

小野寺功の思想

——滝澤哲学理解を中心として——

99K077 田中正範

まえがき

「寄る辺なき、水藻のごとき、わが基」。昨今の私の精神をアフォリズム的に述べてみた。外面的な自由に隠蔽された伝統的社会に束縛されつつ、さらに危機的な現実社会のはざまに漂って重苦しく生きなければならない。日本的なものや西洋的なものはざまに揺れながら、象徴的秩序さえをも解体し、それをもとに全てを祝祭化しなければ、自らの存在価値を見いだすことのできない我々がいる。この重苦しさはニヒリズムや実存主義的に問うても重さが増すばかりである。このような状況で出会ったのが滝澤克己の哲学であった。さらに滝澤哲学へ撞着したという小野寺功の哲学も興味のあるものであった。この論文は小野寺功の助けを借りながら滝澤克己の哲学を理解するとともに、小野寺功における滝澤哲学理解を論証する努力をしたものである。

序文 生きるとは

漫然とその日をすごさなければならない目標なき生活。人の生き方は運や運命によるという宿命的現実生活の存在。国家、社会のためというスローガンをふりかざし、個人の領域にまで入り込む集団主義。そのような生活を拒否しながら、それを人に強制していることに気づかない我々がいる。また人間を偶像化し、万物の霊長という人間中心主義により地球という大地を搾取しているのも我々なのである。このような中で人間の存在の意味はなにか。人間存在の实在性、意味はどこにあるのだろうか。

人間とはなにか、生きるとは何か、宗教とは何か。

人間が真に人間になる・生きるということはどのようなことなのか。人間は社会的動物、理性を持った動物、言葉を話す動物、道具を作る動物であるだけでよいのだろうか。これらの特性は、人類が誕生した時に備わっていた特性である。人間を自然存在としてみる自然科学的立場だけでは十分ではないということは自明であろう。自然存在としての立場だけでは生きるという意味はでてこない。人間には動植物と違う特性がないのだろうか。人間は日々の体験から反省し悩み、自分(自己)の内から人間としての自己を見つめることができる。キエルケゴール的にいえば「精神」がこれに相当するのであるだろうか。神の存在を意識し、それにより、客観的に自分を見つめる人もいるであろう。しかし人間として生まれたからには人間でしかありえない。人間とはなにか、生きるとは何か、これはあくまでも人自身にとって、人自身の問題である。生から死はあるが、死から生は絶対にありえない。スフィンクスの謎かけ「朝には四足で歩き、昼には二本足になり、夕には三本足になる生き物」、これはいかなる人間も受け容れなければならない定めである。しかしこの定めを如何に理解するかが問題である。人の宗教とは何かということはその人以外からは理解することができない。その人が宗教に何を求めるかが、

宗教とは何かの答えかもしれない。

「生きる」・「人間とは何か」・「宗教とは何か」という根本問題を西田幾多郎、カール・バルト両恩師から学び、問い続けたのが滝澤克己である。滝澤は常に根源をみつめる哲学者であった。小野寺功のいう「大地」・「三位一体のおいてある場所」・「聖霊論的思考」も根源・根本をみつめる哲学なのか。滝澤哲学のいう「インマヌエルの原事実」とどのように呼応し、発展させているのか。このような観点から主題を解明するために、以下第1章、小野寺功の大地の哲学、第2章、大地（場所）とはなにか、第3章、小野寺功の滝澤哲学理解、第4章、滝澤哲学への批判について、第5章、滝澤哲学・小野寺哲学のめざすもの、として諸問題を順次考察していきたい。

第1章 小野寺功の大地の哲学

小野寺功の哲学の特徴は「大地」という語の多用にあるようである。彼は大地シリーズ『大地の哲学』、『大地の神学』、『大地の文学』において、「大地」という語で何を表現しているのか。文学的な表現なのか、それから何を連想できるのか、それとも客観的に論述できる語なのか。いくつかの中心となる「大地」を組み込んだ箇所を抜き出し、整理し、それが小野寺功の哲学において、どのような意味を示すのか、滝澤克己等の「場所論的思考」との類似性、相違点はあるのか、「言語」としていかなる意味を持つのかまとめてみたい。

大地という語は『広辞苑』によると、「①天に対して地をひろくいいなした語。人間や万物をはぐくむものとしての土地。②広くて大きな土地。」となっている。

小野寺は「大地」について鈴木大拙の思想を引き継いでおり次のようにまとめている。

大地性は一般にあらず、個にもあらず、この両者を両者たらしめている包摂的母体、いわゆる母なる大地を意味するのである。そしてこの母なる大地とは「そこから生まれ、そこに帰する大地、地上のあらゆる物を育て引き取りながら、黙してしかもあたたかい大地、底なき深き大地、その大悲の大地が靈性の母胎である」とされる⁽¹⁾。

小野寺はいかなる表現で「大地」という語を使用しているのか、彼の著書『大地の哲学』、『大地の神学』、『大地の文学』等において次の様に多用している。それを三つの類型に分けてみた。

- (1) 「母なる大地」、「イーハトーヴ・ロシアの大地」、「イーハトーヴという大地」、「日本の靈性的大地」、「あたたかい大地」、「大非の大地」、「魂の大地」、「魂の中の大地」、「聖なる大地」、「三位一体の場所—インマヌエル—神の場としての大地」、「東北の大地」、「神をはらめる大地」、「わたしたちが立っている大地」、「根本理法のはたらく大地」、「福音の大地」、「人間の大地」。
 - (2) 「大地の哲学」、「大地の神学」、「大地の文学」、「大地のこころ」、「大地の思想」、「大地の宗教」、「大地の靈性」、「大地の思想」、「大地の復権」、「大地の詩」、「大地の根底」、「大地の弁証法」、「大地の思想家達」。
 - (3) 「大地とまこと」、「いかなる時・空を越えた大地的場所」、「大夫大地」、「大夫大地性」、「大地性」、「大地性の哲学」、「大地性の理念」、「まことの大地上性」、「大地的靈性」、「大地とは我等の肉体そのもの」、「大地としての母」、「大地体験」、「大地に忠実なもの」、「大地へ身を投げた時」、「大地への反逆」、「大地に赦しを乞う祈り」、「大地に深く身をかがめる」、「ロシアの大地の思想」、「大地の象徴概念としてのソフィア」、「大地への信頼」、「大地志向」。
- 以上のような小野寺功における「大地」という語の多用は何を意味するのか、何を根拠とする

のか。「大地」という語を「靈性」、「聖靈」という語で置き換えても意味が通じる。確かに靈性は多様であろう。人間の歴史、生活、芸術、建物、自然、遊び、家族もろもろの人間生活に関わる全てのものに人自身の靈性が瞻写される。靈性は人自身の全存在、全生活において認識できると考えるが、それはあくまでも、その人自身の認識の問題であろう。

小野寺は「大地」にどのような自己自身を瞻写しているのだろうか。

鈴木大拙は「大地性」について次のように述べている。

天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生命はみな天をさして居る。が、根はどうしても大地に下ろさねばならぬ。大地にかかわりのない生命は、本當の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生まれるも大地だ。死ねば固よりそこに歸る。天はどうしても仰がねばならぬ。自分を引取っては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具體的な物はない。宗教は實に批具體的なものからでないと思生しない。靈性の奥の院は實に大地の座に在る⁽²⁾。

大拙が精神と区別して「靈性」という言葉を用いるのは、西洋近代の思考の枠組みを形づくっている精神と物質、主観と客観、神と人といった二項対立、その実体論的見方の克服という意図からであるという⁽³⁾。

小野寺功、鈴木大拙において、「大地的靈性」とは、靈性の生命のあるところで、「個」としての人間が「そこからそこへ」向かう大地そのものという。したがって「大地」とは、「自己成立と世界成立の根底となる、人間にとって最も重要な場所⁽⁴⁾」すなわち靈性の根底を指すというのである。しかし、かれらの表現は現実的生活の場である地球という大地、すなわち自然科学的の大地を連想させる。鈴木大拙、小野寺功とも天地を一として考える面も認められるが、概して大地と天を別に考える傾向にあるようである。

大拙のいう「日本的靈性」は確かに日本の自然環境から永年にわたり醸成されてきたものである。日本人は地より恵みを受け感謝してきた。しかし、ユダヤ・ギリシアのごとく中近東に近い地域に生きてきた人たちは地に靈性を感じるより、天に恵みと畏れの靈性を感じて生きてきたと考えられる。また日本においても、地における現実的生活において苦しい体験をした人、している人は天を仰ぎ見る傾向にあるのでないだろうか。

なぜ天と地を切り離さなければならないのか。大地に相対する語は天である。天即地、地即天、天と地は切り離すべきものではないのかもしれない。自然科学的にも、太陽を始めとする宇宙と地球を切り離しては人間の存在は考えられない。すなわち、自然科学的にも天と大地を切り離しては、人間の存在価値がないことになる。

滝澤克己は大地という語はあまり使わないが、大地について次のように述べている箇所がある。

私たちが何かの偶像の囚虜になっているあいだも、いやしくも人として事実存在するかぎり、私たちは神人の原関係＝インマヌエルの神＝神の「足台」である大地から離れることはできない⁽⁵⁾。

滝澤の滝澤たる哲学である。この短い文で「大地＝生きるための根源」を見事に表現している。滝澤のいう「大地」とはあくまでも根源としてみつめつづける「あしもと」である。

小野寺においては、「大地」に人一倍もろもろの善きもの、美しきものをみてとることができるのであろう。それが「母なる大地」の客体化という印象をもたらすのかもしれない。

「大地」という語は現実的生活の場を連想させる。「大地」を現実的生活の場所としてみると、人間は生活、欲望の手段として、地球という大地より石油を汲み出し、鉄鉱石、ボーキサイト、石炭、ウラン等を掘り出し、食物を栽培し、牧畜を行い、海から魚を漁り大地の恵みを最大限に使い生活している。しかし、その結果、現実生活の残渣を大地に捨て、現代においてはその残渣は天までも汚しつつある。また大地からの恵みを恣意的に加工し、大量破壊兵器を作りだしている。そこには「母なる大地、靈性の大地」・「神の足台」という慄きは感じられない。これは「大地」を人間の現実生活の場所としてのみ人間中心に考えてきた帰結なのかもしれない。大地は永遠であるべきである。大地は人間以外の生物も存在の意義を示す場所なのであり、山海の魑魅魍魎も靈的存在が赦されているのである。小野寺の「大地」にたいする思い入れには客体化があるように思えるが、共感でき大事にすべき大地である。大地には善きもの、美しきものを見てとる必要がある。

上記の「大地」の各類型「(1)・(2)・(3)」に関係性を見いだすことができないだろうか。各類型の間に「三一性」の関係が在ると思えるのである。

「大地」とは何か、次に論じてみたい。

第2章 大地（場所）とはなにか

第1章において小野寺功が西田幾多郎の「絶対無の場所」、鈴木大拙の「日本的靈性」から学び、ソロヴィヨフ、ドストエフスキーにより大きな影響を受けた「大地」の思想について述べた。「絶対無の場所」、ソロヴィヨフの「神人論」、「ソフィア」とはどのような場所なのか。

西田幾多郎における「絶対無の場所」

西田のいう「絶対無の場所」とはどのようなものなのか。

物と物が関係する場所が「有の場所」とすると、意識とその対象が関係する場所は「有の場所」に対立する場所、すなわち「対立的無の場所」=「意識の野」となる。「意識の野」は意識とその対象をともに自己の内に包容する場所であり、これを意識する意識（主観）の側から見れば、対象を「映す場所」となり、また意識される対象（客観）の側から見れば、それが「ある場所」ということになる。このように「意識の野」はあらゆる意識現象の相互連関の根拠であり、あらゆる意識作用を自己の内に包む場所となる。このような「意識の野」が無限に拡大していったその極限に、自らは無にして、しかも一切のものを自己自身の影として自己の内に映す「真の無の場所」すなわち「絶対無の場所」が見られるという。これを「絶対無の場所」とするのは「意識の野」は「有の場所」を否定した相対的無であるのにたいして、「絶対無の場所」は有無の関係を超越した絶対的な意味での無という。この絶対無の場所において有無の対立はなくなり、意識は無と化すという。それは意識が真の意識(自己)に目覚めることであり、個物(人格的自己)が、あるがままの具体的な有になることという。「絶対無の場所」は「自己の中に自己の影を映すもの、自己自身を照らす鏡という如きもの」ともいう。それは知識が成立するだけでなく、感情や意志も成立する場所なのである⁽⁶⁾。

ソロヴィヨフの「神人論」・「ソフィア論」

一般にソロヴィヨフの思想は「神人論」と「ソフィア論」にあるといわれ、それはドストエフスキーと一致するものという。小野寺はドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』を分析し、

「ロシア的大地性」を論じている。カラマゾフの兄弟の生き方は、同じ大地から生を受け、育った人間の両極端な人間性を描いている。「同一の大地から育ち、永遠に憧れつつ、共に滅ぶか、本来の故郷である魂の深淵で合致するか」という問題を照射し提起しており、それは、人間が、「無自覚に内包する神への志向を自覚」する「靈性的意識の覚醒」を意味し、人間存在の根源的本質の発見であるという。このような大地性における永遠性への志向は、宗教を超えて人間のうちに秘められている「人間の本質的要素」であり、神へ方向づけられている徴であり、ソロヴィヨフは、この人間性における「神人性」の原理を「キリストにおける神人性」に見たのだという。ソロヴィヨフの特徴は、正統的なキリスト教心理学の立場と同じく、出発点を「純粹に啓示真理」に置いてあり、神人性の理念はキリスト教的三位一体論に基礎づけられていると共に、東方教会の神学の特徴でもある「哲学と神学における神秘思想の結合」を目指すものという。

ソロヴィヨフのいうソフィアとは「神・人性のおいてある場所」であり、この場所の自覚において神の人間に向かう運動と、神のなかに人間が誕生する弁証法的自体が成立する。ソフィアは「世界」ではないが「世界の根底」ともいべき「世界靈魂」であり、時間・空間の基礎である。「原宇宙」として、被創造物的なものでありながら、一方では前世界的「原所与」的なものという⁽⁷⁾⁽⁸⁾。

小野寺功の「三位一体のおいてある場所」

「三位一体」の概念について論述する前に、小野寺が鈴木大拙から学んだという靈性および聖靈について考えてみたい。

大拙は「靈性」という文字には精神とか、普通にいう「心」のなかに、包みきれないものを含ませたいという。また「靈性を宗教意識と云つてもよい」という⁽⁹⁾。ということは靈性とはあくまでも人自身に関連するものになる。

精神または心を物(物質)に對峙させた考の中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることが出来ない。精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが對峙する限り、矛盾・闘争・相剋・相殺など云うことは免れない。それでは人間はどうしても生きて行くわけにはいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、又一つであってそのまま二つであると云ふことを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である⁽¹⁰⁾。

靈性を宗教意識と云つてよい。……が、元來宗教なるものは、それに對する意識の喚起せられざる限り、何だかわからぬものなのである。これは何事についても、しか云はれ得ると思はれるが、一般意識上の事象なら、何とかいくらかの推測か想像か同情かが許されよう。ただ宗教についてはどうしても靈性とでも云ふべきはたらきがでて来ないといけないのである。即ち靈性に目覺めることによって始めて宗教がわかる。

靈性と云つても特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と云つて居るはたらきと違ふものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越している。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎として居るが、靈性は無分別智である。これも没却了して、それから出て来るといふ意ではない。精神は必ずしも思想や論理を媒介としないで、意志と直覺とで邁進することもあるが、そうして此點で靈性に似通ふところもあるが、併しながら、靈性の直覺力は精神のよりも高次元のものであると謂つ

てよい⁽¹¹⁾。

霊とは魂(精神)と肉体を統合しつつ、それによって同時に絶対者と自己を統合する二重性はたらきを持つ「無そのもの」をさすという⁽¹²⁾。また霊は人格の中心として、自己と出会い、他者すなわち世界と出会い、神と出会うことを可能にするインマヌエルの場でもあるという⁽¹³⁾。ということは、霊性とは神によって人自身に与えられたものであるが、時代により、環境により、人自身の性質(個性)により異なってもよいことになる。インマヌエルの場において神により訓練され人自身の生活に表わすことができるということである。

聖霊の概念

霊性が人自身の問題であるとする聖霊をどのように考えればよいのか。聖霊とはもともと死者の魂をさす語である。キリスト教における「聖霊」は「神の霊」を表わすと同時に復活したキリストの霊をも指すという。また、聖霊は、三位一体の第三位格の神である⁽¹⁴⁾。

聖霊は「風」や「息」に象徴され、捉えどころのない無意識とも関連するものであり、また人間と絶対他者としての神を関係づけるはたらきであり、その重要性は「聖霊によらなければ、だれも＜イエスはキリストである＞とすることができない」(第一コリント13・3)ほどに決定的なものであるという⁽¹⁵⁾。またヨハネ福音書においては、聖霊は「助け主」や「真理の霊」といった特別の表現を使っているという。

したがって、キリスト教において、聖霊とはキリストと結びつけられた神の霊と解されるべきであり、さらにその霊性的自覚、神そのものの経験を意味し、「自己を通して神を見る」内在性の原理であるという⁽¹⁶⁾。

以上のように、最も決定的でありながら、最も自由自在に宇宙に遍満し、最も深い含蓄をもつものこそ、聖霊と呼ばれる当体でもあり、聖書においては、聖霊は「神の霊」・「主の霊」・「聖霊」あるいは単に「霊」とよばれているものという⁽¹⁷⁾。また聖霊は何よりも、生命根拠として、「霊において」解釈されるべきことを意味し、このことは、人間存在のそのものの成立の根底を示す言葉という⁽¹⁸⁾。

また聖書においては表象をもちいて御霊について語られ、神について語られるという。それは「息吹、大気、風」、「水」、「火、火の舌」、「鳩」、「塗油、聖香油」、「神の指」、「証印」、「愛」、「賜物」、「平和」等であるという⁽¹⁹⁾。

これらの聖霊に対する表象は、宮沢賢治の世界を連想させる。賢治の芸術・文学に合い通じるものを感じるのである。ほとんどの表象が賢治の作品に感じられるものである。

小野寺功のいう聖霊とは

小野寺のいう聖霊とは次のようである。聖霊は元来人間と絶対他者としての神を関係づけるはたらきであり、聖霊論はキリスト教の付録ではなく、その核心である。キリスト教はその最深の意味で三位一体的「聖霊の宗教」であり、聖霊のはたらきの受け皿となるのが人間の霊性であるという⁽²⁰⁾。また、聖霊は天地創造以来はたらき、万物に生命と力(エネルギー)を与えるものであり、小宇宙としての人間の中に、その創造の力をはたらかせ、人を回心させる再創造の霊という⁽²¹⁾。

滝澤における聖霊理解

滝澤はキリスト教における「霊」と「聖霊」について次の様に述べている。

ことわるまでもないことながら、ここに「霊」と云い「肉」というのは、決してふつうに考えられるような意味での霊と肉、すなわち人間の精神と肉體を意味するものではない。そうではなく、ここで「肉」というのは、むしろ「精神的なもの」も「肉體的なもの」も、最も眞實な「宗教的なもの」までも、一切を含めて人間そのものを意味する。そうして「霊」というのは、かかる人間そのものが、事実それを受けて、この世界の只中に物質から生成した、いな今も生成し、支持され、動かされ、とどめられつつある神の霊、すなわち「父なる神」、「子なる神」と一つなる聖霊を意味するのである⁽²²⁾。

滝澤は初期の論文「イエス・キリストのペルソナの統一について」において、神の言葉の受肉にはたす聖霊の役割を論じており、「聖霊のはたらき」の解釈に独自性を発揮しているという。論文の冒頭で「御言葉の受肉とは、神の言に即して、聖霊によって惹き起こされた此の肉体の生成である」としているという。すなわち、「イエスの肉体は、わたしたちと同じ肉体であるが、聖霊によって孕まれた従順、純潔な肉体である。処女降誕から復活、昇天に至るイエスの日常的、具体的言動は、人イエスの生命の根底に実在する神の子としてのほたらきにもとづいた決断であり、一貫して聖霊のはたらきにしがたって惹き起こされた徴のほかならない」という⁽²³⁾。

イエス・キリストはその人生にしたがえば神の言の述語である。そしてこのことは（御言としての）彼の・従ってまた彼の父の・霊である聖霊によって可能にせられる。御言と肉との統一と言う意味に於けるイエス・キリストのペルソナの統一は主語(主体)としての御言と述語としての肉との聖霊による統一である⁽²⁴⁾。

このように「聖霊による信」は、第二義の接触を生起させる原動力であるという。滝澤によれば、「聖霊による信」、あるいは第二義の接触というのは、普通わたしたちが生まれながらもつ思惟の仕方、心情のあり方が、いわば「心の眼」から逸脱し、根本的に狂っていることを前提としているという。それゆえ実在に世界で正しく歩むためには、その方向感覚が180度転換されなければならない。この意味で「聖霊によってのみ」といわれることは「人間の主観が完全に断ち切られたその処から」とか「一切の私心を断ち切る威力あるそのものによって」という意味を含むと考えられる。そうすれば、聖霊によってのみ起こる神もしくは神の子への信仰は、本当に信ずるに足るものを信ずる、事実としてあることをのみあるとする実証科学とつながる根源的実証性をもつことになる。そこには神の表現点としての規定という純粋な客観性しか存在しない。

このように滝澤のいう「聖霊」とは「自己を通して神を見る」内在性の原理であり、わたしたちの本心の最も深いところから、たえずわたしたちにその生命と光を送り、わたしたちをキリストの救いの道へ導くものなのである。

小野寺によると、滝澤の著書には聖霊という表現は多くないという。これについて彼は次のように述べている。

滝澤が直接影響を受けたバルト神学が、神のロゴスの神学であったため、インマヌエルの原事実を「太初のロゴス」と捉え、それを聖霊と同一視しているためであるという。滝澤の原点把握は限りなく正しいが、それをプロセスとして展開することがなかったのは、明らかに聖霊論の未展開と関係しているという⁽²⁵⁾。

以上の霊性・聖霊の概念をふまえて、小野寺のいう「三位一体のおいてある場所」の根本で

ある「三位一体」について考えてみたい。

小野寺哲学を検証するにはキリスト教における「三位一体」特にその中のペルソナ（位格）の一つである「聖霊」について理解する必要がある。

『哲学・思想辞典』によると三位一体とは次のようになる。

「＜三位一体＞はキリスト教神学において神の内的構造を表す定式であって、父なる神と子なる神と聖霊なる神とが、各々三つの自存者でありながら、一つの実体において、完全に一致・交流することを示す。神学的意味では、ロゴス（言）・神の子が父から遣わされた人間（肉）・イエスになったという（受肉）の根拠を示す。哲学的意味では、ヘブライ・キリスト教的絶対者の存在が歴史に関わるという存在論的逆説をも示す」。

すなわちキリスト教では、「父なる神」・「子なるキリスト」・「聖霊」の三つのペルソナ（位格）が一つであり、この三者はそれぞれ異なった神ではなく、一なる神である。神はその子イエス・キリストを通じ、聖霊によって自ら啓示し、救いの業を行うということになる。

ペルソナとは近代にいう人格的概念とは違うものであろう。ペルソナとは神の「存在様式」を意味しており、それゆえに、唯一なる神（一つの実体なる神）は、そのはたらきにおいて、三つの異なった存在様式を持つというものであるという⁽²⁶⁾。

三一性の表象

人間の精神と行動の中に見いだされる三一性の表象には次のようなものがあるという。

「愛するもの・愛されるもの・愛」、「精神・知識（認識）・愛」、「記憶・知解・意志」、「事物（見られる）・見ること・注意（配慮）」、「記憶（感覚的）・見ること（内的に）・回すこと」、「記憶（知性）・知識・意志」、「知識（信仰の）・思惟・愛」、「神の記憶・神の知解・神への愛」⁽²⁷⁾。

これらは人間の精神と行動の中に見いだされる三一性の表象であるという。三位一体を考える上で役立つ表象である。

三位一体論のまとめ

小野寺は西田哲学における「絶対無の場所」を「三位一体のおいてある場所」としたのである。すなわち「超越的内在」の方向からの「啓示」を出発点とするキリスト教神学と、「内在的超越」の方向からの「自覚の場」で展開される西田哲学との媒介を、東方教会に標榜する霊性・体験的（内在的超越の方向）神学に求めたのである。超越的内在の方向からの神の呼びかけであるキリストによる啓示を、「信仰の決断」によって受け入れた場合は、ただ信仰によって「生きる場」が重要なものとなり、この「信仰の決断後」の「生きる場」は「内在的超越の方向」からの神の呼びかけに対する「出会いの場」であり、「心霊上の体験の場」であるという。小野寺は東方教会の神学に西田哲学との接点をみたのであろう⁽²⁸⁾。

小野寺は「三位一体のおいてある場所」を西田幾多郎、鈴木大拙の影響により、「絶対無の場所」としてとらえ、それにソロヴィヨフのソフィア論を媒介として、キリスト教と仏教間対話の可能性の根拠を提供することができるというのである。

霊性をめぐっては、西洋の物質主義、東洋の精神主義から醸成される霊性は相容れないと言う議論もあるが、霊性は人類の基本的特質である。「生きる場」・「自覚の場」として必ず接点があろう。

また、人間の精神と行動の内に見いだされる三一性の表象とキリスト論的「三位一体」とを

相補的に考えると、小野寺のいう「三位一体のおいてある場所」を理解できそうである。

三位一体という概念は現在も続く神学上の関心ごとという。それは第三位格の「聖霊」の理解の多様さを指し示してはいないだろうか。滝澤克己のいう「インマヌエルの原事実＝第一義の接触」を根拠に「聖霊」を考える必要があるのではないか。それによりその多様さからうまれる聖霊の偶像化の危惧も少なくなると思うのである。

小野寺は滝澤哲学をどのように理解しているのだろうか。

第3章 小野寺功の滝澤哲学理解

小野寺は彼の著書『絶対無と神』において、西田哲学を出発点として滝澤が開拓したインマヌエルの神学と、神人の第一義の接触、第二義の接触といわれるものが、「三位一体の場所」のなかに、いかに生かされるべきかを論じている。

それは「インマヌエル」を「三位一体の場所」として包括的にとらえなおすことという。そのために、一なる場としてのインマヌエルの真理を創造主なる父、神人イエス・キリスト、悟りの霊である聖霊の各局面から考察し、理解を深めていく必要があるというものである⁽²⁾。

以下に、滝澤哲学の核心と小野寺が滝澤哲学を如何に理解し、彼の哲学に結び付けているのか要約してみたい。

滝澤哲学の核心

第1章から第2章において「大地」・「霊性」・「聖霊」・「三位一体」の諸概念について概観したが、それらを包み込むと考える滝澤の思想について要約する。

滝澤のいう「インマヌエルの原事実」とはどのようなものなのか。「神我らとともにいます」、この関係は絶対に分離できない・混同できない・逆にできない。すなわち絶対の「不可分」・「不可同」・「不可逆」なのであり、特に滝澤哲学の特徴は「不可逆」の重要性にある。「絶対不可逆」とは「人から神への道はない、あるのは神から人への道である」ということである。「絶対不可逆」を理解できなければ滝澤哲学の原点を見据えることもできない。そのことは「インマヌエルの原事実」からはなれ、人の信仰そのものが神の働きが現実化するための必要条件になってしまうという恐れがあり、信仰にともなうもろもろのものが偶像化される可能性があるということなのである。また上記「絶対不可逆」を理解できなければ、滝澤のいう「神人の第一義の接触」・「神人の第二義の接触」をも理解できないであろう。

滝澤のいう「神人の第一義の接触」・「神人の第二義の接触」を要約すれば次の様になる。

神と人間において最も明らかなことは私という一個の人間が事実存在しているということである。このことはキリスト教的に言えば、私が被造物としてあることである。滝澤はこれを神人の「第一義の接触」と呼んだ。この第一義の接触はあらゆる時、あらゆる処、あらゆる人間に成立している。人間の原罪や現在の罪の有無にかかわらず、全ての人に無条件に成立している神と人の接触である。「インマヌエル」すなわち「神我らとともに在ます」という原事実である。滝澤はこの原事実を絶対の「不可分」・「不可同」・「不可逆」と規定したのである。

次に「第二義の接触」について考えてみる。全ての人でなく、イエスにおいてはじめて神と人の接触が起こった時、これは明らかに「第一義の接触」ではない。イエスにおいて、神そのものが現実の人になったということは、「第一義の接触」と別の接触が生じたということである。滝澤はこれを「第二義の接触」と呼んだのである。すなわちイエスにおいて神が人になったと

いうことは、「第一義の接触」に基づいて「第二義の接触」が生じたことであり、被造物として、完全な創造者の表現が具現したことである。すなわち、「第一義の接触」という原事実のはたらしきによりこの原事実が目覚める人がいて、この人において信仰が成り立つことである。第一義の接触が第二義の接触の根拠であり、両者は切り離すことができない。この関係もまた絶対の「不可分」・「不可同」・「不可逆」なのである。いままでこの二つの接触は深く考えられなかった。すなわち「第二義の接触」によりはじめて「第一義の接触」が起こり、それゆえに「第一義の接触」を持たない人と神が存在しているかのようにも考えられてきたというのである⁽³⁰⁾。

インマヌエルの事実の成立はイエスの受肉により成立したのであろうか。インマヌエルはその徴に依存するのであろうか。それであればインマヌエルの原事実は偶発的な歴史に依存することになる。また、受肉以前にはインマヌエルつまり神・人の関係が存在しなかったということが前提となるであろう。

今から5、6万年前の氷河期イラクのシャニダール洞窟で生活していたネアンデルタール人は死者を花で飾って埋葬したという（ネアンデルタール人の化石の側には自然条件下では絶対にありえない大量の花の花粉がみつめられた）。これは他の動物では絶対にみられない人類の祖先のなせる業であろう。それは死者への思いやり、感謝の気持ち、生命の永遠性を願うものであったのかもしれない。その時代には宗教、聖書はないが、人間の霊・死後の世界に思いを抱いていたということであろう。これはネアンデルタールの人々が自分の肉体以外のなにものかにたいする意識・自己をもっていたということである。霊性とは人類の個々それぞれ自身がそれに気づくことが必要なのであり、人類が切磋琢磨して身につけたものではないような気がする。人類の進化は「インマヌエル」とともにあったのではないだろうか。滝澤のいうようにインマヌエル（神・人の原関係＝第一義の接触）の真理は、徴としてのイエスがなくても存在するのである。歴史的出来事としての「受肉」は神・人の原関係の成立でなく、インマヌエルの徴の成立なのである。

小野寺のインマヌエル理解

西田哲学と滝澤哲学の共通点は、絶対と相対についての宗教的現実における関係を矛盾的相即の関係としてとらえる点にあり、「神即人」における「即」の構造にかかわるものという。滝澤がバルト神学を学んだ時、自己成立の根源を示す「インマヌエル＝神われらと共に在す」の重要性に気づき、神と人との第一義の接触と第二義の接触の区別に着眼したのは、この滝澤の西田哲学を通じた「即」についての洞察であったのだという。

小野寺は「インマヌエルと即非の構造」と「即」の原型となった「日本的霊性」を考察することにより次のようにまとめている。

西田の場所的論理は、アリストテレスの主語論理、ヘーゲルの述語論理をも包み込む繫辞の論理であり、「即」は、日本の哲学の主体を構成するものであり、その意味で即の論理は、根本的には、対象論的な悟性や理性の根拠となる「霊性」の論理の性格をそなえているとみてよく、日本の哲学や神学は、この脈動点をふまえることなしに、内的、独創的展開は不可能であるという。また、滝澤は「絶対の場所」とは何であるかを正確に把握し、「即」の構造をバルト神学の「インマヌエル」のなかに読みとり、独自の神学を開拓したというのである。

人間は、あくまで有限の存在でありながら、真実無限の神を、自己の責任において自由に表現するように定められている。これが、真にそれ自身であり、生きる神との接点の自覚、想像

の秩序であり、人間と世界についての原理的理解としてのインマヌエルである。「無からの創造」というインマヌエルは世界成立の論理を内蔵しており、世界は、「無からの創造」といわれるように、絶対者の自己否定的表現として、神のアガペーに支えられてある。このアガペーが、あらゆる人の自己成立の基盤（第一義の接触）に存在する原事実である。この自己成立の基盤こそ、我々のいかなる宗教的実存の論理や、良心、信仰、教会にも先立つ人類共通の根底という。それは「超個の個」における「即非」なる逆対応的關係として、人間の主体性が無となる限界点であり、同時に新しい生の基点となる絶対の場所であるという。

滝澤によると、聖書とはこの「インマヌエルの真実」を物語るものであり、西田哲学における「そこからそこへ」という場所は、キリスト教ではインマヌエルに相当するという⁽³¹⁾。

以上を理解した上で、小野寺は次のようにまとめている。

わたしたちが三位一体の神の内的真実について語る場合にも、真に実在する神人の接点に分け入り、その信仰体験に即した自覚として語る以外にない。その点に、パルトのインマヌエル神学のなかに、西田の「即非」の論理を読み込んだ滝澤神学の、日本の伝統的英知に根ざしたすぐれた洞察と独自性が見られとってよいであろう⁽³²⁾。

ペルソナの二重性

滝澤の「無からの創造」を足場にするインマヌエルの思想は、イエス・キリストのペルソナの統一を考察する際に、その原事実における神性と人性の二重性をめぐる解釈において重要な問題を提起する。イエス・キリストにおけるペルソナの二重性を把握しないと、一方において事実と徴との混同が起り、他方その無責任な分裂が生じるというものである。

第一の二重性とは、神性と人性の關係、とくに、神の子としての神性を中心に考えられている。ここで言われているインマヌエルの事実は、キリストにおける神性と人性の決して混同されず、逆転されない統一の關係をさしている。

第二の二重性はイエス・キリストの人性についてであり、そこではイエスの人間的存在が、インマヌエルの表現、あるいは証人としてとらえられている。大切な点は、受肉のロゴス、神の子キリストの存在が神なのであり、ナザレのイエスをそこから切り離して神であるといっはならないということである。

滝澤のキリスト論の構造は、神の子としてのキリストの、神のロゴスに即した原關係を、創造論的、存在論的に、存在者との關係で把握し、人間イエスを歴史的に人の子として、徴として把握している点である。ということは、インマヌエルの永遠の真理、すなわち神と人間の直接の接觸は、ユダヤ・キリスト教的傳承なしでも存在することになり、神のロゴスとしてのキリストは、存在論化されて、創造の秩序の内に「宇宙の現像」として理解される。

それにより、他方では徴としての人間イエスの歴史化が発生する。それはインマヌエル神が自らを表現する歴史であり、滝澤は人間イエスをインマヌエルの徴として解釈することによって、教義神学の中に自由な歴史解釈を与えようとしており、このことは単なる歴史化や歴史主義の克服をめざす点でも、きわめて重要な意味をもつものと理解される。

まとめると、インマヌエルという「根源の歴史」は、人間イエスの「徴の歴史」に優先し、イエスの徴の機能は、インマヌエルという永遠の真理の伝達、表現にある。この「根源の歴史」は「永遠のいま」といってもよいものであり、それは我々の足下の出来事として、常に我々と接していることを意味するのである⁽³³⁾。

インマヌエルと聖霊論的アプローチ

イエス・キリストのペルソナの統一性を理解するとき、滝澤はイエスが神の言葉の徴であると同時に、人間イエスの言葉も業も、受難も、すべて神の言葉に「即」した聖霊のはたらきによる徴の生起と理解しているという。

第2章に滝澤の聖霊理解の一部を述べたが、それにもとづいてさらに小野寺の滝澤理解を要約する。

バルトと滝澤は神人の原関係について一致するにもかかわらず、聖霊の働き「人間イエス」の理解に差があるという。その根本的な相違は、滝澤が「受肉」を、神人関係の成立としてではなく、インマヌエルの徴として理解している点にあり、受肉をすでに創造論的、存在論的に解釈し、それを前提として、キリストの受肉を聖霊によって引き起こされた徴の成就、すなわち完全な聖霊化であるとみるのである。

滝澤からみたバルト神学の欠陥は、バルトが第一義のインマヌエルと第二義のインマヌエルとの絶対不可逆な区別を、イエスと他のすべての人間にだけみて、人間イエス自体の内になかったことである。

これらについて小野寺はつぎのようにまとめている。

バルトと滝澤の相違は、バルトは出発点を「イエス・キリスト」そのものにおき、滝澤はイエス・キリストを動かす「根源」におくことから来る相違とみられるというのである。滝澤哲学により先取りされた、日本の神学の根本的アプローチを尊重しつつ、それを本格的に基礎づけるために、「三位一体の場所」として包括的にとらえなおす必要があり、そのためにインマヌエルの真理を創造主なる父、神人イエス・キリスト、悟りの霊である聖霊の各面から考察し、理解を深める必要がある。この場合、日本的霊性的神学の「即」の論理は、キリスト教的には聖霊論的思考の論理といってよい性格のものであり、これは「三位一体の場所」をさらに突きつめた「聖霊の場」の論理構造をさすというのである⁽³⁴⁾。

聖霊の場所

小野寺は滝澤哲学より理解し得たことをつぎのようにまとめている。

滝澤の最も中心的、独創的主張は、神と人の第一義の接触における実体的統一と、第二義の神と人との接触における作用的統一を厳密に区別し、そのうえで再び統一的に理解しようとするものであった。その真意は、人としてのイエスが神の子といわれるのは、聖霊により導かれ、孕まれて、神のロゴスの要請するあり方を完全に具現した真の人間であるとみなすことにある。

滝澤のいうイエスの二重性は、小乗的キリスト教から、大乘的キリスト教への活路を切り開く解釈であり、もともとキリスト教の内部において自覚されるべきである日本的霊性的な「即非の論理」を「インマヌエル」として再解釈することによって、これをキリスト教的に展開することを可能にしたのである。この滝澤の発想が、小野寺の「三位一体の場所」の考えを引き出し、特に聖霊の場の探求を具体化させたという⁽³⁵⁾。

第3章のまとめ 滝澤克己と小野寺功の相違

小野寺は、キリスト教を「聖霊の宗教」と考えるとき、聖霊は三位一体の神として私たちの信仰の対象であるが、それは必ずしも思考の対象となりうるものでなく、また聖霊は何よりも「根源的主体性」にかかわる、生きたはたらきの事実であって、霊を客体化することはできない

という。もし安易な客体化に向かうならば、「事実において」「真理において」そのものを考察する可能性を見失い、いたずらに恣意的な偶像を代置することになるというのである⁽³⁶⁾。しかし、小野寺のいう「大地性」を「靈性」で置き換えると、靈性（日本的靈性）にたいする客体化が見られないだろうか。

小野寺哲学は、キリスト教を三位一体的「聖靈の宗教」というように聖靈の位置づけに特徴がある。聖靈論的思考を先にし、その上にキリスト論的な神人論を位置づけ、その媒介を通して父なる神に及ぶという内在的超越の方向をとっているという⁽³⁷⁾。また三位一体を神、キリスト、聖靈という順序で考えると教理的・本質的色彩が強くなる。しかし三位一体を深く内的体験として身証しようと思えば、これを逆にして、聖靈体験が先に来て、その導きを通してキリストの認識に至り、それから神への存在という順序で自覚されてくることになるという⁽³⁸⁾。

ここで小野寺のいう聖靈論的思考について考察してみたい。彼は聖靈論的思考を提唱するための場所論的根拠を「三位一体のおいてある場所」とする。三位一体とは、現実の働きにおける神が、「一」にして「三」、「三」にして「一」というものである。すなわち、唯一なる神はその働きにおいて、三つの「存在様式＝ペルソナ」をもち、各々のペルソナが関係しあいながら、一者として働きかけてくれるものであろう。三つのペルソナはお互いを包み込むのではなく、各々の存在様式のバランスにおいて唯一なる働きかけを行うのである。小野寺のいうように聖靈を三つの存在様式の中で、特に強調することができるのであろうか。

また第2章で考察したように彼にとって「大地」が聖靈を受けとめる「靈性の大地」というのである。彼のいう「大地性」と「三位一体のおいてある場所」には微妙な違いを感じる。小野寺の「大地」には客体化が見られないだろうか。

聖靈体験が先で、その媒介を通して神の存在へという順序は、滝澤のいう「第二義の接触」が先であるということになる。すなわちインマヌエルの原事実は「可逆」ということになる。

以上のごとく小野寺の聖靈論的思考には「インマヌエルの原事実（第一義）」と「第二義」の転倒がみられないだろうか。もし聖靈の実在性が「インマヌエルの原事実の内部構造」として、神の第一義の関係性すなわち「神の自覚の場＝バルトのいう第一義の神の対象の場⁽³⁹⁾」の意義を有しないならば、聖靈体験、聖靈論的思考が先で、それから神（宗教）に目覚めるというプロセスは不可能であろう。小野寺も述べているように、彼のいう聖靈体験、聖靈論的思考は「神われらと共に在ます」という「インマヌエルの原事実・第一義の接触」があってこそ可能な「第二義の接触」すなわち第一義の接触への覚醒、宗教的生のはじまりと自覚なのである⁽⁴⁰⁾。第一義の接触と第二義の接触との区別を明確にすることなしに聖靈論を考えた場合、論理性の面、また現実の世界からの乖離が生じる可能性が考えられないだろうか。

第4章 滝澤哲学への批判について

若くして根本原理を見てとった滝澤は、インマヌエルの原事実（第一義）と原事実の自覚（第二義）の転倒を拒むために、生涯を掛けて対話・議論を行い続けた。滝澤、小野寺両哲学をさらに理解するために、他の人たちの滝澤批判、小野寺による滝澤批評の一部をまとめ、それについて反論を述べる。

八木誠一の滝澤批判

滝澤神学を受け容れる人は、仏教界にもいるけれど、キリスト教界に多い。ところでそう

いう人たちは、どういう根拠に基づき、いかなる道筋を経て、滝沢の見たものを見、滝沢神学を受け容れたのだろうか。万が一にも滝沢の「独断」を鵜呑みにしたにすぎないなら、そういう人はきっと滝沢の西田批判や久松批判も鵜呑みにするだろう。しかし、それでは西田や久松の最も大切なところを見損なうことになるのではないか⁽⁴⁰⁾。

反論

宗教・哲学における言語は「表現言語」であり、個人的感情が反映されるというが、そこにおいてもある節度が必要であろう。八木の著書には随所に滝澤への感情的な表現が見られる。それに比し、滝澤の論理に個人的な感情表現の発露があるだろうか。滝澤は西田や久松の最も大切なところを見損なわないために批評しているのであり、滝澤はあくまでも論理的である。ここでは八木誠一の滝澤批判を例としたが、滝澤哲学を批判する人たちには、このような論理性に欠けた批判が多いように感じられる。インマヌエルの根本原理を受け容れることができないのではなかろうか。

小野寺功の滝澤批評

1) 小野寺は滝澤神学を批判的に見た場合として、鈴木亨の次の文を引用し批評している。

ヨーロッパでも日本の場合でも宗教そのものの歴史的形態はドロドロしたものを逃げられない面があって、その中に隠された真理という形があるんで、それを普遍的な形として明らかにされたのは、滝沢先生の功績だろうと思うんですけど……先生のは何か純粹で、ドロドロしたものと無縁と思われる⁽⁴²⁾。

この鈴木氏の批評は、最も鋭い批判なのであり、滝澤の思想が夏目漱石や芥川の評論を通して具体化され、社会問題や現実闘争に深い理解とかかわりを持つにしても、どこかに漂う抽象性が気になり、その根本的理由は、いくぶんバルトと似ており、聖霊神学の未展開と関係があるのではないかというものである⁽⁴³⁾。

1) の反論

はたして小野寺の批評が的を得ているであろうか。滝澤の思想を理解して生活の場で実践しているのは、ドロドロした歴史的形態の中にいる老若男女なのである。ドロドロしたその中こそ純粹な真理が必要である。ドロドロとした現実に流されないようにするためにも、それを超えた真理が必要であろう。抽象性のない真理があるであろうか。

小野寺の信奉する宮沢賢治に論理性があるであろうか。論理性のみの作品や文章は評価を得やすいが、忘れられるのも早い。宮沢賢治の作品には具体的な事例がある。論理的より具体的事例が述べられている。それが彼の評価が晩成化したのと、現在も生き生きと受け継がれている原因であろう。また、賢治の思想には大きな次元でものを考える傾向が見られないだろうか。滝澤は論理的であるが、賢治の有する発想や表現も併せ持っていると思えるのである。

2) 滝沢の原点志向と、そこからくる批判意識の尖鋭さが問題であり、滝澤神学には、インマヌエルの原点把握はあるが、西田の場所的論理の全面的な継承、発展が伴っていない。それゆえに先駆的思想家としての志向は正しく、純粹であるが、いまだ日本精神史の課題を真に受肉する形で総合的に受け止められていないともいうのである⁽⁴⁴⁾。

2)の反論

小野寺は西田哲学に対する滝澤の関係を同じ著書で次のように称賛している。

わたしはこれまで、多くのキリスト教系思想家とよばれる人たちの西田哲学批判に接してきたが、しかし、これほど明確な断定の言葉に触れたことはまずなかった。その意味で、西田哲学の指示する事実の光を、最も深くキリスト教的に体得したのは、滝沢といって過言ではない。

滝沢の言葉は、思想的出会いと称するものにありがちな単なるエピゴーネンのそれではない。その証拠に、彼は一步を進めて、「絶対矛盾的自己同一」の論理に内在する弱点をも鋭く洞察し、この「絶対の場所」の論理的構造をさらに明確化することで、これに積極的構造規定を与えようと試みるものである⁽⁴⁵⁾。

滝澤は西田の思想を十分に理解し・継承・発展させたからこそ不可逆概念を構築できたのであろう。全面的継承とは単にそのまま引き継ぐだけではない。それを基に、より深く発展させてこそ継承であろう。日本の過去の歴史を紐解いてみれば明らかなように、普遍的・聖哲な思想が簡単に受け容れられてきたであろうか。終末的な状況にならなければ受け容れようとしなかったではないか。良寛や宮沢賢治が今日のように人々に受け容れられるまでに時間を要したのである。滝澤哲学が総合的に受け容れられる時代は目前に来ている。

主観と客観

宗教・哲学における言語は、我々の使っている一般的な言葉や科学的な表現とは全くちがうようである。それらから思い浮かぶ意味とは異なる場合が多い。

八木誠一は『宗教と言語・宗教の言語』において言語論を展開している。宗教・哲学・文学等の言葉は「表現言語」に含まれ、一般の日常言語・科学的な言語は「情報言語」に含まれるという。表現言語とは自己の内面を表現する言葉である。宗教・哲学の場合、その根本に主体的自覚というものがあり、その自覚を主体的に語る言葉が「表現言語」なのだという。それは客観性を主とする「情報言語」のように「検証可能」ではありえない。それは「表現言語」にふれた人が同じ主体的自覚に基づいて「了解」する以外に受け取ることができないのだという⁽⁴⁶⁾。

小野寺においても「大地」の多用にみられるように表現的言語が多い。小野寺哲学、滝澤哲学を正しく理解するためには、彼らの思想を客観的な「情報言語」としてのみ見たのでは理解できない。彼らと同じ主体的自覚を自分自身にもおく必要があるのではなかろうか。

滝澤のいう「インマヌエルの原事実」は主観的な表現言語であろうか。

実存の人そのものの成立の根底を成す神（絶対無限〔無相〕・真実自由自在な主体）そのものの無条件の決定として、人間的主体の一切の働きに先立って成就しているところの原本的・根源的な事実である。この神人の関係（接点＝限界点）において、「自由意志的（選択的）」な人間の主体性は完全に奪われ、絶たれている。そこにおいて、決定の主体はどこまでも神であり、人は徹頭徹尾その神により神において措定された一個有限の物としてのみ、「無相・無限＝自由意思的（選択的）」な主体であるにすぎない。すべて有限の存在者は、自由意志的な主体である人間を含めて、決してそれ自身に由って自ら存在する物（実体もしくは主体）ではない。いなむしろそれはただ、絶対無限・真実自由自在な主体、すなわち永遠の生命なる神により神において、始めて事実存在する。それ自体では働くこと

ができない物が働く（他の物に関係し自己自身に関係する）ということ、生命なき物が現に生きているということそのことがすでに、有限の個物はただ真実無限の生命なる神の一表現点としてのみ事実存在するという原本的事実＝根源的な生命の真理の、明らかな徴である⁽⁴⁷⁾。

滝澤のいうこの原本的な関係は客観的・論理的・即自的である。インマヌエルの原事実は、この世のあらゆる客体・客観・対象を真に客体・客観・対象たらしめる根源的な客体・客観・対象となり、その逆対応としての根源的な原関係となるのである。

小野寺は自覚（聖霊論的思考）を「三位一体のおいてある場所」を根拠としている。「三位一体のおいてある場所」は「神の自覚の場＝バルトのいう第一義の対象の場」であり、滝澤のいうように、自覚に先立つ「場」であろう。「三位一体のおいてある場所」は根源的な客体・客観・対象であり、そこにおける自覚は「神そのものの自覚」でなければならない。もし小野寺のいう「自覚（聖霊論的思考）」が人間的自覚の意義を有するならば、「三位一体のおいてある場所」を根拠とできないであろう。

第5章 滝澤哲学・小野寺哲学のめざすもの

滝澤哲学・小野寺哲学は「永遠の絶対者と人間の関係」すなわち「人間とは何か」を考える根拠を問い詰めたものであり、また宗教間を通底する哲学を目指したものであろう。

福田勤はカトリック神学者として滝澤哲学・小野寺哲学を宗教間を通底する哲学として批評している。それを要約すると次のようになる。

自覚的場を突きつめていく滝澤理論は、ほぼキリスト教学の表現と合致しながらも、神の概念を、対象論的・客観的存在としてとらえ、その対象関係の理論に流れがちな「正統的」キリスト教神学の姿勢を批判する。滝澤はその対象のみを云々する理論は真の神を表現する物ではない。真の神は、自覚的自己の底に超越する場においてとらえられ、主観も客観も超えた絶対無の境地で体験するものであるという滝澤理論は「正統的」キリスト論の反省を促すものに足るものといえるという。

滝澤の理論とキリスト論においては西田哲学で表現される日本人の直観と体験の世界を背景とした宗教と神学が語られている。このことにより、神学が単なる知的分析による抽象的学問の世界より、主客合一の真の現実的場を目指すものであること、そして真の宗教が真の自覚に徹した体験の場であることが強調される。そこには、人間存在の根底において共通性を有する、宗教の真髄をつかみたいという姿勢が見られるというのである。

以上のように福田は、滝澤の「神学的哲学」は、「正統的キリスト教」を背景とするヨーロッパの神学と仏教的背景をもつ日本人の思想的交流に手がかりを与えるものと評価している⁽⁴⁸⁾。

第2章において、西田・滝澤の「絶対無の場所」、小野寺の云うソロヴィヨフの「神人論・ソフィア論」、「三位一体のおいてある場所」について論じた。

福田によると、小野寺は上記のようなキリスト論を媒介として、神の第三のペルソナ「聖霊」に目を向け、「聖霊論」を提唱しているという。

西田の絶対矛盾的自己同一の場を、三位一体のおいてある絶対無の場所とし、さらにひるがえって（逆対応的・平常底）自覚の底に徹した「心霊上の事実としての霊性的現実」をキリスト教的な『聖霊的現実』の場として理解するのである。「西田哲学の言う『場所』は、キリスト教的に見れば、神の霊の本性外の適性的発出としての『霊性的現実』、いわば創造

の第一前提としての『場所的空無』なのであり、『聖霊的現実』とは、神の永遠的本性内の発出としての創造的愛の同一性を言うのであって、この意味では『絶対無の場所』は、三位一体の自己射映点と言うべき場である。これを創造論的に言えば『聖霊のおいてある場所』と見るべきものである⁽⁴⁹⁾。

この「聖霊のおいてある場所」が、真の現実の究極的場である「絶対と自己を映す純粹経験の場を「聖霊のおいてある場所」としてキリスト教的に理解するとき、この場が、「絶対者と我々の自己を照らし出してくれる絶対無の場所」として把握されるのだという。この「聖霊のおいてある場所」に、ありのままの現実をありのままにみるところに日本的靈性と内在的超越の方向への未来を見ることができると小野寺の聖霊神学は、キリスト教神学の土着化への手がかりを与えるものであり、日本的聖霊神学の方向性を示すのだという⁽⁵⁰⁾。

結論

小野寺が「聖霊論的思考」の場所的論理の根拠とする「三位一体のおいてある場所」は聖霊の実在性が「インマヌエルの原事実の内部構造」として、神の第一義の関係性すなわち「神の自覚の場＝パルトのいう第一義の神の対象の場」の意義を有しないならば、滝澤のいう第二義の接触のなかでの論理であろう。日本的靈性も「神の自覚の場」が在ってこそ考えられる第二義の接触の具現と考える。第二義の接触においてこそ、小野寺のいうように、「最も自由自在に宇宙に偏満する」ものとして靈性、聖霊を考えることができると思うのである。小野寺のいう「聖霊論的思考」には第一義と第二義の区別の曖昧さを感じる。

何故第一義と第二義の転倒が起きやすいのであろうか。滝澤のいうインマヌエルの原事実は神人の根本原理を見てとっているが、第一義から第二義への相関性を明示していない。パルトやその弟子達は「神の自覚の場＝第一義の対象」を根本原理とし、人との相関性を明示していない⁽⁵¹⁾。小野寺のいう滝澤に感じる抽象性と聖霊論的展開の未消化という疑問につながる要因なのかもしれない。小野寺はその両方を結びつける努力をしたのであろう。

いずれにしても、滝澤はあくまでも根源を見つめる哲学者であった。若くして根本原理をみてとったのである。根本原理とはそれを細かく分け、論じたり、客体化すべきものではないと考える。

その根本原理を引き継いで実生活に生かすことのできる論理を見つけるのが滝澤哲学を引き継ぐ者の役目と考える。小野寺も足元（大地）を見つめ続ける哲学者である。滝澤哲学のよき理解者であり続けて欲しいと願うのである。

神人の「インマヌエルの原事実(第一義)」より「第二義の関係」はどのように出現するのだろうか。インマヌエルの原事実のもとで生をうけた人々は、創造的にその生をまっとうしなければならない。そのなかには終末論的創造もあるであろう。靈性・聖霊により創造的生き方を啓示される人もいるであろう。人として真剣に生きることが措定されているのである。この関係において可逆がありうるだろうか。

終章

「人間とは何か・生きるとは何か」、これは哲学上の問題だけであろうか。民族紛争・テロ等の戦争、科学技術の優先、大量破壊兵器、大量生産・大量消費・大量廃棄の拡充と悪循環、地球環境汚染、妊娠中絶・臓器移植・安楽死・遺伝子治療・試験管ベビー・クローン技術等の医

学的問題、マスメディアの発達、ジェンダー、高齢化問題、福祉問題等数限りない問題として、心理学・社会学・文化人類学・経営学・政治学等の人間生活の行動科学全般にわたり、「人間とは何か」という問題を意識しなければならない時代がきている。

滝澤克己の「インマヌエルの原事実」、小野寺功の「三位一体のおいてある場所」という「場」を主体に、人間とは何か・宗教とは何かを論じてきたつもりである。

日本のような四季の変化、緑に恵まれた風土で醸成された神概念、ギリシアや荒涼とした砂漠に近い風土の中近東で醸成された神概念は違ってきて当然であろう。日本においては、神は現実の生活のリズムとして必要であった。神がある前に現実が存在する現実主義となったのであろう。ギリシアや中近東においては、神は天にあり、物質的現実以前の存在であったのであろう。アイデアの世界が理想とされ、霊と物質の分離が強調されてきた。しかしいずれにしても、神を論理的な場で表現すると「無限なるもの」という表現で一致する。この無限なる神の「内在的」な面を強調するのが東洋的傾向の「内在的超越」であり、「対象論的超越」な面を強調するのが西洋的傾向の「超越的内在」である。「内在的超越」・「超越的内在」いずれの場も、真の信仰に生きるための主客合一の体験の場となるのであり、「永遠の絶対者（神）と人間」の関係が在る場所なのである。

それぞれの宗教においては、宗教的意識やその風土により独自の言で、独自の教えが形づくられる。言葉による概念は違っていても現実を生きる我々の「生き方」においては宗教を超えた共通性がある。

滝澤の「インマヌエルの原事実」、小野寺功の「三位一体のおいてある場所」は真の信仰に生きるための主客合一の体験の場を論理的に示し、宗教間対話を目指した努力の結果であろう。そこにおいては「永遠の絶対者と人間の関係」が存在するだけなのである。

彼等のいう「場所的論理」は宗教的体験の場・宗教的対話の場・思想的対話の場の根拠となるのは理解できるが、現実の社会への具現のむずかしさに意気消沈してしまう。宗教間対話のような大きな目標をめざすためには、今自分が生きている直下のあしもと、例えば日本の精神的基盤を「インマヌエルの原事実」の目で観てみる必要があるのではなからうか。まえがき・序文にて所感を述べたが、その過程を経てこそ民族・国家・宗教を越えた対話ができると思うのである。

今日我々日本人の精神的基盤はなにか。科学・技術信仰と結びついた物質優先主義、利己主義を受けいれていることは自明であろう。社会の目標が「より多く・より速く・より便利に」という科学技術優先の精神なのである。この目標には満足という限界がない、歯止めのないものである。「なぜより多く必要なのか、なぜより速くが必要なのか、なぜより便利が必要なのか」という哲学的反省がない。必要以上の大きな土地・家に住むことを望み、必要以上の高級車を望み、そのための収入を得るためにより多くの時間が必要なのである。この欲望には終わりがなく、心における真の満足感は得られないからである。

この「より多く・より速く・より便利に」の文化は弱者を排除し、怨望をうむ。さらに地球を搾取し続け、汚し続けることになる。

母なる地球は無尽蔵ではない、無限に受け容れてはくれない。すなわち無限に再生できないのである。「大量生産・大量消費・大量廃棄」のプロセスを続けるかぎり、いつかは再生が効かなくなり、地球の破滅の時がくる。このような地球においては真の人間の満足感を得られないことは自明である。

現在の地球環境問題は科学技術の進歩、制度や組織等の法律的改革では解決できない問題である。この問題は世界・環境・ものへの考え方すなわち「人間とは何か・生きるとは何かを」問われているのである。

人間の行動科学における諸問題、地球環境問題への精神的・哲学的基盤として、滝澤克己の人間存在の根源を見つめる「インマヌエルの原事実」、小野寺功の「大地（三位一体のおいてある場所・聖霊の遍満する場所）」の思想が重要な提言となるであろう。

「人間が尊いのは、ほかのいかなる理由によるものではない、ただ人が人として事実存在するというそのことによる、わたくしがわたくしとして、あなたがあなたとして、実際に存在するという事実そのもののなかに、ただそのことのみ、人間の尊厳が宿っているのだ⁽⁵²⁾」。

註

- (1) 小野寺功『大地の神学』行路社、1992年、30頁。
- (2) 鈴木大拙『鈴木大拙全集第8巻』岩波書店、1968年、45頁。
- (3) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、22頁。
- (4) 小野寺功『大地の文学』春風社、2001年、171頁。
- (5) 滝澤克己『あなたはどこにいるのか』三一書房、1983年、26頁。
- (6) 小坂国継『西田幾多郎の思想 上』日本放送出版協会、2001年、150—151頁。
- (7) 福田勤『現代カトリック思想叢書4 日本人と神』サンパウロ、1995年、162—163頁。
- (8) 小野寺功『大地の神学』行路社、1992年、69—76頁。
- (9) 鈴木大拙『鈴木大拙全集第8巻』岩波書店、1968年、21—22頁。
- (10) 鈴木大拙『鈴木大拙全集第8巻』岩波書店、1968年、21頁。
- (11) 鈴木大拙『鈴木大拙全集第8巻』岩波書店、1968年、22頁。
- (12) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、141頁。
- (13) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、332頁。
- (14) 『岩波哲学・思想辞典』岩波書店、1998年、932頁。
- (15) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、326頁。
- (16) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、241頁。
- (17) 小野寺功『大地の神学』行路社、1992年、111頁。
- (18) 小野寺功『大地の神学』行路社、1992年、200頁。
- (19) イヴ=コンガール・小高毅訳『現代カトリック思想叢書3 私は聖霊を信じる』サンパウロ、1995年、22—23頁。
- (20) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、326—329頁。
- (21) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、360頁。
- (22) 滝澤克己『仏教とキリスト教』法蔵館、1999年、139—140頁。
- (23) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、239—240頁。
- (24) 『新キリスト教辞典』いのちのことば社、1991年、471頁。
- (25) 滝澤克己『滝澤克己著作集 第2巻』法蔵館、1973年、191頁。
- (26) 小野寺功『大地の神学』行路社、1992年、195頁。
- (27) イヴ=コンガール・小高毅訳『現代カトリック思想叢書3 私は聖霊を信じる』サンパウロ、1995年、

126-127頁。

- (28) 福田勤『現代カトリック思想叢書4 日本人と神』サンパウロ、1995年、161頁。
- (29) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、243頁。
- (30) 滝澤克己『あなたはどこにいるのか』三一書房、1983年、41-58頁。
- (31) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、221-235頁。
- (32) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、235頁。
- (33) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、236-239頁。
- (34) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、239-244頁。
- (35) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、244-245頁。
- (36) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、329-330頁。
- (37) 小野寺功『大地の神学』行路社、1992年、148頁。
- (38) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、245頁。
- (39) 延原時行『仏教的キリスト教の真理 信心決定の新時代に向けて』行路社、1999年、127-129頁。
- (40) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、30頁。
- (41) 八木誠一『フロント構造の哲学』法蔵館、1988年、202頁。
- (42) 鈴木亨『鈴木亨著作集 第10巻』月報7。
- (43) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、246-247頁。
- (44) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、246-247頁。
- (45) 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年、224頁。
- (46) 八木誠一『宗教と言語』法蔵館。
- (47) 滝澤克己『あなたはどこにいるのか』三一書房、1983年、21-22頁。
- (48) 福田勤『現代カトリック思想叢書4 日本人と神』サンパウロ、1995年、252-253頁。
- (49) 福田勤『現代カトリック思想叢書4 日本人と神』サンパウロ、1995年、168頁。
- (50) 福田勤『現代カトリック思想叢書4 日本人と神』サンパウロ、1995年、168-170頁。
- (51) 安井猛『<pro me>の理解をめぐる滝沢とモルトマンの対話』神学年報2002日本キリスト教学会編、2002年、27-56頁。
- (52) 滝澤克己『滝澤克己著作集 第6巻』法蔵館、1974年、123頁。

参考・引用文献

- 小野寺功『絶対無と神』春風社、2002年。
小野寺功『大地の神学』行路社、1992年。
小野寺功『大地の文学』春風社、2001年。
小野寺功『大地の哲学』三一書房、1983年。
滝澤克己『仏教とキリスト教』法蔵館、1999年。
滝澤克己『あなたはどこにいるのか』三一書房、1983年。
滝澤克己『滝澤克己著作集 第6巻』法蔵館、1974年。
滝澤克己『滝澤克己著作集 第7巻』法蔵館、1974年。
鈴木大拙『鈴木大拙全集第8巻』岩波書店、1968年。
小坂国継『西田幾多郎の思想 上』日本放送出版協会、2001年。
福田勤『現代カトリック思想叢書4 日本人と神』サンパウロ、1995年。

『岩波哲学・思想辞典』岩波書店、1998年。

イヴ=コンガール・小高毅訳『現代カトリック思想叢書3 私は聖霊を信じる』サンパウロ、1995年。

八木誠一『フロント構造の哲学』法蔵館、1988年。

南山宗教文化研究所『キリスト教は仏教から何を学べるか』法蔵館、1999年。

延原時行『仏教的キリスト教の真理 信心決定の新時代に向けて』行路社、1999年。

安井猛『<pro me>の理解をめぐる滝沢とモルトマンの対話』神学年報2002日本キリスト教学会編、2002年。

(卒業論文指導教員 延原時行)