

発題 I 西田哲学から聖霊神学へ

小野寺 功

《序に代えて——要旨——》

今回、第十七回東西宗教交流学会発題者に予定されていた奥村一郎神父が、都合がつかなくなり、急遽私が担当することになりました。このことは、私にとって予想外のことであり、ライフワークにしている「西田哲学から聖霊神学へ」の発想も、形成途上のもので、とまどいを感じますが、後学のため、よろしく助言をお願い致します。

私の問題意識は一言でいえば、日本における一キリスト教徒としての自己意識の確立にあり、西田幾多郎、田辺元らの日本近代の哲学を日本の霊性の自覚の論理ととらえつつ、いかにしてカトリック神学の日本的展開を図れるかを考えて歩んで参りました。

したがってその観点から二つの問題提起をさせていただき
ます。

(1) 最初の発題は「西田哲学から聖霊神学へ」というテーマで、西田哲学を媒介としたキリスト教神学の形態は、自ずから聖霊神学となるという趣旨のもので、私が現在到達している基本的立場であります。

(2) 第二の発題は、それと密接に関連致しますが、「聖霊と三位一体論再考」というテーマで、三位一体論の場所的考察を試みたいと思います。

このような「聖霊の宗教」としてのキリスト教理解は、あまり類例がなく、特異なものに映るかも知れません。しかし私としては、こう捉えることによつてはじめてキリスト教が日本の霊性と結合するのみでなく、西田哲学の無の場所を聖霊論的に理解することが可能になると考えます。そして私がこのような発想を持つに到った動機は、西田哲学の場所的論理は、キリスト教的には聖霊論的思考の論理にほかならないと気付いて以来のことです。

考えてみると、キリスト教における聖霊問題は「聖霊によ

らなければ、だれも『イエスが主である』とは言えない」(第一コリント12:3)というほど決定的意味を持つものでありながら、神学的・原理的にあまり掘り下げられていません。むしろ危険視され、忌避される傾向がありました。プロテスタントはわかりませんが、私が読んだものではH・ミューレンの聖霊論(Der Heilige Geist als Person in der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund, Münster, Aschaffendorfer, 1963)が、当時カトリックではほとんど唯一の神学書でありました。

しかし特に第二バチカン公会議以降は、事情が大きく変わり、「二十一世紀は聖霊の世紀」と言われるほどにその重要性が注目されるようになって参りました。ちなみにカトリック教会において、一九九八年は「聖霊の年」とされ、救いの中心的働き手である聖霊をよりよく理解することが大切と言われています。

そのほか現教皇ヨハネ・パウロ二世が一九八六年に出された回勅「主なる聖霊・生命の与え主(Dominum et vivificantem)や、イヴ・コンガールの「私は聖霊を信じる」(Je crois en l'Esprit Saint I. II. III)なども、その有力な現われとみることができます。

このコンガールの大著は、聖書に基づいて、聖霊体験とその神学を包括的に扱った本格的著作であり、最近サンパウロ社から翻訳が出されました。その基本精神というべき特徴は、

「聖霊において、キリストを通して、父へ」という初代教父の伝統に立ち帰った「内在的超越」的方向の強調にあります。私が今回キリスト教の立場から、西田幾多郎などの日本の代表的思想家に着目し、取り上げる理由も、彼らが何よりも「自己の根底」に神を見出そうとする「内在的超越」の探求者であるからにはかなりません。

私は従来のキリスト教理解を徹底し、聖霊論の立場からキリスト教を再解釈し、仏教との本格的出会いに及びたいと願うものです。なぜなら「聖霊」と「仏性」には、どこか深く響きあう生命の呼応があるように思われるからです。

とりあえず最初の発表は、私のささやかな「思想と形成」に重点をおき、西田哲学の研究からいかにして聖霊神学の発想に至ったか、その歩みを述べることに致します。

《本論》

I 私の三つの精神課題

今の時点から振り返ってみて、私が西田哲学に傾倒し、聖霊神学へと歩みを進めるようになった動機を考えてみると、次の三つの事柄が前提になっているように思う。

(1) 風土体験

その一つは、私の思想形成の一番の下地となっている岩手の特異な風土体験である。宮沢賢治はこの地帯をイーハトーヴと呼んだが、柳田国男の「遠野物語」を含めて、私のアニミズム的体質は、キリスト教を受け入れた後も牢固たるものであった。

これは賢治がそうであったように、「宇宙感覚の宗教性」といってよい要素かと思うが、この体質を、本来人格主義的、超越的なキリスト教とどう調和させるか、これは後年私が人知れず思い悩んだ点であった。しかしこれを乗り越えさせるヒントを与えてくれたのも宮沢賢治や後年に出会ったドストエフスキーであったように思う。

試みに賢治の「春と修羅」第一集をみると、ただ一篇私の郷里（土沢）を歌った「冬と銀河ステーション」と題した長い詩がある。それには、空に群れ飛ぶ雀を「青いギリシャ文字」と呼ぶようなモダンな表現で、この地方の自然や風物との交感交流が物語られている。

この意味で彼は、天性東北岩手を代表する「地霊」的存在であったといつてよい。しかし彼の真の偉大さは、これを単なる素朴な即自態にとどめることなく、彼の近代科学的教養と、大乘仏教的、法華経的世界観によって洗練浄化し、宇宙的、人類的普遍性を持つものに飛躍させていったことにある。そしてここから単なる地理的風土としての「岩手」を、エス

ペラント風に「イーハトーヴ」と名詞化して呼ぶ発想が生まれてきたのだと思う。

そしてさらに、賢治の詩や童話文学の根拠になった「心象風景」とは、仏教で言うところの「仏性」の発現であるから、どんな奇想天外の詩や物語であっても、必ず「正しいものの種子」が宿されており、よりよき世界の構成材料たりうるのである。

またこの詩人が未来に向けて

新たな詩人よ

嵐から雲から光から

新たな透明なエネルギーを得て

人と地球にとるべき形を暗示せよ

と言うとき、そこで嵐とか雲とか光とか表現されているのは、単なる比喩ではない。それはむしろ透明なエネルギーとして、仏教的には「仏性」の、キリスト教的には「聖霊」の発現を指すものであると私は理解する。

そしてこれはまた美や芸術の根源でもあって、彼の「農民芸術論綱要」の中では、次のように理論化され、表現されている。

「農民芸術とは、宇宙感情の地・人・個性と通ずる具体的表現であり、実生活を肯定しながら、これを一層深化、高揚し、遂に一切を究竟地にまで導びこうとする。」

このように、あらゆる可能性の「場」として捉えられた

「イーハトーヴ」の大地に根ざす「靈性文学」の創造——そこに「賢治の世界」の未来における全意義が隠されていると私は考える。私が処女作である「大地の哲学」を、「イーハトーヴ・詩と哲学の根源」として、「宮沢賢治論」から出発したのは、この風土体験が、私の「聖靈論的思考」に着眼させた無意識の基底と考えたからであった。

(2) 歴史体験の形而上学

次に私の精神史に大きな影響を与え、キリスト教への開眼を促すきっかけになったのは、敗戦に伴う劇的な価値転換と、歴史的ニヒリズムの体験であった。文芸評論家、亀井勝一郎のいう「混乱の中の人間形成」は、まさに私共のために用意された言葉であったと思う。

そうした時期に私は、盛岡のある古本屋でカトリックの宗教哲学者で、ジャック・マリタンに学んだ吉満義彦の「哲学者の神」という一冊の本と出会った。これが私の生涯を決定することになったと言える。

後に上智大学で指導教授としてH・デュモリン神父と出会った時、吉満義彦の最も親しい友人であったことを知り、「摂理」という言葉のリアリティを実感した。なぜならこの二人には、私の求めてやまない「靈性の優位」という根本思想が一貫して流れていたからである。またもう一つ、私の精神的基軸を確立し、日本の哲学や神学を考える上で非常に役立つ

たのは、H・デュモリン師の指導の許で学んだアウグスチヌスの「神国論」の研究であった。それは以前に読んだ「告白録」や、その後手がけた「三位一体論」と共に、私の心魂をゆさぶるものがあり、ヘブライズムとヘレニズムといった異質的な思想を切り結んで統合していく歴史哲学的な、靈性的実存の思考様式を学ぶことができたように思う。

またこの時期に、私自身もう一つ深く自覚させられたことは、キリスト教神学や哲学の形成にとって不可欠なことは、福音の種子を根づかせるべき「大地」か「台木」が必要であるということ、アウグスチヌスの場合に新プラトン派の哲学がその媒介となり、トマスの場合には、アリストテレスの哲学がその下地となっているのである。

この意味で、日本のキリスト者として最も典型的な道を歩んだのは内村鑑三であり、「代表的日本人」のドイツ語版跋の中で、次のような重要な発言を敢てしている。

「天のみにては、如何に純粹であっても、実を結ぶことはできない。キリストの言葉といえども、石地に落ちればたちまち枯れる。それは善き地に落ちなければならぬ。かくしてこそ或いは百倍、或いは六十倍、或いは三十倍の実を結ぶのである。神の恩恵は天からも地からも来らねばならぬ。然らずんば善き実はできないのである。」(岩波文庫版・一三頁)

この文章で最も重要と思われるのは「神の恩恵は天からも地からも来らねばならぬ」という指摘であろう。その場合内

村が選んだ福音の台木に当たるものは、日本精神の精華であり、父親から継承し、自らの倫理的背骨を形成してきた武士道であった。それがアメリカ経田のピューリタニズムと深く共鳴しあつて、信仰の根を確かなものになし得たのである。また一方滅びゆく武士道を、逆にキリスト教によって継承しようとしたともいえる。

内村の歴史的影響力はそこからくと共に、彼のモットーとしたイエスと日本という「二つのJ」は、今日でも依然として引き継がれているわれわれの課題である。しかし昭和年代に生まれ、戦後に成長したわれわれにとって、武士道にかかわることはほとんどないといつてよい。したがってそれに代わるより本格的な福音の大地とは何かが、私にとって次にくる切実な課題であつた。

(3) 日本の靈性の思想

こうした問題に逢着し、長い間の迷いと探求の末、ふと思ひ至つたことは、深い関心をもつてかねてから読み続けている鈴木大拙の「日本の靈性」「靈性的日本の建設」「日本の靈性化」などの一連の著作が、ほかならぬ「大地性」「大地的靈性」の思想を明らかにしているという事実であつた。

これは実に含蓄の深い特色ある思想であつて、多くの日本人が忘却してしまつてゐる日本精神史の一番確かな根を、はっきりと把持しているように思われたのである。大拙によれば

「靈性」とは普通にいう精神と同じものではない。精神は一般に主観と客観、自と他の対立を前提としてゐるので、區別を含み二元的世界に立つてゐる。これに対して「大地的靈性」は、「宗教意識」として現れるもので、一般にもあらず、個にもあらず、両者を両者たらしめる「包摂的母胎」として、一切を成長させ実らせる誠の働きの場のことである。

私は、鈴木大拙の日本思想史上の大きな業績は、日本的靈性的自覚という独自の把握を基底として、禅と浄土系思想を結び付けたことにあると考えてゐる。そしてこの大地の思想こそ、内村の武士道を越えて、キリスト教が最も注目し、学ぶべき点ではないかと思う。

私がこの点に着目し、最初に書いた論文が「伝統と創造の課題における日本の靈性の理念」(『世紀』誌・第二十三号)であつたが、この基本的発想は今もつて変わつてゐない。そしてここから、さらに日本の靈性の自覚の論理としての西田哲学の研究に向かつていつた時、難解ながら、大学で学んだいかなる西洋近代哲学よりも、私の心の奥底に響いて了解されてくるものがあつた。そしてここにこそ、最も確かな日本のカトリック神学形成の論理的基盤が伏在するように思われたのである。

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醸成されてくることになるが、しかしこの両者の異質媒介と統合の課題は、これといった先

例もなく、私にとっては明らかに大きすぎる課題であった。

しかし鈴木大拙の日本的靈性論の理解から西田哲学研究に及んだために、靈性の論理としての絶対矛盾的自己同一としての場所的論理が、キリスト教の立場では、聖靈論的思考の論理に対応するものであることがわかってきた。そしてここから西田哲学の「無の場所」を、改めて聖靈の遍満する場所と理解する道が開かれてきたのである。

そしてこれがやがて日本の神学の創造的基盤として、「三位一体のおいてある場所」として画然と把握できた時は、クザーヌスの「反対の一致」やデカルトの「コギト・エルゴ・スム」の発覚もかくやと思われるほどの喜びを禁じ得なかったことをよく覚えていた。

この発見をもとに、最初に書いた論文が「場所的論理とキリスト教的世界観——トポロギ・神学への一試論——」（『カトリック研究』第二十五号、一九七四・六）であり、以後これが私の出発点となるものであった。

II 西田哲学と現代カトリック神学

以上は、戦後の私が、自己確立を求めて歩んで来た精神的課題の一端である。これは広く言えば「日本人とキリスト教」の課題と言ってよく、この私の探求が、一九六二年から一九六五年に及ぶ第二バチカン公会議によって加速させられる面があったことは、本格的取り組みが可能になったという意味

で、大きな恵みであったと思う。

とくに私のように、聖霊神学という特異なテーマについて述べる場合には、どうしてもこのヨハネス二十三世によって召集された公会議について言及しないわけにはいかない。なぜならこの出来事自身、すでに老齢であったヨハネス二十三世が、聖霊のひらめきを受けて開催を決意したと言われているからである。

彼はこのような課題を「アジヨルナメント」(aggiornamento) という言葉で表現したが、後任のパウロ六世もこの精神を継承し、(1)教会が自覚を深め、その本性を理解すること、(2)教会内の刷新、(3)キリスト教会の一致の推進と現代人との有効な対話の四つの目標をかけた。

これら公会議の成果をまとめた文書を見ると、特に聖霊論を本格的に展開しているものはみられないといってよい。しかし結果としては教会と世界という観点から、聖霊の働きを考えざるを得ない事態となり、事実上この時期を発端として、聖霊論が神学者の間で注目されるようになってきたとみることもができる。一九八四年に出版されたコンガールの「私は聖霊を信ずる」という大著も、この流れに立つすぐれた業績である。

またこれは第二バチカン公会議の顧問神学者の一人であり、現代カトリック神学を代表するカール・ラーナーの場合も例外ではなく、彼の聖霊論への言及は、比較的晩年のことに属

する。ただその素地としては大変豊かなものがあると思う。試みにラーナーの最初の著作「世界における精神(霊)」(Geist in Welt)を読むと、人間は本質的に霊的なものととらえられている。そして「純粹経験」に似た「超越論的経験」(transzendente Erfahrung)という基本的立場から出発し、主・客の二元的対立を根本的に乗り越えようとしている点で、後期西田哲学と深く接する一面を持っていると思う。

この本の結論部は「人間」という題目になっており、全体が要約されているが、そこには次のような「霊性的自覚的存在」としての人間が語られている。

「人間は、この世界の中で自分を自覚し、神を問うようになる時に真の自己に出会う。そして人間は神の存在を問う時に、自分がすでにこの世界内にあり、そして神への途上にあることを常に発見するのである。人間は神とこの世の両方に同時に属している。人間は相互に他方なしではありえない。……したがって人間は世界と神、時間と永遠の間にある中間者である。」(二九六頁)

このようにラーナーの場合、いささかハイデッガー的ではあるが、人間が神に至る道は、人間の「霊」(Geist)という「場」を深めることによって自己超越していくことであり、これは西田哲学と同じ「内在的超越」の方向とみてよいと思う。

またラーナー神学の中で最も中心的で重要な概念は、(1)

「超自然的実存規定」(übernatürliche Existential)と「神の自己譲与」(Selbstmitteilung Gottes)である。そしてこれらはいずれも相互に関連し合っており、人間が先験的に神を志向する事実、神の自己譲与が神の側からの恵みとして、すでに差し出されていることを暗示しているのである。

これと全く同じことをアウグスチヌスは「告白録」の中で「神よ、あなたは私たちをあなたに向けてお造りになったので、私の心はあなたの中に憩うまでは安らぐことはない」と表現しており、これは西田も好んで引用する言葉であった。

したがってラーナーの立場では、自己存在の根底に与えられている神への志向性を、誠実に受け止め遂行する限り、神の自己譲渡の恵みに参加し、キリストの福音の本質にかなうものである。そしてたとえ歴史的状况の中で「キリストの名」に出会うことがなくても、この恵みに参加することは可能であり、ラーナーはこれを「無名のキリスト者」(anonyme Christen)と呼んでいる。

以上のようにラーナーは、人間学的な考察を出発点として、イエス・キリストという歴史的存在を、神の自己譲渡の恵みが、神のロゴスの受肉という形で全き実現をみた唯一の事例として理解する。そしてこれをラーナー固有の言葉で表現すると、自己譲渡の目的因はキリストであり、作用因は本来的実存を生み出す聖霊に該当することになる。こうして歴史的なイエス・キリストと普遍的実存的聖霊は、神の自己譲渡の

二様式として理解されるのである。父なる神は根源的な存在として絶対的神秘であるが、創造による自己譲渡を歴史のうちはこの二様式を通して遂行しつつ、万物を神の生命に参与させつつある。

このように考えてくると、ラーナー神学の中心はあくまでイエス・キリストの現実でありながら、三位一体論と深く関連しており、現代カトリック神学が次第に内在説と存在の全一性に注目していることがわかる。

ただラーナーの場合、キリスト教以外の諸事物に働く聖霊は、究極的にはキリストの霊と考えられており、その救いを待ち望むもの、ないしは途上にあるものと解される傾向は免れ難い。これが現在「キリスト教包括主義」として批判される点である。

しかしこれは仏教やキリスト教などの実際の対話以前の考察であり、その交流経験の豊かな日本においては、より広い視座からの深い総合理解が必要とされよう。そのためにも、西田哲学や西谷哲学のキリスト教批判を考慮することは不可欠であると思われる。

この点西田の「場所的論理と宗教的世界観」には、キリスト教に対し、「对象的に超越的宗教」といった批判がみられる。しかしこれは旧神学には妥当しても、先に見た現代カトリシズムの動向やラーナー神学の場合には、たとえ対象論理的であるにしても、そのままではこれにあたらぬ。

また西谷啓治の「宗教とは何か」にみられるキリスト教批判もこれにつながるが、その主なものは二点に要約される。(1)その一つは神の人格を有的に捉えるために、どこかセルフ・セントードネスに陥る傾向があること、(2)それに救済がすべてイエス・キリストの歴史的事実の一回性に結びつけられているために、信仰の立場がどうしても非通約的、排他的絶対性を要求するものになりがちであること、などである。

この点ラーナーは、他のH・キュングやカスパーなどと共に、キリスト教の普遍性と唯一性は矛盾するものではないと考えているが、聖霊論的神学の未展開のためか、東洋的靈性の観点からみて、真に説得的とはいえない。

こうしたキリスト論から聖霊論への問題をめぐって、大変示唆的なのは、カール・バルトの晩年の動向である。彼は二十世紀を代表する最大の神学者として、教義学のすべての分野をキリスト論を中心に書き、三位一体の神もその観点から解釈しようと試みた。しかし彼は晩年くり返し神学は第三項(聖霊)から行うことは可能であるし、必要でもあることを強調したといわれてゐる。(Karl Barth, "Nachwort", Schleiermacher-Auswahl)

この意味でバルトは、次に来るべきものが何であるかを正確に予感していたといえる。私の志向する聖霊神学は、まさしくその方向に定位するものであるが、それは、ほかならぬイエス・キリスト御自身が、別れに臨んで、私共に指し示さ

れた道ではなかったかと思われるのである。

III 聖靈論的思考と場所論的論理

ヨハネによる福音書(14・16以下)によれば、イエスは弟子に對する訣別の言葉の中で、明らかに「別の助け主」の派遣と到来を予告しておられる。そしてこれを「別の助け主」と呼ぶことによって、御自身の人格と區別している点は、特に注目すべきである。そして次の言葉は、「別の助け主」の働きが何を意味するかを明示している。

「わたしはあなたたちと一緒にいる間いろいろ話したが、父がわたしの名によって遣わす助け主である聖靈が、すべてのことをあなたたちに教え、わたしが言ったことをすべて思い出させるであろう。」(ヨハネ14・25-27)

この言葉の意味は、弟子達に向けて、改めてイエスを導いてきたものに着目させると同時に、聖靈がイエスの言行に含まれている深い意味、つまり「キリスト性」を悟らせる「自覚の靈」であることを示すものであると思う。そしてこのことは、新約聖書における聖靈とイエス・キリストの関係が、二重の仕方で提示されていることと無関係ではない。

(1) 担い手としてのイエス

その一つは共観福音書に支配的なもので、そこでは例えば「いかに神がナザレのイエスに聖靈と力を注がれたか」(使徒

徒10・38)というように、イエスは靈の担い手として描かれている。そしてこれは靈がメシアの上にとどまるという預言者の見方と一致するものがある。

福音書ではこの考えが一貫しており、聖靈によるマリアの処女懐胎からはじまり、公生活を経て「すべては成し遂げられた」(ヨハネ19・30)と言って頭を垂れ、靈(息)をお渡しになるまで、イエスのすべての言行は聖靈の導きによるという解釈である。

(2) 自覚の靈である復活のキリスト

しかし一方ではヨハネやパウロに特徴的な見方として、例えば「父がわたしの名によってお遣わしになる聖靈」(ヨハネ14・26)とか、「もし、わたしが去ってゆけば、それをあなたにわたす」(同16・7)というように、担い手としてよりは送り手として描かれている面がある。

その具体的現れとしては、復活のキリストが弟子達に息を吹きかけて聖靈を与える場面や、聖靈降臨の日のペテロの説教として「イエスは神の右に上げられ、約束された聖靈を父から受けて注いでくださいました。」(使徒2・33)と言っていることの中に示されている。

この聖靈の担い手であるイエスと送り手である復活のキリストは、相即の関係となっており、共に真実のもので、キリスト教の聖靈論的理解の核心に触れる問題である。

新約聖書には聖霊という言葉が三百八十五回も使われており、ヨハネ福音書では二十四回で、これによってみると、「神の霊」「主の霊」「聖霊」あるいは単に「霊」と呼ばれている。この霊という言葉の原語は、ギリシヤ人が *spiritus* と訳出しているヘブライ語であるが、そのいずれも「息」あるいは「風」などを意味し、そこから発展して生命、靈魂、霊を指すようになったと考えられる。

また旧約聖書の創世紀二章にも、人が生ける者になったのは「主なる神が地のちりで人の形をつくり、いのちの息をその鼻にふき入れた」ことであると物語られており、やはり霊性が人間の根本規定である。このようにキリスト教は、根本的に霊(プノイマ)中心的であり、聖書的人間観を最もよく示しているパウロにおいても、人間は「霊・魂・体」からなる総合体として把握されている。

そのほか聖霊の問題がキリスト教理解の核心であることについては、いくつもその例証をあげることができる。特に私が強い印象を受けたのは「人が犯す罪や冒瀆は、どんなものでもゆるされるが、聖霊に対する冒瀆はゆるされない」(マタイ12・31-32)という言葉である。しかしこれは裏を返せば、「聖霊こそすべて」ということで、イエスがいかに聖霊体験を重視したかを物語るものである。

そしてこの根本基調は、聖パウロの体験の中にもはるかにこだましており、「聖霊によらなければ、だれも『イエスは

主である』と言うことができない」(第一コリント12・3)という決定的な言葉となって結実している。

このようにイエスの訣別の辞を通して、「別の助け主」あるいは「真理の霊」である聖霊の重要性について考える時、自ずから想起されてくるのは、釈迦が入滅に際して、嘆き悲しむ弟子アーナンダに与えたといわれる「自灯明・法灯明」という言葉である。これによれば真の依りどころは、釈迦の肉身ではなくして法であり、この法を証得する自分自身である。

そうするとキリスト教の聖霊論的理解にも、これとパラレルな面があり、ダンマと pneuma には呼応するところがあるように思う。この点で思い出されるのは、第五回の東西宗教交流学会の発題者であった玉城康四郎が、ブツダとイエスとパウロに共通なことは、ダンマや pneuma という超越的なものが、己れ(主体者)に顕わになることだと主張されたことである。私の到達点もこれに近いもので、仏教とキリスト教の出会い、今後この方向で一段と新たな深まりと展開がみられると思う。その突破口として聖霊論的思考とその論理の問題がある。

なぜなら主観・客観を越えた生命の経験の事実に即した聖霊論的思考は、霊にふさわしいものでなければならず、霊を客体化することはできないからである。従来の対象論理的学問方法論だけでは、有の世界と無の世界が混乱し、無の世界

の経験も、有の世界の論理で考察されるということが一般的であった。しかし聖靈論的思考においては、靈は常に根源的主体性に即したものでなければならない。思索する者の主体と、聖靈という主体が一致し、その一致と調和の中にこそ「即非の論理」そのものである聖靈論的思考の独自性がある。そしてこの主体間の一致を信仰と呼ぶことができるなら、聖靈論的思考は聖靈に対する信仰と分かちがたく結びついているが、それは同時に靈性的自覚への道でもある。このように考える時、聖靈論的論理として最もふさわしいのは、宗教を「心靈上の事実」と解し、その論理を「実在の自己」表現の形式」と考える西田哲学における場所的論理でなければならぬ。

そして私はここにこそ西欧神学の中で最も無視され続けてきた聖霊神学の広大な沃野を開拓すべき哲学的基礎が伏在していると考ええる。そしてこれはある意味で有から無への解釈学的神学の課題であり、晩年バルトが予想した聖霊論的神学確立への方向ではないかと思う。

IV 聖霊神学へ道

以上私は、西田幾多郎が晩年の遺著で述べた「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかも知れない。」(『全集』第十一卷、四六二頁)という先駆的洞察に学び、それが第二バチカン公会議やカール・ラーナーの神

学路線の中に色濃く反映されていることと、キリスト教の聖靈論的理解の深まりを考察してきた。

そしてこれは狭い範囲のことではあるが、最近のカトリック文学、哲学、神学の中にも、かなり目立った動きが出てきている。特に最もよく知られている遠藤周作の場合には、「沈黙」から「イエスの生涯」「キリストの誕生」を経て「深い河」に至る作品の根底には、歴然とした「内在的超越のキリスト」をめざす聖霊論的アプローチがみられると思う。

その場合「私にとって神とは」(光文社)で語られている聖霊とは、心や全身の底を動かす力で、無意識の場に働き、人間の生命の核心にふれるもの、即ち宗教的自覚であるという。その本質は一つであるが、働きは多様で、イエスの弟子たちにとっては、イエスがキリストであることに目覚めることであった。そしてこの観点から弟子たちにおける「キリストの誕生」が書かれていることは言うまでもない。

またこうした遠藤の所論を、さらに神学的に展開している井上洋治神父によれば、本当の神学は「有の神学」であるよりは「無の神学」であるべきだとし、もののいのちを根底で支えている何かは「無」と呼ぶのがふさわしく、神は「無において」自分をあらわす方と考えるべきだと述べている。

(『無の神学を求めて』『世紀』誌一九七二・二)

そしてこのことは同時に、神を対象的に実体としてではなく、存在の「根底」として、また「場」としてとらえること

を意味する。そしてこれは同時に、キリスト教で一神教といわれる場合の一も、決して多に対する对象的な一ではなく、主・客を越えた一と多の根底的一を意味するのである。これ故キリスト教の一神論は単なる超越神論でも汎神論でもなく、汎在神論 pan-en-theism と解さるべきであるという。

井上洋治神父は、こうした立脚地を開拓することによって、はじめて日本人の感性で「イエスの道」を歩むことが可能となったと考えられる。彼の「まことの自分を生きる」(筑摩書房)をみると、宮沢賢治、芭蕉、西行、良寛らと深く心を通わせ、福音的理解を示している。その解釈によれば、彼らはいずれも大自然の根源的生命からの息吹(フネウマ)に支えられ、生かされ、根底を洗われることによって自己を相対化した求道者と考えられているのである。

以上は現代日本のカトリックが直面している「文化的受肉」(インカルチュレーション)の試みの一端であるが、こうした先駆的試みは、やがて続いて起こる哲学や神学の創造的展開の予徴であると思われる。

その他私を知る限り、プロテスタントにおいても、本格的な聖霊神学を企図する人に、小田垣雅也があり「現代思想の神——現代における聖霊論」(新地書房)、「ロマンティズムと現代神学」(創文社)などがその代表作である。

ただ私のように「西田哲学から聖霊神学へ」の道をたどる者にとつて、最も直接的で重要な存在は滝沢克己である。彼

の歩みは私と同じく西田哲学から出発しており、後にカール・バルトの許に学び、東西思想の原点を追及し、「純粹神人学」を形成して、キリスト教のみならず仏教にも影響を与えたという点で、大いなる先輩であり、道標であるということができる。

滝沢の「西田哲学の根本問題」は、カール・バルトの神学を背景に「被造物即創造者」という観点から西田哲学の根底を解釈した画期的著作であり、現在までのところ、キリスト教の立場から、これほど核心的な西田哲学理解を示した例は稀である。

また彼は一方で「カール・バルト研究——イエス・キリストのペルソナの問題」を書いており、西田が「そこからそこへ」だとする一点が、バルトが聖書を通して到達した「インマヌエル」(神われらと共に在す)と共通する根源的事実〈Urfaktum〉であることを発見した。

(1) この事実は第一に、全く無条件にあらゆる人の実存の底に備わっている真実の神とのかかわりであり、インマヌエルという原事実を離れて、人は生きることも死ぬこともできない(不可分)。しかしそうは言っても人は神ではあり得ないし、神と人は非連続である(不可同)。ただ創造主である神の支え(働き)によってのみ人である(不可逆)。

これを要約すると、インマヌエル(神の支配・キリスト)の原事実における「神と人」の関係は、不可分・不可同・不可

逆である。

(2) しかし第二に、私たちは第一義の神と人の接触は万人に無条件に備わっているのに、凡そそれを自覚していない。そこで第二義の接触とは、第一義の接触への開眼という出来事をさす。そしてこれが宗教的生のはじまりであり、キリスト教と仏教の違いは、第二の接触(自覚)のとる形の違いにあるとみる。

ここで滝沢が力説したいのは第一義のインマヌエルで、その根拠はヨハネ伝冒頭の次の言葉にある。「初めにみことばがあった。みことばは神とともにあった。みことばは神であった。みことばは初めに神とともにあった。すべてのものはみことばによって造られた。」

以上のことを根拠にしてなされる滝沢克己のバルト神学批判は、イエスについて第一義の接触と第二義の接触の区別をしないという点にある。滝沢の解釈によれば、この絶対無償としてのインマヌエルの原事実、人間イエスのこの地上への登場により生起したのではなく、逆にその呼びかけに対する徹頭徹尾人間的な応答なのである。この点イエスがわれわれと違うのは、第二義の接触を典型的に成就し、その形なき形(無相の自己)を実現している点にあるというのが、滝沢の伝統的キリスト教批判である。

しかし一方滝沢の考えには、西田哲学の難点をバルト神学によって乗り越えている一面があり、彼自身次のように述べ

ている。

『絶対矛盾的自覚』同一』という彼の定義をもってしては、十分明らかに、というよりも全然表現されえ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、創造者と被造物とのあいだの、絶対に不可逆的關係がそれです。

このユニークな関係こそ、わたしがカール・バルトを通して初めて発見したもので、それ以前には西田哲学の中に明確な表現を見いだすことができなかったものであります。ですからわたしどもにとって決定的問題は、肉の声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に直接かかわる実質的認識にあるのです。』(『宗教を問う』九八―九九頁)

滝沢はこのようにバルトを介して、西田哲学の即の論理ではまだ不明瞭な、創造者と被造物の關係の絶対不可逆性を明確にし、キリスト教の本質を保持したといえる。これは私の解釈で言えば「靈性的自覚」に含まれる聖靈契機の所在を指摘しているのである。

しかし先にも少し述べたように、滝沢は、バルトの問題点は、インマヌエルの關係点が、天地創造以来の根本理法として厳存していることを前提しながら、それを「あるがまま」に認めるという点で、西田哲学ほど徹底していないと考える。そしてイエスの十字架の死がなければ、第二義はもちろんの

こと、第一義のインマヌエルも成立しないような受け取り方は、バルト自身が否定しようとしているキリスト教絶対主義の残滓であると批判している。

その場合、バルトと滝沢の違いがどこから出てくるかが問題である。私の解釈では、滝沢がよく引用する「イエスはキリストである。」という言葉の繫辞契機の捉え方の違いにあると思う。これを一言で言えば、バルトがロゴス・キリスト論的思考の色彩が強いのに対して、滝沢の方がより聖霊論的なのである。これは「カール・バルト研究」を読む時、その特色がよくわかる。

確かに滝沢が言うように「イエス・キリスト」と言うとき、その間がのっぺらぼうに繋がっているのではない。つまり「イエスがキリストである」という場合の「である」は、絶対無相の真実主体である神と、有相有限な人間主体との間に、やはり不可分・不可同・不可逆の限界点があることを示す徴表なのである。

これを聖書の言葉にあてはめて言えば「アブラハムの生まれる前からわたしはいる」(ヨハネ8・59)という場合の私と、「なぜわたしを『善い』と言うのか、神おひとりのほかには、善い者はだれもないのだ」(マルコ10・19)という場合の私は、まさにこれに対応している。

しかし滝沢がなぜこれほど執拗にバルトに即したバルト批判を試みるのか。その秘密は、やはり「カール・バルト研究」

の中の「神の言の受肉に於ける聖霊の役割」からもわかるように、イエスを導く聖霊の役割の強調にあると私は考える。

滝沢には霊に基づく聖霊論的思考がよくふまえられていたが、「である」という繫辞契機の論理的ほり下げがなかったため、ついに「純粹神人学」の体系的展開には至らず、この貴重な遺産を後代に託したと言える。

V 三位一体の場神学

私は以上の考察から、西田哲学を媒介とした日本の神学の試みは、最初滝沢において緒についたと考える。私はその足跡に学びながら、日本的靈性を背景とする西田哲学と啓示宗教としてのキリスト教神学との接点を求め、(1)現実世界の究極的場である「絶対無の場所」を「三位一体のおいてある場所」としてとらえた。(2)そして第二に内在的超越の方向からの神の呼びかけを、「人間存在の根底から働きかける聖霊」と解し、期せずして日本の聖霊神学の形成をめざすことになった。

この暗中模索の時期に、最も有力な手がかりになったのは、鈴木(亨)哲学との出会いであり、西田・田辺・鈴木と継承展開されてきた日本近代哲学の論理的成果が、私の「三位一体の場の神学」の構想の中に深く取りこまれることになった。それによって私の思索は次第に生動化してきたといえる。

そしてこうした発想による最大の成果は、キリスト教神学

の体系の中に、絶対無の場所の思想を導入しえたことであり、これによって有の神学から無の神学への転換が論理的にも可能になってきたことである。それに鈴木哲学の体系的展開が、滝沢克己のインマヌエルの神学と深く相接する面があると同時に、完全に聖霊論的アプローチになっており、しかも私の「三位一体のおいてある場所」の思想に正確に対応するものがある、ある種の思想的出会いを意識させられたのである。

鈴木亨の代表作である「響存の世界」や「生きる根拠を求めて」をみると、彼の主要関心事は、西田と同じく、あくまでも実在的世界の論理構造の解明が主であって、既成の宗教や神学の形態をとっていない。そして西田における実在的世界の絶対矛盾的自己同一の構造は、鈴木の場合「存在者逆接空」ととらえられている。これはハイデッガーの「存在者の存在」と較べても、はるかに正確な論理規定をもっており、存在者と空の関係は、滝沢と同じく、不実(体)≡空、不二、不可逆の四契機を内に含むものをさしている。

しかも鈴木という存在者とは、(1)自然 (2)生命 (3)精神(社会)を含み、実存自然的に展開する。そして要するにここでは、滝沢が表現しようとしたこととほとんど同じことが、論理の歴史存在論的構造の展開として企図されているのである。

元来実存の根本構造が、主語、述語、繫辞の生ける判断であるというのは、西田哲学の場所的論理における根本思想で

あった。従って実存を表現する命題判断には、主語・述語・繫辞の三契機があり、実体は単に主語として「即目的」であるのみでなく、客語として対目的に、さらには繫辞として即自即対目的に、自覚的存在として存在している。そしてこの具体化が鈴木哲学においては「実存」「劣存」「響存」である。このような鈴木哲学の立場からみると、私の開拓してきた「三位一体のおいてある場所」の思想は、「存在者逆接空」といわれる場合の「空」に対応していることになる。(「生きる根拠を求めて」三一書房、一八九頁参照)

こうして私の場合「空」は、命題判断における主語、述語、繫辞の論理的三位一体の自己意識の根拠としての空であるのみでなく、キリスト教の啓示真理である「父と子と聖霊」の三位一体の「場」としての空として、統合的に把握されることになったのである。

このような消息を、鈴木は次のように表現している。

「物質と生物と人類とはもともと存在者逆接空という根本的理法の下にあり、キリスト教的にいえば、父と聖霊と子の三位一体をこの有限な地上に表現しているものにほかならない。したがってまた述語的段階(物質)から主語的段階(生物)をへて繫辞的段階、さらに推論式的世界(人類)へと展開せざるを得ないとともに、空の大悲や聖霊に贈られて人類の精神は霊性的段階にまで上昇せざるをえないのである。」(同、

三二六頁)

一般に日本的靈性の自覚の論理としての西田哲学は、アリストテレスの「主語となつて述語とならない」主語的・実体的論理に對して、ヘーゲルを媒介とし「述語となつて主語とならないもの」を對置し、個物を包む一般者を絶対無にまで深めることによつて、「述語的論理主義」の立場に到達したといわれている。（『一般者の自覚的体系』参照）

しかしその後の展開をみると（『全集』第七卷、哲学の根本問題）、実際に西田の到達した究極の立場は、述語が無にして主語を限定するものとして、主語と述語の矛盾的自己「同一」としての「繫辞の世界」が主張されているのである。

これは要するに、西田の思索の誠実性を示すもので、命題判断の三一性を認めつつ、自らは繫辞契機に立つ哲学であることを示している。そしてこれが、(1)存在根拠を探索するアリストテレスの主語的論理が、即自的な「父」に相当し、(2)ロゴス根拠を追求するヘーゲルの述語論理が「子」に對應すると考えるならば、西田の開拓した繫辞の論理は、まさしく聖靈契機にあたるものとみてよいであろう。鈴木亨はこれを歴史的世界に適用し「絶対主語即述語としての繫辞的世界」というふうに表示している。

私は以上のような思想的経過をたどつて、西田哲学を媒介とする日本のキリスト教神学の形態は、三位一体の場の神学であり、日本的靈性に即応する聖靈神学であると考えるようになった。これが私の到達した立脚地であるが、果たしてい

かなる客観性をもつものであるかは、批判なしにありえない。この点私の全体の論旨をふまえた批評としては、聖書学者の関根正雄氏のものゝ、深い理解と問題点をも指摘されていて、大変参考になった。

「すでに西田哲学において『永遠の生命の世界は、キリスト教的表現を以てすれば、その根底に於いて、父、子、聖靈の絶対矛盾的自己「同一」的に、三位一体の世界である。』と言われる。（『全集』第十一卷、三三三頁）これを受けて京都学派の哲学、ことに鈴木哲学を根拠として新たに三位一体論、聖靈論を展開されるのは小野寺功氏である。」

西田哲学の性格が絶対無の場所を中心とし、観的、永遠的であり（中村雄二郎『西田幾多郎』一九八三年）、これを聖靈論の基礎に置くことは分かるが、鈴木哲学の場合には『過程的場の弁証法』を唱え、主語と述語の繫辞の三者の相互媒介を繫辞契機の新たな把握によつて生かし切り、田辺哲学の種の論理に通ずるものがあり、何よりも歴史や自然を具體的に把握しているので、この哲学によつて三位一体論を基礎づけるのは正しいが、聖靈論に収斂させるのは十分説得的ではない。これは小野寺氏の見解に對する私の率直な感想である。」

（『聖書と神学をめぐつて』『聖書と教会』一九八七・二）

この関根氏の最後の部分の批判は、さすがに鋭い指摘ではあるが、私の真意ではない。なぜなら私の思想には、逆対応の考えが前提されていて、三一論的神学から離れて聖靈論の

みを一方的に主張するつもりはないからである。ただここで私の思索を強く促すものは、現代社会における危機的な「靈性」忘却の現象であり、より深くはイエスが「別の助け主」を送ると約束された意味が、少しも神学的、哲学的に掘り下げられていないことを実感するからである。

VI 結論——聖霊神学の可能性——

最後にこれまでの入り組んだ探求の跡を整理してみると、次の事柄が私の主張の前提になっている。

- (1) キリスト教は、その最深の意味において「聖霊の宗教」である。
- (2) 聖霊論的思考は、靈にふさわしいものでなければならず、靈を直接客体化することはできない。したがって対象論理を越えた、いわゆる西田哲学でいう絶対無の場所的論理、鈴木大拙の「靈性的自覚」の論理においてのみ可能である。その場合「信仰と理性」の図式を越えたドストエフスキー、ソロヴィヨフ、ベルジャエフなどのソフィア論的思考が参考になる。
- (3) 西田の言う絶対無の場所は、キリスト教的には、聖霊の遍在する場所と解されるべきである。そしてキリスト教の「聖霊」と仏教の「仏性」は、相互に深く響きあう性質のものに思われる。
- (4) 西田哲学の場所的論理は、キリスト教的には聖霊論的思考

考の論理化である。

私は以上の事柄を西田哲学の根幹を形成する(A)純粹經驗、(B)自覚、(C)場所の三点に要約し再確認しておきたい。

(A) 純粹經驗と聖霊經驗

そこですら問題になるのは、これまでの論述からいって、西田哲学の根幹をなす純粹經驗は、聖霊經驗とどのように通じあうかという事である。これは今まで一度として問われたことのない問題であるが、両者とも实在經驗である限り、どこかで交わっているはずなのである。

西田は「善の研究」の序文において、「純粹經驗を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」と述べている。そしてこの場合重要なことは、純粹經驗は实在經驗だということであり、宗教論も純粹經驗から論じられていることである。

西田によれば宗教とは「神と人との関係」であるが、彼はこれを何よりも神の根源的統一力と、自己の意識の統一力の関係として理解する。そして「我々の神とは天地之に由りて位し万物之に由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外に神といふべきものはない。」(『全集』第一巻、一七六頁)という。

それでこの場合純粹經驗は、その究極においては神と等しく「自覚的」「体系的」であり、現実には統一活動として発

現するものである。したがって「我々の意識は神の意識の一部であって、その統一は神の統一より来るのである。」(同、一八二頁)したがって、意識統一の最大最深い要求である宗教的要求は、すべてのアルファでありオメガであるものとして、あらゆる学問道德の根本であり、またその極致であると考えられている。

この考えは、カール・ラーナーの超自然的実存規定にも似て、あらゆる学問道德の基礎に宗教を置く点では深く共鳴するが、ただ「善の研究」で多用されている「意識」とか「精神」という言葉は、いささか不適切なところがある。

西田もこれに気づいて、神が宇宙の統一力であるとは、哲学上の議論ではなく「実地における心霊経験の事実である。」(同、一八八頁)として、理性や良心すら神の統一作用の一部とし、心霊経験との区別を明確にする配慮もみせている。これが最終の「場所的論理と宗教的世界観」においては、「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明しなければならない。」(『全集』第十一卷、三七二頁)

このように考えるならば、「善の研究」における初期の純粹経験は、究極的に「心霊上の事実」とつながり、その靈性的自覚の論理は、聖霊神学に深く寄与するところがあるはずである。私の「西田哲学から聖霊神学へ」は、この着眼から出発したものである。

また一方西田において神は「無限の愛」であり「我々が神を知るのは唯愛または信の直覚に由りて知り得るのである」(同、二〇〇頁)とされている。この点聖霊はやはり何ものにもまさるリアリティであって、信仰の第一原理は、感性的経験(關心)の本質をなす「愛」という現実である。

西田によれば、純粹経験における主客未分の事実は、いまだあやめもわかたぬ無邪気な嬰兒の意識であると同時に、芸術や宗教の達人の経験する心にも通じるものであるという。そうすると私共が最初あやめもわかたぬ愛を経験するのは授乳の時であり、これは本能的に自明であり、自然である。したがってこの愛の体験は意識に先立っており、アブラハムに先立つ「父母未生以前」のもの個別化であるといえる。

こうした感性的愛のリアリティは、欲望以上のものを含蓄しており、母への愛情は、次に父親、兄弟姉妹、友人その他人生において出会う関係の深い人々を通して、一層拡大され、深く自覚されていく。西田も言うように「元来愛とは統一を求むるの情である。自己統一が自愛であり、自他統一の要求が他愛である。」(同、一八五頁)

そしてこのような愛と聖書や教会の伝統的経験に照らしてみるとき、西田の「純粹経験」は、その究極において、聖霊の働きと考えるのが、最も妥当なのではないであろうか。

(B) 自覚と聖霊

その意味では、ウィリアム・ジェームズから借用した「純粹経験」という用語が、西田の言わんとするものを、十分言い尽すものではなかったと思われる。

この点彼は「善の研究」改版の序において、この書の意識の立場が、心理主義的なものと受け取られることを懸念し、フィヒテを媒介にして「自覚」の立場へと転じ、これを乗り越えようと試みている。そしてこの「自覚」の問題は、キリスト教にとって特に重要な意味をもつと考える。かつて西田と親交のあった熊野義孝は、「西田哲学とキリスト教」(『西田全集』第八巻付録)の中で次のような発言をしている。

「私どもの眼をもって今後キリスト教神学(特に日本の)が西田哲学から学ぶべき、是非とも熟慮すべき個所は、先生の自覚であると思う。このある意味で平凡な語が、西田哲学においてあのように深刻に、多彩に、また豊富に繰りひろげられたことから、私どもは実に多くの問題を学ぶことができる。」

この点は、聖霊の働きがその根本において「自覚」にあると考える私にとって、とりわけ大きな関心事である。自覚とはよく言われるように、「自己が自己において自己を見る」ことに尽きるものではない。むしろ西田も強調するように「自覚は自己が自己を越えて他に対することによってのみ起こるのである。」(『全集』第十一巻、三七八頁)その場合の自覚を促す内在的超越のエネルゲイアこそ聖霊の働きである。

西田の晩年に近い「自覚について」という論文を見ると、自覚的実在は「意識的自己」といったものではなく、意識的自己は「矛盾的自己同一的自覚の抽象的形式」(『全集』第十巻、四七六頁)にすぎないとされている。即ち相反する両方向の自己同一が「自覚」と呼ばれているのである。

こうして西田はデカルトの近代的自我の自覚や、カントの意識一般の立場を乗り越えて、「世界」から自己を考える「絶対的客観主義」の立場に到達したとみることが出来る。

そしてこれは同時に、歴史的世界の実在の論理として、絶対無即絶対有の絶対論理主義の立場とも呼ばれている。(『全集』第十巻、五〇四頁以下参照)そしてこれこそ聖霊の働きの場の論理性といえる。

これを敢えて聖霊神学の立場から解釈すると、本来ヘブライ語で言う場合の *Ruah* はギリシア語で *Pneuma* と訳され、霊の意味に解釈されているが、実際には神の息吹とか風とかより多義的である。それ故これは、始源的な存在の根源に働く神の創造のエネルゲイアであって、深層からの歴史的自覚を促すものなのである。しかも歴史の根源は私たちの存在の根源であるから、まさしく「作られたものから作るものへ」なのである。

そして超越的に内在する神から溢れるデユナミス(dynamis)として湧出してくるものこそ、イエスが「アッパ・父よ」と呼ぶ Pneuma である。私たちはそれによって神の子であるこ

とを自覚し、それを通してロゴス化され、神化 (Theosis) され、神・人性が表現していくことになる。そしてこれこそ西田が「場所的論理と宗教的世界観」の末尾において「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかもしれない。」(『全集』第十巻、四六二頁) と予感したことの意味である。

西田のこの路線は、意外なことに田辺元にも受け継がれていて、「キリスト教の弁証」においては一層推進された形で表現されている。例えば「霊なる神を自己の根源として自覚するのが、キリスト教信仰に外ならない。」(二六三頁) とか、「愛の靈性に於て人間は、キリストの媒介により神の靈性に参与し神学にまで昂げられる。」(同、二六二頁) という言葉は、明らかにキリスト教の聖靈論的理解に接近した解釈である。

また田辺自身は、この著作の中で、歴史の原動力が聖霊の实在性によることを認めており、自らをも「不断になりつつあるキリスト者」(ein werdender Christ) と考えた時期があった。この呼びかけは、当時のキリスト教界から黙殺され中途で終わったとはいえ、やはり今から考えてみると、聖霊神学に向けて一步を画した先駆的試みであったと思う。

(C) 場所とプロセス

以上によって私は、聖霊神学の確立にとって、西田哲学の

場所的論理が不可欠であった理由が、ほぼ提示できたかと思う。そしてまた一方では、場所的論理をキリスト教思想に導入することによって、歴史哲学的なダイナミズムが生まれてくることを今後に期待したいと考えている。そしてこれが三位一体の場の神学の必然的な道行きと思われるからである。

私はこのような課題意識から、改めて西田の思索の最高峰ともいべき「一般者の自覚的体系」から「無の自覚的限定」を見ていくと、そこには明確に「自覚の現象学」がある種の「生成の論理」として展開されているように思うのである。

西田は自らの体系的基礎を見出した「場所」の論文において、(1)有の場所、(2)相對無の場所、(3)絶対無の場所の三つを区別した。そしてこれをさらに綿密に整備したものが「一般者の自覚的体系」である。

そこでは、(1)自然を対象界とする判断的一般者から、(2)自覚的一般者へ、さらにそこから、(3)英知的一般者へと自覚が深められ、(4)最後に無の一般者へと「内在的超越的」にたどられているのである。しかしこれは一方「無の自覚的限定」というように「超越的内在的」にたどることもできる。

しかしそのいずれの場合も、西田の自覚的体系は、絶対無の一般者(場所)が「そこからそこへ」と考えられることによって、はじめて聖霊神学の学としての可能性が打開されてきたといえる。そこに西田の絶対無の場所の重大な意義があると言わなければならない。

そしてこれがキリスト教の三位一体論の新たな論理的理
解に寄与するであろうことは必定である。西田は三位一体論
に深い理解を持ちそれに言及してはいるが、それと無の場所
との論理的位置づけにまでは及んでいない。それ故に「キリ
スト教的立場からは、東洋的無の立場に到ることはできない。」
〔全集〕第十巻、四七四頁〕といった断言が生まれてくるので
ある。しかし私は早くから、三位一体論における一体性は
「絶対無」でなければならぬという考えをもっていた。ま
た有の世界のみでなく、無の解釈学の問題を含めて、こうし
た問題を聖書学的、神学的、哲学的に解明し、また生かして
いくことは、東西宗教の交流にとって真に実り多い豊かな課
題であると思われる。

以上、聖霊問題がキリスト教理解の核心であることを述べ、
次に三位一体論の再解釈の問題に及びたい。

○レスポンス 1

小野寺功氏「西田哲学から聖霊神学へ」について

小坂 国継

日本大学の小坂でございます。学会事務局から送られてま
いりました小野寺功先生の「西田哲学から聖霊神学へ」と題
する発表要旨をもとにして、いくつか質問をさせていただき
ますが、その際、先生が以前にお書きになった同名の論文
「西田哲学から聖霊神学へ」〔「根源への道」清泉女子大学人文科
学研究所、所収〕と「場所的論理とキリスト教的世界観」〔大
地の神学——聖霊論、新地書房、所収〕にも、若干触れること
をお許し願いたいと存じます。この三つの論文は重点の置き
方や論旨の精粗の違いこそあれ、内容的にはほぼ重なっており
ますので、それらを合わせて質問することは許されると思ひ
ます。

—

これからの質問の都合上、最初に、先生の御発表の内容を
簡単におさらいをしておくのが好都合かと思ひます。

まず「序論」の部分では、先生は御自分の問題意識として、
①「日本におけるキリスト教徒としての自己意識の確立」
と、②西田幾多郎や田辺元等の日本の靈性の自覚の論理を媒

介とした「カトリック神学の日本的展開」をあげておられます。前者は一キリスト教徒としての問題意識であり、後者は一キリスト教神学者としての問題意識であるといっていると思われまふ。そして先生がこのようなご自身の問題意識にもとづいて思索と体験を重ねた末に到達したのが「聖霊神学」であり、それは一言でいえば、西田哲学のいわゆる「場所の論理」を媒介として、「内在的超越」的方向に神を見いだそうとするキリスト教の理解であるということが語られております。また、このようなキリスト教理解によって仏教との「本格的出会い」が可能になるのではないかと御自身の抱負が述べられております。

「本論」の第一節「私の三つの精神課題」では、先生が西田哲学に傾倒し、聖霊神学への道を歩むようになった動機として、①宮沢賢治の作品に顕著に見られるような岩手の特異な風土の体験と御自身のアニミズム的体質、②終戦後の劇的な価値観の転換とニヒリズム体験、③福音の種子を日本に根づかせるための大地、大地的靈性としての、鈴木大拙のいう日本の靈性と、その自覚の論理としての西田哲学があげられ、西田哲学の場所的論理がキリスト教の立場では聖霊論的思考の論理に対応することが白覚されるようになったことが述べられております。先生の思索の遍歴と、聖霊神学へのこだわり理由が簡潔にまとめられていて、非常に興味深いところです。

第二節「西田哲学と現代カトリック神学」では、先生の聖霊神学への取りくみが戦後の特に第二バチカン公会議（一九六二—一九六五）以後におけるカトリック教会側のアジュールナメント（aggiornamento、現代化）の運動に呼応するものであることが語られ、また第二バチカン公会議の顧問神学者であり、現代の代表的なカトリック神学者であるカール・ラーナーの思想が西田の場所の思想と触れ合うところがあること、とくに人間が神に至る道が西田のいう「内在的超越」の方向にもとめられていることが指摘され、現代カトリック神学が次第に「内在説と存在の全一性」に注目するようになってきていることが指摘されております。実際、私自身もラーナーの「神の自己譲渡」（Selbstmitteilung Gottes）の思想は西田の「絶対無の自覚的限定」や「逆対応」の思想と触れ合うところがあるという印象をもっております。

第三節「聖霊論的思考と場所的論理」では、聖霊とイエス・キリストとの関係が論じられ、『新約聖書』においてはイエスは①聖霊の担い手であるとともに、②聖霊の送り手でもある二重の関係にあるものとして語られていることが指摘されております。また、イエス・キリストと聖霊（ Pneuma ）との関係が釈迦と仏性（ダンマ）との関係に対応していることが指摘されております。そこからさらに、聖霊論的思考においては「思索する者の主体」と「聖霊という主体」が即非の関係にあり、したがって「聖霊に対する信仰の道」は「同時

に靈性的自覚への道」となることが力説されております。聖靈論は、従来のような「信仰と理性」という図式ではその真相はとらえられないのであって、そこに「靈性的自覚」が加わらなければならぬ、そしてその点で西田の場所の論理が聖靈論的思考に寄与しうるという趣旨だと、私は受取りました。

第四節「聖靈神学の道」では、日本における聖靈論的思考の足跡を、遠藤周作の小説、カトリックの井上洋治神父、プロテスタントの小田垣雅也の思想に辿り、また「西田哲学から聖靈神学へ」という問題意識をもつものにとつて最も重要な思想家として滝沢克己の名前をあげ、その「インマヌエル」の思想を概述しておられます。滝沢の思想は周知のことと思えますので、ここでは繰り返しません、彼のバルト神学と西田哲学に対する評価と批判が、(小野寺氏の)聖靈論的思考の有力な触媒になっていることが告白されております。

第五節「三位一体の場の神学」では、聖靈神学の二つの前提として、①現実世界の究極的場である「絶対無の場所」を「三位一体の於てある場所」としてとらえること。②「内在的超越」的方向からの神の呼びかけを「人間存在の根底から働きかける聖霊」と理解することが掲げられ、これによって「日本型」聖靈神学(というよりも小野寺神学)の方向づけが一応完了したことが語られております。そして、このような聖靈神学の形成において、先生が滝沢克己とともに大きな影

響を受けた鈴木亨の「存在者逆接空」の思想が解説され、鈴木のような空が先生の「三位一体の於てある場所」としての空と符合することが語られております。

また、この節の末尾では、先生の主唱する聖靈神学に対する関根正雄の批評が紹介されております。そして関根氏の批評に対して、先生は、「自分の思想には西田の逆対応の考えが前提されていて、三一論的神学から離れて聖靈論のみを一方向的に主張するつもりはないこと、ただ自分の思索を強く促すものは、現代社会における危機的な『靈性』忘却の現象であり、より深くはイエスが『別の助け主』を送ると約束された意味が、少しも神学的、哲学的に掘り下げられていないことを実感するからである」と語っておられるが、このところに先生の問題意識ないし思索の動機が有体に表現されている、という印象を私はもちました。

第六節「結語——聖靈神学の可能性」では、これまでの論旨を整理して、次の四力条にまとめておられます。すなわち、①キリスト教はその究極的な意味においては「聖霊の宗教」である。

②聖霊は客体化できないがゆえに、聖霊的思考は、対象論理を超えた西田の場所の論理によってのみ可能である。そしてその場合、信仰と理性という図式を超えた靈性的自覚が要求される。また、このような聖霊的思考によって、ソロヴィヨフ等のソフィア論的思考が参考になる。

③西田のいう「絶対無の場所」はキリスト教的には、「聖霊の遍在する場所」と解されるべきである。そしてキリスト教の「聖霊」と仏教の「仏性」は相互に響和しあう。

④西田哲学の場所的論理は、キリスト教的には、聖霊的思考の論理化である。

そして以上の事柄を西田哲学における三つの主要概念である「純粹経験」と「自覚」と「場所」の中に再確認して、本論を締めくくっておられます。

以上が「西田哲学から聖霊神学」への梗概であります。論旨はきわめて明快であり、また他の論文との間の齟齬や矛盾はまったくといっていいほど見られません。このことは、西田哲学と聖霊神学との関係についての御自身の見解が、もう確固不動のものとなっていること、また御自身の聖霊神学の立場からの西田哲学の解釈と位置づけが自家棄籠中の物になっていることを窺わせます。ただ、この論文ではその性質上、聖霊神学の方向づけに重点が置かれていて、その具体的な内容については明らかにされてはおりません。

二

それでは次に質問の方に移ります。

私は西田哲学については多少、勉強をしてみました、キリスト教やキリスト教神学については全くの門外漢であり、

断片的な知識しかもっておりませんので、私の質問は的外れにいたり、トンチンカンであったりするかもしれませんが、その点は御勘弁いただければ幸いです。

時間の関係もありますので、質問は西田の場所の論理と聖霊神学との関係にしぼって行いたいと思います。また、いくつか細かい点について質問したいことがあります。これは後で時間がありましたらお伺いすることにしたいと思います。

小野寺先生はキリスト教神学の日本の展開は日本の霊性の自覚の論理である西田哲学の場所の論理を媒介としてはじめて可能になるのではないかと御考えから、西田の「場所的論理と宗教的世界観」のなかに出てくる「新しいキリスト教的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」という言葉に示唆を得て、聖霊神学ないしは三一論的神学の確立に努力されましたが、先生の御論文の中にたびたび「絶対無の場所」は「聖霊の遍在（遍満）する場所」であるという表現と、同じく「絶対無の場所」は「三位一体の於である場所」であるという表現がでてまいります。

そこで、この「聖霊の遍在する場所」と「三位一体の於である場所」の関係ないし異同について御教示願いたい。

西田のいう「場所」は限りなく開かれたというか、無限な奥行きをもったものとして考えられている。したがって、一口に「場所」といっても、そこには広狭・深淺の種々の段階が考えられている。それは果てしない広さと底のない深さを

もったものであり、一種の極限概念である。それゆえ西田は「絶対無の場所」という。この点を考慮して、「聖霊の遍在する場所」と「三位一体の於てある場所」との関係を考えた場合、はたして

①両者は同じ場所を指すのか、そうではないのか。もし同じ場所であるとすれば、どうして異なった表現が用いられるのか。また同じ場所でないとするれば、どこがどう違うのか。

素人考えでいえば、「聖霊の遍在する場所」と「三位一体の於てある場所」との関係は、あたかもマルクス主義という「史的唯物論」と「弁証法的唯物論」との関係のようなものであって、前者は後者の一つの（しかしながら最も重要な）構成要素ないしは一応用形態のように考えられますが、そのように理解してよろしいか否か。

あるいは、質問の仕方を変えていえば、それらはただ観点の相違なのか、それともその一方がより根源的であると考えられるのか。（私はキリスト教神学には門外漢なので、どうしても質問が論理的整合性という方向に傾くことをご容赦願いたい）

②「聖霊の遍在する場所」は「自」の根底に、したがって「内在的超越」の方向に考えられると思うが、「三位一体の於てある場所」は「内在的超越」の方向と「超越的内在」の方向とが何らかの形で結びあうような方向で考えられるであろう。

その場合、たしかに先生のいわれるように、この両方向が

結び合うとき、信仰の論理と自覚の論理、キリスト教的三位一体の啓示の論理と西田の絶対矛盾的自己同一という自覚の論理が結び合うが、しかしながらこの両方向の結びあいは、具体的にはどのような形で考えられるであろうか。そこに一種のアポリアがあるように思われる。

西田の場合には明らかに内在的超越の方向での総合を考えている。そしてこの方向での総合が可能なのは、西田が究極的な場所を「絶対無」と考えているからである。それは文字通り「自ら無にして一切のものを包摂するものである」。また、ここから西田のキリスト教批判、すなわち「对象的に超越的宗教」であるとか「君主的神の宗教」であるとかいった批判が出てくるのだと思う。この点で、先生のお考えはどうか。西田と同じ方向で「三位一体の於てある場所」を考えようとしておられるのか。もしそうだとしたら、それはキリスト教神学の世界で正式に市民権を得られるのか否か。その辺のところを、キリスト教神学の現状を踏まえて御教示願いたい。

③また、これと関連して先生の提唱される日本的な「聖霊神学」と伝統的な「三一論的神学」の関係と異同についてご教示願いたい。

それは御自身のいわれる日本的靈性的自覚にもとづいた「聖霊神学」をもとにして、従来の「三一論的神学」を構築しなおすという意味なのか。それとも従来の「三一論的神学」

は御自身のいわれる「聖霊神学」に発展的に解消されるという意味なのか。あるいは、もっと控え目に、御自身の聖霊神学は三一論的神学と矛盾・対立するものではなく、前者は後者の日本の大地性に即した発現形態であるという意味なのか。私はキリスト教神学に疎いので、この点について教えを乞いたい。

④「三位一体」の観念についてお聞きしたい。三位一体の教義の解釈にはなかなか難しい要素があるようだが、この三位一体の神と絶対無の場所との関係について先生のお考えを伺いたい。先生は「父なる神」「子なるキリスト」を媒介するものとして「聖霊」を考え、かような聖霊の遍在する場が西田のいう絶対無の場所にあたると考えておられるのか(エックハルト・「聖霊において父を愛する子」)。それとも父と子と聖霊の根底にそれらを包む絶対無の場所を考えておられるのか。もしそれをエックハルトのいう「神性」(Gottheit)として三位一体の神の根底に考えたとすれば、それは三位一体ではなく四位一体になりはしないか。その場合、神性と三位一体の神との関係をどう考えたらいいか。先生は、西田はこの点について踏み込んで答えていないといわれているが、では先生自身のお考えはどうか。

先生は「場所的論理とキリスト教的世界観」の中で、アウグスティヌスの『三位一体論』に出てくる「関係実体」(substantia relationis)の観念に触れながら、「三つのペル

ソナにおいて一つの実体である三位一体の神においては、実体は関係をぬきにしては考えられない。一つの神が三つの形態であらわれるのでもなく、また三つの神があるのでもなく、まして三つのペルソナとは別にもう一つの神的存在体があるのでもない。この難点は関係を実体の外におくことからくるので、むしろ関係が全存在をささえていると考えるべきなのである」(6)と書いておられるが、この考えは今も変わっていないか。

⑤先生の提唱される「聖霊神学」において「聖霊」が占める位置と、正統的なキリスト教神学で「聖霊」が占める位置は、具体的にはどう異なっているのか。

先生は従来のキリスト教神学において「聖霊」があまり顧みられなかったという反省から、その正当な位置づけを要求しておられるだけなのか。それとも「聖霊」概念のいわば一種の拡大解釈をされ、それを三位一体の神の一つの位格であると同時に、その本性上、三位一体の神の關係根柢ないしは媒介者でもあるものとして位置づけようとしているのか。もし後者であるとすれば、「聖霊」はいわば「全一神」的性格をもつようになる。先生は「聖霊」を「絶対無」と等値したり、「仏性」と同一視したりしておられるので、後者のような受取り方もできると思うが、先生の真意はどうであろうか。

要するに私が伺いたいのは、先生がキリスト教を日本の大

地性に根ざした「内在的超越」的方向で理解し、またキリスト教神学を日本の靈性的自覚の論理である西田哲学を媒介として展開しようとされている——この点については私も満腔の賛意を表する——が、それはキリスト教が本質的に有しているその超越的性格といかにして矛盾なく折り合うことができるかという問題である。

○レスポンス 2

延原 時行

小野寺先生の「西田哲学から聖霊神学へ」というご論文に対してレスポンス致します。

先生の論文、またその前提となっている主著二冊『大地の哲学―場所的論理とキリスト教』（三二書房、一九八三年）と『大地の神学―聖霊論』（行路社、一九九二年）——はいずれも主体的全人格的なライフ・ストーリーに深く根差した思索として、誠に瞠目すべきことに、一方、日本人として賢治・大拙の日本的靈性に触発されて「西田哲学」に赴きつつ、他方これをキリスト者として、ご自身のカトリック信仰の立場、ことに三位一体信仰の根付きのための「大地」乃至「台木」と捉えるということが非常にユニークでいらっしゃるかと思存じます。

ところで、私もこの点に鑑み、自らのプロテスタント信仰者としての、貧しいながらも同様の西田哲学への関心を、ある点、それを内面より明らかにいたしますことで、いくつかの問題点を取り上げご教示を仰ぎたいと思います。

実は小野寺先生には一九九二年ポストンで開催されました第四回「仏教とキリスト教の対話」国際学会で初めてお目にかかったのでございます。その折に私は、自説「日本（東洋）文化の宣教学的構想」（『仏教的キリスト教の真理』所収）への

ご親切なお言葉やご馳走に接して以来、私の方では勿体ないことながら、教友のご指導を戴いております。このたび御著書二冊をもう一度学び直してみても、なぜ先生があのような接し方をはじめからしてくださったのか、しみじみ分かります。一口で申しますと、日本人としての在り様の靈性的の中核においてキリスト教信仰に出あう心意気とでも表現すれば良いのでしょうか——この心意気はもともと、先生がお話しされた新井奥邃、逢坂元吉郎、私の恩師滝沢克己に一貫するものがあります。

小野寺先生の場合、生涯の仕事はデカルトの「我思う、故に我あり」(cogito ergo sum)の発見のように、あるいは、アンセルムスの神の御名「それより大いなる者は何も考えられないところのあるもの」(aliquid quo nihil maius cogitari possit)への想倒のように、ある日、突然開示されました。その感動を何としようか、「三位一体のおいてある場所」といいますがこれでございます。しかもその発想は、アンセルムスとおなじく、それを出来得る限りねばり強く思索的且つ論理的に論証していかねばならない。先生のこのたびの二つの発題ペーパーによって私たちが接しているのも、このプロセスと存じます。このプロセスは批判的プロセスと言えばよろしいでしょうか。批判的プロセスでありますならば、そこに小野寺先生個人のみならず、私たち後進の関与も歓迎されていることでございます。

さて、先生のペーパーの序に於てそのモチーフが提示されました。

「考えてみると、キリスト教に於ける聖霊問題は、「聖霊にやらなければ誰もイエス・キリストは主であるとは言えない」(第一コリント十二・三)というほど決定的意味を持つものでありながら、神学的、現実的にあまり掘り下げられておりません。」

これはさきほど提示された同じ問題ですね。これをみますと先生の聖霊問題の関心は神学問題として申しますならば、「イエスとキリスト」問題の解決可能性と関係してやるやには思われます。恐らく後に詳しく論じられる「繫辞契機」もこれに関与しているのではないのでしょうか。

そこで第一の質問、なぜ古代教会に於て「イエスがキリストである」と告白されるに至ったのでしょうか。

詳しいことはともかくといたしまして、プロテスタントの側にこういう問題意識は非常に強くなっているかと存じます。今日では、John Hickが「暗喩のキリスト論 metaphorical Christology」Burton Mackが「神話形成 myth-making」論を展開していますが、いずれもその根本的動力が問われています。このコンテキストで見れば、小野寺先生の論文は、その動力を「聖霊」と指摘するものと思われませんが、この読みは正確でしょうか。

先生は「私の三つの精神課題」のところで、ご自身の風土

体験を語っておられます。

「宮沢賢治の「宇宙感覚の宗教性」と人格主義的・超越的なキリスト教との相克の超克が「聖霊」「仏性」の方角にめざされる」と書いていらっしゃいます。

私自身は、同志社の四年を卒業して大学院に上がる前日、類焼で我が家を消失してしまいました。そのときヨブ記を読んで、「なにゆえ私を」と呻き叫ぶ中で、共に呻くものを足下に痛覚しました。ローマ書八―二六の言う「執り為しのキリストの霊」の内在の発見でした。私はこれを通じまして、「何故こういうことをなさるのか」といった時に、さっきおっしゃった聖霊体験というものは対象にならないけれども、お前と一緒にうめく存在であって、私もそこにいるという感じがしたわけです。

さて次は「歴史的体験の形而上学」についての質問です。敗戦と歴史的ニヒリズムの体験の中で先生は、吉満義彦の「哲学者の神」に出会い、生涯を決定するものを得られました。デューモン師のもとでアウグスチヌス「神国論」「告白録」「三位一体論」を学ばれました。アウグスチヌスに於いては、福音の種子は新プラトン主義でした。日本に於いて、内村鑑三の武士道を越えるものは何でしょうか。

私自身はいま申しあげました「ヨブ記」の体験の中で、ずっとヨブ記を声を出して読んでおりました、三十八章四十節にまいりました時に、「私が地の基を据えた時にお前はどこに

いたか」に至ったとき、自分はずっと無者である。それを知らなかった。知らないところに立脚して立っていたということ深く自覚した次第です。

第三は「日本的靈性の思想」。鈴木大拙「日本的靈性」の大地的靈性に入りまして先生は「一般にあらざる、個にもあらざる、両者を両者たらしめる包摂的母胎として、一切を成長させ実らせる誠の働きの場」と書いていらっしゃいますが、この「一切を成長させ、実らせる誠の働きの場」というのは、読んでおりました二通りに解釈できるわけです。一つは形容詞として捉えて「誠に働く場所」という。もう一つは原事実として「誠が働いている場所」。一切を成長させ実らせる誠が働いている場所、という二通りにそれぞれがあらわせると思いますけれども、先生はどちらでこれをおっしゃっておられるのでしょうか。

ところで私、ヨブ記の問題を通じまして、ヨブ記には第三の問題が最後に出てまいりまして、無者である自分を自覚したヨブが幸福な友人達のために執り為しの祈りを祈れと、いう箇所がございます。それを自分のこととして実践するということを考えます時に、私は第二段階の深いところに突き落とされたと申しますか、同時に引き寄せられたと申しますか、キェルケゴールが「反復」という書物で書いているところですけれども、無限に自己否定的にして自己受容的な契機を発見したのです。世界でもっとも不幸なものが一番底で、

幸福な人々のために不幸を廢物利用して執り為しているならば、不幸の場所は執り為しの仕事場・キリストの宇宙的執り為しへの参与の場所。これが、不幸のうっちゃりである。このときが人生の「受け取り直し」を知るといふのがその要諦です。

先生が聖靈のことをおっしゃるときに、そういう私のプロテスタントの、ひとつの拙ない経験のようなものがありますでしょうか、どうでしょうか。

第五回のこの集会で玉城先生が「仏陀とイエスとパウロに共通なことは、ダンマやブネウマという超越的なものが、己れ（主体者）に顕わになることだ」と話されました、ということと、聖靈いふのが出てくるプロセスですね。それをここで明示していらっしゃるわけですが、さきほども少し申し上げましたけれども、私も知る限りキリスト論の問題として受肉の背後にある「動力」ですね。何故、場所的論理がこの「動力の問題」に答えるのかと言つてことです。

私の三つ目の問題は、「内在的超越のキリスト」は、内在的に（世界に於いて）超越することに於いて何をされるのか、ということとです。

内在的でありながら超越するということは、どういう形に於いてなのか、ということが一つ問われ得ると思います。その可能的な形を考えてみますと、例えばプロセス神学では神の「帰結的本性」(the consequent nature of God)は、

「あらゆるものを包みながら我々のことを理解し、苦しみを担う同労者」となりますが、そういうことでしょうか。それは、どういう方でどこにいらっしゃるかたでしょうか。

第四に、鈴木哲学について触れられた箇所をみてまいりますと、こういう一節を先生が引用されていらつしやいます。鈴木先生のご本によれば、人間が真に人格性として存在することは、「超越空の呼びかけが人間を貫いて響く Personare ことよつてであり、その響きに応答することよつて成り立つことを意味する」

ここで、超越空というのは、私は空（超人格的究極者）としてあるのだと思いますけれども、何故、人格的に呼びかけることが出来るのか。そこに、空を空のまま人格化し性格付ける何らかの代理者 (agency) が必要とならないのでしょうか。

第五に、鈴木哲学では(1)自然、(2)生命、(3)精神の順序は、いま、この生成のなかに看取されるのか、それとも大状況的宇宙史のことなのでしょうか。プロセス神学の立場から問題にさして頂きますと、いちいちの経験の機縁には、

(1)「所与相」(Primary datine phase)。(2)「生成・俱現・合生」(the concrescence)。(3)「満足」(satisfaction)の三つの層が区別され得るわけです。こういう考え方が、これ全部、経験のいまこの単位ですね、その中に「絶対的受動性」と「主体者」と、そしてこの「結果」といふものが書かれてい

るといふふうになります。

第六に、これに関連して西田の有名なテキストの中に、創造の問題に關しまして三一論を適用した箇所がありますが(全集十一、四〇三頁)、これはそれと關係する事柄でございましょうか。

第七に、ここでの「三位一体のおいてある場所」という場合に、それは絶対無の場所そのもの、これは pure potentiality なのか、それともそれが翻った上で、「絶対の場所的有」(全集十一、四百三頁)即ち the actuality (個物) のことなのか。

第八に、「おいてある場所 (potency) は、「イエスはキリストである」という告白 (act) の動力 (source) なのか。もしそうならば、どのようにしてそうなったのか。

第九に、『存在の類比』という本を松本先生がだしていらっしやるのですが、その中に、「超越的絶対者と相対的内在者の關係が問われる地点に、西田哲学の無による媒介の思想が生かされる」という文があります。それは、アナログア・プロポルチオニス(対比の類比)か、さらにアナログア・プロポルチナリタティス(比例性の類比)によって解釈可能とあります。『大地の神学』(五十頁)ここで、もう一つ類比、二者が三者にアナロジカルに帰属するという、そういうアナロジのタイプがありまして、普通それはトマスもそれを引用いたしませんし、バルトもそれは採用しないわけです。ですけど、松本先生と同じ理由で、私はそういう論を信奉して

るわけですけれども。この analogy of attribution duorum ad tertium の創造的適用は不可能でしょうか。

以上、「三位一体のおいてある場所」という小野寺先生の無類の直覚的テーゼの眞理性を説明するという大きなお仕事の前に、徹々たる愚問を並べさせて戴きました。

討議

司会 石田 慶和

司会者 ありがとうございます。いままでのご質問に關しまして小野寺先生からご説明をいただきます。

小野寺 私の書いているものに対して実に深い理解から非常に鋭い問いを沢山出して頂きました。どう答えていいかわからないのですけれども。三位一体の場所的考えは、私、大学院の時に考え始めて、江藤教授という中世哲学会を始めた方のところに行きまして私の考えを述べました。その時の答えは「きみ、三位一体の場所というような考えは、それは異端だよ」というふうにいわれましたので、私は随分熟考した結果、それはもう必然的だということで質問したのですけれど、全然とりあげてもらえなかったのです。友達に話しても全然興味を示さないし、きみの考えるのは少し異端的ではないかという話でした。そのころカトリックも厳しい体制でしたから、私もそれを聞いて、これは間違っているのではないかと思つたのですが、少し考えまして、きみの考え方はちよつと異端的ではないかと言われた場合は、異端的すれすれだけでも異端ではないよ、というふうにいってました。

私は、一時、自分の説が全然反響がありませんでしたし、哲学の才能がないというか、自分がおかしいと思つてしまつたわけです。それで学問を諦めて、小学校の教師になりました。

た。

ヘーゲルは神学の才能はあるが哲学の才能はなしとか言われているのですが。私は、小学校の教師を六年やったのですが、その間にいろいろ考えまして、もしかして、こちらが正しいのじゃないかと。向かう側が間違っているかも知れないというふうな考えまして、もう一度哲学をやろうというふうな思い、それで哲学に戻つたわけです。

「場所的論理とキリスト教的世界観」という私の最初の論文を書き、それを『カトリック研究』に載せてもらったのですが、下村先生からもらった手紙を、発表要旨の最後のところに乗せておきました。私は、この下村先生の長い手紙で励まされて、もう一度哲学ということに關係したわけです。

我々日本人の理解しているキリスト教はヨーロッパにおいて歴史的に形成されたキリスト教であるが、日本人が日本人としてのキリスト教理解があつてよろしい。というよりは、そうでなければキリスト教の日本への土着ができないのではないか。論文に於いてもその意向がはっきりと感じられるのですが、ヨーロッパのキリスト教によつて深い理解に導かれたことは感謝すべきことですが、ヨーロッパ的キリスト教が必ずしもキリスト教そのものではないという主旨です。

それで、いつか、うちの大学で、「大地の神学」について講演をさせられた時に、ギリシャ語を習つた聖心の加藤信朗先生も来ておられまして、私の話を聞いてこういうことをいっ

たのです。聖書には、イエスが自分が死ぬ前に「場所」を備えるというか、そういう言葉があると。ところがドイツ人の主任教授のところへ話に行ったら、神に場所はない、とも言われた。

また、場所的絶対無について、別な機会に講演したとき、聴衆から、「それではあなたは何に向かって祈るのですか」と言われて絶句したことがあります。

私もそれでキリスト教徒としてどういうふうに考えていくか分からなかったのですけれども、聖霊は対象化できないのだと、対象化ではない、おいてある、聖霊において祈るのであって、聖霊により祈らせる力、そして自覚させる力、光、そういう生命、エネルギー、そういうものとして理解されるということが分かった時に納得できたわけです。一応それが皆様の質問に対する前提になることなのですけれども、時間の関係で、七時から九時までの会までに整理して答えます。

司会者 では小野寺先生の答えは夜の方にまわして、小坂先生と延原先生、何かコメントはありませんか。

小坂 先程、時間があつたらおうかがいしたいと言った、小さな問題が二つあります。

一つは、カール・ラーナーと西田との関係を書かれているところですが。西田の純粹経験とラーナーの超越論的经验と

の二点を話されて、そのあとで「主・客の二元的対立を根本的に乗り越えようとしている点で後期西田哲学と深く接する一面を持っていると思う」と書かれてあるのですが、何故、後期ということにこだわられたのか、ということをお聞きしたい。何故、前期が入らないのか。あるいは前期ではないのか、という点なのですが。

小野寺 後期の西田では特にキリスト教との対決というか、キリスト教への関心を深めるというか、非常に鮮明に深く対決する形で述べられているので、後期西田哲学とラーナーの神学が非常に比較し易いような気がしたわけです。

小坂 もう一件おうかがいしたい。最後のところ、「以上によって私は聖霊神学の確立にとって西田哲学の場所的論理が不可欠であった理由が、ほぼ提示できたかと思う」、そのあとなのですが、「そしてまた一方では、場所的論理をキリスト教思想に導入することによって、歴史哲学的なダイナミズムが生まれてくることを今後に期待したいと考えている」。

こここのところが、どちらとも取り得るのですが。これはどちらの方にダイナミズムが生まれるというふうにお考えなのでしょうか。その場所的論理にダイナミズムが生まれるということなのか、それともキリスト教思想に歴史哲学的なダイナミズムが生まれるという主旨でお書きになったのか。

小野寺 これは後者なのです。キリスト教神学の中に場所的論理を導入した時に、歴史哲学的ダイナミズムが生まれてく

るのじゃなからうかと思ひまして。それは、さつきいろいろ出ている人格とか非人格、絶対無の場所と、三位一体のところではつきりと出てくるのです。私の場合はキリスト教の中に場所的論理を導入することによって、キリスト教の受肉的真実というものに更に歴史的ダイナミズムが生まれてくるのじゃないかという、一つの予想であります。

自由討論

司会者 ジェームズ・ハイジック

司会者 では討論に入らせて頂きます。第一セッションに引き続き、小野寺先生が沢山、質問を受けそれを整理して纏めてくださいましたものを発表されますので、そのあとで、いつもの通り討論に移りたいと思います。

小野寺 さきほどの小坂先生の質問ですが、一言で言うくと、最後に言われましたように、キリスト教を日本の大地的靈性に根差した内在的超越的な方向で理解して、日本の靈性的自覚の論理である西田哲学を媒介にして、キリスト教思想を展開しようとしていることに対しては賛意を表するということなのですが。問題はキリスト教の超越的性格を失うことなしに、それをいかに折り合わせるか、ということが根本問題である、最後におっしゃいました。問題点はそこにあると思ひます。最初の質問は、「靈性の遍満する場所」、「三位一体のおいてある場所」ということを言われるけれども、その関係と異同について説明してほしいということでした。西田の「場所」は無制限の撃辞概念で、いろんな段階がある極限概念でございます、聖靈の遍満する場所と三位一体のおいてある場所が同じ場所を指すのか、そうでないのか、観点の相違なのか、という質問でした。

答えは「聖霊の遍満する場所」と「三位一体のおいてある場所」と私が考えるその「場所」は全く一つであって、私は三位一体という絶対的眞実の中からの特に第三項の聖霊の働きを持つ意味について探求していくわけです。聖霊の導きといいましても、無限の奥行きがあるわけで、普通、三位一体は啓示の眞理なり、そして信仰箇条にしても、それをどう生きるかと、そういう問題に到達する場合に、問題は一つになると思います。だから歴史的にみますと、キリスト教の啓示の順序を考えますと、父と子と聖霊と、そのように公教要理にはなっておりませんが、しかしこれをどう生きるかという実存的な生き方の問題の場合は逆で、聖霊に於いてキリストを通して神を知るといふ、そういうアプローチだと思ふのですね。これはある意味で逆対応の関係になっているわけで、そういう形で場の根源だと思ふのです。私の場合は、聖霊の問題というのは内在的超越の方向、私自身三位一体というものを実存論的に理解したいと思つてまして、信者としては三位一体を信じているといふか、靈性に立って、それを自分の信仰と自覚の中でどういふふう理解するかという場合に、内在的超越の方向の探求は不可欠だと思つてました。

第二に、小坂先生の質問は、聖霊の遍満する場所というものは、自己の根底に内在的超越の方向に考えられるのではないかという自覚的方向ですね。ところが、あなたの言う「三位一体のおいてある場所」といふのは内在的超越の方向にも

考えるし、超越的内在の方向にも考えるということ言われました。ここは両方向がよせ合う時に、信仰の論理と自覚の論理といひますか、三位一体の撃辞の論理はどういふふう結びつくか、という質問でした。これは私の頭を痛めてきた問題、じつは明日の三位一体のところで詳しく述べようと思つておりました。具体的にはどういう形で考えられるのかと。

西田は明らかに内在的超越の方向で考えているではないか。しかしその立場に立って西田はキリスト教を、對象的に超越的宗教とか、観念的宗教であると批判もしています。

そこで先生の質問は、あなたは西田哲学と同じ方向で三位一体のおいてある場所を考えるのかと。そして果たしてキリスト教世界で市民権を得られるのか、というご心配を頂きました。

私の答えは、内在的超越の時には、自己の根底に神を見出すという方向で西田と全く同じ方向で考えています。内在的超越という点では西田と同じ方向で考えています。しかし、さっきも言いましたように、矛盾的自己同一をキリスト教者としての本質的次元では超越的内在の方向で、具体的には教会や司祭の導きに従つて、毎週教会に行つてますし、比較的忠実に生きていますつもりですけれども。しかし自分の思想を展開する場合は大胆でないといけない。冒險的思考というものごと故郷に帰るといふ思考と相矛盾するものを相卸させながら、まず考えている。だから内在的超越の方向と超越的内在

の方向が相即的に考えられる。しかしいま、教会の論理ですけれど、教会自身の反省、教会の自覚ということを感じに言っていますけれども、教会自体が反省の段階に入ってきて、超越的内在に対して内在的超越の方向をバチカン公会議では公認してるわけですね。そういうこと気にする必要はない、というふうに考えます。

第三、これと関連して、日本的靈性神学と、伝統的な三一論神学との関係、違いと同一について答えてほしいと言われました。小野寺が新しい神学の発想で従来の三一論的神学を構築し直そうとしているつもりか、と。それとも自分の聖靈神学と相矛盾するのじゃなくて、伝統的な神学の發展形態を思考しておられるのか、という質問でした。

私の目指しているものは従来の三一論的神学はキリスト教啓示の核心的な真理の表現だと思えますので手直しをするというようなことは逆に考えられない。研究すればするほど、その真理性に目覚めるといような気がしてなりません。結局キリスト教の究極の真理はどのようにすれば私達の内的經驗として具体化するか、ということが問題なので。その為にはどうしても内在的超越的な靈性的自覚ということが当然問題になってくると思います。聖靈に関する理解は人間の靈性の理解を前提にするわけです。そして靈性的の理解というものは私達人間の内的經驗を通してしか理解されないものですから、人間の靈性というものが、信仰や理性に対してどうい

位置を持つかという、根本的な問題をしっかりと押さえる必要があるのだと思います。

次の質問は、正統的キリスト教神学で聖靈が占める位置はどのようになっているのか、私の聖靈観とどう違うか、ということでした。従来のキリスト教神学で、聖靈はあまり顧みられなかったという反省から、正当な導きを要求しておられるのか、という質問でした。

それは私もその通りで、いまカトリック教会全体が反省して取り組んでいる最中だと思えます。バチカン公会議記録を見ますと、聖靈という言葉は結構出てくるのですが、会議が三年かかって進行する間に、キリスト教とユダヤ教の関係、キリスト教とイスラム教だけでなく諸宗教との対話ということが重視され、そこではじめて聖靈論の持つ重大な意味が各教会にも自覚されてきて、カール・ラーナーなどでは、晩年に非常に聖靈論に精力的に取り組むようになってきたと思えます。

もう一つの質問は、三位一体の一つの位格である聖靈論を、三位一体の根拠として、何か原理的位格を持たせようとするつもりかということなのですが。

これは三位一体の神といいますが、それぞれが超越神的位格を持つわけで、聖靈といった場合は、父と子というものを連結して聖靈といっているわけで、そこをはずして聖靈を単独的に言ってるわけじゃないのです。

聖靈を絶対無と等置したり、仏性と同一視したりする傾向があるけれどもあなたの真意はどうですかと。それはあなたの神学ですかと。聖靈を無だというのですかというご質問。

明日発表するつもりですが、絶対無という三位一体の一体性が絶対有という構造があるということが私の発見といえは発見。これは非常に大事なところでして、三位一体というところの中に、神の全体性、隠れた神と現れている神、絶対無の神かつ絶対有という神を包含化するというのは私はキリスト教徒として、こんなに嬉しかったことはいけません。

三位一体の一というものをどんなふうに解釈するかというのは、いろいろ解釈があるようですが、西田哲学の媒介によって、私はこのことを確信するようになりました。

ヨーロッパなどでもクザーヌスの場合、現れたる神と隠れた神というのが相即しています。啓示の神というのは、どうしても絶対有。人間に向かって語りかける神ですから絶対有即絶対無という、そういうものを前提してはじめてそこに信仰と自覚というものが生まれる。そこから、西田哲学は仏教とキリスト教の出会いというものに画期的な面を築いたと、いうふうに私は考えるのです。それは明日発表するつもりでした。

もう一つは、聖靈は仏性と同じようなことをあなたは言うて指摘されましたけれど、私は仏性と聖靈が同一だと言ったのではなく、響き合うと言いました。それを比較する研究を

してませんし、对象的に同一であるということとはできないのですけれども、少なくとも深く響き合うものを前から感じておりまして、このところを、むしろ皆様から指摘して頂き教えて頂きたいと思っております。これは小坂先生に対する私の意見でした。

延原先生の御質問は、お聞きのように非常に複雑な質問ですので、私の関心のあるところだけをお答えして、全体討論で考えてみたいと思います。

最初の質問は、問一のところ。何故初代教会で「イエスがキリストである」と告白されるに至ったのかと。

私の考えを簡単に言えば、聖靈の導きに全的に自己をゆだねられたといえますか、霊性の導きというか、それが私の一番感動を与えられたところ、つまり人間というもの本来の在り方というものに対して徹底的に忠実であったという点が聖書に於て私が一番感動するところです。これをいちいち話をしますと長くなりますけれど、聖書を読んでいくと、イエス・キリストが受胎するに際して聖靈によってみごもったという。受洗される時も聖靈が鳩のようにくだったと。洗礼のあと荒野に出ていって、悪魔の試練に対して聖靈の導きを通して悪魔の誘惑を退け、克服したとありますし、神の国の説教を始めたことも聖靈に導かれた行為として説明されてますし、途中を飛ばしますけれど最後に、亡くなられる時に「我が霊を御手にゆだねます」と大声で叫ばれたということは、

必死の思いで祈りましたということなのです。最初から最後までイエスが何に忠実であったかと、それを聖書は記しています。だからイエスとキリストとの間に間隙はなく同体だと言っています。

ドストエフスキーは「イエスが世界で最も美しい人だ」と日記に書いてますね。何が美しいのか、ということは若い時は全く分からなかったのです。見たこともないのに何が美しい人と言えるのかと。いま本当によく分かります。死・復活を通して私はイエスがキリストであるということを感じてもらって受けとめていて、イエスがキリスト「である」というのは、さっきから問題になってますが、重大宣言であると私は思います。

次に私は神話とか物語りの形で、信仰告白させるその動力はどこから来るか、そのパワーはどこから来るのかとありました。霊性的事実というのは客観的、科学的に証明しても、それは事実によっているとはいえない。ですからやはり物語りとか神話という形でしか表現できないものですから、聖書にも奇跡物語とか、いろいろ何とか物語りというふうにいわれております。

サンタクロースはどこから入ってくるか、玄関から入ってくるサンタクロースはいないので、煙突から入ってくるのです。日常性の中に関与する、参加するというか、煙突から入ってくるわけで、煙突から入ってくるから、本物のサンタ

クロースになって、日常性に対する非日常性、そういう形、物語りでしか表現することはできない。そういう架空の話は無限の真実をつくるように思っています。愛があった時にその愛は、贈りものとしてとらえる。それはハイデガーの存在論と繋がるものがあると私は思うのです。

そういう意味で、そういうパワーはどこから来るか、と。それは霊的事実というものを表現しようとする時に、それが出てくると思っています。私は延原先生の「無者の自覚」というか、そういう本を読んでまして、それが本当であると思えました。私、中学の時、手術をしてひどい痛みで死ぬかと思つて。それ以来痛みというものが怖くて。そういう経験をしたのですけれども、神はこの痛みを何と見ておられるかと前は考えていたのです。ところが最近違います。痛いという時は痛い、痛みと解する時に、神自身が理解できるようになるわけです。だから延原先生のこの体験は本当だろうと思えました。

三番目の、「誠」ということについて、ちょっと触れられました。先生が『至誠心の神学』という本を出されました。「誠」というものを神学的に深く追求されて。私も読みましたので、そこに、野菜を成長させ実らせる「誠」の働きの場ということを問題にされました。西田にも一個所、「誠」について述べられた箇所がありました。神道でいえば「正直」という概念、儒教でいえば「誠」、仏教で言えば「仏性」、キ

リスト教でいえば「聖霊」という、どこか響き合うものがありまして、キリスト教徒だから私は聖霊と言っているのですね。

「至誠天に通ず」とかいふ「至誠」とか「誠」というのは、私は聖霊に非常に近いと。それはイエスの聖霊に対する忠実さというか、神に対する「誠」というか、「至誠心」、そういう意味で私は聖霊を「誠」のひとつの形態だろうと思うのです。そういう日本文化の深い領域に目を覚まして、そこから糧を吸収することなしに、内在的超越なんていったって超越の力が出てこない。そういう意味でキリスト教が日本に受肉するといいますか。土着化するといった時にそれがキリスト教の基礎を失って、それが解体するように考えられますけれども、私の体験だと全然逆で、本当に自分の内面にイエス・キリスト自身というものを誕生させたいと思いますから、そういう自分の存在の根を深く日本文化の中に張って、はじめイエス・キリストという純粹な信仰の実を結ぶことができるといふのが私の体験です。

日本人の魂の在所というか、日本人の人格の在所、場所は何処にあるか。

例えばヨハネ伝七章三七・八節のところ、私を信じている者は、聖書からいふと「彼の腹から生ける水の川が溢れ出るだろう」という箇所があります。内面から湧き出ているものだという表現ですけども、腹からそういう喜びが湧き出す

ということなのです。場所的論理というのは、そういう日本人のおいてある場所、魂の場所、そこに触れない信仰にどうしてエネルギーがでるか、そういうふうを考えました。

問三、内在的超越のキリストは内在的に超越することによって何をするのかと、いう質問でした。ちょっと分かりにくい質問ですが。内在的超越のキリストと西田はいうのですが、内在的超越ということは何を意味してるか、という質問です。いまはキリスト教は愛であるということで「神に対する愛」と「隣人に対する愛」、これがキリスト教の中軸であると言われていまして、これは間違いないと思います。しかしこれは旧約聖書による言葉でして、イエスの独創的な言葉ではない。旧約聖書の一番大事な核心を取り出した言葉だと思います。キリストの一番の核心は「互いに愛し合え」という相互愛を説いておられまして、弟子の足を洗って「互いに足を洗いあえ」とおっしゃっていますが、この「洗い合う」とか「愛し合う」といふのは誠に場所的なのですね。相互連関、場所的連関であって、ここにキリスト教の究極があると思うのです。やはり三位一体の命に与っている、ということが初代教会から現代までの正統的な考え方なのです。特に自身身のレーベンの実存というものをキリストに向かって、こう、内在的超越的に越えていくといえますか、三位一体のいのちに合流していくということが、キリスト教徒の究極の在り方ではないかと私は思っております。

あとは鈴木哲学について質問がありました。

存在的な「逆接空」と鈴木先生は言いましたけれども、超越空というものは人格とどういう関係があるのかと、いうことだったと思います。超越空というものは靈性、あるいは八木先生の言葉を使えば「統合に向けてよびかける概念」で、そこに人格が形成されてくるのだと、そういうふうにご考えられるのじゃないかと思いました。

五番目に、鈴木先生は自然、生命、精神あるいは社会と考えられるのですが、それは宇宙論的なのかどうかということですが。

鈴木亨先生は実存自然史的に考えておられまして、自然がすべて実存自然史的に歴史を考慮しておられるわけですから、そういう意味では、それを包括して実存自然的に歴史は展開するのだと、靈性に向かって浸透していきます。

最後に松本正夫先生の「存在の類比」、カトリックの哲学のアナログ・エンティスとして、それがトマスに出てくるわけですね。宗教哲学を代表するものと考えられていますけれども、日本では松本正夫先生がスコラ哲学の指導的存在でした。その松本先生の論文を見てまして、カトリックで西田哲学を最初に評価したのは松本先生でした。で、絶対と相對の間にいかなる類比も成り立たないということを言われまして。類比を否定する動機があるわけですが、絶対と相對の間にはいかなる類比も成り立たない、究極的には。です

から西田の絶対無は、スコラにとっても重大な意味があるということを書かれた論文があったと思います。それを見まして非常に感動しました。それをもとにして「場所的論理とキリスト教的世界観」という長い論文を書きまして松本先生に大変喜ばれました。松本先生は、どうも自分の「存在の論理の研究」を西田に何度送っても読んだ形跡がないと。西田さんは自分の論文をくずかごに捨ててみるみたいだと、慚然としておられました。

私は、存在の類比というものに限界があると思いました。やはり絶対と存在の間という場合に「絶対無」という考えを導入しなければ成り立たない、そういうわけで、答えないと駄目ですね。

小坂先生がいらっしゃらないのが大変残念なのですが、一応私の短い感想、答えにならないのですけれど、何か問題提起になればと思います。

司会者 先生の言葉だけで私は更にまとめる必要はないと思いますので、どうぞご自由に討議してください。

八木 ただいまのご説明をうかがいまして、大分よく分かってきたのですが、まだよく分からないところをご説明頂きたいのです。

既におっしゃったことなのですが、「三位一体のおいてある場所」というと、三位一体と場所とが違うような気がやりしてきているので、そのところ、もう少しご説明して頂きた

いと思います。それがなぜ「三位一体がこれである場所」じゃなくて、「三位一体のおいてある場所」なのか。それが一つ。もう一つは、「絶対無が絶対有だ」とおっしゃるそこがもうひとつ、よく分からないのです。内在的超越というか、自覚の論理ですよね。自覚が成り立つ地平を構想すると、それが三位一体論的な、あるいは場所的なものである。それはよく分かるのですね。それは絶対無とおっしゃったのですけれど。有、それがここから本当に出てくるのか。というのは、新約聖書の中にも、有としての聖霊や神がありますね。その場合、どうなっていくかという、我々は神を直接に経験することはできないわけで、我々が接するのは、聖なるものというか、媒介というか、神秘というか、そういうことですから、それが外にある場合には三位一体は我々に対向するものであって、そういう場合は父と子と聖霊とがやはり対象化されて分離してますね。さっきちょうどお挙げになった例がそうですね。ルカ二十三章四十六節でイエスが「父よ、私の霊を両手にゆだねます」と神に言われたと。それでは三者が離れちゃうのですね、少なくともそう聞こえるのです。あるいは聖霊によってみごもったという場合もそうなのだけども、聖霊によってみごもられた者が子だという、神と子とがやはり分離している。つまり父と子と聖霊とがそれぞれ「有」として語られて、そのひとつひとつが独立にペルソナになって、いわゆる三神論に聞こえてくるのですね。父と子

と聖霊が一つのものの三つの状態というふう聞こえてくることがあると思うのですけれども。だから、ひとつの「有」として神が語られる側面と、「無」として語られる側面との働きだと思えるのですよね。働きの側面ではそうなると思うのだけれど、違うのですよね。僕はこう思うのです、どうして「絶対無」が「絶対有」としての三一になるのか。そうすると「有」として現れるのというのはどういう意味なのか、そこが判らないのでどうか判らせて頂きたい。「三位一体がそれである場所」ではなくて、どうしてそれが「おいてある場所」なのか、ということ。

小野寺 「おいてある場所」というのは三位一体の神自身の場所だけというのじゃなくて、我々との関わりというものを考えると、三位一体というのは我々はどこにいるのかという時に、理性的理解じゃなくて全人格というか、靈性的理解を通しての場の言葉になる、最後は。「三位一体のおいてある場所」というのが「それである場所」なのですが、しかしそれを私達が三位一体として理解する場所が、神が霊である限り、聖霊の場所として信じられ自覚されてくる場です、それで適当でないかもしれませんが「おいてある場所」ということで言っているのです。

八木 三位一体と場所とは違うというわけじゃないのですね。小野寺 違っているのじゃないのです。説明を更に話していきますけれども、全くひとつでもない。だからおっしゃる意

味はよく分かりました。相矛盾する考え方も、根底からみれば相即している。だから西田が「おいてあるもの」という言葉を使う時、問題だったのじゃないですかね。

八木 それは即といった場合で、僕はそういうことかと思っただのですよ。それ、どういうことかというところ、聖霊と父と子を切り離していらっしゃるわけではない、とおっしゃったことだと思うのですけどね。そうすると、その場合どんな小さな神の働きでも三一論理的な構造をもっているはずだから、そういう意味でそれぞれの個とその全体としての場所が「おいてある場所」だということかな、とも思ったのです。そういうことではない？

小野寺 そうすると、個物と個物の相互限定即一般者の自己限定、個物と個物の相互限定即一般者じゃなくて、一般者がおいてある場所というのは、西田先生の言うところなのですね。いまおっしゃったように、どんな繊細なものでもどうか、例えば無意識面から意識面への、こう出てくるものといえますか、意識的に明確なものじゃなくて気配のように、定からぬものを気配として感じて、それが何だということ、それが段々限定されて、その意味が何であるかということが理解されてくる、無意識から意識化されるそのプロセスが聖霊論的には説明できるというか、聖霊論的には意味づけられてくる。

僕が小学校の教師の時、子供の意識の中に神に対する認識

というのが生き生きと働いているのです。そういうものをキャッチしながら教育していく。宗教教育を任されていたので、子供は非常に宗教心を持っています。それは繊細なもので、いろいろ現れてくる。それをキャッチするためには、自分の霊性的自覚がしっかりしていないと霊性を見過ぎてしまうわけです。聖霊というのは自分と子供達との関係を響かせる響在的、そういうひとつの場の構造の中に導かれている。

キリスト論というところかなりロゴス的になって分かり易いのですが、聖霊論とは無意識から意識へのプロセスが説明できるのじゃないかと私は思っております。

八木 次に、どうして無の神が即、有の神なのか。

小野寺 私は最初、三位一体というものを中心に考えたのですけれども。これは西谷先生の影響があるかも知れませんが、クザヌスの例として、キリスト教の一神論は多神教でも一神教でもなくて、一神教と多神教の根源としての一神教だと述べておられて、私は大いに共鳴したのですが。三位一体は一神教と多神教の統合という要素があると思います。

三位一体の一というものはどういう意味を持っているか。

三位一体というものを関係づける場所というものを、もし「有」であるとする文字通り四位一体で、学生時代に、そういう考えは四位一体だから異端だと言われた。必ず四位というように考えられる。しかし、もし三位一体の一を「おいてある場所」と解釈しますと、それは啓示の神の根底として、

絶対無として考えたらいいのじゃないかというふうに思っ
て、そして考えた時に私の気持ちです。としたのです。という
か、だからそのように考えると神の一体性を考えた時、三位一
体とはそういう信仰生活の結晶だと。神の啓示という時、こ
ちから言えばそういう真理の結晶体じゃないかと思っただ
けです。

上田 さっき八木さんが最初に質問されたのですけれども、
場所という考え方を導入するというそこに非常に新しいこと
があるとすれば、場所という考え方そのものを、はっきりさ
せるということ、それは基本的なことになるのですね。そう
いうことがあって恐らく八木さんも最初、ああいう質問をさ
れたのでしょうか。

「三位一体のおいてある場所」という言い方で小野寺さん
が考えようとしておられることね、それがもう少し分からな
いかなというか、はっきりしてこないかないうところがあ
る。それが八木さんが指摘されたように、「おいてあるもの」
と「おいてある場所」という、そういうセットになった概念
ですね。そのセットになった内容についてやっぱり、「そこ
においてあるもの」と「おいてある場所」という、「場所」
という考え方、その両方が必要なのです。だからそういう意味
のコンテキストからみると、「三位一体のおいてある場
所」というふうに言われると、何か、どうなのか。どうなの
かということ、三位一体ということだけで考えられないよ

うなことが入ってきているのか、ということ。三位一体
ということと考えられていたことを、場所という概念で理解
し直すことだったら、そういうことは画期的ではあっても、
キリスト教にとって非常に大きな問題にならないと思うので
すね。「三位一体のおいてある場所」、それが最初に天啓のご
とくあなたに響いて、その言葉が意味し得ること、それはあ
なたの言葉でいうと、「考えるとき、大胆でなければいけな
い」ということなのだけれども、どうして考えるのが大胆で
なければいけないのか。考えることがどうして大胆さを要求
するのか。これは逆に質問なのですけどね。これは大きな問
題にかかってくる可能性があります。恐らく大胆にというこ
とをおっしゃったその気持ちの中に何か出てくるのじゃな
いか、と。

だからどうしてその三位一体を場所として考えるのか。そ
うするとおそらく聖霊と等置できる形をとり得るのかも知れ
ないのですね。だけれども、その場所が聖霊の遍満している
場所というふうに、遍満した聖霊というふうなこと、ちょっ
と違うと思うのです。可能性があるわけですよ。場所とい
う考え方の性質と違いますけれど。そのところがどうい
うふうになるのか。非常にはっきり言えば神を場所というふう
に考える考え方なのか、場所論ということから出発する場合
に、勿論それは場所論ということではなければならぬ必然
性は非常にあるわけだと思います。けれども場所論という

ころから考えると、もうひとつ、神のおいてある場所ということの問題にしなければいけない。そういうふうになるのかどうか。ちょっとそこ、恐らくそこに八木さんの質問も出ると思いますね。

小野寺 たしかに、そういう点があると思いますね。そもそも西田が「おいてある場所」という概念を使った時に、高坂さんの本に書いてあるのですけれど、「はたしてこれでいいのですか」と「こういう使い方でいいのですか」と何度も念を押ししたら、西田が「まあいいだろう」と言ったということで、そのまま通用してましてね。それで、表現としましてはそれをずっと使っていたわけです。ところが、ネメシユギ神父はオリゲネスの研究者で、日本では三位一体論神学、それについて沢山の手引きをした神父さんですね。私は神父さんの下で長い間仕事をしたので、その考えに触れて、それが純粹な伝統的三位一体論、私はその本も読んでるし、できるだけ勉強もしようと思ったのですが。しかし場所論的追求というのは希薄でした。三位一体を場所論的に解釈するという道があるじゃないか、というか、そういう気がしました。

上田 三位一体を場所論的に解釈するということと、「三位一体のおいてある場所」ということは、恐らく直ちに同じではないと思います。三位一体を場所論的に解釈するということならば、三位一体ということ自体を場所として考えるということ、これは伝統的には実体と関係というふたつの範

疇で考えられているけれど、だけと、そこに新しい範疇を入れて三位一体を理解し直すということだから。ところがその「三位一体のおいてある場所」というと、これは高坂さんに尋ねられて、西田が「まあいいだろう」といったのは、まあいいだろうと、いうような意味じゃないのですね。それは高坂さんに対して、まあいいだろうと敢えて言えば、「君にとっては、どうもはっきりしないかも知れないけど、まあ、」そういう意味ですよ。西田にとっては、それでなければならぬ表現だったと思うのですね。哲学的には「おいてあるもの」と最初からセットになった概念の使い方のわけでしょう。つまり、場所の概念で、三位一体よりも上の概念なので、そこが恐らく問題になり得るところじゃないかと思うのですね。ですから恐らくあなたのお気持ちとしては「三位一体のおいてある場所」というふうに言ってはじめて、本当の腹の底から出たという、これは本当だと思えますが。だけど、その時にどうして「おいてある場所」という言い方でなければならなかったのか。そこがもうひとつ。やはり、高坂さんの質問も延原さんの質問も八木さんの質問も、ですから最終的にそここのところにあったと思います。ちょっとどう考えたらいいの。

小野寺 表現が不適切な点があるのかもしれないけれども、「おいてある場所」が意識である場合ですね、そうすると三位一体のおいてある場所が無であると考え場合、どっちが

優位に立つのか、大事なのか、ということ。

上田 西田の場合には、だんだん場所ということから考えていって、それで絶対無の場所という考えが出てきた。絶対無の場所という考え方が出てきた時には、それまでの様々な場所がみな絶対無の場所の中に入るものとして考えられた。だから場所の場所みたいなものとして西田では考えられているのです。だから西田のコンテキストでは分らないことはないのですが、「三位一体のおいてある場所」としてしまつて、その場所を無とした場合に、そしてその無は絶対無という場合に、西田の場合は絶対無と場所そのものが有であるということとは言わないのではないのでしょうか。その絶対無の場所と言う時には様々な有の場所がその絶対無の場所の中に包括されているものとして考える、西田の考えの中ではそういうことだから。

小野寺 晩年の西田の論文の中に二箇所ぐらいありますよね、三位一体に触れてる箇所が。明日それ、問題にしたいと思うのですけど、そのところを検討したいと思います。たしかに問題点があったことは、そこは再検討してみたいと思います。

阿部 上田先生が「場所」と「おいてあるもの」と非常に厳しく区別されて、あらゆる意味で「おいてあるもの」でないものが「場所」というものだということですね。だから「場所」はどうしても対象化することのできないもの。一切の対

象化の働きがそこで成り立つような、そういうところ、それが場所ということになるわけだと思います。だから我々はその拡がりの中に出ておるのであって拡がりには我々を背後から包んでいるものであって、どうしてもそれは対象化し得ないが、そこで歴然としているもの、ということじゃないかと思えますけれども。ですから、そういうところを押さえて三位一体論を場所的論理的に理解するということが、非常に意味のあることじゃないかと思えます。ですから、どうしても対象化することのできないそれ自身が真に主体的であると。しかし、それは有的な主体でなしに、あくまでもそれは一切のものをおこなうおいて対象化し得る立場というのですか。そして絶対無の場所というところになるわけです。その絶対無の場所という言い方では「三位一体のおかれてある場所」ということに解釈するといふ小野寺さんの御主張は非常に適切であり、それは意義深いと思えます。

ここでは、さきほどから上田先生からそれを詳しく分解されましたような問題が含まれているわけであつて、この問題をとり扱う限りは、綿密に追求していく必要があると思えます。

それと、いまはそのことにそれ以上立ち入る必要はないかと思ひますので。西田先生自身が非常に意味ではキリスト教の三一論というものに対して深い関心と理解を持っておられて、そこに与えられた問題に対する場合の有力な手懸か

りがあるわけですが。しかし西田先生は晩年、こういうことをはつきりとおっしゃっているのですね。「キリスト教的立場からは東洋的無の立場に至ることはできない」と、『全集』第十巻でいっておられます。これは小野寺さんご自身、どういふふうに西田さんのことを理解なさるのか、うかがいたいところですね。そこにキリスト教的立場からは東洋的無の立場に至ることはできないという、私も場所の思想と結びつけてどう理解すべきであるか、ということが問題じゃないかと思えます。

小野寺 大変貴重なご意見をありがとうございます。最後におっしゃった「キリスト教的立場から東洋的無の立場に至ることができない」という言葉、私それを読んで、もしその立場にとどまるならば、根本的に深い出会いはないのだと。私のように三位一体の一というものを無的に解釈するならば、西田さんの考え方との調和が計れるのではないかという問題意識がありましてね。「三位一体のおいてある場所」とはたしかに問題だと思って、再検討しなければいけないと思えますけれども。三一の一を絶対無的に解釈すれば、そこに信仰と自覚という問題が統合されますので、深く出会う可能性はあるというふうに考えています。

花岡 いままでのような場所論的に、あるいは聖霊論と場所を比較してという議論が展開するのはひとつの方法と思うのですが、西田で場所というものが出てきたのは、自己が理解

し得る、それは無の場所でなければならぬか、絶対無の場所でないかという方向から出てきたと思えます。西田哲学で、キリスト教から西田へのそういう方向へ行く方向はないように言われても、その場所論と聖霊論で比較してもびったりするところもありましたので、自己ということをごどこから理解していくか。聖霊論と場所論でやってみると大変難しいですが、ちょっとそこに自己という問題を入れると、小野寺先生のおっしゃいます聖霊論がもっと深いところで理解されてくるのではないかと思っています。

小野寺 全くその通りなのですがね。自己がどこから来るか、という問題ですが。やはり旧約聖書のアダムとイブの楽園の話があるし、自己というものの主体がどこにあるかというか、禁断の木の実と命の木というか、あの話に象徴されますように、命の木の実を食べる、神とともにあるというか、神は霊であって霊性というところにその主体をおくという生き方があったのです。禁断の木の実というか善悪を知る木、理性的なものが究極の主体と考えた時に、楽園に住めないというか、そういうキリスト教の人間観がずっと続いて来ていると思うので、やはり自己とは何であるか、という問題はそこにきているのですが、信仰と理性という図式ではもう駄目です。やはり霊性というか、本来持っている宗教心、一時も変わらない宗教心というものに着目する必要があると思うのですね。だから自己というものをどこから捉えるか、そういうことから

理解する。その時はじめて絶対無という、あるいは絶対無の場所というのが問題になってくるわけです。

逆にお聞きしたいのですが、いまの例を超えて神の人格を超えた三位一体的神を破るようなところに行くべきではないかとおっしゃって、私も多分に共感するところがあるのですが、三位一体の神を破るようなところに行くという、その根拠をどういふふうに考えておられるか、教えて頂きたい。

花岡 大変難しい質問で答え難いのですが。私も長らくそのところを考えてまして、一挙に聖霊の遍満する絶対無の場所とか、三位一体そのものの場というふうな絶対無の場所というふうには、とてもすぐには言い切れないところがあります。考えてあげているところですが。時代によって、いままでのキリスト教の既成概念だけではどうしても考えられない問題が日々の生活とか、学問の中には多くありまして、既成概念の仏教とキリスト教ということだけでは、さきほど西谷先生のお名前を出されましたが、そういうキリスト教に突きつけられた問題がありました。あるいは逆に仏教の一番反省しなければならぬ立場がありまして、それを学生時代からずっと考えております。

簡潔に申し上げますと、絶対無の神というところでない、本当に人格的なそういう在り方と科学的な対象化そのものの機械、人工頭脳のような、そういうところの本当の根源という、そこから両者が出てくるような、そこというのはやはり

絶対無。いままでの既成のキリスト教・仏教だけでも、既成のものはおっしゃって置いておいて、自分の問題をどんどん考えていくと、そうならざるを得ない。ですから根拠づけは全く完全にできませんけれど、生きている間はやっていきたいと思えます。

司会者 明日、先生はいま残っている質問でいろいろと答えて下さると思いますので、どうも長い間ありがとうございました。ではまた。