

講演(4)

西田哲学から聖霊神学へ

小野寺 功

一 西田哲学とカトリシズム

私が西田哲学に関心をもち、これをキリスト教との関連で研究してみようと思いつに至った動機は、はるか以前のことで、私が上智大学の学生だった頃に遡る。

当時私は、第二次大戦後の混乱の真只中で、ヨーロッパ哲学の研究を通して、何とかして人生の支柱となるものを見出して自己確立を図ろうと、模索に模索を重ねていた。

そして幾遍歴の末、ようやくにして私が出会ったのは、上智大学の建学の精神でもあり、またヨーロッパ精神史の最深層に根ざすカトリシズムであった。私がカトリックに魅了さ

れるようになった理由は色々あるが、それはやはり(1)多くの司祭、修道者がその信仰に徹しきり、自分を賭けている姿に感銘を受けた点の一つ。(2)それにもう一つは、これまでの日本精神史の中にはみられない、自己と歴史を貫ぬく生きた「統合原理」が、カトリシズムの根底を流れているような気がしたことであった。

その後私は、寮の舎監でもあったボツシユ師から洗礼を受けて、ジャック・マリタンに学んだカトリックの宗教哲学者吉満義彦の著作集や、彼の友人でもあったH・デユモリン神父の影響もあり、次第にアウグスチヌスの、トマスの精神世界に眼を開かれていった。

私が大学院の時の卒業論文は、「アウグスチヌスの『神国

論」における悪の問題」というのであったが、ここで私が特に学んだことは、アウグスチヌスが、ヘレニズムとヘブライズムという全く相反する異質な精神文明の流れを、どのように統合して自らの信仰主体の中に位置づけていったかということであった。

しかし一方で、それと並行して次第に私に自覚されてきたことは、この混乱した戦後の日本において、アウグスチヌスの課題を果すとしたら、アジア的・日本的伝統に立つ私自身は、それとどのようにかかわり、位置づけられるのかという問題であった。

この考えを促す重要な下地は、以前から鈴木大拙の著作にふれ、とくにその「日本の靈性」や「日本の靈性の建設」に深い感銘を受けていたことであつた。そしてそこからさらに進んで、日本的靈性の自覚の論理化ともいふべき西田哲学は、それまで大学で学んできたどの西洋哲学よりも私の心の奥底に響いてきて、ここにこそ日本のカトリック神学形成の基礎となるべき新たな論理が内在しているようにさえ思われた。

今振り返ってみると、このようにして次第に「西田哲学とキリスト教」という生涯にわたる研究図式が私の中に胚胎してくるようになった。この発想を強く促す第二の思想的媒介は、「ハイデッカーにおける超越の問題」への私の関心にあつたが、しかし実際には、「無」とか「空」といった東洋的研究極者とキリスト教といった東西思想の異質媒介と統合の

課題は、実に果しない大きな困難と矛盾した意識を私に荷わせることになつた。

しかし当時、このような迷いの中にあつた私に、大きな方向づけと、未来へのある種の希望を与えてくれたのは、第二バチカン公会議によって示されたカトリック教会の新しい方針であつた。そこで周知のように、カトリック教会は、ヨハネス二十三世以降、時の促しによって驚くべき変貌と刷新をとげ、教会本来の「自覚」に立ち還り、世俗社会と世界の諸宗教に向けて大きく門戸を開放することになつたのである。

そしてここで示唆されている世界に向けてのアジヨルナムの課題は、初代教会においてキリスト教がギリシア文明に出会い、合流していった時の課題や、また中世においてキリスト教神学が、アリストテレスの哲学と合流した時の課題と類似しているように思われる。そしてむしろより一層複雑で大規模な課題であるといえよう。その中の最も重要な課題の一つが、仏教とキリスト教の出会いであり、この解決の鍵を握る哲学こそ西田哲学といえるものなのである。

この間の事情を最もよく示しているのが、日本の代表的なキリスト教思想家で、ヨーロッパ文化の精通者であつた森有正であり、晩年の日記の中で、『経験』について書く場合、道元と西田幾多郎の書を克明に検討することが、僕の避けがたい課題となつた。(全集、十三巻、四四七頁)といつて次のようにのべている。

「敢て言うならば、西田幾多郎の試みは、ユダヤ・キリスト教の経験をしかるべく論理的に表現しようとした中世スコラ学者たちの仕事に比較しうるのではなからうか。このような観点から見ると、西田哲学が不可欠のかけがえのない意味を帯びてくる。それは東洋人の引きついだ遺産を、合理的な次元、ひいては普遍的な次元に到らしむることにあるのである。」彼はこう言った後、実感をこめて「西田幾多郎の真価は徐々にしか表われぬであろう。しかしそれは必ず表われるであろう。……ここに達するのには三〇年を要した。」(全集十三巻、二七三頁)と告白している。

そして私は、世界が一体化に向かいつつある現在こそ西田幾多郎の哲学の真価が問われる時期なのではないかと思う。

二 西田哲学とラーナー神学

ところで以上のような背景からいって、現在日本におけるキリスト教の課題として、心から求められていることの一つに、より内発的な日本の神学形成の課題があると思う。

試みにその胎動を示す主な徴候としては、すでにその名を知られている北森嘉蔵の「神の痛みの神学」や、滝沢克己の「インマヌエルの神学」、ないしは「純粹神人学」。また八木誠一の「統合論」とその独自の新しい解釈学に基づく「仏教とキ

リスト教の接点」の追求その他、カトリック側では、遠藤周作を中心とする一連のキリスト教作家の活躍や、井上洋治神父の「無の神学」。あるいは最近では門脇佳吉神父の「道の神学」の提唱など、さまざまなユニークな試みがある。

そしてこれら顕著な業績の背後には、直接かあるいは間接に、西田哲学の影響か、何らかのつながりがみられることが指摘できると思う。その理由は、何といたっても西田哲学の根本動機が人生問題にあり、人間の生きる究極のよりどころが何であるかを、徹底して究明した普遍的な哲学であったことが挙げられる。またもう一つは、日本におけるキリスト教神学の確立には、どうしてもこれまでとは違った新しい学問方法論が必要であり、とくに哲学は、東西を含む全一学的発想でなければならないことを、理解しはじめたということにあるのではないか。この点、西洋哲学と東洋的伝統のつながり方を発見している西田哲学こそ、今のところその要求を満たす唯一の哲学といってよい。私の場合も、そこから出発して、改めて西田哲学を媒介とする日本のカトリック神学の可能性が問われることになったような気がする。

ところで私達日本のキリスト教徒が、西田哲学との対話を試みる際に、最も重要と考えられる初期の代表作はといえば、それは明らかに「善の研究」である。そしてこの西田の「善の研究」における「純粹経験の哲学」こそ、今後の哲学と神

学の歴史に新しい見地と展望をもたらす画期的内容を所持していると思う。その場合の新しい見地とは何か。

この点について、一般に西洋近代哲学の主要な特色として挙げられるのは、主観——客観構図に基く認識であり、そこではまず個人と世界とが主観と客観として対立するものとして前提され、そこから個人が对象的に世界を経験し、把握するという傾向がある。ところが西田哲学の場合には、これとは逆に、むしろ主客を超えた知情意一体の純粹経験の意識こそが世界のうちで唯一の真実在といふべきものであった。

そして主観と客観、精神と物質、自我と自然といった対立する諸存在は、この唯一の実在である純粹経験の事実が、知性によって反省され、対象化された二次的存在にすぎないとされるのである。こうして西田は、西欧の二元的思考法の限界を、純粹経験説によって克服し、その観点から、実在とは何か、自己とは何か、善とは何か、神とは何かという根本問題を、いっそう深く、しかも具体的、直接的に把握しようとして試みた。この意味で純粹経験は、西田哲学の出発点であると共に、彼の終着点である宗教経験を意味するものでもあったとみることが出来る。

「善の研究」の第四篇「宗教」第二章の中で、彼は次のようにのべている。

「宗教とは、神と人との関係である。神とは種々の考え方もあるであろうが、之を宇宙の根本と見ておくのが最も適当

であろう。」また第三章には「余が前にいった実在の根底たる神とは、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根底でなければならぬ」という言葉もある。

要するに初期西田哲学の宗教観は、「宗教的要求は、自己に対する要求である。」ということと、「神とはこの宇宙の根本をいふのである。」ということに要約されるが、神の超越性については「余は神を宇宙の外に超越せる造物主と見ずして」といったあと「直ちにこの実在の根底と考へるのである」と、内在的超越の方向性を強調している。そしてこの方向をたどる時「我々は、此等の物の根底に於て一々神の靈光を拝することが出来るのである。」(第三章)

以上によって西田の純粹経験とは、結局のところ「神の精神は(中略)、我々の精神と密接して居るのである、我々はこの意識統一の根底に於て直に神の面影に接することが出来る。」(同)というところに帰着するとみてよいであろう。

また西田は「善の研究」の中で、しばしばテオニジウス、ニコラウス・クザヌス、ヤコブ・ベーメ、エックハルトなどに言及しているが、この意味で西田の宗教観は、どちらかといえば肯定神学よりはむしろ、否定神学の系列に親近性をもつとみてよい。

しかし私からみると、初期の西田哲学の立場では、「主客未分の純粹経験の立場」にとどまっていた、超越性とのかわりがまだ十分明らかにされておらず、若干キリスト教の神

に対する誤解があると言わねばならない。「善の研究」においては、神と真正なる自己と実在が、一つのもので考えられていた。しかしこの立場はのちに超越即内在、内在即超越の「絶対矛盾的自己同一」あるいは「逆対応」の立場まで深化発展していくのである。

西田は最後の長篇論文「場所的論理と宗教的世界観」において、多年懸案となっていた宗教哲学を包括的に論じているが、鈴木大拙宛の手紙で次のように述べている。

「私は今宗教のことをかいてゐます。大体従来の対象論理の見方では宗教といふものは考へられず、私の矛盾的自己同一の論理即ち即非の論理でなければならぬと云ふことを明らかにしたいとおもふのです。私は即非の般若的立場から人といふもの、即ち人格を出したいとおもふのです。そしてそれを現実の歴史的世界と統合したいと思ふのです。」(全集十九卷、三九九頁)

これは西田哲学のめざす究極の意図を、実在的に表現しており、般若即非の立場からどのように人格が打ち出され、それが現実の歴史といかに統合されるのか、私としても深い関心をもたざるを得ない。

その他、「場所的論理と宗教的世界観」には、

- (1) 宗教は心霊上の事実である。
- (2) 宗教は哲学的には唯、場所的論理によってのみ把握せら

れる。

- (3) 新しいキリスト教世界は、「内在的超越のキリスト」によって開かれるかも知れない。

といった極めて示唆に富む指摘があり、そこに新たな「場所的論理的神学」の可能性が予想されるのである。

私がかれまで目指してきたものは、大きくいえばこの方向であり、西田幾多郎や田辺元の哲学的伝統に根ざすカトリック神学の日本の展開にある。そのささやかな試みが、私の「大地の哲学」(三一書房、一九八三)と「大地の神学」(行路社、一九九二)にほかならない。

そしてこの困難な仕事を遂行するにあたって、私にとって大きなはげみになったことは、後期西田哲学の思想が、以外にも現代カトリック神学の動向と深く呼応するものがあることを見出したことであつた。

このことは例えば、現代カトリック神学の最も有力な推進力となってきたカール・ラーナーの根本思想が、(1)超自然的実存規定(人間の中の神の場)や(2)神の自己譲渡(Selbstmitteilung Gottes)(3)下からのキリスト論としての内在的超越面の強調(Christologie von Unten)などに置かれていることを見れば、西田との対応は明らかである。そして「神の自己譲渡」という言葉が示しているように、神と人間の関係が、西田と同じく絶対矛盾的自己同一的に、逆対応的に捉えられ

ているのである。

従ってラーナーの創造論は、神が被造物をつくり、それを自身から切り離すのではなくて、真に神が御自身の存在を被造物に譲与 mit-teilen するのである。そしてそこでは、神の存在と被造物の存在は、相互に自己譲渡 (selfness) の行為を通して、ピットリと逆対的関係になってみるとみることが出来る。

またラーナーによれば、神の世界に向けての「自己譲渡」には、聖霊による実存的派遣と、御子(ロゴス)による歴史の派遣があるとされているが、ラーナーの場合、その力点はあくまでもナザレのイエスにおいて、決定的に神の自己譲渡が遂行されたという現実にある。

このように神の三位一体的関係の重視と、聖霊論の強調は、第二バチカン公会議以後の著しい特色であるが、このことは従来に比較して、一層「内在的超越」の方向に重み加わってきたことを意味している。そしてこの考えを徹底していくならば、あらゆる人、あるいはアジアの諸宗教の間にも、聖霊の働きを認めることは当然なのであり、その具体的論及が期待される。その場合、諸宗教を調停する可能性としてカトリシズムが追求されるのではなく、晩年のパウロ・ティリツヒが試みたように、諸宗教が志向している「神的霊の宗教」の概念化によって、新しい神学の可能性が追求されるべきである。しかし実際には、ラーナーの「無名のキリスト者」の

大胆な発想も、東洋の回心者の眼からみると、かなり消極的で、キリスト教国に限定された把握のように思われるのである。そしてこのことは、ヨーロッパにおける聖霊神学の未展開と決して無関係ではないであろう。

この点もう一人の現代神学を代表するバルトが、その絶筆の中で、「第三項の神学」としての「聖霊神学」の可能性を暗示したことが、今後の神学の動向を占う上で、極めて重要な意味をもつと私は考える。(バルト「シュライエルマッヘルと私」、ファンゲマイアー(加藤常照・蘇光正訳)『神学者カール・バルト』所収、一九七一年)

考えてみると、私がこれまで目指してきたものは、まさしくバルトが最後に暗示したこの方向であり、西田哲学こそ聖霊神学の基礎づけに不可欠な、聖霊論的思考の論理と言うべきものを開拓し、それを所持していると思うのである。私は以前からそのように考えて、西田哲学における場所的論理と聖霊論とのつながりを明らかにし、西田哲学における「絶対無の場所」を、キリスト教的に言えば聖霊の遍満する場として理解する道を開拓し続けてきた。

そして私は、以上のような聖霊論的思考とその論理の開拓によって、現代思想が直面している諸問題とアポリア——例えば感性と理性、言葉と霊の問題や、伝統的知の根本批判、深層的人間の発見や、非体系的知の積極的評価などが、一層深く全人格的に、自らの解決がもたらされるようになると思

う。そしてこれこそポストモダンの根本問題にほかならない。しかしそのためには、従来のように聖靈論を単なる主観的体験として無視したり、いわばキリスト教の付録のようなものとして片隅に押しやることなく、何よりも三位一体という神学的ロゴスの根底的自覚として把握するのだからなければならない。

私はそのように考えて、これまでの思索を通して、西田哲学とキリスト教の接するところを「三位一体のおいてある場所」と捉え、これを日本のキリスト教神学の創造的基盤と考えてきたが、次にその問題を西田哲学に即して考察してみた。

三 三位一体のおいてある場所

さてここで、西田哲学の原点にもどってもう一度考えてみると、先にも述べたように、西田哲学の出発点は、「純粹経験」であった。そしてこれは「善の研究」において示された「ここからすべてを説明したい」とさえ言われている。その後三十年あまり、西田は旺盛な思索によって自らの思想を展開させ、そこから「自覚」「場所的論理」「弁証法的一般者」「絶対矛盾的自己同一」そして最後に「逆対応」など、独特な表現が生まれてきた。

その場合、私がここで特に強調しておきたいことは、これらの表現をとる西田哲学の論理の根底には、「純粹経験」以来一貫して流れていた「心靈上の事実」があり、「絶対矛盾的自己同一」は、その自覚の論理化にほかならないということである。西田が究極的に、自己と世界成立の根底としての「無の場所」を主張するのはそのためにはかならない。

そして西田哲学の世界思想史上のかつてない貢献も、この「心靈上の事実」の経験に基づいて、絶対と相対、永遠と時間、神と世界の関係を「絶対矛盾的自己同一」、もしくは「逆対応」と規定したことにある。これは自己と世界成立の根底を、比類なく正確に規定したということであって、従来のカトリック的な「存在の類比」、あるいはプロテスタント的な「信仰の類比」に対し、「無の類比」とでも言うべき、決定的要素を所持していると思う。

そしてこの「絶対矛盾的自己同一」と言われていることの意味は、端的にいつて無限・絶対・永遠と、有限・相対・時間との関係は、本来絶対相反し相矛盾するものでありながら、しかし同時に絶対に相離すことのできないものとして、統一世界を形成している事実を、あるがままに指摘したものである。従ってこれ以上正確な人間規定はないともいえる。

しかもこれが借物ではなくて、その根本において、鈴木大拙の言う日本の靈性の論理の見事な定式化であるということ

に注目したのである。なぜなら日本の靈性とカトリシズムの出会いこそ、私が究極において志向しているものに外ならないからである。そしてまたキリスト教においてこそ、この「靈性的事実」の論理は、決定的意義をもつはずである。なぜならキリスト教的人間観にとっても、靈はその中心的役割を演ずるものであるからである。そしてその場からのみはじめて絶対者との出会いが可能になるのである。

これは一体どういふことかといえは、一般に認識するという場合、私が中心になって、すべてを対象化して見ているのが普通である。従ってそこから自己と対象、自己と世界、自己と神というふうには二元的対立が生じてくる。

しかし西田によれば「眞の客觀的世界即ち実在界とは我々の自己に対し、外に見られる世界ではなくして、我々の自己がその中に見られる、我々の自己が含まれる世界でなければならぬ。」(全集、第十一卷、二五頁)という。

従って「神といふのはノエマ的に我々に対立する絶大な人格といふ如きものではなくして、我々がこれに於て成立する場所といふ如きものでなければならぬ。」(全集、第六卷、二三八頁)

また西田は、「眞の絶対者とは、自己自身の中に絶対否定を含むものでなければならぬ。」(全集、第十一卷、四二〇頁)とっており、神は単なる超越者というのではなく、絶対に超越的であると共に絶対に内在的なものとして、われわれの自

己が「おいてある場所」を包む絶対の愛なる神でなければならぬことが強調される。

この点について、西田は鈴木大拙宛の私信の中で、「私はキリスト教に対して、仏教を哲学的に勝れた点があり、却つて将来に貢献するものがあるではないかと思ふ。キリスト教は論理的に言語的論理、対象論理だといふ。神を対象的方向の極に見て居るのである」(全集第十九卷、四二六頁)といっている。このことは、従来のキリスト教把握の未踏な部分の指摘を含むものとして、われわれに重大な反省を迫るものであり、神と世界、絶対者と相対者が、逆対応として成立している世界の關係の論理を明らかにすることは、現代の宗教哲学、あるいはキリスト教神学の最大の課題であるといつてよいであろう。

このように考えてくると、有限と無限という絶対と逆なるものが、絶対矛盾的自己同一的の一つであるといふことは、これは靈性の場以外に言えることではなく、これをキリスト教的にみれば、「三位一体の神の場」といふふうにつまえる以外にはない。そしてここにおいて自覺の論理としての西田の絶対矛盾的自己同一と、神の啓示と信仰の論理としての三位一体は、限りなく深く出会うことになる。

そしてこの点は、宗教や思想感覚に鋭敏な西田においても、すでに十分察知されており、次のように的確に表現されている。

「永遠の生命の世界は、キリスト教的表現を以てすれば、その根底に於て、父・子・聖霊の絶対矛盾的自己同一的に、三位一体の世界である。」(全集、第十一卷、三三三頁)

そしてここに至る必然性は、西田の場所的論理の形成過程からも指摘できることであつて、西田哲学を説明するもう一つの鍵は、哲学概論「付録四」「實在」という論文の中にある。

ここで彼は判断の構造を手がかりにして主語と述語と繫辞の三者のうち、どれを主として考えるかによつて、われわれの實在の考えは三つになるとし、その哲学の三類型について述べている。

そこで西田は自らの立場を、アリストテレス的な「主語の論理」やヘーゲル的な「述語論理」ではなく、むしろ両者を結びつけて生かしている「繫辞の論理」に置く考えを主張している。

彼はその後「一般者の自覚的体系」(一九三〇年)において、「述語的論理主義」の立場を主張しているが、これは述語的立場にとどまるものではなく、アリストテレスの「主語となつて述語とならないもの」に対し、「述語となつて主語とならないもの」を対置し、両者を超えてそれらを基礎づける「絶対無の場所」の論理を明らかにしたものであつた。

このことは従来のヨーロッパの客観的な「有の論理」を超

える主体的な「無の思想」を、論理学として深く基礎づけ得たということであつて、ある意味では西欧の絶対者についての思想の一面性を乗りこえ得たものということが出来る。

しかしその後の西田の思想展開をみると、さらにこの命題判断の三つの型を統一する原理を求めて「絶対無の場所」の考察を深めており、彼の思索の誠実性は、自らキリスト教的な「三位一体のおいてある場所」の真相に限りなく接近したものとすることができよう。この間の事情は、次の逢坂元吉郎宛の西田の手紙の中に、はっきりと見ることが出来る。

「……媒介として私の所謂「無」といふものは、無といふ語によつて、人がすぐ想像する如き、非人情的のものにあらざ、私の「無」の自覚といふのは、Agapeの意味を有するものにて三位一体的のCoqualityの意味も出てくると思ふのです。それから客体的な存続といふものが私の考えにて……それがなければ私の自己の中に絶対の他を見ることによつて自覚するといふ意味がなくなるのです。」(西田全集、第十九卷、四六五—六頁)

このように西田は、三位一体論に言及しはするが、それと無の場所との相互関係については何も言及していない。従つてこれを今後聖書学的・神学的、あるいは哲学的に生かし発展させていくことは、日本の思想家に課された最も美り豊かな課題といえよう。

その場合、私がこの問題の解決の手がかりと考えるのは、西田の「自覚」が「自己が自己を見る」ということにとどまらず、「絶対の他を見る」ことよって自覚する」という超越的客体的なものへの余地を残していることである。この意味で滝沢克己の次の証言は甚だ貴重である。

「私が『信仰の根拠はただひとつ、三一の神がある』ということを書いたドイツ語の論文を西田先生にお送りしたことがあります。信仰の根拠はこちら側には全くないということですね。そうしたら先生が読んで下さって、全くその通りだとおっしゃったのです。絶対矛盾的自己同一ということとは、神の全体がここにあるということ、神と人とは、神は絶対の人ではない、またその逆ということで嚴格に区別されてはいますが、神の働きは有限の個に及ぶということですね。それが聖霊です。西田先生が三一の神についてどうお考えか聞きましたけど、信仰が成り立つ根拠はそこにあるということとは感じておられたんですね。」（『現代における人間の問題』一九四頁）

以上のように考えてみると、西田の「絶対無の場所」が、私のいわゆる「三位一体のおいてある場所」として捉えられ、それによつてはじめて、絶対の他によつて自覚するという西田の理念が完全に貫徹されることになるのである。

四 絶対無（空）と神

以上述べてきた私の「三位一体の場」の把握は、西田哲学の内在的理解から触発された根源的発想であり、これによつて初めてキリスト教的な「場所的論理的神学」の展開が可能になる。

なぜなら、これまで甚だ曖昧で、ほとんど真剣に取り上げられることのなかったキリスト教的な三位一体の真理も、この西田の絶対無の場所の論理の導入によつて、相互に不可欠の契機として、超越と内在の関係が一層よく把握できるようになったからである。

これまでキリスト教的三位一体論は、テルトゥリアヌス以来、つねに神秘的実体という一般概念によつて表現されてきた。つまり、一なる実体——三つの位格（*Una substantia-tres personae*）というものである。これが近代に至つてヘーゲル以後は、キリスト教的三位一体論は、好んで絶対的主体の一般概念において叙述されることが多い。一つの主体——三つの存在様式という把握である。

これに対し、私の把握では三位一体の場所は「絶対無」であり、それによつて初めて三位は真の所を得、矛盾的自己同一的に一たりうるのである。

即ち人格的な啓示真理としての父と子と聖霊は、神の自覚

として、主語、述語、繫辞という命題判断の構造の中にも反映しているのであり、絶対無の場所は、その統一を、存在であることなしに無媒介の媒介として自らに結びつけているのである。

西田はこのような観点から、禅や浄土教のみでなく、キリスト教に対しても、驚く程深い理解を示し、絶対矛盾的自己同一的に三位一体の意味するものを把握することができたのである。しかしその理解は、あくまでも「内在的超越的」である。

それ故に、西田がキリスト教に対して「对象的に超越的宗教」とか「真に自己否定を含まぬ」「君主的神の宗教」というように、きびしい批判を敢てする場合には、それは「場所論理的」に「超越即内在」として、自己に即して捉えられないことを指摘しているのである。

では端的にいつて、西田の考える絶対者とはどのようなものか。成熟した西田の晩年の見解によれば、何よりも「神は絶対の無」(全集、十一巻、一九九頁)である。そして「真の神は所謂神ではなくして、寧ろ西洋では神秘主義者の云った如きゴットハイトである。般若の空である。」(同、一三二頁)。そしてそこから「真に創造者と被造者との関係が考えられる。」(同)といわれている。

これによれば、西田においては、従来の「超越的内在的」

なキリスト教把握とは反対に、むしろ「内在的超越的」な「絶対無の世界」から、絶対の場所的有が考えられ、その自己表現が神の啓示と考えられ、神の意志とみられていることがわかる。

このような西田の絶対者把握は、キリスト教思想の伝統の流れからみれば、エックハルトやクザーヌスの否定神学に近く、事実西田もこのことをはっきりと明言している。(同一三八頁)そしてこの点は例えば西田の「絶対矛盾的自己同一」の概念が、クザーヌスの「反対の一致」(Coincidentia oppositorum)の概念に大変近く、またエックハルトの「神の根底」としての無とも深くつながるものがある。そしてこの場合、「絶対無と神の問題」はどのように解決されるべきものであろうか。

西田の場合、それ以上踏みこんだ回答はないが、このような西田哲学の根本思想をふまえ、西洋キリスト教神秘思想との関連を追求したものが、西谷啓治の「神と絶対無」から「宗教とは何か」に至る一連の業績ではないかと思われる。

これらの研究の中で、西田哲学をキリスト教的に展開しようとする場合、とくに重要と考えるのは、西谷がエックハルトの「神の根底」としての絶対無を、聖霊論との関連で、極めて深く考察しておられることである。

「宗教とは何か」で展開されている西谷のエックハルトの

解釈によれば、彼の場合、被造物に対向する「三位一体の人格神」と、その根底としての「絶対無の神」を含んだ全体が、真の神の像であるといわれている。

そしてこの「無即有」なる「全一なる神」が、聖霊の働きによって、人間の霊の中に活動し、突破してくることを、霊における「神の子の誕生」とよぶ。そしてこの絶対無としての神性が、われわれの死即生の場であり、この大地においてのみ、真の自己を確立することができるのである。

このようにみてくると、私の「三位一体のおいてある場所」という発想は、西田哲学とエックハルトを越えて、より一層の総合性をもった論理的把握であり、聖三位一体に対する信仰と、絶対無の場所の自覚を相互に生かしあう究極の場の把握といえないであろうか。そしてこれこそ現代の霊性が、ニヒリズムを超えて、無意識底で希求してきたポストモダンの精神的境位にほかならない。

それにもう一つ。西谷の聖霊論における独自の解釈で、特に私にとって重要と考えられるのは、聖霊の「非人格的人格性」、あるいは「人格的非人格性」という独自の性格について述べられている箇所である。

そこで西谷は、神の無我愛を、ペルソナの神の最内奥の核心とみて、神の無我愛に仏教の空を対応させている。そしてこれは今までの思想家にはみられなかった深い洞察であり、卓見であるといえる。確かに、三位一体の神を信ずるキリス

ト教と、一切皆空を説く仏教は根本的に異なっている。しかし神が愛であり、無私性ということが愛の本質に属するとすれば、神のペルソナとしての存在は、パウロがフィリピ書一章七節に述べているように、イエスの愛に現われた神の自己否定によって表現されているといえる。従ってあらゆる矛盾を克服し、「死人を生かし、無から有を呼び出す」(ロマ書、四一七)神の愛は、内在的三位一体 (Trinitas immanens) を超え、「救いの歴史において働く父と子と聖霊」(Trinitas Oeconomica) となる。

また一方仏教の空も、それ自身を空じて一切衆生の救いを念じ、その誓願によって慈悲を実践する菩薩が、その具体的な姿である。このように考えると、ペルソナ(人格)というものは、決してエゴイズムや自己主張ではなく、「自己否定」という徹底した非人格性を媒介にして、はじめて人格が完成されるという意味で、ケノーシスと結びついているのである。そしてここに仏教とキリスト教の深い接点があると思われる。そしてこのことは、別の角度からみれば、世界における神の「絶対否定的内在」をも意味することであって、信仰を与えられた者の眼には、一切の被造物が神に息吹かれたものとして見られてくるであろう。例えば聖フランシスコなどは、その典型であると思われる。その場合、神は従来考えられてきたような人格性にとどまらず、世界のあらゆる事物に遍在するリアリティとして、非人格的人格性において出会われる

ことになる。

その場合西谷は、この見方を従来の意味で汎神論的と呼ばれることを好まず、西田と同じく「汎在神論的に理解されることを望んでいる。

そして私も、このエックハルトを媒介にした西谷における三位一体の解釈、とくにその独自の聖霊理解の中に、キリスト教と仏教の対話の将来的可能性をみるものであり、この西谷の立場は明らかに西田の宗教哲学を踏まえて、一步前進させたものとみることができよう。

五 聖霊神学の課題

以上みてきたように、西田哲学においては、絶対無の場所を言い、自己の奥底に、自己を越えて、而もそこからと考えられるものがある、即ちそれが絶対者であるという以外、とくに聖霊の強調はみられない。しかし西田の後継者とみられる田辺元、西谷啓治と続く京都学派の思想的系譜をみると、例えば田辺の名著「キリスト教の弁証」などにおいては、仏教とキリスト教の接点を、空と聖霊の中に見出し、そこから両端の共通性と差異性を解釈しようとする傾向が、次第に顕著になってくる。

これは日本の「絶対無の哲学」の成熟と展開を示すもので

●東西宗教交流学会報告（一九九二年）

あって、私もこれから京都学派の思想家達の根本洞察に学びながら、西田哲学とキリスト教神学の接点を、「三位一体のおいてある場所」と捉え、これを日本の神学形成の創造的基盤とすることができた。

この着想は一見して、さしたることもない把握のように見えるが、実は宗教をわれわれの生命の根本的事実として、学問、道德の基でもなければならぬと考える場合には、実に決定的意味をもっており、ここで啓示と信仰の論理としての三位一体論と、自覚の論理としての絶対矛盾的自己同一とは、超越即内在的に、能う限り深く結びついてくるのである。

そして全生涯をかけて追求してきた西田哲学の場所的論理の意味も、究極的にはこうした課題の解決にこそあったのであり、キリスト教の中で最も未開拓であった聖霊神学は、この立場においてのみ真に築かれ得るものと思う。

ここで聖霊とは、キリスト教では本来、人間と絶対他者としての神を関係づける働きであるが、その重要性は「聖霊にやらなければ、だれも『イエスは主である』ということができない」（第一コリント12・3）というほどに決定的なものである。そしてこれをさらに論理的にみれば、「イエスはキリストである」という繫辞契機の解釈にかかわる問題であって、この脈動点を正確に捉えない限り、聖霊の神学の展開は不可能であろう。

以上のことからやはり指摘できることは、聖霊論はキリスト教の付録ではなくして、その核心だということであり、キリスト教は最深の意味で三位一体的聖霊の宗教なのである。そのことは外ならぬイエス御自身の中に反映しており、その決定的場面にはいつも聖霊の働きが伴っている。そしてここからイエスとキリストが聖霊によって常に一枚となつていくことが理解できるのである。

この点を新約聖書に即して考えてみると、とくに重要なのは、ヨハネ福音書におけるイエスの「告別説教」の中にある次の言葉であると思われる。

「あなたがたは、わたしを愛しているならば、わたしの掟を守る。わたしは父にお願いしよう。父は別の弁護者を遣わして、永遠にあなたがたと一緒にいるようにしてください。」

この方は真理の霊である。」(ヨハネ、14・15以下)

そしてこれをみると、弁護者^{パラス}あるいは「真理の霊」としての聖霊こそ、イエスが弟子達に与えられた別れの贈りもの、御自身の再来を保証するものであることがわかる。

それ故、これに基く聖霊論的思考は、何よりも霊にふさわしいものでなければならず、霊を对象的に客体化することは許されない。それこそ西田のいう場所論的でないならばならないのである。そしてこれは実際のところ無の論理を開拓していき現在のヨーロッパの哲学や神学では十分捉えることはできない。確かにそうした試みは、キリスト教の否定神

学やハイデッカーにおいて試みられていないわけではない。しかしいかに偉大な哲学者といえども、未だ東洋の神秘主義や絶対無を包括しうる体系を形成した者はいない。この意味で、聖霊神学の確立に最も有効なものは、西田哲学の場所論理の採用にあると思う。

そしてもしこの考え方が将来キリスト教に影響を与え、聖霊論的思考の新たな深まりがみられることになるとするならば、それによって逆に、神観、キリスト観に対しても、より一層の活性化がもたらされることは必須である。なぜなら「聖霊のうち」に、キリストを通して、「父へ」というのが典型的な三位一体の祈りであるからである。

この点西谷啓治先生は、一九八六年の京都における東西宗文化交流学会で、「キリスト教と仏教の接点」という題で話されたことがある。その時の主題はほとんど聖霊問題で、神と人間の関係は、基本的に霊であるから、今後はもう少し聖霊論が展開されなければならないという意見であった。

またその時、同じく討論者として参加していた仏教学者玉城康四郎先生も、人間の目醒めとなるものは、仏陀においてはダンマ(法)であり、キリストとパウロにおいてはアネウマ(霊)であるといつて、ダンマとしての純粹生命と聖霊体験との共通性を指摘されたことがある。

その外、私がこれまで考えてきた「西田哲学とキリスト教」の出会いを問題にする時、西洋のバルト神学と東洋の西田哲

学の間に、摂理的な一致点を発見し、仏教とキリスト教の対話に新機軸を生み出した滝沢克己の存在を逸することはできない。

彼の仕事のうち第一に挙げられるべきものは、神われらと共に在す（インマヌエル）原事実の指摘と「神と人との接触」の第一義と第二義の区別と関係であろう。そしてさらにそこから晩年到達した「純粹神人学」は、純粹という言葉が示すごとく、神人関係を聖靈論的に理解する試みといえるが、しかし遂に聖靈神学の基礎づけには到らなかった。

しかしこの点では、広い意味での京都学派に属し、西田・田辺哲学の論理を全面的に継承発展させ、滝沢克己とも深いつながりをもつ鈴木亨は、その思想の全展開が、聖靈神学、ないしは聖靈神学の哲学的基礎を追求しているという意味で、最も注目すべき思想家であると思う。

氏の哲学の中心は、「存在者逆接空」という概念で示されているが、逆接とは (1) 不実体∥空 (2) 不一 (3) 不可逆 (4) 不可逆の四契機を内に含んだものを言っている。そして存在者は、実在的に自然、生命、精神（社会）を含み、それが自然的に展開し、論理的には、述語、主語、繫辞と三位一体の生ける判断となっている点で、私の「三位一体のおいてある場所」と極めて親縁な展開となっている。

そして事実、私の思想展開は、滝沢神学や鈴木哲学に負う

ところが多い。

以上、西田哲学から聖靈神学への道は、未踏の領域であった困難を極めた道であるといえるが、その間にあって私を常にはげまし導いた言葉はペトロ・メシエギ師の次の言葉であった。

「聖三位一体の神学こそは新しく開示された聖書神学、教父神学、スコラ神学などの成果を、ひとつの新しい総合像にまとめるその焦点に立ち、その任務は巨人的なるう」〔世紀〕第二号、七七頁）

また現代を象徴する時の徴として、一九八六年の聖靈降臨の祝日にヨハネ・パウロ二世によって出された回勅「主なる聖霊、生命の与え主」（Dominum et Vivificantem）も、二十一世紀に向けて、改めて聖霊のもつ深い意義を喚起されたという点で、われわれの行手を照らすはるかな星のように思われるのである。

この意味で、時代の成熟が今ようやく聖靈論的思考の時代を迎え、日本の神学の形成を促しはじめたとみることができ

（清泉女子大学 教授）

* * * * *

* * * * *

討論(4) 小野寺 功発表について

討議者 武 邦保

司会者 ジェームス ハイジック

「小野寺功氏の発言に触発されて」

討議者 武 邦保

討議者として、急に選ばれて大任の一端を果させて頂きたい。

かねがね日本のカトリックは、私どものプロテスタントの信仰生活史とちがって、日本の仏教的、ひいては儒教的な伝統もとり込んだ文化様相に見事にコミットしてきた。

その好例はいくつもあるが、昨今、私どもが研究課題にしている実践的な問題の一つは「祖先崇拝」Ancestor Worshipのとらえ方であった。用語の吟味もあるが、我々の場合は、どうもいつもその辺できわめて精密な言語分析や概念論争で

終わってしまうくらいがある。

プロテスタント神学においても、その強烈な傾向があつて、「交流」を課題(Autgabe)とするこの宗教の学会においても、どこまで入り込めるか、という疑問がある。

「京都学派」といわれる学問類型の中で、このようなプロテスタント神学を、例えば学派の指導格であられた西田幾多郎先生の「絶対無の場所」において、その神学的三位一体論が止揚されるとするがごとき判断は、「プロテスタントイズム」の福音信仰の独自性からして成立しにくいのではないか。

発題者、小野寺功氏は、きわめて意欲的に——カトリック神学の立場から——キリスト教神学と仏教哲学、とくに「禅」の立場を接近させるものとして、西田哲学を探究される。そしてついに「聖霊」の理解にまで発展させて、ここに

「聖霊神学」としての融合がなされるや、に推論される。

氏は、そこで「聖霊」をきわめて人間の心靈的働き——宗教現象——として捉えられるところから、「信仰と啓示の論理」としての三位一体論と、「自覚の論理」としての矛盾的自「同一」とは、許される限り接近して、結びついてゆくものだ、とみられる。

西田の主張の中に、どれほど「聖霊の神学」に貢献する考えや「行」があったかを語れる者ではないが、少なくとも、キリスト教神学の伝統的な聖霊論は、テリトリアヌス以来、神とイエスに現れたキリストとの三つにして一つの位格として争われてきた。コンスタンチノポリス会議（四世紀）によって確定された「聖霊」は、アウグスチヌスにおいて、さらに明確に「教会」における三位一体の働きから肯定された。そのような経緯は、小野寺氏をよく踏まえておられるところであるが。

教会論とのかかわりで、もし聖霊をキリスト教神学と「東洋の哲学史」の脈絡から、仏教神秘主義との交流点として——しかも、ここに「三位一体の場所」を提供する西田哲学を引き出して——語るとするならば、伝統的にはキリスト教神学の「教会論」を批判検討した上でなされるべきではないだろうか。

プロテスタント神学の場合、ご承知のごとく、——これもかなり伝統的には——聖書に記述され、証言されていると見

る個人の信仰理解から発している。そこでは、イエスの歴史的、人格的思弁の範囲をも越えた神の力、「新生の息吹き」として受容されている。哲学的に語ることが許されない宗教経験の領域がもしあるとすれば、伝統的なプロテスタント神学からは、それが「聖霊の働き」——むしろ神とキリストの「働きとしての聖霊」への理解である、と言わざるをえない。

われわれは、たしかに小野寺功氏の展開される西田哲学における、伝統的な西欧キリスト教神学と東洋の神秘主義に組する仏教の行、道の論理との接近を観察する「深みの次元」の研究は支持しなければならない。また学び合わなければならない。

しかし、自己を開いて、明け渡す、という深みの次元にみられる、あくまでも人間の文化創造的営みとしての自己探究は、自己を信仰的に対象化してしまう聖霊の働きの論理にゆだねることができない、という否定型から導き入れなければ、神学的な——キリスト論的——復活論（新生論）も、絶対無の場所的論理も、厳しく、しかも清らかな「愛」をもって出会うことはできないのではないだろうか。

氏と全く同じく、私も一九六〇年代中葉の数年間かかって努力された第Ⅱ回ヴァチカン公会議の歴史的貢献を、今までも、そして未来永く確信するがゆえに、人間の働く「内在的超越のキリスト」を、さらに厳しく自己開示の論理の中に取り込んでゆかねばならないであろう。

司会者 ジェームス ハイジック

武 昨日からプロテスタントイズム、プロテスタントは何かというのが、ずっと課題になって来ました。私は昨夜ずっと、こんなに深く、プロテスタントは何なのか、ということを考えてきたことはなかった。今朝まであんまり寝れないので、そのことだけを考えて。西田恵信先生に感謝いたします。

さて私のプロテスタントイズムといいますが、プロテスタント神学的な立場ともいうものを、この西田哲学との出会いの中で少しでも明らかにしなければ、何らの貢献も私はきょうできないのではないかと思っております。しかし十分できるかどうか分かりません。ただ私のこの役割りは本来、岸神父がなされる予定でおりましたが、神父は母上さまの急のご病気の代りに私がここに坐っているわけでありませう。

さて、小野寺先生の、ご高説を承っていたわけでもあります。いろんなところで小野寺先生の、私から見ますと楽観論といいますが、ヴィア・ネガティヴァ（否定の道）ではなくて、やはりヴィア・ポジティヴァ（肯定の道）だなということをつくづく思わされて、ここがプロテスタントイズムと基本的に違うのかな、ということも思ったわけであります。なるべく短くと司会者に言われていますので、齒に衣を着せない言い方で言いますが、川村先生もかなり、そういう点では著

作もありますし、助けて頂きたいと思えます。

西田が西洋と東洋哲学を結びつけるというところで、キリスト教神学というものが、西田のコンテキストの中で西洋を受け容れた、そういう絶対無の場所の論理というもので新しくキリスト教神学を作り直してくれる大きなモメントになるということを私は同感するし、非常に賛同するし、感銘を受けたわけであります。

先生のご説の中にはエックハルトは出てきましたが、ショーペンハウエルとかシュライエルマッヘル、といった人たちが、またトマス・グリーンとか、そういう影響が西田の中にあつたというふうには、見てきたわけですから、そのへんの言及が非常に少なかったと思います。それはどうということかと言いますと、短時間ですから触れられませんが、お話の中で勿論、西田を前期、中期、後期とか分けることは一昨日からの議論で私も学びましたが、とにかくずっと最晩年の「宗教論」に至ったところで、私はかなりはつきりと、ひとつのヴィア・ネガティヴァを宗教に対して打ち出して、西田幾多郎独自のひとつの自己を確立した。私はそこで先生は息絶えたというふうには思うのであります。

あるいはそれは小野寺さんの言い方で言うところ、根本はまさに大本というところ、あれとの関連で非常にポジティヴに捉えていくし、そしてそういうところから神論、神というこ

とを出してくるわけです。勿論クザールヌスとかベームとか、エックハルトとかいったところでヴィア・ボズイティヴァでなくヴィア・ネガティヴァであるというお話をして、そういうところから聖霊の働きが出てくる場を、作ってくれているわけで、先生の大地の哲学、大地の神学というのはまさに、西田先生が作った場所の論理の場であると同時に、これは聖霊（聖霊の働く場）といえますか、それが先生のまさに聖霊の神学というふうに先生ご自身で名前をつけられています。大地というのは聖霊のまさに働く場というものとして受け取られるように私は思います。

ですから若干、西田先生に対する批判的な言辞もあったように思います。超越性の誤解があるのではないかと。我々クリスチャンというのは、そういう超越と内在という捉え方をしながらも、超越の傾向にも神の啓示があるという。しかし私はパウロ・ティリッヒを借りるわけでもないのですが、啓示というのはやはり、我々の信仰というものと相関の中で信仰から生まれ、信仰は啓示から生まれるという、こういうコーレレイションといえますか、円環が、出てこなければ、ただ啓示だ、絶対恩寵だということではね。……まあそこらまでいくと、僕らも非常に共感するし、言葉を絶してしまうのですけれども、私も信仰者の一人でありますから。しかし学問的に追求していく時にやはり、バルトが言っているように、そういうところに、啓示といっても第一次的啓

示と第二次的啓示、ご承知のように、そういう啓示についての二つの捉え方をすることができないのか。そういう捉え方の中で、上からのものを、下からもういっぺん作り直していく、そういう場というものがでてくるのではないか。つまりそういう特殊啓示ですね。イエスがキリストであるという神の啓示ですね。それは神の愛ですね。それは救済ということが出てくるわけですけれども。しかしバルトの場合もご承知のように一般啓示というレヴェルで諸宗教の問題、あるいは歴史、統ての問題が含まれているわけですが。何かそれを転倒し、やはり特殊啓示から一般啓示へ、そして一般啓示がまた特殊啓示をより特殊啓示たらしめていくという、そういうここにも往復運動が出てこなければならぬと思います。やはり一般啓示というものを西田哲学を取り上げることによって、あたかも特殊啓示とか、不二と言いますかね、一つになっていくという。そうすると、では、キリスト教の場は何なのか、キリスト教というのはもういいのかという。しかし先生は三位一体ということを徹底的には前提していらっしゃるわけでありませぬ。

私たちプロテスタントの中ではやはり、三位一体ということに対して、いろんな批判的な意見があることは先生もよくご承知の通りであります。それはどういうことか。私もその三位一体論についてはあまり言うことはできませんが、やはりもう一度御子の立場で、ナザレのイエスという立場で、

歴史のレヴュエルへ帰して、三位一体の出できた救済論的な宣
教論的な神学的な枠構造というものを組み替え、考え直して
いく必要があるのではと思います。勿論それは聖書のテキス
トから作られてきた、ひとつの立場でありませぬけれども、し
かしやはりイエスがキリストであるというところが最も強く
強調されることにおいて神があり、聖霊があるという、いわ
ゆるキリスト中心と言いますか、まあそれはおそらく同感な
さらなと思えますすけれども、それは我々のキリスト論とい
うのは信仰というところで主體的な主語と述語、もう一つの
先生の絶対無の立場と言いますか、西田の立場と言いますか、
そういう三つの立場で言われますけれども、私たちにしたら
信仰の立場で聖霊というものをもういっぺん捉えてみると、
イエスの父への信仰、イエスの聖霊に対する信仰的な立場で
すね、それをイエスは弟子たちに対してどう説いたか。それ
を我々は聖書の原テキストの中で、もういっぺん吟味して
みる必要があるのではないかと思うわけです。ですからキリス
ト論をとるだけでは駄目だけだと、というような立場をおそ
らく小野寺先生はお持ちかも知れませぬけれども、コメント
ターですから、そういうふうにコメント的に少々無理をして
先生にご質問申し上げてあります。

それから先生の場合の、さきほど、ブネウマ、プシユケ、ソー
マという聖書の中に出てくる言葉を取り上げて、その三層の

●東西宗教交流学会報告(一九九二年) (その2)

ところからパウロは人間観を作っています。そして、そのブ
ネウマがもっと評価されていかなければならない。そのブネ
ウマがどのような形で否定媒介的な働きをしているのか、と
いうことですね。ブネウマ、霊というのは総て肯定的に恩寵
として受け取ることができるのか。つまり、それが啓示信仰
的相関の中で、啓示として上からの啓示、下からの信仰、そ
れが相関する中で、相関させることに聖霊の働きがあるわけ
であります。しかしその底には絶対的な超越者と内在的な
と言いますか、自己との歴史的な存在ということの関わりが
ある。そういう事柄において自己が徹底的に否定されていく
というところにヨハネが言っているような永遠の生命、あるい
は新しく生まれなければ、という言い方がやはり否定媒介の
中で出てくるわけでしょう。あそこはヨハネ文書は先生も取
り上げまして、その歴史的、社会的背景の中で、終末的な状
況の中でヨハネ文書ができていくわけでもあります。そして
人びとが徹底的に打ちのめされていく中で、歴史的に、社会
的に、新しい生命、永遠の生命ということをヨハネがイエス
信仰の中で描きたかったのではないか。そういう意味で、イ
エスが聖霊を送ったというところをヨハネが描いているとい
う、私なりの聖書理解は小野寺先生にはご不満かもしれませ
んが。ある種の様式史的聖書理解というものがひとつ、ここ
で聖書批判的な研究というものがないとキリスト教と言って

も、充分ではないんじゃないか。しかし、あまりこういうことを言うとかエキュメニズムの立場……不明……ですね。(一同笑い)

私は上田先生のこのご著書の中で、先生は何も語らないのですが、先生は最後のところで、西田先生の最後の論文を取りあげて、あとはもうこれで終わりだと。終わりとは何か、ということ上で上田先生はおっしゃってるんですが。西田幾多郎の七十五歳の「場所的論理と宗教的世界観」の中の最後のところで「自己の底に自己を限定する何物もない。主語的に本能的なものもなければ、述語的に理性的なものもない。どこまでも無基底である。故に平常底という……かかる逆対応的立場において、どこまでも無基底的に、我々の自己に平常底という立場がなければならぬ。……これを深いといえどどこまでも深い。その世界の底の底にまでも徹するといえることができる。これを浅いといえど無基底的にどこまでも浅い。故に私は終末論的に平常底というのである」と、いうことで上田先生の今回のご著書は終わって、あとはコメントはないわけですが。何か非常にそこに余韻を残されておられるわけで、やはり絶対的の否定というところを経ないと、西田が青年時代から悩み苦しみながら、悲しみの中で求めてきた自己の確認というか、自己の確立という場が見出せないんじゃないか。そういうところで西田が禅にひとつの方便を求めたというか、これまた西村さんに叱られる

かも知れませんが……。だから小野寺先生のお話で西田の禅というのは、いったいどうなっちゃったのだ、ということ最後に先生にお訊きしまして終わらして頂きます。

司会者 先生のポイントの中で、ちょっとオーバーラップがありますから、小野寺先生にちょっと。

小野寺 私の考えは樂觀的じゃないか、というお話があったのですね。『大地の哲学』を出した時にも、「君の『大地の哲学』は悪の問題を論じられていない。樂觀的すぎるじゃないか。」という批判がありました。しかし私は表現してないだけで、じつは逆なんです。

例えば私の故郷——私は花巻の中学出身ですけれども——に宮沢賢治がいます。かれの「世界全体が幸福にならないうちは、世界の幸福はあり得ない」というあれは、単なる文学的な発言ではなくて、生活からくる、東北の農民の持っている、生活苦を踏まえた発言です。私も農民だったので非常によく分かるのです。そして私の苦悩というのが、人間の苦悩だけではなくて、動植物一般に関わる苦悩なのです。痛みとして小さい時からそれが感じられましてね。その世界の亀裂というか、どうしたらそれから脱却できるかと、いうことがそもそも私の実存的動機だったのです。私が生まれた年に父親が交通事故で死んで、母一人に育てられたし、そういう実存的悲しみというものを、ある意味で非常に感じてきたわけです。

ただ、ある時期、私はプロテスタントに触れたこともあるのですが、説教を聞いてても、いきなり十字架の苦悩とかいう説教が多かったり、それからこの世の悲しみ、苦しみを説教壇の壇上から説いたりしているのをじっと聞きまして、人間の苦悩とか亀裂というものを担ぎまわるといふか、それを前提にして救いを説くキリスト教に対して、少し不信感を持っていました。そしてそういうことは秘めておくべきじゃないかと。やはり他者と出会う時は、明るさといふか、信仰というものはそういうものだ。悲しみを秘めて明るく振る舞うと言っては何ですけれども、そういうものではないかという、経験からきまして、どうしても私は樂觀的になるわけです。

ヨハネス二十三世という方は大変お年寄りだったのですけれども、老齢の時に第二ヴァチカン公会議を開催したわけですね。あの老人に何ができる、というふうには批判されたのですけれども、ヨハネス二十三世は老年になられて英知の円熟したところであれを遂行した。その時の態度が極めて樂觀的といふか、さまざま苦悩そして悩み、批判というものを前提にしながら、信仰のおいて樂觀的に決断していったと思います。

聖書を読んでみましても、イエス・クリストはさまざまな苦難とか、そういうものに直面していますけれども、どこか

カラッとしたところがある。秋月先生の「ダルマよりもキリストの方が禅僧に見えるよ」という発言を聞いて感銘を受けました。

イエスの言動の中には禅機縦横といえますか、当意即妙と言ったものを感じます。それは悲劇のまっただ中であって、神を信ずる者の明るさと言いますか、神の恩寵に対する全身的な、何か自分を投ずるようなところがあってね。私の信仰の中にそれがあると。

私、大学一年の時にカトリックの洗礼を受けました。理論が分かってべつに信者になったわけじゃなかった。ただまず海に飛び込んで、泳いでみよう。そして泳ぎ方をその中で体得したらというような捉え方。それであとでさまざまな問題が出すぎて困ったのですけれども。そういう意味で人生は涙の谷で、樂觀的に見えるだけであって、実際はそうではありません。それがひとつ。

それからじつは、ショーペンハウエルとか、トマス・ヒル・グリーンとか、シュライエルマッヘルとかの言及が少ないのですが、これは初期西田哲学に影響した思想であって、ショーペンハウエルに関しては「最初は深刻で非常に参考になると思っていたけれども、自分はショーペンハウエルよりもヘーゲルの方がむしろ近い」とか、そういう発言も日記の中に見えています。トマス・ヒル・グリーンも『善の研究』を

形成する時に不可欠な思想だったと思いますけれども。波多野精一の宗教哲学を私かなりやっただので、そういう意味で特にシュライエルマッヘルに関心はありますが、時間がなかったわけで、できれば触れたかったわけですが、故意に触れなかったわけではありませんでした。

バルトの第一次的啓示、第二次的啓示、特殊啓示と一般啓示、自然神学の問題、ここで根本的な問題が出てきたわけですから、私も私はやっぱ特殊啓示と一般啓示というものを、もっと相即して考えなければ、特殊啓示ということ尊重して、その如くに見えるけれども事実上、尊重してないことになると私は思っています。現在、私、大学で学生に宗教学とか、クリスト教学を教えています。が、自分の内面にはクリスト教の信仰というものをしっかり踏まえてるつもりですけれども、アプローチとしてはまず、目の前にいる学生の実態というものを、そのまま認める。総ての人間の中に宗教があるということ、これを前提にして話さないと、聞かれてこないですね。自分で確信してるのは、総ての人間性の構造の中に、西田が言うように純粹経験というか、総ての人間は幼児から達人の領域に至るまで、総ての人の人間性の構造の中に宗教心があるということ、インマヌエルの構造があるということ、これを前提にしてる。

それが信じられるから人間の罪の重さ、反省も深刻になるのです。ですから親鸞だってそうじゃないかと思うのですが、

あれほど自分というものの罪を深くみつめている前提にはやはり、仏の恵みというか、無量の光というか、そういう体験と同時に自分の罪の重さが認識できるのであると思いますね。私なんか、母親が死んだあとで、自分の罪深さというものが深刻に考えられました。やり場のないような感じになるのです。

どうも私は道のアプローチを辿ってみて、受難のクリスト教というのは人間が道だということをおまわり考えないで、いきなり……私たちに迫ってきて、あたかも神の御心を尊重しているかの如くに見えるながら、じつは人間の根本構造を疎外した形で、特に日本人の個性というものを飛び越えた形で説きすぎる。だから滝沢先生なんかは厳しいことを言いますけれども、そこは心得ていたと思いますね。厳しい対決をしますけれども、血もあり涙もあるというか。秋月先生もそうですね。最近まで誤解してたのですけれども、対決論的すぎると思っていいたら、この人は血も涙もあるということが昨日分かったのですけどね。(一同笑い) 田辺哲学に対する批評は厳しすぎるというか、不満だったのです。だったら哲学史が成り立たないじゃないか。永遠のいまからいきなり迫ってくる。ところが、じつはさすが、逆対応的にその価値を認めながら、何が大切かということをお示すために、慈悲心として厳しく迫っておられるのが分かりました。本当に秋月禅学というもののある面を見たような気がしたのです。

そういう意味で、プロテスタント神学に対する批判をするほどに知識はないけれども、やはり人間性というものは道なのだ。プロセスを辿って到達する、そのプロセスの中に絶えず恩寵が働く。だから背後から押し出すような形で恩寵が働いている。前からきらくくように来る啓示だけが啓示じゃなくて、私たちの背中を押してくれる、そういうものが啓示だというのが西田の考えであって、私なんか大いに共鳴するわけです。それと、前の方から私を導いてくれる超自然的な啓示の光というものも絶えず望みながら、うしろから押してくれる聖霊の働きに応じて歩み続けていくという、そういう道を探していて、それで西田に接近したのかなと思うのですけどね。それ、いかがですか。

武 だから私は道と捉えられたところは賛成。私が言った啓示信仰的な観点という、その信仰実存と言いますか、実存論的信仰と言いますか、そういう……。

小野寺 それで三位一体、西田の場合は啓示契機からのアプローチが決定的だと思うのですね。それだって三位一体そのままいきてることになるわけですけど。しかし先生がおっしゃるように、まあ主語的と言いますか、そういうひとつの啓示と信仰との関係で究極の信仰が成り立つということは歴史的に、ユダヤ系の思想はそうですね。私もクリスト教徒として、それを認めざるを得ないし、それを求めて求めて、求め尽く

して、どうもうまくいかなかった。つまり実感が湧かないと言うか。どうすれば自己と啓示というものが、どこで、どこかの地点で結びつくかということに悩んでここに来た、という感じですね。だから逆対応になるんじゃないかと思えますね。うしろから押される力と前から導かれる啓示のね。だから信仰とおっしゃるけれども、信仰と理性の関係はどうなるのか。信仰と理性の関係を自覚と捉えて、両契機を生かそうとするのが西田哲学なんじゃないか。

武 西田先生の純粹經驗という問題を、私は私なりの論理の中でどういうふうに理解したらいいのかというのは、私自身の課題なんです。勿論自覚は認識の問題にいくわけでありませけれども。このへんは皆さんに教えて頂きたいわけです。小野寺 西田の禅はどうなったかというのは、さっき出ましたですね。

〇〇 禅が関わるのじゃないかと思うのですね。

武 いや、パウロのライネ(純粹) エアファールング(經驗)、ライネ・エアファールングのライネというところに私は禅が関わっていたというふうには思うんですが、間違いでしょうか。私はそういうふうにはイエスも禅的に関わったと。

〇〇 全くその通りだと思いますね。

小野寺 私も全くそうだと思います。秋月先生の発言で本当に自信を持った。前からそう思ってたんですけどね。やっぱり

り禅機縦横と言いますかね、本当に禅が生かされていると言いますかね。坐禅の形ではないか知らんですけれど、ある意味で通じるものを持っていたのではないか。だからそこは禅の専門の方から教えて頂きたい。

田中 小野寺先生のを拜見しまして、私自身が課題としていえることと大変共通するものがありまして、大変興味深く聞かせて頂きました。

それでキリスト教と仏教とか共通に関わっているのは心靈上の事実であると、そして勝手に自分で捏造してはいけない、という。

それで、それをどういう形で正しく言葉で表現するかという、やはり共通の課題があると思います。

それに関して先生は「三位一体の於てある場所」というふうに言われました。もうひとつは、エックハルトを引用されて、エックハルトの場合は「根底としての絶対無」。私はこれが正しいのではなからうかと思うのですが、絶対無は根底という言葉で言い表わされるのだろうか。というのは、さきほど指摘されましたように、日本に於て無基底的という言葉の方が、底がないのです。根底というのはふつう、建築の土台とか、樹木の幹とか、ピラミッドの底辺というイメージがありますね。しかし場所というのは根源を明らかにしてそこで終わりという、そういう意味での実体ではないんですね。そうすると、絶対無が根底になっちゃったら、もうそれは

絶対無とは言えないという部分があるんですね。無基底的ということとすごく関係している。

それから三位一体の場所という時に、やはりこの場所が何か三位一体の神以上のものになってしまったら、これまたおかしいと思う。三位一体の場所はまた三位一体のどこか分らないで、そういう言い方は絶対にはあり得ないので、三位一体の場所という時にもやはり、その三位一体の場所と父・子・聖霊というもの、それを四つの存在を考えれば、またその関係を考えなければいけないし。ですから、それをいかに正しく言葉で表現するかという課題が一つの問題です。

もう一つは、ケノーシスというか、空というものを働かして捉えるとやはりそれは聖霊と関わり合うし、私自身それは大きな問題だと思っています。

小野寺 貴重なご発言ありがとうございます。いまの質問ですけれども、図式的な説明を見てください。これは高橋正治という国文学者の大変な権威がいます、日本の精神史を深く分析して生成の論理体系を築いたのです。この先生は私に対して「君、西田をやっているといいじゃないですか」とやるのか。自分の立場でやったらいいじゃないですか」と言われましてね。それから四、五年したらかれは「いや、自分が間違ってた」と言うのです。「自分が日本の精神史の研究をやったら、全く同じようなそういう構造にぶつかった」と言って。彼は日本精神史の研究者としてのこの生成の論理

のとして考えられてると思うのですけれども、そういう場所の論理と対応しながら、やっぱり父なる神が問題になるのはどういうことですか。

小野寺 つまり絶対無、その三位一体というものもありますね。その三位一体の一というところ、

西村 一のところはよく分かります。

小野寺 その一のところを僕は無の場所と捉えたわけです。無の場所と捉えることによって、三位一体の相反する神と。

だからヘーゲルだったら即自的とか、対自的とか、即・対自的とかいうふうに自覚的に捉えますよね、父と子と聖霊というふうに。だからその三位一体の内的構造が人間に啓示される時に、啓示として私たちが信仰として受け取る時に、やはり歴史的に、父と子と聖霊というのはいっぱい啓示様式だと
思う。

西村 だから信仰ですね。

小野寺 信仰です。

西村 つまり、謙虚に訊いてるわけですが、依然としてやっぱり先生の中にある神の意味ね。これが知りたいわけです。

小野寺 例えば、やはり原始人ね、私、子供の時そうでしたが、祈る時、何といっても祈る時に、自然に跪いて、こう、「天にまします」じゃないけど、こういうふうに対象化しますね。人間の本性です。昨日、先を見てこうこういう話が出ましたけど、私はおばあさんと一緒に仏壇を拝んだり、神棚

を拝んだりする時にやっぱり、全く自然にこういう姿勢で祈るだろうと思えますね。何の違和感もなく、自然に祈るところある。やっぱり超自然的な傾向をその時持ってると思えます。ですからね、そういう宗教心になっているひとつの傾き、啓示に対する対応の仕方。それは教わったことだけじゃない。全人類はそういう方向性を持っていると思う。超越というものを象徴的に考える時にやはり父なる神という、創造主という、それはまことに自然な捉え方ではないかと。

だから神の方から見ると、そこがネックなのでしょう。

西村 東西霊性交流がありまして、カソリックの修道士が来まして、一週間の坐禅のあとでシンポジウムをした。その中で最も鮮かに出てきた話っぷりはね、禅僧たちが深々と礼拝するということにはじめて気がついたと言ってるのです。まあそれだけで、何のことはないんですけど。(一同笑い)

秋月 大地という言葉、これはたぶん私の誤解でなければ、大拙先生の『日本の霊性』の中から取ってこられたのかと思うのです。務台理作先生が「秋月さん、大拙先生の大地性というのは素晴らしい考え方ですね」と言って、しきりにおっしゃるものですか、「大地性を先生はどう捉えていらっしやるんですか」と問うたら、務台先生は何もおっしゃいませんでした。「それはむずかしい」とおっしゃりながら「素晴らしい考えです」と重ねてくり返されました。

ついでに務台先生の言葉をもう一つ伝えますと、あるとき

私が先生と西田先生と鈴木先生の話をしていたら、「秋月さん、あなたの言い方とは逆に、西田先生よりも鈴木先生の方が論理的だという論理がありますね」とおっしゃいました。これもすばらしい言葉だと思いますのでお伝えいたします。

それからひとつ、私、あなたの考え方や生きざまに非常な共感をいだいているわけですが、一つだけ気になりますのは、西田先生から西谷——上田と、三代目の上田さんを前において、いうのはちょっとはばかりがあるけれども、あえて言いますと、西田哲学をいわゆる「京都学派」ということで見ないでほしいということですよ。私がいつも言うように、西田から滝沢への線もあるし、西田から務台——下村への線もあるし。これは京都学派じゃありませんから。それから全然違うように見える西田先生と山内得立先生の線もあるんですよ。

だからまあ、私の田辺批判というのは、これは私が意識的に言っていることですが、私は田辺哲学を東洋的無の哲学としては、まったく評価しません。田辺さんは自身「私にとっでは《絶対無》は思索上の要請だ」と言われるでしょう。それは和辻論理学も同じことです。和辻先生は「空が空ずる」と言われました。私は先生に「先生の論理は西田哲学とは似ても似ないものだ」と論文を提出して批判したけど、和辻先生は優という採点をくださいました。いわゆる「京都学派」だけが西田哲学の正系ではない。

●東西宗教交流学会報告（一九九二年）（その二）

もう一つは、これはあなたへの私の助言なんです。さっき、「イエスの絶叫、幕が破れる」ということをおっしゃいました。あれ、「わが霊を御手にゆだね」と同時に、「わが神なんぞ我を見捨て給うや」という語といっしょに絶叫してるわけですよ。幕が破れた」とおっしゃいましたが、これはたぶん私が言わなければ、奈良さんか坂東さんが言ってくれることだと思うんですが、仏伝をご覧になりますと、「大地が震動する」という言葉が度々出てくるのです。仏伝のいろんな重要な箇所です。これは何を言おうとしているのか。インドの宗教、文学の中では、何か大事なことがあると象徴的に「大地が震動する」と書いているのです。これはあなたの「大地の神学」の中に是非取り入れていただきたいと思えます。

本多 さきほどの武先生の質問に答えてないのがまだ残っているのです。三位一体論の出た、その神学的論争の背景とかが残っています。それは重要で、その質問に対する応答が残っています。それをお願いします。

小野寺 三位一体論について、啓示というふうに捉えている場合はそういうことはできないけれども、もうひとつ自覚という面があるのでしょうか。つまり三位一体は神の自覚の問題で先生は論じているわけですね。だから自覚として捉えられる限り、あれは哲学としても解釈できるのじゃないか。そうす

ると自覚というのはやはり判断だと思う。判断の三つの根本構造と関連するのです。

本多 これ、個人的にしょっちゅう話してることなので、武先生の質問を確認して答えて頂きたい……。

武 私はその御子のところを言い出す場合にはね、御子から聖霊の問題と神の問題とをもういっぺんパラフレイズしていくことが我々のこの研究会の勉強の中で反省されていいんじゃないかということ。

小野寺 それに対して私は逆だったのですね。聖霊から出てくる。つまり人間の霊性ですね。心霊事実、これをもっと。これも宗教教育だと思えますがね。そういうところまでいかなければ人間形成できないですから。そういうことを考えますとね、御子からというのはアプローチとしては正しいんです。しかし私は逆対応的に逆からいくんです。その方がうまくいく。

そのキリスト教で、何でイエスが神の子かという、そこがわからないと、本当の腹からの信仰にならないというのが私の考えです。

武 イエスが十字架で死んだわけですね、私はそこから霊性が出てくると思ってるんですが……贖罪の問題、これまた別のことです。……

司会者 このへんでしめくりたいと思います。とにかくボストンでの会議で、この討論の続きをと存じます。

八木誠一・秋月龍珉 対談

キリスト教の誕生

発行所 青

土 社

東京都千代田区神田神保町一―二九

歴史のイエスを語る

¥二、〇〇〇円

発行所

春

秋

社

東京都千代田区外神田二―一八―六

「般若心経」を解く

¥一、二〇〇円

発行所

講

談

社

東京都文京区音羽二―二二―二