

発題Ⅱ 聖霊と三位一体論再考 —場の神学の立場から—

トボロキ

小野寺 功

一、第二バチカン公会議以後の変化

これは第一回の発題の時にも述べたことであるが、私ども日本のカトリック者にとって、第二バチカン公会議（一九六二—五）のもつ意義は、大変大きいものであった。

それはラテン語から母国語による典礼改革に始まって、「典礼聖歌集」（一九七八）の創作、「新共同訳聖書」（一九八七）の表現などに端的に示されている。そしてこれが次第に内面化されて、文学や思想面、霊性面にも及び、遠藤周作がそうであったように「日本人にとってキリスト教とは何か」が、本格的に問題にされるようになってきた。

私はそうした時代背景の中で、たまたま西田幾多郎の「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』第十一巻、四六二頁）という言葉と出会って深く共感し、ひたすらその方向に日本のカトリック神学の可能性を追求しようと試みた。その結果、生まれて

きたのが「日本的聖霊神学」という新しい着想であった。

しかしこれは、「キリスト教の日本化」などという安易な試みではなく、初代教父時代がそうであったように、「聖霊において、キリストを通して、父へ」と三位一体の神秘への透入を目指す「道の神学」の開拓を求めていることだった。

この点について、同様な問題意識をもつ井上洋治神父が、次のように発言されているのは適切である。

「西欧の正統思想家たちが、正しく『超越にして内在であるキリスト教の神』を把握していたことは間違いないが、しかし、それにもかかわらず、どうしても内在の側面が稀薄になっていたことは否めないように思う。」（『創文』二四五頁）

さらに井上神父は、「個の神学から場の神学へ」（『布教』一九八三・七）という論文の中で、神を対象としての「実体」としてではなく、根底としての「場」ととらえることを提唱し、私の立場にも言及して次のように述べている。

「もし私の理解に間違いがなければ、八木誠一氏は、この

「無」を「神の国」ととらえ、「統合への規定」をこの「無」の基本構造として把握してこられたように思うし、また西田哲学に啓蒙されつつ、小野寺功氏は、この「無」を「三位一体の場所」としてとらえておられるのだと思うのである。「そしてさらに師は、和辻哲郎の古事記の神々を通しての「神聖なる無」の解釈にふれて「私はこの在りとし在るもの、生きとし生けるものを根底から支えている」「無」、キリスト教的にいえば、「三位一体の神の場」を無意識に求め続けてきたものが、日本文化の根底をなす姿勢であったと思うのである」というきわめて重要な、含蓄のある発言を敢えてしている。

そして私の「日本的靈性神学」の発想は、この井上神父の見解と同一であり、今後この接点の把握は、日本文化の福音化のために、計り知れない意味を持つことになると考ええる。

また第二バチカン公会議以後、今日までの日本のカトリックの出版物や思想の動向を精細に調査研究された加藤信明は、注目すべき傾向として次の三項目をあげている。(『地球時代のキリスト教』聖心女子大学キリスト教文化研究所) (1)自然との協和、(2)道の重視、(3)三位一体の神の生命への霊による証入。この中で特に私が関心を寄せている重要問題は、(3)の三位一体論への関心の高まりである。加藤によれば、ヨーロッパの伝統神学においては、三位一体論は人知の及ばぬ神秘なものとして崇められ、特に掘り下げられることはなかったとい

う、まして日本人にとっては、この扱いは一層なじめないものであった。

ところが意外なことに、最近の研究文献をみると、神の三位一体についての関心の高まりがみられ、その親しみがとくに聖靈論を通して作り出されてきていることが指摘されている。そしてこれを加速させる要因として、次の三つの要素が挙げられていて大変興味深い。

(A)その第一の要因は、最近になって急速にギリシア教父の伝統、東方教会の神学や靈性の研究が盛んになってきたことである。その一例としてはV・ロースキの「キリスト教東方の神秘思想」(宮本久雄訳、勁草書房)などがある。ここにはヨーロッパとも違うドストエフスキー、ソロヴィヨフ、ベルジャエフを生み出した精神風土があり、霊の働きにより「子」の形に化せられる「人間神化」(deification)の正統思想がみられる。

そしてこうした東方神学の主な関心事は、一つの本質とか、三つのペルソナではなく、理性的に二律背反的な三位一体や神人論そのものである。これは日本人の感覚に非常に近い。(B)次に注目すべきことは、ラテン教父の中で、ギリシア教父につながるものの再評価がなされつつあることである。例えばアウグスティヌスの「三位一体論」は、その両面を備えており、これは日本の神学にとっても示唆的であると思う。

この意味は、近代ヨーロッパ神学の前提になっている神の

「人格性」という観念も、個に定位する限り、三位一体の生命を語るには狭すぎて、新しい捉え直しが必要と考えられる。◎以上のような観点から、より広い神学的反省が西田哲学の「場所」の概念に定位して行われており、滝沢克己の仕事はその先駆けである。上田閑照による西田の場所の理解は示唆的であり、八木誠一の宗教哲学においても、三位一体への接近がみられるのは興味深い。

以上が大凡の加藤信朗の洞察に富む見解である、私の「三位一体論再考」の前提となるものである。

二、実存的三位一体論

ところでキリスト教の中心問題である「三位一体論」への直接の関心は、アウグスティヌスの著作を手にして以来のことである。しかしそれは今振り返って考えてみると、教理学的というよりは、心理学的なもので、むしろ生得的といってよいものであった。その点私は、よく知られていることではあるが、ユングの子ども時代の体験を、深い共感をもって読み、印象深く記憶にとどめている。

「私は父から堅信礼の教えを受けたのをよく憶えている。その教義問答書は、私を言い難いほど退屈させた。何か興味あることを見出すために、その小さな本をめくると、私の視線は三位一体について述べてある段階に落ちた。それは私には、興味の持てる事であった。それで教示がその個所に来るまで、

いらいらして待った。しかし長々と続いたその教えがそこに到達すると、父は「この箇所はとばすことにしよう。私の力量ではこれを理解しかねるから」と言った。この言葉で、私の最上の望みは葬り去られたのである。」(『人間心理と宗教』久保田圭伍訳、一〇二頁)

ユングは少年時代のこのような挫折にもかかわらず、存在の神秘に対する問題意識を持続し、ずっと後に「三位一体の教義に対する心理的アプローチ」という本を著している。このささやかな事件は、宗教は直接的な体験や生の源泉であるとみなすユングの見方と、父が信じていた教理的、一般的な見方との距離を示すエピソードであるが、事情は現代もそう変わっているようには思えない。

私が大学院生の時代、西田哲学の影響もあって、西田哲学とキリスト教神学の接点は、「三位一体のおいてある場所」であるという着想を得た時、それでは四位一体となり異端となるのではないかと、ある哲学教授からにべもなく批判されたことを思い出す。これはある意味でユングが、三位一体は心理学的には四位一体でなければならぬと主張したことと、どこかで通底していたのかも知れないと思う。

今考えてみれば、西田の「絶対無の場所」の思想なしにこの問題の解決は困難であり、私のキリスト教神学確立への歩みは、これをめぐってスタートしたといえる。

その場合、西田哲学を媒介するキリスト教神学の形成に最

も深い解決の鍵を与えてくれたのは、ロシア宗教哲学の創始者であるウラジミエル・ソロヴィヨフであった。周知のようにソロヴィヨフは、東方と西方をつなぐ橋であり、二つの世界の思想的接触のキーポイントであると言われているが、確かに彼には「三位一体的ソフィア論」という形で、西田の場所的思想と接触するものがあったのである。

私が西田の影響を受けながら最初に書いた論文が「場所的論理とキリスト教的 세계観」(『カトリック研究』第二五号、一九七四年)であったが、これを徹底する形で「三位一体のおいてある場所—W・ソロヴィヨフのソフィア論と絶対無」(『清泉女科大学紀要』二五、一九七七年)という論文にまとめた。そして以後これが私の変わることにない根本思想になっている。

こうして私は、キリスト教の神人論や三位一体論を、場所的に把握することによって、イエス・キリストがもたらされた救いが絶対である根拠が、三位一体なる神のいのちを生きること、その「神化」(theosis)の道にあることを理解したのである。しかし神化といってもそれは神にあずかることであって、「聖霊によって、キリストを通し、神のもとへ」と導かれる「内在的超越の道」を言うのである。そして西田の言う「内在的超越のキリスト」とは、明らかにこの方向性である。

西田はこの事柄の重要性を、ソロヴィヨフと親交のあった

ドストエフスキーに託して、次のように主張している。「今日世界的立場に立つ日本精神としては、何処までも終末論的に、深刻に、ドストエフスキーなるものを含んでこなければならぬ。そこから新たな世界文化の出発点ともなるのである。ドストエフスキーは、人間をその消失点(vanishing point)において見たと云はれる。しかしドストエフスキー的精神は平常底と結合していない。そこにロシア的なるものと日本的なるものとの相違がある。」(『全集』第十一巻、四五〇—四五二頁)

ここで西田は、新たな世界文化の出立点を、ロシア的なるものと日本的なるもの出会いに求めているが、これこそ「内在的超越のキリスト」を現成させる場、「三位一体の神の場」、あるいは「聖霊の場」の確立をさしているものと思われる。

キリスト教はよく愛の宗教であるといわれるが、一方ではそれと同時に、キリストのもたらされた福音の本質が、神は霊的被造物を最終的に、御自分の内的生命活動(聖三位の生命)に直接参与させることにある。むしろこれが第一義で、キリスト教信仰の原点をここに置く時、キリスト教倫理も独自性をもち、真の自己実現も可能になってくるのである。

聖書には「それゆえ、あなたがたは行って、あらゆる国の人々を弟子にしなさい。そして父、子、聖霊の御名によってバプテスマを授けし」(マタイ二八・一九)とある。それによれば神の摂理の目的は、ひとえにわれわれに三位一体を啓示

し、神の満ち溢れる生命の豊かさにあずからせることにある。それゆえ、信仰に生きることは、三位一体なる神の生命の内
に生きることなのである。

ではキリストにおいて神の栄光が現れたという事実を、われわれは何によって知るのか、またわれわれが三位一体に心を向けるためにどうあるべきなのか。それは具体的には、靈に導かれて知る以外にはないということが、ほかならぬイエス自身によって確言されている。(ヨハネ一四・一五二〇、二五二二)

この点弟子たちも真に「イエスがキリストである」とはっきり分かったのは、聖霊降臨によってであり、三位一体の内実が靈性的自覚と深く関係することは明らかである。その意味でも、ドストエフスキーやソロヴィヨフ、あるいはトルストイの共通の師であったN・ヒョドロフが、「三位一体の生命は靈覚であり、我々にとってはそれが教育、知識である。」(『共同事業の哲学』高橋輝正訳、一六一頁)とのべているのは卓見である。

このように考える時、日本的靈性の自覚の論理としての西田哲学と、三位一体の啓示宗教の神学を一つに統合しようとする私の「三位一体の場の神学」、ないしは「聖霊神学」には、これまでにない要素が含まれていると思う。

これを結論的にいえば、この発想においては、内在的超越の神は超越的内在の神と相即的であり、この啓示の二様式は、

三位一体論的にのみはじめて全一的に把握できるということである。

三、西田の逢坂元吉郎宛の手紙

以上のように、私が「西田哲学から聖霊神学へ」と歩む過程で、次第に三位一体論の問題に深入りしてきたのは、西田自身がそれに関して並み並みならぬ関心を寄せていたことに触発された点が大い。これを最も良く示す事実は、かつて西田の四高時代の教え子であり、卓越した牧師でもあった逢坂元吉郎にあてた次の手紙である。

「お手紙拝見いたしました。媒介としての私の所謂「無」といふものは「無」という語によって人がすぐ想像する如き非人情的のものにあらず。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のCoequalityの意味もでてくると思ふのです。

それから客体的な存続の権威を失ふにあらず。却ってそれがなければ、私の自己の中に絶対の他を見ることによって自覚するという意味がなくなるのです。この点誤解なきようお願いしたい。」(『全集』第十九巻、四六五―四六六頁)

逢坂は生前よく「ぼくは西田から哲学をきき、彼に神学を教えた」(石黒美種篇『逢坂元吉郎の生涯と思想』八六頁)と語ったと言われているが、この手紙には相互の見解が見事に反映している。

この時期の逢坂は、西田のトポギー哲学に対して、深い理解と共感を持ちながらも、キリストの啓示なき神秘主義を批判し、自分の立場は客観の三位一体の上に見るものという一貫した態度をとっていた。これに対し西田は、自分の考えは、むしろ三位一体の Coequality に即するものという実に興味ある正確な解答をしている。そしてここに重要な問題の脈動点があると私は考える。

ところで、私が特に逢坂元吉郎の信仰に注目するのは、他のなによりもキリスト教の基礎を三位一体の中に見て、その交わりに入っていくのが信仰生活の眼目と考え、そのみが哲学に勝つとしている点である。

逢坂は四十四、五歳の頃、大患を経験し、文化人のキリスト教から霊的キリスト教へ、コペルニクスの転換を上げた。その後クルケゴールからアウグスティヌスへと研究を進め、「三位一体論」を読んだ時は、手が震える程の感動を経験したという。しかし根源を追求してやまない彼は、アウグスティヌスからさらに溯ってギリシア教父に着目するようになった。その理由は、「例えばギリシア教父は、アウグスティヌスのプラントンの説明よりも、もっと受肉の真理を端的に語っている」(『逢坂選集』中巻、五三三頁)と考えられるからである。そして例えばイレナイオスやテルトリアヌス、アタナシウスなどの「正統派教父らは、いつも客観の三位一体の神を基本とし、その身体である教会の樹立と発展とが彼らの主題

となっている」(同下巻、三八四頁)という点が評価されている。

こうした観点から彼は、キリスト教の正しい伝統は、使徒たちから紀元四世紀ごろまでの初代教会の中に生きており、われわれの還るべきところは東西教会分裂以前と考えるに到った。そして彼が初代教父達に一貫したものとして見出したものは、(1)三位一体の神への信仰、(2)受肉のキリスト、(3)この根源につらなる肢体経験の三つであった。

逢坂の考えは、このようにキリスト中心的であるが、一方ヨハネ福音書に従って聖霊を非常に重要視している。ヨハネにおいては、聖霊はとくに「別の助け主」と呼ばれているのが特徴的である。そして聖霊の果たす役割は、三位一体として父と子を結ぶ絆であるとともに、神と人の媒介者として、超越即内在、内在的超越における即非の働きをもって、われわれを聖霊の体たらしめるものである。

こうして逢坂は、さらに西田との交流を通して主観・客観の二元的対立という近代的な認識論の図式を乗り越え、トポギー神学的発想に接近すると共に、近代プロテスタントの枠を突破し、内村の無教会主義と逆方向に、キリスト教の清冽な源流へと回帰することになったのである。

この意味で逢坂の信仰思想は、ソロヴィヨフやニューマン的であるとも言え、第二バチカン公会議のカトリック路線とつながるものがあり、日本におけるエクメニズムの先駆者で

あつたと見ることも出来よう。

また一方熊野義隆によれば、逢坂のアウグスティヌスや三位一体論への関心は、西田幾多郎の示唆によるものであることが指摘されており、二人の隔意のない思想交流は実に密接であった。そして西田には「アウグスティヌスの三位一体論」〔『智山学報』第五号〕という論文もあり、彼のいう「自覚」が、三位一体の映像を指すことを熟知していたものと思われる。

以上のことを前提にして、もう一度西田から逢坂あての書簡を見ると、三位一体と絶対無の関係の場がよく見えてくる。そして、二人は相互に相接しつつも、「三位一体のおいてある場所」という発想には到達していない。

先にもみたように、逢坂は西田のトポロギー的（場所的）歴史観には賛成であり、自分の直観に援兵が与えられたような気がする。とさへ述べている箇所がある。ただ一つ逢坂の西田への不満は、「弁証法的一般者」などという言い方では、釈迦もなくキリストもなく「ただ矛盾の主体が神であるというのは、まことに物足りない次第である。そこにはキリストが自ら空しうして人になつたとか、忍び難い十字架の苦しみに堪えたとかいふ謙仰の事実がなければならぬ。」〔『著作集』上、二二五頁〕という点にある。それに西田の思想にはキリストの身体とか、教会ということが加わっていないことであつた。そこから逢坂の「私らはやはり三位一体の神を上に見るものです」という言葉が出てくるのである。

これに対し、西田のよって立つ究極の立脚地は「神は絶対無である」〔『全集』第十一巻、一一九頁〕というものであつた。そしてこれは同時に、「真の神は所謂精神ではなくして、寧ろ西洋では神秘学者の云つた如きゴットハイトである。般若の空である。」（同、二二二頁）といわれている。また一方では以上の立場を踏まえた上で、さらに厳しく「キリスト教の立場からは、東洋的無に到ることはできない」〔『全集』第十巻、四六八頁〕と迫っている場面もある。

果たしてそうであろうか。むしろ伝統的キリスト教ではそうであつたと言ふべきではないであろうか。しかしそれはともあれ、西田のいう「絶対の神」とは、われわれを超越すると同時に、われわれを包むものでなければならぬとされている。そして真のキリスト教的神は、「絶対矛盾的自己同一的世界の自己限定として、真の創造者と創造物との関係が考へられる」〔『全集』第十一巻、一三三頁〕というのである。

以上の問題は、三位一体の場の解釈の問題と考えられるが、西田と逢坂においても、相互に深く相接しつつ、ついに解決に到らなかつた。しかしこれは日本の神学のないしは宗教哲学の課題として、どうしても説明されなければならない根本問題である、可能な限り私の解釈を試みたいと思う。

四、三位一体の場の解釈

その場合手がかりになるのは、西田から逢坂宛の手紙の後

半にあった「私の自己の中に絶対の他を見ることによって自覚する」という言葉である。

それというのも西田においては、「宗教の立場は自覚の立場」(『全集』第十一卷、一三七頁)と言われており、これは「自己」の心靈上の事実」(同、三七三頁)としての「靈性的自覚」を指しているものと思われる。

そして自覚というものは、「自己」が自己において自己を見る」とどまるものではなく、「自己」が自己を超えて他に対することによってのみ起こる」(同、三七八頁)のである。

従って、西田哲学とキリスト教神学の根本問題を考える場合には、どうしても自覚の位置づけを図る必要があると思う。従来、西洋で発達したキリスト教神学は、理性と信仰の二大契機によって展開されてきたが、そこにこれらを統合する究極の原理的解釈は見られぬままであった。しかし西田がここで提起している「自覚」の立場は、「信仰と理性」という図式を超えた「信と覚」という主体性内部の自己認識の問題である。

その場合、聖霊神学の立場からいえば、真の自己認識に到達させるものは、理性的反省というよりは、靈性的自覚であり、絶対他者としての聖霊の導きである。このように聖霊神学の立場に立つならば、キリスト教の独自性に立脚しつつも、日本的、東洋の伝統に立つ西田哲学にも深く対応することができるのではないかと考える。そして西田もまた「自覚」の

立場からやはり「絶対の他」という問題に達着し、これを「客観的存続」と表現しているのであると思う。そしてこれは西田がかつて「超越的述語面」と呼んできたものと同じである。

そしてこれと同じような関係が、西田自身高く評価した逢坂元吉郎の祈りの解釈の中に見られる。少し長いが引用してみることとする。

「祈りは常に客観的主観である。客観的主観とは超越の三一神に対するところの我ら人間の三一的存在である。我ら自身のうちに造られた三一的存在とは、自己の中に自己を愛し、また信じ望むことである。

しかし自己の構成における存在は、上なる構成の三一神から照らされたものでなければ、ただ主観となるであろう。ゆえに照らし照らされるころが祈りである。そして初めて対峙が起こり、しかしまた活動が起こる。これはアウグスティヌスの言うところで、「もしこの神学に立つならば、祈りは対峙であると共に、また愛峙である。愛峙は二つの対象であると共に、また自己の中にこの対象から来る自己の構成を発見するものである。」(『統受肉のキリスト』新教出版社、二四五頁) このように逢坂によれば、人は元来神との共在の像において造られたもので、現状でいかに墜落していたとしても、上からの光に写映されることにより、自己の原像を覚醒し、低き自己は上天のキリストを知る自己によって乗り越えられて

いくのである。

この逢坂の発想には、明らかに自己に徹し、自己における一般を経験する対峙の道を教えるという西田の見解との同一構造がみられる。従ってこのように考えると、西田の自覚の論理は、神の永遠の受肉体としてのイエス・キリストを排除するものではなく、かえってこれによって写映され、場所的論理にこれを基礎づけるものであることがわかる。

以上によって西田の逢坂宛書簡の背景が明らかになったと思うが、逆に逢坂が西田の場所的論理によって、新たな神学の可能性を予感していたことは、次の言葉からも明らかである。「西田さんのトポロギー哲学（場所的）は形相論でありますが、漸く哲学がこれ明らかにするようになり、プロテスタントの靈的一方論が揺らぎ……根底から神学は樹立をする域にあります。」（『受肉のキリスト』二六四頁）

しかし彼は、十分にこの仕事を果たすことなく終わった。

一方西田は逢坂への手紙の内容を一步進めた形で、次のように「三位一体論」を解釈している。

「永遠の生命の世界は、キリスト教的な表現をもってすれば、その根底において、父・子・聖靈の絶対矛盾的自『同一』的に、三位一体の世界である。是故に歴史的世界に於いては、すべて有るものは、永遠の生命の器官と云ふことができる。」

（『全集』第十一卷、三三三頁）

この内容を私なりに解釈すれば、絶対無としての永遠の生

命の世界は、絶対者の自覚形態として、三位一体の構造を持っており、所造的、歴史的世界はそれを映す場であり、身体の意味をもつという意味であると思う。そして更に、西田はこれと同一のことを次のように表現しているのである。

「絶対者の自己表現が、宗教的に神の啓示と考えられるものであり、かかる自己形成が宗教的に神の意志と考えられるものである。絶対矛盾的自『同一』として絶対現存の世界は、何処までも自己の中に自己を映す、自己の中に自己の焦点を有つ。かかる動的焦点を中軸として、何処までも自己自身を形成していく。此に父なる神と子と聖霊との三位一体的関係を見ることができる。」（同、四〇三頁）

こうして唯一の個は、絶対的一者の自己射点となる。そして続いて「我々の人格的自己は、右の如き世界の三位一体的関係に基礎付けられている」と、はっきりとキリスト教との接続を肯定している。しかし絶対無の場所と三位一体論がどう関係するのか、その論理的位置づけについては何も言及するところがない。

しかし私の考えでは、問題を解く鍵は、やはり西田から逢坂宛の手紙の中にある「三位一体的の Coequality」という言葉の中にあると思う。ただそれを検討する前に、キリスト教の歴史における三位一体の意義について検討してみる必要があるかもしれない。三位一体とは一般にはなじみのない言葉であるが、キリスト教の一番深い内容を示すもので、その教

義の基礎はすでに新約聖書の中に認められる。そして一般的には、イエス・キリストによって啓示された神は、父と子と聖霊の三つのペルソナを有し、同一の本質を共有しながら、唯一の実体として存在すると理解されてきたと思う。

そしてこの内容の定式化である *tres personae, una substantia* という表現は、既にテルトリアヌスによって用いられている。しかしこの教理の確定までには、ニケーア（三二五）、コンスタンチノーブル（三八一）、カケルドン（四五二）の公会議が必要であったし、特に四世紀は、この神学論争に明け暮れるほどの難問であった。

この論争に最も深い解明を与えたのがアウグスティヌスの「三位一体論」で、彼は三つのペルソナを神の存在における「関係実在の概念」で説明し、三神論に陥る危険性を克服しようとしている。

そして三位一体の神秘は、啓示と信仰によっても理性的把握は困難と見て、人間の精神・認識・愛、あるいは記憶・知性・愛などの三二性との類比による説明を試みている。ただ西田哲学との関連で、三位一体論を考察する場合、アウグスティヌスと並んで最も参考になったのは、ヘーゲルの論理学であって、彼の弁証論的思考は、田辺元も指摘しているように、明らかに三位一体のドグマを中心とする宗教の自覚の論理化である。そしてさらに西田の絶対弁証法は、ヘーゲルやマルクスの過程弁証法の超克を目指して形成されたものであ

るから、どこかで三位一体の論理と接触してくるのは当然なのである。

そこで最初の「三位一体の Coequality」問題に戻って考えてみると、西田の場合、これは明らかに三位一体の場合への着眼であり、その「一体」の契機を「絶対無」と捉えようとしたことは、実に画期的なことであり、私の「三位一体のおいてある場所」という把握と正確に符合するものがある。

この脈動点を少し掘り下げて考えてみると、周知のように西田は「判断論」を手がかりとして「絶対無の場所的論理」を構築したのであった。私は西田のこの思索の跡をたどることによって、三項からなる判断の論理的三位一体性に気付き、三位一体の論理構造を把握するのに、絶対無の場所的論理が最もふさわしいと考えるようになった。

なぜなら従来のヨーロッパの有の論理を超えて、これを内に包む無の論理の提唱は、西欧の絶対者についての思想の制限を、根底から乗り越えさせるものだからである。そして西田の絶対無の場所は、キリスト教的には、「父と子と聖霊」という三位一体的実在の「おいてある場所」とみられるべきであり、さらに絞って、聖霊の遍満する場所とよいと思う。

これに対し、前に述べたアウグスティヌスの「一の実体、三つの位格」(*una substantia, tres personae*)の解釈や、バルトの一つの存在 (*Sein*) 三つの存在様式 (*Seinsweise*) な

ども、それぞれヨーロッパの精神風土の中では、最上の表現と思われ、多く学ぶところがあつたが、そこに有の神学の残滓は免れがたく、やはり三位一体のおいてある「場所」は「絶対無」と解釈すべきであると思う。そしてこのように把握して、はじめて「三位一体」の中に「絶対無」なる神と「絶対有」なる神が相助する全一的の神の理解が可能になつてくるのである。

五、神と空

以上不十分なが、キリスト教において最も核心的な三位一体論を、場所論的に解釈することによって、三位一体という表現の中に、絶対無即絶対有という神自体の内実が含まれていることをみた。

そしてこのような意味で、三位にして唯一絶対なる神が、相対的世界に対してどのようなあり方、ないしは關係を示すかという場合、そこには明らかに西田のいう絶対矛盾的自己同一とか逆対応の論理があてはまる。次の文章は、そのことを示す西田の言葉である。

「私は絶対現在の自己限定の立場において、創造者としてのキリスト教的神を考へることができると思ふ。絶対矛盾的自己同一的世界の自己限定として、真に創造者と創造物との關係が考へられるのである。神と人間とは絶対矛盾的自己同一的である。人間より神へ行く途は絶対に無い。而も我々は個

となればなる程、神に近づくのである。億劫相別而須臾不離、盡日相接刹那不接である。

真の神は所謂神ではなくして、寧ろ西洋では神秘神学者の言つた如きゴットハイトである。般若の空である。……真に絶対の神は、何処までも我々を超越すると共に我々を包む者でなければならぬ。唯、西洋の主語的論理の立場からは、かかることは考えられないのである。」(『全集』第十一卷、一三二頁)

そしてさらに西田は、場所的論理の立場からの平常底を強調し、「私は常に神秘主義と仏教とは相通するものがあるに關わらず、根底的立場の相反するものがあると云うのである。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』第十卷、四六四頁)と言いきっている。

このように西田にとっては、これまでキリスト教神学の語る神は、「対象論的神」であり、「ノエマ的方向に超越する神」ということになる。彼にとってこのような対象論的神は、真の意味の神ではない。なぜなら真の絶対は「対」を絶するものだからである。従つて西田の真意は、自覚的自己の根底においてのみ神を見るということで、内在的ノエシス方向に超越する神からの啓示に接することである。

しかしそうはいっても、西田において、ノエマ的超越の方向からの神の啓示が拒否されている訳ではなく、最終的に到達した彼の立場においては、ノエマとノエシスの両方向の啓

示があることを、次のように述べている。

「逆対応的に、外に何処までも我々の自己を超えて我々の自己に対する絶対者に対すると共に、内にも亦逆対応的に、何処までも我々に自己を超えて我々の自己に対する絶対者に対するのである。」(『全集』第十一卷、四三五頁)

そして前者の方向では、絶対者の自己表現としては「絶対的命令」に接し、後者の方向では絶対者は徹底的に自己を包むものである。そしてこの意味で西田は、キリスト教においても受肉的真理には、徹底した自己否定の意味があることを良く理解している。このように考えてくると、西田が将来のキリスト教の発展のためにと指示している「内在的超越のキリスト」と「自然法爾的に真の神を見る」方向への着眼は、日本のキリスト者として深く教えられるものがある。

また一方西田哲学の問題について考えてみると、西田が「絶対無即絶対有」という場合、私の場合には「三位一体のいである場所」から理解する為に絶対有なる三位が絶対の(無)ととらえるが、西田においては、父と子と聖霊が真の「絶対者」として把握されていないと思う。この意味で、西田哲学の立場はあくまで仏教的で、一なる絶対無は、直ち自己否定によって多としての世界にひるがえる。したがって絶対無と一と多の関係は実に正確に深く捉えているが、絶対有としての三・一性の把握が不十分なような気がしてならない。それというのも西田の判断論からする場所論理の形成過程

をみると、一般的には述語的論理主義の立場といわれているが、次第に主語と述語の矛盾的自己同一としての撃辞主義の立場に移行している。そして最終的には主語と述語と撃辞という判断の三つの型を結合する、有の論理に対する無の論理を提起しようとしたものであると私は解する。

少なくとも西田の「哲学概論」の付録第四「實在」(一九二四年度講義)を見る限り、その意図があったと私は考えるのである。西田はそこで撃辞の論理を主張しているかにみえるが、実は三つの型を統合する論理を明らかにしようとする苦闘したのであった。したがって三位一体論と無の場所の論理的位置づけを果たすことが今後の課題なのである。

私の三位一体の場の神学、ないしは聖霊神学は、この課題を追求することによって生まれてきたものである。この立場から見ると、キリスト教の側から見ても西田哲学の成果は比類無い意義を持ち、新しい宗教改革に導く世界的、普遍的なものを秘めているのである。

そしてこの私の問題意識は、西田の流れを汲む西谷啓治の「神と絶対無」(弘文堂)の思索を通してより鮮明なものになったといえる。西谷の思想の特徴は、禪に根ざす宗教的実存の生き方に焦点をあてていることと、絶対無の思想を、M・エックハルトの「神性」(Gottheit)と神(Gott)を区別する論理を援用しながら説明していることである。それに彼は、東西宗教交流学会において、直接聖霊問題の重要性を指摘した稀

有な哲学者であつた。彼は長い思想歴の総決算ともいふべき「宗教とは何か」において、エックハルトについて次のようなことを言っている。

「彼は神と神の「本質」としての神性を区別した。勿論そういつても二つの神を考えたのではない。神性とは神自身に於いてあるところを意味している。(以下拙著『神と絶対無』弘文堂参照。) 彼はその神性を絶対の無として言い表した。その意味は、あらゆる在り方を絶したところ、特に創造主という在り方、いな愛としての在り方をさえ超えたところを言うことである。」「『宗教とは何か』七〇頁)

これをみると、この文の最後の「愛としての在り方をさえ超えたところ」という指摘は、私が第二章で述べた考えに近いところがある。

そうすると神性そのものは潜在している実在であつて、全ての差別相を含み、なお未展開のものである。それゆゑ、知識や礼拝の対象となり得ず、三位の神はこのような神性からの自己展開である。

「父を見た人は一人もいない。神のもとから来た者だけが父を見たのである。」(ヨハネ六・四六) エックハルトによれば、イエス・キリストはこの形なき神性にキリストの人格を投射して「我が神、我が神」、ないしは「我が父」と呼ぶ一位の神が出現したのである。聖書を見ても、「われを見しものは父を見しなり」であり、「キリスト即父」である。また「神

を自分の父と呼んで、自分の神と等しい者とした。」(ヨハネ五・一六) という記事も同じことを言っている。

しかし一方、「何ぞわれを善というか、よきものは一人天にいます父のみである」というのや「父はわたしよりも偉大なからだからである。」(ヨハネ一四・二九) というのは、イエスの面をさしている。こうして無限定の神性は、人格の形をとって「わが神、わが神」と呼びかけ、信仰の対象ともなり得るものとなったのである。またそうした信仰の対象ともならず、認識の対象ともならない神性は、あつてなき無である。

こうして西谷の解釈するエックハルトの絶対無は、創造主あるいは愛としての在り方を超えた場として、「人格的即非人格的」ということができる。したがって「彼の考へによれば、創造主とは被造物に対して顕れた神の相、被造物から見られた神の相であり、それは神の『本質』、即ち神自身に於てある神ではない。神が愛であるとか善であるとか言われる場合も同様である。総じて如何なるあり方をも(如何なる相をも)絶した神の『本質』は、絶対無としか言ひあらはされない(実は『本質』といっても既に不十分なのである。)」(『宗教とは何か』七〇頁)

以上の事柄を要約すると、西谷がエックハルトの独自性をしてあげているのは次の点である。(1)その第一は被造物への対面する人格的な神の根底に神の本質を見たこと。(2)第二は、この神性が絶対の無とされ、且つ我々にとっての絶対的な死

即生の場とされていること。(3)第三は、その場においてのみ人間が真に自己自身であり得るので、自由と根源的主体性の徹底が見出されるということである。(同七二頁)

西谷はこれを単にエックハルトに限らず人間の「自己存在の根底」におけるリアリティの自覚と考えて、仏教思想と通底するものとしている。

ここから西谷は、キリスト教的愛を「脱自性」から説明し、神も人もこの脱自性によって「無我」となり、「絶対無」において「一」となると考えた。そしてそこが「エックハルトが、神の根底が私の根底、私の根底が神の根底と語ったようなところではなければならぬことを思ふ。」(同、七八頁)と述べている。そして、そこにおいてこそ「善人にも悪人にも太陽をのぼらせ、雨を降らせる」人格を超えた「無我の愛」、敵をも愛する「無差別の愛」が出てくるとする。

またそこからフィリップス人への手紙(二・六一八以下)に示される「キリストとケーノシス」について、次のように解釈している。

「キリストの場合には、それは元來神のかたちで居たものが下僕のかたちを取るといふことで実現されたのに対して、神の完全性の内にはじめからその意味が含まれているといへる。即ち神が神自身であるといふそのこと自身の内に、本質的に『己を空しくした』という性質が含まれているのである。キリストの場合にはすべて成就された業であり、神の場合には

本来の本性である。キリストの場合を *ekkenosis* といへば、神の場合には *kenosis* である。それは東洋風にいへば無我といふことである。」(同、六七頁)

この西谷の解釈は、彼自身の「空」の立場から、キリスト教の解釈に踏み込んだ見事な事例である。

今ここでこうした根本問題の多くを扱うことはできないが、私自身の重要関心事は、西谷がエックハルト研究を通して把握した「神の根底」と呼ばれた「絶対無」を、日本の神学の基礎としていかに生かしていくかにある。

エックハルトの場合、三位一体の神と、神の無を含んだ全体が真の神であり、この全一なる神が聖霊の働きを通して人間の霊の中に活動し、突破してくることを「神人合一」とか「神の子の誕生」と呼んでいる。そしてこれが西田の意味する「内在的超越のキリスト」の原形であると思う。

私はこの境位を「三位一体のおいてある場所」と捉え直した訳であるが、こう把握することによって、エックハルトの神秘体験を超えて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」は、そこにおいて能う限り一つに結び付いて生かされているのである。

ではキリスト教が「空の立場」に徹底していった場合、何処が革新されてくるかというところ、「宗教における人格性と非人格性」の関係ということではないかと思う。これは「神における人格性と自然性」に翻訳してよい内容かと思われるが、

その真理は、神は人格性においてのみでなく、世界に遍在するリアリティとして「非人格的人格性」においてあるということである。

しかし西谷はこの考えを汎神論的と呼ばれることを好まず、キリスト教でいう聖霊に近いと考えておられるようである。そしてこの霊性を生きた人物の典型として聖フランシスを挙げている。確かに彼こそ最もよく西谷のいう「風の心」を理解した聖人の一人であったといえるだろう。

ただ一つ西谷の見解に対する批判点を挙げておくと、たとえば西谷は、ペルソナは「絶対無につけている仮面」の如き解釈しているが、これは逆に実在の三位一体を、「あるがまま」に深く理解しているようには見えないということである。これは西田にも通ずる共通の難点である。

六、仏教における三身説

以上不備ではあるが、キリスト教の中心思想である三位一体についての私なりの解釈を述べてきた。一方これと同一とはいえないが、これに対応するのが大乘仏教における三身説ではないかと思う。一般に三身即一といわれる三身とは、(1)法身、(2)報身、(3)応身であり、十地経論第三には「一切仏とは三種の仏であり、一に応身、二に報身、三に法身仏」とある。

(1)一般に法身は仏陀の本身と理解されており、宇宙万物の真

理、永遠不滅の法そのものであり、すべての時代を通じたただ一つの身体、すなわち真理(ダルマ)が存在するのみである。

(2)ひるがえって「応身」は、ダルマを説くため、この世に現れた歴史上の仏陀で、人格身であるとされている。

(3)報身仏としてわれわれになじみ深いのは、阿弥陀仏である。中村元「新・仏教辞典」によれば、法身と応身という「両者を統合したものと解される。」と説明されている。そしてこれらの相互関係については次のように言われている。

「すなわち法身は永遠不滅ではあるが、人格身に欠け、応身は人格性に富むが、無常の歴史的世界における現身としての生身は生滅する果て無さを有する。しかし報身は『単に永遠な真理でもなく、単に無常な人格でもなく、真理を悟った功德を有する具体的普遍な身で、永遠な真理の生き方すがたであり、人格的力である。』(四八二頁)

しかし以上は一般的理解であって、実際は大乘的な種々の仏の設定とともに、三身説の外に二身説、四身説、その他があり、一義的に論ずることはできないと思う。ただこれら法身、報身、応身は、各々個別の相を持ち、しかしその本質、本源においては、すべて法性法身に帰一されるという点で、キリスト教の三位一体の神と構造上似たところがあるといわれている。

私が日頃から仏教の三身説に関心があるのには、元來がど

ちらかといえれば法中心で、「汎神論的傾向」を持つとされている仏教が、大乘仏教の展開を通して、次第にペルソナの信仰形態を取り始めたことである。そしてこれは最初典型的なペルソナ信仰から出発したキリスト教が、仏教を始めとする他宗教と出会って自覚を深め、法に近いキリスト教の聖霊論的理解に及んでいることと逆対応的である。そしてここに両教の相互理解の鍵があるように思う。

なぜなら三身即一の如来においては、いま・ここにおける靈性開発(覚)の修業と煩惱具足の劣機の信心が、一体となって理解される構造になっているからである。

この点八木誠一は、「パウロ・親鸞・イエス・禅」(法蔵館)のなかで、このキリスト教的三位一体論と仏教的三身論について、きわめて的確な深い解釈と説明を与えている。氏はその中で、キリスト教の三位一体論について、次のように説明している。

「神は救済の働きの究極の主体であり、キリストはその内容(真理・生命・光)であり、聖霊はその内容を信徒に伝達する働きである。」(一三九―一四〇頁)

そしてこの理解を親鸞に適用し、法性法身と阿弥陀と回向の関係を問うておられる。そうするとこれは、(1)救済が成り立つ根拠と、(2)救済の内容、さらには、(3)救済の伝達として理解される。そうするとこれらはそれぞれキリスト教における父と子の聖霊に対応するものになる。

その場合、阿弥陀仏を信じて南無阿弥陀仏となえることは、自力のはかばかさを捨てることで、仏の働きから生きることを意味する。その場合、自然法爾とは自我のはかばかになしに、如来の誓いの働きによってそうなるということ、これを聖書における「神のエメト」即ち「歴史のエメト」の成熟と対照させているのは興味深い。

「神の国は、ある人が地に種をまくようなものである。夜昼寝起きしている間に、種は芽を出して育っていくが、どうしてそうなるのか、その人は知らない。地はおのずから実を結ぶもので、初めに芽、次に穂、次に穂の中に豊かな実ができる。」(マルコ四・二六―二八)

そしてこの中の「おのずから」(アウトマター)なる表現と自然法爾は対応があり、これはキリスト教における「御心のままに」ということでもある。この八木の指摘は、西田の「自然法爾的に、我々は神無き所に眞の神を見るのである」(『全集』第十一巻、四六二頁)ともつながり、私の求める三位一体の場の神学の究極の立場とも相通じるところがある。

このように考えると、救済者は信徒の眞実の主体でありつつ、信仰へと招き、そして語りかける対向的人格であり、信仰の対象という逆対応的面をもつことになる。このように宗教的な信と覚の両面を生かすのが、私の「三位一体の実存弁証法」の意図である。この意味で、仏基両方の側で期せずして同じ構造が見られることは、大変喜ばしいことである。

しかしそれと同時に、仏教の三身説と、キリスト教の三位一体論の間に微妙な違いがみられることも見逃すべきではないであろう。

(1) その一つとして考えられるのは、釈迦自身が「自灯明、法灯明」と言われたように、真理としての法を説いており、私はこれを聖霊と等置したが、やはりキリスト教におけるペルソナとしての神とは異なるのではないかとこの点である。それに対して、仏教の場合はむしろ「あるがままの現実」が問題であり、それが真実如常として「真如」と呼ばれている。そうするとこれは、キリスト教的な「父なる神」とは異なる神認識といわざるを得ないと思う。

(2) しかし一方では、父なる神は創造者であり、すべてのものの本源として、法身大日如来のように、法性法身に該当する要素も無いでない。その意味では法身を父なる神に該当され、応身あるいは報身を受肉した御子と解せないことはないが、そうすると聖霊にあたる概念を見出すことはできない。

ただ私としては「一切衆生悉有仏性」といわれる「仏性」を、宇宙の根源としての「法身」と解するならば、キリスト教の「神性」と相通じ、内在的超越の方向での神の出会いとして、聖霊論的アプローチにおいて理解できるように思う。

聖霊とは宇宙に遍満する自覚の霊、知恵と光の霊である。宇宙に充滿すればこそ、全ての人がこれに預かることができ

る。したがって父なる神の伝達者であるとともに、その内容となるキリスト教の霊でもある。それゆえに、すべての人間の内部に実在化するものでもある。それゆえ聖霊なる神こそ「内なる超越者」である。たとえ人間がふだん罪性の意識にとらえられ、それに覆われている時であっても、それは蔽として内在している。

その意味では聖霊は仏性と同様、覚醒や回心の機縁であり感応道交の因である。またそれは同時に、人が神を知る内在的契機であり、唯識でいわれる大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智といった四智に対応するものではないであろうか。

このことはパウロの「あなたたちは知らないのですか。あなたたちの体は、神から受けた聖霊があなたたちの内に宿っておられる住まいであり、あなたたちはもはや自分自身のものではないことを。」(コリント前書、六一―九)やアウグスティヌスの「神は、私が私自身に近いよりも、もっとより一層近くに私におられる」という言葉からも明らかである。

以上のことから仏基両教とも、相互の霊的基盤には共通するものがあり、人間にとって必然的で不可欠な根源的宗教の両極であることが知られるのである。

七、結語

以上私は、困難とは知りながら、とかく本格的研究の対象

外となってきた聖霊論と三位一体論を、西田のいわゆる「場的論理的神学」の観点から考察し、問題提起を試みた。

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降の著しい特色といえるが、これは従来に比して一層「内在的超越」の方向に重みが加わってきたことと無関係ではない。その意味で西田の宗教論の中で言われている「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。……自然法爾的に我々は神無き所に真の神を見るのである」という言葉は、私にとってどうしても解るべき実存的課題であった。

またさらに考えてみると、西欧精神史に照らしてみても、聖霊問題について「フィリオクエ」(Filioque 子からも)といった一文字の解釈をめぐる、教会が大分裂し、さらに西方教会において、カトリックとプロテスタントに分かれて今に至っている。さらに現代のエクメニズムの課題、宗教多元主義の問題やキリスト教の日本文化への受肉化などを含めて、聖霊問題を中心に考察してきたつもりである。

その結果、私としては、かつてネメシエギ師の指摘した時代への洞察が改めて想起されるのである。それは今のところ、近現代にわたって開示されてきた知的、思想的富を一つにまとめる総合像はまだないが、敢えて憶測を許されるなら、聖三位一体の神学が新総合の焦点に立つであろうということであつた。

西田哲学を媒介にした新しいトポロギー神学の形成が、それに何程か貢献することになるなら幸いである。

これまで特に各々を挙げることはなかったが、色々と御教示いただいた東西宗教交流学会の先生方、とくにその独自の「即の論理」をもって、私を絶えず啓発して下さった本多正昭先生に、心から感謝の意を表したいと思う。

本多 小野寺さんとは随分長い間お付き合いして、じつは同年代として青年期の戦後の最初のニヒリズムの体験をし、途中から哲学に移ったのですが、哲学界に絶望したのです。そしてカトリックと出会ったのです。西洋のカトリックとの確執に悩んで、葛藤に苦しみながら日本の大地に根差すカトリシズムの神学的な形成という課題に悪戦苦闘しながら今日に至った。そういうことで非常に深い共通性があります。

小野寺さんの本を読んでおきますと、私は思想的創世記みたいな感じがするのですけれど、今日は少し違うところをコメントをさせて頂きたいと思います。

小野寺さんは御存知のように三一書房から『大地の哲学』を、続いて行路社から『大地の神学』という著書を出版されました。近い将来に『大地の文学』というものを執筆予定ということでありますから、今回は「聖霊と三位一体論再考」と題する論文を、やはり日本の大地に根を下ろしたカトリシズムの新たな神学的な、それも聖霊神学的な展開に挑もうとしている、非常に私は貴重なヒューマン・ドキュメントであると思う、昨日から聞いております。思想形成のプロセスが非常にリアルに率直に書かれておりまして、私自身も共感するところが多くあります。問題点が具体的に指示されてき

た。似たようなことを西田先生がいろんな言葉で表現しておられる、そのターミナロジーの相互転換ですか、そういうことも聞いているうちにはっきりしてきました。そういう意味で私は大変深い敬意と感謝の意をまず表したいと思います。

小野寺さんが若き日に、当時の言葉で小野寺さんの身に付いた言葉で言わして頂ければやはり「三位一体のおいてある場所」と、この根本概念が湧き起こってきた時の感動ですね。他人がいろいろと論評など一切差し控えるべきことではないかとも思います。

しかし、こと、学問形式に関する限り、私はただ心情的に共通点を喜び合うだけに留まるのではなくて、私自身の別のところで気になっているその点を看過してはならないだろうと。そんなことをすれば却って学問的友情に反するのじゃないかと思しますので、十分理解しないものを言う点があるかと思えますけれども、それをゆるし頂き、率直に二つの点について申しあげたいと思います。

第一点、江藤教授から、たぶん大学院時代でしようか、「三位一体のおいてある場所」と言いますと、「じゃあ四位一体」とか「異端」ではないかと批判されたということですが、場所はひとつのものじゃなくて、他のものをものたらしめ、お互いに関わらせ合うような根源的な絶対無でありますから、これこそ歴史的な生命としての聖霊なのではないかと、私は思うのです。そうしますと「三位一体のおいてあ

る場所」というよりも「父と子のおいてある場所としての聖霊」というふうに再表現できないものだろうか。もし小野寺さんが、そういう私の思案に抵抗を感じるとすれば、それはどういう理由からなのでしょうか。

大事なことは、むしろつぎの第二点なのですが、小野寺さんはなぜ伝統的な父と子の聖霊という、レディー・メイドの定式にしがみついているのか。こんなことを言いますと逆に私の方が「お前は異端的だ」などと言われるような気になってくるのですけれど。しかし敢えて大胆な言い方をさせて頂くならば、キリスト教の真理は永遠不変なものだと、よく言われてきたわけです。しかし本当に具体的な永遠不変性というものは、時と所が変わるにしたがって、その縁にしたがって変わっていく、刷新されていく。そういう縁にしたがう性質を随縁性という。永遠性というのは随縁性と矛盾的に相即する、これが具体的な永遠じゃないか。永遠の真理というあり方は随縁性に自分を表現する。そうすると、小野寺さん自身が多年にわたって西田哲学を媒介とする聖霊論の再解釈、あるいは再表現というテーマに専念している、そして新しい地平を開いてこられたわけですから、たしかに随縁的な研究をしてこられたのですが、しかしながら三位一体という教義レベルになりますと、ピタッとその姿勢が停止してしまうというの、三位一体の教義そのものの東洋的な再表現ないし再解釈という、もう一つ突っ込んだ歴史的課題をさけている

ように思われるわけです。

たしかに父と子と聖霊の三位一体説というのは、新約聖書の中にその根拠があるのですが、その聖書の中から抽出された教義ではありませんし、この教義自体はそういう定まった形、教義としては聖書の中には明確に示されていない。その教義は異端との神学論争を通じて、四世紀初頭、第一ニケーア公会議（三三五年）ですね、それによって何度も繰り返してきておられますけれども、一つの実体三つのペルソナ。ところが、このペルソナというのは、私、二十四才でやるとカトリック信者になったので、それまではニーチェの弟子を自認しておった人間なのです。で、信者になってから公教要理の本格的な勉強をしたのです。ペルソナというのは位格と訳されています。人格的人間性ですが、神は三つのペルソナである。ペルソナというのは知恵と自由意志を持った独立の実体と定義されています。そうすると三つの実体が一つの実体かと。論理的矛盾も甚だしいのですが。このカトリックの世界では、論理的矛盾を平気で犯しているのです。形式論理的に厳密なスコラ哲学だと思っていたカトリックであるけれど、天地の創造主、誠の創造主である神の母なるマリアと。ここで我々は疑問もなく教会の中で伝統をとらえている。創造主の母なる聖マリア、我らのために祈り給えと、こうやって祈っていました。考えてみるとおかしいですね。全創造者の神の母は被造物であるという、これも論理的な矛盾なの

ですけれど、言葉の矛盾を犯しても、なおかつ祈りが出ている。そういう言葉として出ている。これは何であるのか。

三位一体にもそういう種類のものがあるのではないか。つまり論理的一貫性をもって表現できないが、押さえ難い何ものかがあって、そういったところで言葉として出てくる。言葉の意味に合理的にそれを選択していると訳が分からない。何か人類としての深い願望が予感された状態にあるのじゃないかということが考えられるわけです。

しかし、一実体、三つのペルソナと定式化されたとしても、当時既にいろんな説があった。同じ三位一体論でも、東方教会と西方教会では解釈が異なっていた。決して永遠不変の真理と、これでは言えない。ここが東西両教会の分裂の所以になったということはご承知のことです。

それに、教義というのは信仰と違って、信仰から出てくる知的な理解、あるいは人間の意志が加わって作られてきた、フェイスでなくてピリーフ、信念の体系であろうと思います。ここでフェイスとピリーフとの区別が必要であるということをはひとつ前提として考えていかなければならない。ですからフェイスはある絶対性を持つとしても、それを表現するものとして教義が生まれてきたとしても、教義がピリーフの段階であって、決してこれは完結された状態であり得ない。もともとあり得ないものである。したがって教義というものは教会のいろいろな事柄と同じように、地域によって刷新されな

ければならない。教会は常に新しくされなければならない。カトリックの教会の内部でも、こう言われておりました。

普遍性と随縁性の相即的な関係、新しく一旦決められた教義がそう軽々しく変更していいというようなことを考えておるわけではありません。ただ、私が敢えて、まだこだわっているのは、父と子と聖霊というこの図式の中になぜ母が存在しないのか。お母さんがどうして存在しないのか、これが多年くすぶり続けてきた私の疑問です。大事な事柄であるということとは、かなり最近明確になってまいりました。その一つは、現代抬頭しつつある女性開放運動、フェミニズムの運動であります。しかし更に男性社会が生み出したであろう教義への影響という長い欧米に於ける歴史、というものが考えられます。

小野寺さんがどうして父と子と聖霊の三位一体に満足して、母がないのがさびしいと思われなかったのか。たしかに小野寺さんの大地性というのは偉大なる母なのでしょうけれども、父と子と聖霊という三位一体の教義に関しては何の疑問もおっしゃらない。母がいなくても平気ですね。これはちょっとこじつけのような気がしますけれども、二人の共通体験、幼児期に肉親を失ったということがあるのです。私は四才の時に母を亡くしました。ところが小野寺さんが亡くされたのは父上であります。したがって小野寺さんの魂の底には、父親、お父さんに対する非常に深い憧憬の情というのがあったので

はないか。父なる神、天に在す父なる神という、お父さんへの隠れた思慕が満たされていることがあったのかも知れない。

そこで、父・子・聖霊の三位一体論が母性原理を排除してきた限りではやはり、父権社会という特定の事態を反映して制約されている教義であるということは明らかな事実であると思います。人間性のある一面がそれによって非常に深く長く抑圧され続けていたのではなからうかということが言えると思います。

そしてこれを傍証するかのようなユングの面白い紹介があります。ユングによりますと、エドワード・エルナートという十九世紀のイギリスの小説家ですが、この人が自分の神体験をこのように述べています。「主なる神は両性性を持っていて。つまり女性的でありながら男性的であり、母でありながら父である」と。それから女性原理を排除する教義が女性権力を厳しく排除していた、そういう伝統がまるで永遠不変であるかの如く君臨していた時代に、十九世紀、スイスの神祕家ニコラウスが見た三位一体のヴィジョンというのは、伝統的なものとはまるで違って、正反對の異端的な神の三位ヴィジョンであったこと。それは父と母と子と、母が入っています。このニコラウスは一九四七年に列聖されています。当時、異端であった父と母と子というヴィジョンを受けて、異端的なヴィジョンをみた途端に非常に本人がとまどったそうです。これは何か深い母性、母心に対する憧憬を物語っていると思

いますし、何も列聖の条件を妨げていないということを奨励しているように思われます。私自身も、人間を神様はご自分の姿にせて男と女に創り給うたということであれば、やはり神様は男性原理・父性原理と女性原理・母性原理の超越的な次元に於ける統合者であると考えられるわけです。

ですから歴史上の特定の時と所に制約された教義から私達は脱皮していくことができる、刷新しなくてはならない。そして本来の人間性が普遍的、具体的に要請している新しい神学を開発していかなければならない。とりわけ東洋や母性の原理などを、旧来、長い間、人類史の舞台裏で日の目を見なかった、深層心理学的に申しますとアーキタイプを再評価していかなければならない、と。これが全世界に開かれた普遍的な神学形式の二十一世紀的な課題とは言えないだろうか。

昨日、小野寺さんが紹介されました下村寅太郎先生の、小野寺さんに対する激励の書簡の中に、次のような文章を読みました。「ヨーロッパ的キリスト教に異端であっても、必ずしもキリスト教そのものに対する異端とはならないという根性があるてもいいのじゃないか」と。「既成の神学思想を離れて、本当のキリスト教の経験に基づく根源的な問いを出すことが大切じゃなからうか」という言葉。

そこで最後に、新しい三位一体論として次のような具体的提言もあり得るのではないかと、ひとこと述べて終わりたいと思います。

小野寺さんが「父と子と聖霊のおいてある場所としての三位一体論再考」と、これはまだ西洋的神学的規範にこだわりのために配慮を示して、絶対無としての場所と折衷させたようなどころがあつて、この点にやはり無理があるのじゃないか。もっと根源的な仏教、道教、儒教、神道などとの出会いを通して、例えば「空即是色」とか陰陽道、「陰極まれば陽に達し」という、それ、動きが起こっている陰陽道といった東洋的な聖霊神学へ挑戦されるべきじゃないか、と。つまり、このような東洋の伝統の中にも既に含まれている実在の三一構造というものを糧にして、これを媒介にして新しいキリスト教的な神学の再建に挑戦されることを期待したいと思ひます。このことは何も、いきなり伝統的な三位一体論を否定せよというのではなくて、一種のすみわけ理論とでもいいましようか。三一的世界の豊かな表現形式が可能となるのではないかと思ひわけです。小野寺さんのひたむきな聖霊神学的思索に深い敬意を表しながら、同時に、再考をもうひとつ、再再考をして頂くことを期待して終わらせて頂きます。

司会者 ありがとうございます。では八木先生にお願いいたします。

八木誠一 クリアーな結論にまだ達していないところがありますけれども、とにかくコメントさせて頂きます。

新約聖書から言いますと、特に「イエスとの出会いが神と

の出会いである」という方向での語りと、「キリストは我がうちに生き給う」という方向からの語りとはまるで違うのです。前者の方だと、例えば「イエスが受洗したあと、神から聖霊がキリストの上に鳩の如くくだった」というくだけりがありますが、そこがやっぱり、三つの位格がバラバラになっているところがあるわけです。三位一体論がきちんと成り立つのはあとの方、つまり自覚といひますか、自己の根底といひますか、自己の根底に自分を越えたものがあらわになるという、そっちの方ですので、そっちの方を中心に申しま

す。

さて、新約聖書で、神とキリストと人間の関係で、一つは「人間がキリストの中にある、キリストは神の中にある」という言い方。逆に「神がキリストの中にあつて、キリストが人間の中にある」という言い方があります、こっちの方が自覚といひますか、自分の中に自分を越えたものが働いていると。こっちの方をとると世界が神の中にある。こっちは神が世界の中にあるという言い方になりますので、こういう意味では小野寺さんが言われている意味とは全然違ふけれども、世界というものの中に神があると、そういう言い方が可能になってくるというところがあります。

それで、その関係と、小野寺さんが言っておられた三一神論とが関係しますので、基礎的な説明からさせて頂きます。

三位一体論。父なる神、子なる神、聖霊なる神の関係とい

うことで、伝統的に三神論であってはいけなし、また一つのもの違った様態だということであってはいけないという非常に厳しいというか、むずかしい条件があるわけです。

それで、内在的三位一体論と経綸的三位一体論がありまして、内在的な方ですが、これは父と子と聖霊で、世界を考えに入れられないのです。父と子と聖霊の関係それ自身を言っている。そういうことでよく言われるのは、父と子と愛という、そういうことで、いまお話がありました父と子とが、そこにおいてある場所としての聖霊というような、これに近いものですが、これはとにかく二神論的になりやすい傾向ですけれども、あるのです。

それで聖書の場合に神様が語るという、自己の根底に自分を越えたものがあらわれ、それを言い表すという場合には、自己と神の関係が作用的になりません。これは別にしなければいけないのでしようけれど、実体的一でなくて作用的一。そうすると神は作用ですから、働きを分節すると、そういうことになるから、働くものと、働きの内容と、働きの全体と、こういう関係があるわけです。

私は三位一体論の中で一番納得ができるのはカール・バルトの啓示概念の分析から基礎づけた三位一体論ですけれど、オッフエンバーラ、オッフエンバールング、オッフエンバールザイン。この場合は、「父なる神」が「啓示するもの」で、「子」が「啓示そのもの」で、「啓示された状態」が聖霊だと、

いうふうなことをカール・バルトは考えているわけです。

もうひとつの経綸的な三位一体論は、これは全く世界との関係の中で言われているもので、よくあらわれるのが、世界を三つの時に分けまして、イスラエルの時、イエスの時、教会の時と、このように分けます。イスラエルの時は父なる神の時で、イエスが子の時、教会というのは聖霊の時で、最後の聖霊というのは、キリストが聖霊を世につかわすという、関係になるのです。

三位一体論はこういうことで、この場合は父と子と聖霊という三つの言葉で語られるわけです。

それに対してキリスト論があります。イエスのキリストに於ける神性（彼岸性）と人性（此岸性）は凡て一である。ひとつの例を挙げますと、ロゴスとイエスとキリスト、あれはヨハネ福音書ですが、神と等しいロゴスが受肉して、ということなので、イエスが死んで神のみもとに高められてキリストとして、高められたキリストとして人類救済のために働く。こっちの方で、三位一体論というのは、まずはキリスト論だと、そう考えるのですが。ただ、経綸的三位一体論と、いまのキリスト論と比べると、似たところがある。つまり父の時というのは、その父がロゴスになるわけですけれども。子の時とイエスが対応して、聖霊の時とはキリスト。ですからキリスト論と経綸的な三位一体論とはある対応が存在するが、キリスト論と内在的三位一体論では違わなければならない。

仏教との対比は、仏教の三身論とキリスト教の三位一体論と比較することがあるのですけれど、私は現実ではないと思っています。で、このような関係を仏教の方から探してみますと、やはり私の一番目につくのは浄土教なのですけれども、オッフエンバーラ、オッフエンパールング、オッフエンパールザイン、その関係が一番近いのが、弥陀と願力と回向の関係が、ちょうどこれに相当していると私にはそういうふうに思われます。

キリスト論を考えてみますと、これは法性法身から法蔵菩薩が出て、そして願をたてて願が成就して阿弥陀仏になる場合ですけれど。法性法身から法蔵菩薩、阿弥陀仏と。阿弥陀仏が変化して回向の成就ですが、これがロゴス及びキリストとの関係とよく似ているので、まあ一般化すると法身と応身と報身となりましょうか。このように考えると、ですから三身論というのは結局、一面ではキリスト論、他面では聖霊的三位一体論に対応するのではなからうかと、こう思っているわけです。これは小野寺さんだけでなく、よくなされることですが。仏教的な三身論と三位一体論と直接に比較しておられるようなところがあるので、それについてうかがいたいと思います。これが第二点。

第三点は、これはまだ書いてないのですが、そのようなことを念頭において、西田の場合とということを考えた場合に、それがどのように、いまの三位一体論あるいはキリスト論と

対応してくるか、ということなのですが。

これは直接経験ではなくて純粹経験になると思うのです。場所という中には純粹経験の自覚も含まれている。それで、これにいまの三位一体ないしキリスト論的なものを配してみたらどうなるのだろうか。純粹経験、これ応身ではありません。ここには覚者、自覚というのは内在的超越とよく小野寺さんが言われた、いわゆる超越的内在ではなくて、内在的超越で、西田の場所的自覚、これがあらわになってくる自分の根底は内在的超越だと。場所には超越面と内在面があるわけです。ですから、超越面があって、超越的超越と超越的内在と内在的超越に変える内在化の働き、これが聖霊に当たるわけです。とすると、これは明らかに父なる神に当たるわけです。そうすると、ロゴスといわれるものの内容は何か。これは聖霊の中によく出てきますけれども、キリストというのは統合原理ですから、働きのもった何か、働くものですね。そうすると、働くもの、働きの内容、伝達あるいは神の自己伝達、こういう構造です。

まあ、そういうことでしたら、非常によく分かるけれども、絶対無がやっぱり何か、客観化するべからざるものを客観的に考えて、まあ、いらっしやらないでしょうけれども、少なくとも表現としては、そのように聞こえるところがあるのが気になりますね。

司会者 ありがとうございます。小野寺先生どうぞ。

小野寺 本多先生のお話、最もよく知る友人として、私の深層心理まで提供してくださいましたけれども、非常に感動したというか、改めて自分を発見したというか。たしかに、そう言われればそうだというか。

私の生まれた年の翌年に父が交通事故で死んでますので、私は父を見たことはないのです。何も不自由はなかったのですが、潜在意識ではやはり、父なるものを追求してきたと思いますので。そしてキリスト教の聖なる我々の父という信仰に出会って、非常に深い共感をもったのです。私の小学校の同級生で父親が生きている人は一人もおりません。全員父親が不在になったのですが、しかし私の心の中には永遠なる父という信仰が生きておりまして、父の不在というような、逆に、永遠の父というものにとけ合うきっかけになりましたので、それは私の信仰生活の最大の恩恵だと思っております、その自分の意識が私の理論に投入しているとは夢にも思わなかったですね。本多さんの話を聞いて愕然としたわけです。感謝したいと思います。

私はツルゲーネフ『父と子』という作品を何度読んだか分かりません。父親が全く分からないのですから、そうやって司祭の中に自分の父親像を見つけたわけです。とにかく自分が経験したあらゆる現象を通して、父なるものの本当の姿を追求してきましたので、やはり父と子と聖霊という時に疑

わないというか、教義を再考するというようなのは、殆ど伝統的な三一論を肯定する形で展開してきたわけです。私の深層心理の秘密を言われたわけです。ありがとうございました。最初の問題点。場所がひとつのペルソナではなくて、ペルソナを関わらせる場所だから聖霊論に発展した、と。「父と子のおいてある場所としての聖霊」という形で再表現できないか、ということとは、じつは抵抗はないのです。「父と子のおいてある場所」として聖霊を再表現できないかということと言われると、父と子との関係ですので再表現できるかもしれないという気がしますが、はじめてうかがったことですので、少し保留させて頂きたいと思いました。

「三位一体における場所」というのは大地性の捉え方なので、大地性が母なるものという、いつも考えてきました。で、今度『大地の神学』で「マリア論」というのを書きました。西谷啓治先生の無原罪の聖母に対する考え方を出发点にして、無原罪のマリアをどう考えるかという場合、西谷先生は随分長い論文を書いておられますので、非神話化のひとつの事例として、聖母マリアに関する深い神秘を取り出そうとしておられます。ここを出発点にして、滝沢克己とカール・バルトの「マリアは聖霊によってみごもった」という解釈、そこを関連づけて、私の『大地の神学』でそれをカトリック的に解釈し始めたわけです。だから「聖霊論」というものを「聖母論」から始めました。そして今年には「キリスト論」を書きま

す。その次はもう定年ですけれども、できれば「神論」を書きまして、最後は「三位一体論」を纏めるといふ、さっきの話が出てきますが、「三位一体論」においてある場所」といふのは、ある意味で母なる大地という発想で、これが母なるものの私の位置づけ。ちょっと本多先生の問いに対する答えにならないと思いますけれども、ひとつのヒントにはなると思います。

それと、もう一人、三位一体論で非常に深い思索をした人はヘーゲルなので、それは「判断論」という形で三一論というものを追求したわけです。それは弁証法というか、そもそも三位一体というのは神の自覚を表現しているものですから、ヘーゲルはそこに気づいている。判断の問題として追求してアン・ズィツヒなもの、フュール・ズィツヒ、アン・ウント・フュール・ズィヒという形で弁証法の構造で展開したと思います。しかしこれは三位一体論の哲学的な展開。しかし「判断論」に着目したということが非常に鋭い考察だと思つたのです。で、西田幾多郎先生はヘーゲルの弁証法的な三一論的な捉え方と自覚の捉え方を絶対弁証法的な形に展開したので、永遠なるものの自己限定ということで捉えて、絶対矛盾的自己同一の捉え方にもっていったので、そこはやはりヘーゲルよりも三位一体論的な発想に近くなっているのではないかというのが私の予想です。三位一体論と絶対矛盾的自己同一の論理をどこで、どういうふうにおり合わせるか、というか、統合するかというか、その原点は何だろうと追求した時に、

「三位一体の場所」といふ、「三位の場所」といふ、そこなのです。そのように考えるので、いろいろ理論化してきたのですが、まだはっきりしないのですけど、考えて頂きたいのです。八木先生の考え方を私読んできておりまして、ただ、今の図式を見て、純粹経験の自覚というところを内在的超越というのをもっていつて、場所というところで超越的内在へと転換してしまふのか。

八木 そうじゃなくて、純粹経験、自覚の場所があるわけです。場所というのは西田の言葉でいへば矛盾的同一でしよ。だから、矛盾的同一にしたらやはり超越面となつてしまふ面もある、だから場所の超越面のことを、言つたわけです。

小野寺 なるほど、分かりました。

八木 場所に超越面と内在面とあつて、区別ですわね。分けて考えていきます。超越面について、ああいう関係があるわけです。聖霊は超越面と内在面とつないで考えて。そういうつもりで言つてゐるのです。

小野寺 それならば分かります。あとは、私は八木先生のバルトのあれは、特に、私として理解できるまで、むしろ教えて頂きたいと思うのが本意ですので、そのくらいにしておきます。