンポジウム」において、22日に講演した。その中で仏教とキリスト教の類似点を三点述べているが、そこにも滝沢氏の影響が明白に表れているので、その内容をまとめておこう。

その第一は、真に実在する宗教的実存の真相は、神と人とは不可同・不可分・不可逆であるという「インマヌエル」の原事実だけだという聖書が証しする宗教的事実と全く一つであるとして、次のように述べるからである。

黄檗は、清らかな「仏」も汚れた「衆生」もない。あるのは「一心」だけだという。いわゆる「仏」(単独の超個)というものも、いわゆる衆生(単独の個)というものも迷った人間が描いた「相」(イメージ)にすぎない。真にあるのは「衆生即仏」(生仏一如)という「一心」(一息に超個の個)だけであるという。それは「単独の神」というものも、「単独の人間」というものも、人間の描いた「相」(観念・概念)に過ぎないということである。それはまた、真に実在する実存の真相は、神と人とは不可同・不可分・不可逆であるという「インマヌエル」の原事実だけだという聖書が証しする宗教的事実と全く一つではないか。⁴³⁾

第二は、インマヌエルなる原事実はキリスト教と禅佛教では、いつ露わになるかという点における類似点であるとして、秋月氏は次のように表現する。

聖パウロは「キリストと共に十字架に死んで、キリストともに復活する」という。そして、「もはや私は生きていない。キリストが私のうちに生きる」という。「死・復活」である。私はこれを宗教哲学的に「自我に死んで自己に生きる」と言う。パウロの言う「うちなるキリスト」こそ、パウロにとって「本来の自己」（真の自己主体）である。

禅者はパウロの言う「うちなるキリスト」を、この肉体（赤肉団）のなかに生きて働く「無位の真人」といい、また「仏」という。そして、先の「インマヌエル」の原事実を「法」（ダンマ）の語で表わし、「法が露わになる時」を大事にする。では「法」はいつ露わになるか。「無我」（空）—自己の死・復活—のときにのみ、（横傍線は筆者が付す）「法（ダンマ）は露わになる」のである。黄檗が先に言った「一心」を後に「無心の心」と改めて言い直すのも、これと軌を一にしている。パウロは、キリストと共に死んでキリストと共に復活してこそ、自己の真の主体性＝本来の自己—無位の真人を確立できたのである。

こうして、「自我に死んで自己に生きる」というところに、私は佛教とキリスト教の宗教としての共通の根拠を見るものである。⁴⁴⁾

第三は、インマヌエルの原事実はどこで露わになるかという点における類似点である。秋月氏は露わになる場所を「座禅」の場として次のように語る。

「座禅」とは、「無我」の現成の場所である。従って、その場所においてこそ法（ダンマ）、即ちインマヌエルの原事実が露わになるのである。・・・佛教者は「インマヌエル」と言わずに「絶対無」と言う。従って、絶対無が私において露わになる体験が真の座禅であると言い換えることができる。・・・真の座禅は、自我の大死による自己の大活でなければならない。それは「インマヌエル」の原事実の自覚である。そこではじめて我々は一息に「超個の個」（無位の真人—仏陀）となる。

このように、キリスト教と佛教の類似点を明らかにした上で、秋月氏は或るカトリック神父が神との一体を求めて、神人合一の境地に達する方法論が

カトリックの伝統にはないので、佛教の座禅に神人合一の方法を学ぶという旨の発言を聞いて、座禅に神人合一の神秘主義の線上で求めることに反対を唱えて、次のように語る内容も重要と思われるので、ここに引用したい。

インドの正統宗教であるヒンドゥイズムの最高思想に「梵我一如」説がある。これは「自我原理」である「アートマン」(我)が、「宇宙原理」である「ブラフマン」(梵)に帰一するという、一種の神人合一(絶対者との一体)論である。絶対者との合一を説く思想は、広く神秘主義(mysticism)と呼ばれる。

ほとんどの佛教者が、佛教の「悟り」(ダンマが露わになる自覚)を、ヒンドゥ伝来の「梵我一如」論の線上で解釈する。私はその学説とは厳しく反対である。それは「法は無我のときに露わになる」のであって、ひっきょう「自我が大我になる」という「梵我一如」説とは有我と無我と、方向がまったく逆であると私は考えるからである。「仏法には無我にて候」である。⁴⁶⁾

結 語

筆者は「佛教とキリスト教の対話(I)―秋月龍眠禅師と滝沢克巳教授の場合―」と題して、研究の筆を進めてきたが、両者の間でどのような対話が必要とされてきたかということよりも、主として秋月氏に対する滝沢氏の思想的影響に比重を懸けて考察してきた。それは、その影響を受けて初めてキリスト教神学者、八木誠一氏との宗教思想的対話を徹底的に行うことが可能となったことを明らかにするためである。対話が可能となった際に、滝沢氏の八木氏への思想的影響があったことは自明のことであり、そのことに関しては次の論文で取り上げたいと思う。そして、両者が徹底討論をなし続ける前に、対話の共通基盤となった思想的理念を、今回の論文では秋月氏サイドにおいて明らかにしたので、次回の論文では、共通基盤の八木氏サイドの理念を明らかにし、その結果行われた徹底討論の中で、どのような結論が導き出されたかについて考察したいと思う。

秋月龍眠禅師と滝沢克巳教授の間で、全く対話はなかったのかというところ

うではない。次回の論文で取り上げるような、八木氏の著作に対して滝沢氏が批判書を一冊書き上げ、それに対して八木氏が反論するという形での対話がなされなかったのであるが、八木氏の紹介で秋月氏が滝沢氏に出会い、対話を重ねたことは事実であり、そのことによって、両者が相互に心を深く通わせるようになったのであり、それは秋月氏の以下の文章によっても明らかである。

禅とキリスト教懇談会で、八木さんと逢った。以来、八木さんは私の「思想の恋人」となった。・・八木さんの紹介で直接に滝沢に逢った。こうして三人の思想の交流が深まり、現在は滝沢の国の内外の遺弟たち何人かとの交わりをして続いている。¹⁾

そのうちに、滝沢先生と八木さんとの十数年にわたる宗教哲学の論争の行司役をせよ、ということで、お二人の論争の交通整理をすることになって、『神はどこで見出されるか』（昭和52年刊、三一書房）という共著を出すことになり、そのとき多年憧れてきた（早いころ文通だけは一度あったが）滝沢先生に八木さんの紹介で初めて相見した。そして、滝沢先生の紹介で、私の『著作集』（全15巻）が三一書房から出版されることにもなった。

私がか先の『神はどこで見出されるか』という本の中で、禅学者として滝沢先生の「不可分・不可同・不可逆」の説、特にその「不可逆」の説を認めたことを問題とした久松真一門下の阿部正雄さんの主唱で、『佛教とキリスト教－滝沢克巳との対話を求めて』という本を、阿部・八木・本田正昭（カトリックの哲学者）の三人の共著で出版することになった（昭和56年刊、三一書房）。この本に対して滝沢先生は『あなたはどこにいるのか』（昭和58年刊、三一書房）という本を書いて答えられた。²⁾

また更に秋月氏の滝沢氏との文通による思想交流があったことも、秋月氏の文章の中で、断片的に現れてくる。例えば「滝沢は、私への私信では「接触」という語を使わずに「一」と言った。鈴木大拙の「東洋的一」の「一」（ワンネス）であると述べているので、それ以後、「接触」の語に替えて「一」

を使うことにした³⁾と書いているのはその一例である。

最後に筆者は、秋月氏が本論の I, 2 で述べている「佛教の発展初期においては、無神・無靈魂論の立場であった」という言説を取り上げたいと思う。「無神」という語は、超越的存在者の否定とも理解され得るので、そうすれば佛教は人間性の枠内に留まる宗教であって、悟り経験も超越なしに起こり得るかという問いが必然化することが考えられるので、その点に触れて、本論の終わりとしたいと思う。

1988年に、佛教との思想的対話を通してキリスト教の新しい神学を形成しようと努めるアメリカの学者、ジョン・ヒック教授が来日された折りに、教授の要望で秋月氏との対談が実現したのである。その際になされた問いに、「悟りの経験というものが、超越なしにでも、人間性の枠内で生じ得るものなら、無神論者にも唯物論者にも、それは可能だということになるのか³⁾」というものであった。それに対する秋月氏の答えは、「佛教は、本来、無神・無靈魂説だと言っても、それは佛教が人間性の枠内だけの宗教だということでは決してない。重ねて言う、超越なしの人間性の枠内だけの悟り経験など断じてあり得ない⁴⁾」と答えたのである。

すると、ヒック教授はただちに質問して曰く、「秋月老師にとって超越とは何か」と。秋月氏は答えて言う。「それは二つある。一つはマイステル・エックハルトのゴットハイト（神性）である。禪者である私にはもうゴッド（神）はない。しかし、私はエックハルトのいうゴットハイト（神性）は、私たちのいう〈絶対無〉と同じものを違った名で呼んでいるものと思う。』⁵⁾と答え、そしてもう一つは、インマヌエルなる原事実がキリスト教と佛教ではいつ露わになるのかということと関係があり、キリスト教ではパウロが「生きているのは、もはや私ではなく、キリストが私の内で生きている」（ガラテヤ 2：20）と語る「内なるキリスト」とは、パウロにとって真の主体としての自己であり、「キリストと共に十字架につけられて、キリストと共に復活する」という「死・復活」を、秋月氏は〈超越〉経験と述べているのである。そして佛教では〈法（ダンマ＝真如＝無相の自己）〉が露わになる時は、〈自我〉が空じられて〈無我〉が現じた時であり、この経験こそ超越経験だとして秋月

氏は両者の類似性を語ったのである。⁶⁾

その結果、ヒック教授はうなずいて納得したので、「私たちは・・・一致点（「宗教としての共通の根拠」）を見出せたようだ」⁷⁾と述べ、これは決して自分の独りよがりの結論ではないとしている。

註

序文

- 1) 秋月龍眠『絶対無と場所－鈴木禅学と西田哲学』（青土社，1996年），p.246.
- 2) 古屋安雄『宗教の神学～その形成と課題～』（ヨルダン社，1985年），p.185.
- 3) 『同掲書』，pp.188-190.
- 4) 『同掲書』，p.191.

本論

- 1) 「追悼 秋月龍眠老師」『大乘禅』（2000年8月号）に載せられた「子雲軒 秋月龍眠老師 年譜」（安田祖心編，pp.30-50.）を参照。
- 2) 秋月龍眠『絶対無と場所－鈴木禅学と西田哲学』（青土社，1996年），pp.369-370. 同じことがp.268でも言われている。
- 3) 『同掲書』，p.268.
- 4) 秋月氏の正統派神学からの自由性は「体験を重んじ、思想的には自由な、非正統派神学に立脚する（組合派の）牧師の薫陶を受けて育ったからである」と自らを説明している。『同掲書』。
- 5) 八木誠一，秋月龍眠共著，『ダンマが露わになるとき』（青土社，1990年），p.8.
- 6) 八木誠一，秋月龍眠共著，『無心と神の国』（青土社，1996年），p.29.
- 7) 秋月龍眠『絶対無と場所－鈴木禅学と西田哲学』，p.389.；八木誠一，秋月龍眠共著，『ダンマが露わになるとき』の中でなされる宗教哲学的対話の中で，秋月氏は英語の表記として，個＝“the individual”，超個＝“the trans-individual”という表現をする（p.82）。
- 8) 『同掲書』。
- 9) 『同掲書』。p.390.
- 10) 『同掲書』。
- 11) 葛生良一「後書きに代えて」，『滝沢克巳 人と思想』（新教出版社，1986年），pp.228-233を参照。
- 12) 「西田先生とバルト先生」『滝沢克巳著作集』（法蔵館，1972年），p.439.
- 13) 『同掲書』，p.440.；坂口博編『滝沢克巳著作集年譜』（創言社，1989年）の巻末に載せられた「何を，いかに，私はカール・バルトのもとで学んだか」（1976年の講演）の中で

は、「ところがある時—まるで稲妻の閃くように、突如としてわたしにとって、この哲学がその独特な用語と文章によって表現しようとしているものの何であるか、この著者のばあいすべてが何に懸かっているかが明らかになりました。するとそのとき—とくにそれを意志したというのではないのに—わたしは発見しました。十三年前のある午後突然にわたしを閉じ込めて以来、かつて一度もわたしを自由にしなかった、あの深い不気味な霧が、残りなく消えてしまっていることを。大きな喜びをもってわたしは西田幾多郎の諸書を、繰り返し繰り返し読みました」と述べられている。(163頁)

14) 滝沢克巳『佛教とキリスト教』(法蔵館, 1964年), pp.234-235.

15) 『西田幾多郎全集』第18巻, 書簡集, 1,473頁。

16) 浜辺達男『滝沢克巳とバルト神学』(新教出版社, 1974年), p.69.

この論文を書いたときは、九州大学哲学科で無給の助手をしていた時であったと浜辺氏は述べている。

17) 滝沢克巳『カール・バルト研究—イエス・キリストのペルソナの問題』(乾元社, 1948年), pp.1-14. バルトとの出会いと追想は滝沢克巳『《付録》バルト先生の人と神学』、『聖書のイエスと現代の思惟』(新教出版社, 1965年), pp.201-224でも述べられている。

18) 葛生良一「後書きに代えて」, 『前掲書』, p.230.

19) 秋月龍眠『絶対無と場所』, p.247.

20) 『同掲書』, pp.247-248.

21) 滝沢克巳『佛教とキリスト教』, pp.79-80.

22) 『同掲書』, pp.88-89.

23) 滝沢克巳「現代における禅と西洋思想」, 『佛教とキリスト教』, pp.151-152.

24) 『同掲書』, p.154.

25) 『同掲書』, p.155.; 滝沢氏の禅における覚醒の内容規定を、八木氏は秋月氏との対話の中で、次のように表現している。「第一義の接触」に基づいて、「第一義の接触」自体に目覚めるという出来事がある、それを「第二義の接触」と滝沢先生は言われるわけです。これはですから、「覚」の出来事、回心の出来事、あるいはそこで宗教的生き方が成り立っている出来事であると。「第一義の接触」と「第二義の接触」とをあくまでこのように区別する。両者の区別はある意味で佛教の「本覚」と「始覚」の区別に対応すると、西村恵信さんの質問に対して、第一回の「東西宗教交流会」(1982年)のときに、滝沢先生ご自身がおっしゃっていました。(八木誠一, 秋月龍眠共著, 『ダンマが露わになるとき』, p.126. 参照)

26) 『同掲書』

27) 『同掲書』, p.156.

28) 『同掲書』, pp.157-158.

29) 滝沢克巳「何を、いかに、私はカール・バルトのもとで学んだか」『滝沢克巳著作集年

譜』, p.175.

- 30) 秋月龍眠「禅と西田哲学」『大乘禅』（93年第5号），p.36.；この論文は1996年に出版された『絶対無と場所－鈴木禅学と西田哲学』の中に収められている（pp.349-364）。
- 31) 「同論文」
- 32) 「同論文」, p.38.
- 33) 「同論文」
- 34) 「同論文」
- 35) 「同論文」, p.45.
- 36) 「同論文」, p.46.
- 37) 「同論文」, p.43.
- 38) 「同論文」, pp.41-42.
- 39) 八木誠一, 秋月龍眠共著, 『無心と神の国』（青土社, 1996年）, pp.19-20.
- 40) 本多正昭氏は1988年7月25-27日に京都で開催された「東西宗教交流学会」での講演者選ばれ, 「可逆・不可逆の問題について」と題して講演し, その中で阿部正雄氏の理解に疑念を投じながら, 自説としての「可逆即不可逆の提唱」をしている。その講演内容は『大乘禅』（56月合併号, No.780）, 5-31頁に記載されている。
- 41) 「上掲論文」, p.43.
- 42) 「同論文」, p.42.
- 43) 秋月龍眠「佛教とキリスト教の宗教としての共通の根拠－世界平和の礎を求めて」『大乘禅』（1994年, 8, 9合併号）, p.6.
- 44) 「同論文」, p.7.
- 45) 「同論文」, pp.7-8.
- 46) 「同論文」, p.8.

結語

- 1) 秋月龍眠「はじめに」『ダンマが露わになるとき』（青土社, 1990年）, p.7.
- 2) 秋月龍眠「あとがきに代えて」『歴史のイエスを語る－キリスト教と佛教の対話のために』（八木誠一・秋月龍眠共著, 春秋社, 1984年）, p.259.
- 3) 秋月龍眠「佛教とキリスト教の宗教としての共通の根拠－世界平和の礎を求めて」『大乘禅』（1994年, 8, 9合併号）, p.6.
- 4) 秋月龍眠「あるキリスト教神学者の問い」『大乘禅』（1994年, 1号）, p.8.
- 5) 「同論文」, p.9.
- 6) 「同論文」, pp.9-10.
- 7) 「同論文」, p.10.