

## 発題Ⅱ 新約聖書における場所論（非人格主義的神学）

八木 誠一

### 序論

私はこの三年間、キリスト教と仏教における場所論について語ってきた。今回は新約聖書における場所論を主題とする。思うに、私は最初に新約聖書における場所論を描き出して、それからキリスト教と仏教における場所論を問題とすべきだったのかも知れない。もしかししたらその方が解りやすかった、ないし解ってもらいやすかったのかもしれない。実際は、一般論から出発してしまった。

新約聖書には人格主義的神学と並んで、非人格主義的・場所論的神学がある。そして場所論的神学は記号化すると実に分かりやすく記述できるのである。この

点は、多くの方には逆の印象を与えたらしい。いま改めて新約聖書における場所論を描くにあたり、記号化がどんなに便利かを、あらかじめ例示しておきたい。ヨハネ福音書一七章二〇～二三節に次のようなイエスの「祈り」がある。「大祭司の祈り」とよばれている箇所の一部である。

わたしは彼ら（弟子）のためばかりではなく、彼らの言葉を聞いてわたしを信じている人々のためにも、お願いをいたします。父よ、それはあなたがわたしの中に、わたしがあなたの中にいるように、みんなの者が一つとなるためであります。すなわち、彼らをもわたしたちのうちにおらせるためであり、それによって、あなたがわたしをおっかわし

になったことを、世が信じるようになるためであり  
ます。わたしは、あなたからいただいた栄光を彼ら  
にも与えました。それは、わたしたちが一つである  
ように、かれらも一つになるためであります。わた  
しが彼らにおり、あなたがわたしにいますのは、彼  
らが完全に一つとなるためであり、また、あなたが  
わたしをつかわし、わたしを愛されたように、彼ら  
をお愛しになったことを、世が知るためであります。  
一四章九〜二〇節にはこうある。

イエスは彼（ピリポ）にいわれた。「ピリポよ……  
わたしを見た者は父を見たのである。わたしが父の  
うちにおり、父がわたしのうちにおられることをあ  
なたは信じないのか。わたしがあなたがたに話して  
いる言葉は、自分から話しているのではない。父が  
わたしのうちにおられて、みわざをなさっているの  
である。わたしが父のうちにおり、父がわたしのう  
ちにおられることを信じなさい。……わたしはあな  
たがたを捨てて孤児とはしない。あなたがたのこ  
ろに帰ってくる。もうしばらくしたら、世はもはや

わたしを見なくなるだろう。しかし、あなたがたは  
わたしを見る。わたしが生きるのです、あなたがたも  
生きるからである。その日には、わたしはわたしの  
父のうちにおり、あなたがたはわたしのうちにおり、  
また、わたしがあなたがたのうちにおることが、わ  
かるだろう。

一読した読者には父とイエスと弟子の関係がおわか  
りだろうか。しかし、もしこの関係を、父（神）をG  
であらわし、イエスをIで示し、弟子たちをMで表記  
して、

(G in M)、(M in G)

と書き、さらに

(G in M) = (M in G)。これはG、I、Mの一性を表す。

と書き表して、イエスは上記の事態を (M in I)、(I in G)  
等に分節して語っている、といえは、はなはだ解りや  
すいではなからうか。むろん、その際には、(G in I)  
とは神がイエスの中にあつて、その主体として働いて  
いること、というような解説がなければならない（上

記の引用文で、イエスは「イエスが語るのは、神がイエスのなかで働いていることだ」という。

これはほんの一例にすぎない。さらに一例をあげれば、パウロの言葉において、「神が信徒のなかにある」(Iコリント三章一六節)、「聖霊が信徒のなかにある」(Iコリント三章一六節)、「キリストが信徒のなかにある」(ローマ八章一〇節)というセンテンスが見られる。では神と聖霊とキリストの区別と関係は如何なるものだろうか。これも、キリストを「 $\downarrow$ 」であらわし、矢印「 $\downarrow$ 」を作用を示すと約束し——場所論では場所と作用が基礎的な語彙に属する——以下のように書けば一目瞭然ではなからうか。

$$(G \rightarrow M) = (G \rightarrow \downarrow \text{in} M) = (G \text{ in } M)$$

ただし後述のように、 $G \rightarrow$ は神、 $G \rightarrow \downarrow \text{in}$ は聖霊、 $(G \text{ in } M)$ はキリストである。つまり上の式は同一事態「 $G \rightarrow M \rightarrow = (G \text{ in } M) \rightarrow$ 」の三つの面を表す。これは新約聖書の場所論に三位一体論が含意されている、ということである。これを普通の言葉で言い表すと大変面

倒なこととなるだろう。おまけに、記号化された命題式の場合、演算が可能であり、そうすることによって命題同士の関係が明らかになる。ただし私は本稿では演算によらず、 $\rightarrow$ 示することを選んだ。

とはいえ、場所論もその表記も、慣れない間にはかならずしもやさしくはない。どうかゆつくりと楽しんで下さい。

### 新約聖書の場所論概論

#### 基本的テーゼ

① 新約聖書には、人格主義的神学と並んで——ローマ中心に発展した欧米の人格主義的キリスト教ではほとんど忘却されてしまったが——場所論的と名付けられ得る神学がある。場所論的神学とは、神と人の相互内在を語る神学である。すなわち「神は人がそこに置かれる『働きの場』であり、人は『神の働きを宿す場所』である。人は神の場のなかで、神の働きに生きる人となる」という基本文を中心として、そこから直接に導

かれる神・人・世界理解である。

場所論は記号で表現することができる。記号による表現は、ある意味で文の視覚化だから、記号で表すと、文では明らかに見えなかったことに気付くことが多い。記号化された命題は、文よりも抽象的なのではなく、全く逆に、目に見えない関係の具象化である。本稿では、イメージ化をさらに進めるため、場所論を图示する試みがなされている。

② 新約聖書における場所論的神学の代表的な箇所は以下の通りである。

マルコ一章一〇節、ヨハネ一〇章三〇節、一四章一〇、二〇節、一五章二〜一一節、一七章二〇〜二六節、ローマ八章四節、八〜一一節、一二章五節、一五章一八節、Iコリント一章四節、三章一六節、六章一九節、二章六〜一一節、IIコリント四章六節、一三章三節、ガラテア一章一六節、二章一九〜二〇節、ピリピ一章二二節、二章一三節、Iヨハネ四章七〜一六節。

③ 神は働く神である (ho theos ho energon)。

「神は人の中で働いて意欲と働きを成り立たせる」(ピ

リピ二章一三節)。

「すべてのなかで働いてすべてを成り立たせる神」(Iコリント二二章六節。Iヨハネ四章一六節参照)。場所論的神学の概念は「energetic」である。よって「働く神」をの↓と記号化する。まず神という実体あるは人格があつてそれが働くのではない。「働く神」が神である。

基本的な記号の意味と用法の説明

「↓」は働き。場所論では、すべての主要単語に矢印が付くと考える。矢印は省略可能だが省略した場合も、含意としてはついているものと理解される。

「in」は「於いてある」場、場所を示す。

「II」は数学や論理学の場合のような厳密は同義性ではなく、語義は違つても「言い換え可能」であることを示す。たとえば「私の母II私の父の妻」のように。すると左辺「私の母」を言い換える右辺では、「私の父の妻II私の息子の祖母II私の姉の母……」のように多くの語が等号で結ばれうる。この場合、右辺はそのうちの一つだけ(たとえば「私の父の妻」)でもいいし、若干でもいいし、全部を書いてもいいことになる。等

号で結ばれた語(文)は可逆的であり、かつ一語(文)は全体を合意する。

### 重複記号

G → 働く神

C → 働くキリスト。後述のように(G in M) → と記号化できる。図2へのコメント、2参照。

SG → 働く聖霊(Spirit of God)。後述のように、「G」→「in」と記号化できる。

M → 働く人間 人間は自己(S)と自我(E)に分節される。M = S → E →

### 記号を使う命題式の書き方

場と作用を分けて考える。作用の主体(究極の主体としてのG)を左端に、究極の場(超越的術語面)としてのGを右端に書く。

するとピリピ二章一三節は以下のように書ける。ただしG → M → は神が人に働く意味。この表現において、GはMを「通し」(through)ローマ一五章一八節<sup>18</sup>参照。働くことも示されていることに注意していただ

きたい。

G → M → = (G → in M →) これをG → M → = (G in M)

→と書く。(1)

なお「G → M →」については、おおくの宗教に共通する一般式が考えられる。

一般式 G → H → = G → / H → / (G in H) → / (H in G) → (2)

### 新しい記号の説明

Hは“das Heilige”を「/」は「and / or」を意味する。

### (2) 式の説明

人は、なにかを「聖なるもの」として経験するとき、(2)式が示すように語るものである。つまり「聖なるもの」の背後に神があつて働いている」と語る。これが左辺「G → H →」である。さらにそれを敷衍して語ると右辺になる。右辺第一、第二項「G → / H →」が意味することは以下の通りである。左辺「G → H →」を言語化する人はさらに「働く神が存在し(G →)、「かつ」

働きを受けるHが存在する(H↓)とも言う。また、「働く神が存在する」とだけ、「あるいは」、「働きを受けるHが存在する」とだけ、言うこともある。この and / or が「/」で示される。第三項以下についても同様である。

(G in H) ↓ / (H in G) ↓ の意味

(G in H) ↓ は、GがHに内在してHの主体として働くこと(ガラテア二章二〇節参照)。しかしGのいわば全体がHに内在してしまい、その結果Hの外にはGがなくなるのではな。 (H in G) ↓ は、HがGの作用圏内にあって、その結果、Gの恵みを受ける (G ↓ に基づいて生かされる) ことを意味する。Iコリント一章四節の「信徒はキリストにあって恵みの賜物を受ける」参照。

(G in H) の「in」と (H in G) の「in」とでは「in」の意味が違うことになるが、これはGがHに宿って働く主体か、Hの場合、の違いだから仕方がない。

新約聖書においても同様な用例がみられる。ガラテア二章二〇節「私が生きるのは、キリストが私の『なか』

で生きることである」(ヨハネ一四章一〇節、IIコリント一三章三節参照) と、Iコリント一章四節「あなたがキリストの『なか』にあって受ける恵み」とをくらべよ。前者ではキリストが主体、後者ではキリストは恵みの根拠である。

#### コメント

(2) 式のHにM(人)を代入し、右辺第三項だけをとり(1)式になる。

$$G \rightarrow M \rightarrow = (G \rightarrow in M \rightarrow) = (G in M) \rightarrow \quad (1)$$

#### 作用的1

$G \rightarrow M \rightarrow$ について。M↓の矢印は、M(人)の働きが神と人との「作用的1」であることを意味している。たとえば「ヨハネ第一の手紙」四章七節にある「愛は神から出る」は「 $G \rightarrow M \rightarrow$ 」と書ける。ただしMの矢印は「愛」を意味する。人の愛は神から出るゆえ、それは神の愛と人の愛の作用的一である。人が神の愛の単なる通路なのでもなく、愛が神なのでもなく、愛

において神と人が協力するのではない。ローマ一五章一八節b、ヨハネ五章一七節参照。

作用的<sup>一</sup>は実体的<sup>一</sup>ではない。この区別はきわめて重要で、ここにキリスト教とグノーシス主義との違いがある。この区別に無知な人は場所論とグノーシス主義を混同しかねない。

### 神人性

ゆえに(1)式において、 $G \rightarrow M \rightarrow$ 右端の矢印は働きの「神人性」になる。以下では(2)式のEにMを代入して、 $G \rightarrow M \rightarrow$ と書く。すると左記の(3)式になる。この場合、 $G \rightarrow M \rightarrow$ においてM自身が、実体としてではなく、「働くM」(作用)として「神的・人的」であることに注意。これはもちろん(1)式が成り立つ限りにおいていえることである。

それを言い換える(1)式の右辺について。M $\rightarrow$ は「神の働きを宿す」聖なる人間」の意味になる。これは神・人的である。さて(G in M)  $\rightarrow$ は、主語がGであることに注目すると、「Mと作用的<sup>一</sup>をなす限りのG」

の働きのことになる。神人性における「神」人性である。「人と作用的<sup>一</sup>をなす神」の「神性」面のことだといえる。他方(M in G)  $\rightarrow$ では、Mが主語だから、Gと作用的<sup>一</sup>をなす限りのMの働きのことである。これは「神と作用的<sup>一</sup>をなす人間」の「人性」面のこと、神「人性」である。つまり(1)式はキリスト論的である。すると、

$$G \rightarrow M \rightarrow = G \rightarrow / M \rightarrow / (G \text{ in } M) \rightarrow / (M \text{ in } G) \rightarrow \quad (3)$$

において、右辺第三、第四項はそれぞれ「神の働きの人間性」(人間内在)の面、人の働きにおける「神性」(超越を根拠とするゆえ)の面を示すともいえる。いうまでもないことだが、人の働きがそれとして神的なのではなく、(3)式が示す関係があるとき、それがいえるということである(後述)。

MをI(イエス)で置き換えると、(3)式はヨハネ福音書における神とイエスの関係を示す式となる(左記3・1式)。これはキリスト教の絶対性を示す定式と関係する(後述)。

$$G \rightarrow I \rightarrow = G \rightarrow / I \rightarrow / (G \text{ in } I) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow \quad (3-1)$$

新約聖書では、人と作用的一をなす限りの神を「キリスト」(C) という(後述)。神学上も、Vere Deus、Vere homo において vere は副詞だから、Deus、homo は動名詞的で、実体詞的ではない。これは神人の作用的一を語るものだと私は考えている)。さらに、後述のように、(C→M↓)におけるM↓という、キリストと人の作用的一がある。ローマ一五章一八節b参照。

### 場所論の比喩

1 軟鉄の釘には磁性がないから、集めてもバラバラである。しかしそれを磁場に置く(たとえば磁石の北極と南極の間に置く)と、釘はそれぞれ小さな磁石となって北極と南極がくつつくから、釘で円形を描くことも可能となる。これは神という場のなかに置かれた人間が——信仰により——神の働きを宿し、それを表現するものとなり、人と人との間に愛の関係が生じて共同体(統合体)を作る事態の比喩である。

2 重力の場のなかで天体はたとえば太陽系のようなシステムを作る。生体という場のなかで器官は互い

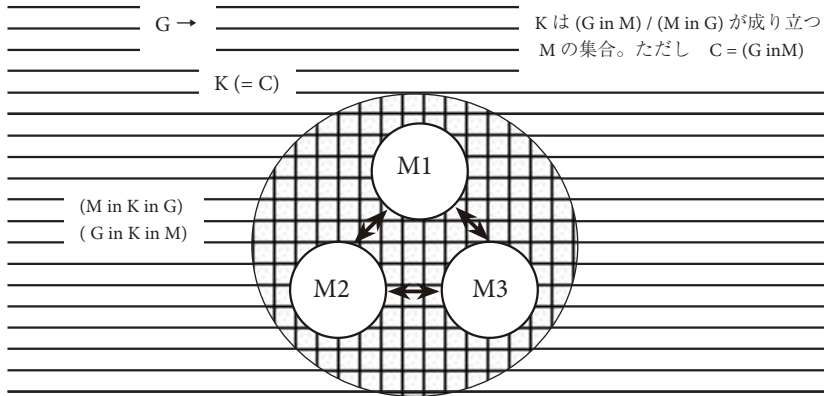
にかかりあうシステムをなす。このかわりはコミユニケーションにはかならない。ひとの心という場のなかで、音は統合されて音楽となり、こころを表現するものとなる。これも場とそのなかの個の比喩である(統合体)。

以上のことを前提とすると、場所論をさらに視覚化して本稿に添付したような図を画くことができる。前述のように、図は目に見えない関係を命題式よりもさらにイメージ化するものである。まずは図についての説明がある。

### 図1についての説明

G↓を周辺のない場であらわす。  
 (G.in M) ↓ / (M.in G) ↓はひとつの領域(神人性の領域)で示される。  
 これは、神は人と作用的一をなす限りの神であり「(G.in M) ↓」、人は神と作用的一をなす人であるという「(M.in G) ↓」領域である。神がいわば神自身から外へ出て人との作用的一となる限りで、作用的一は神自身と





注 領域 W (世界) を設定すると  $G \rightarrow W \rightarrow = (G \text{ in } W) \rightarrow$  が得られる。  
W とはロゴスのこと。(上田氏の二重存在論と一致)

図 1

は区別されて、「神の子、キリスト」といわれる。これをヨハネは人格主義的言語で、神がキリストを世に派遣したといい、場所論的には、キリストは神と一であり、信徒と一である、という(序文の引用箇所参照)。図1はこの神人性の領域を  $\mathcal{K}$  で示す ( $\mathcal{K}$  は「キリストのからだ」としての教会。I コリント二二章参照。ヨハネ一五章の葡萄樹としてのキリスト——ヨハネではイエスといわれる——参照)。換言すれば、図1は、作用的—が成就した状態——いわば神の国での神と人との関係——を描いている。これはまずは基準的状态の方が描き易いためである。

すなわち  $\mathcal{K}$  とは (3) 式、つまり  $G \rightarrow M \downarrow = (G \text{ in } M) \downarrow / (M \text{ in } G) \downarrow$  の右辺が成り立っている領域のことである。ここでは  $G \downarrow$  は人の働きと作用的—である限りの神、 $M \downarrow$  は神の働きと作用的—をなす人のことである。前述のように、 $\mathcal{K}$  は「キリストのからだ」としての教会 (I コリント二二章) である。「まことの葡萄樹」(ヨハネ一五章) 参照。

すると個々の人間(信徒)、つまり  $(G \text{ in } M) \downarrow / (M$

$E:G \rightarrow$  が成り立つ個々の人間は、 $K$  の領域内にある

ことになる (図では  $M$  は三つしか書いてないが、そのような  $M$  は複数あり、互いにかかりあつて、全体として世における  $\bigcirc$  の現実性を表現するから、「キリストのからだ」としての教会を形成する)。ただし、教会 (「キリストのからだの全体」と、それを統合する作用としての「キリストそれ自身」(神・人が作用的一である領域内での「神」の働き) をあえて区別する必要があるときは、 $C \downarrow = (G:in M) \rightarrow$  となる。しかし  $C =$   $\neq$ とも書ける (Iコリント二二章二節でキリストが教会と等置されているのを参照)。ヨハネ二五章において「イエスは「葡萄樹」そのものでありつつ(一節等)、「葡萄樹」とは区別される「超越的な働き」である(九〇節)。

上記の区別は、人間において、「身体」と「生命力」とを区別するのに似ている。葡萄樹は「身体」に、キリストは「生命力」にあたる。あるいは音楽と、音を音楽にまで統合する作用(心)との区別にも似ている。

## 自己(S)と自我(E)

「私のなかでキリストが生きている」(ガラテア二章二〇節)において「私のなかで生きているキリスト」と、それを自覚して語る「自我」とが区別されなくてはならない。キリストは自我を超え、自我に対して、また自我のなかに、現れた「神の子」(ガラテア一章一六節)であるが、これはパウロの真実(究極)の主体である。これを自己(S)として、自我(E)と区別する。すると、 $S \rightarrow E \rightarrow = (S:in E) \rightarrow$  と書ける。これはすなわち(あるべき)  $M$  の構造だから、以下のように書ける。右辺は  $E$  の「自覚」内容を示す。

$$M \rightarrow = S \rightarrow E \rightarrow = (S:in E) \rightarrow / (E:in S) \rightarrow \quad (4)$$

「私のなかで生きているキリスト」——これは正確には  $(C:in M)$  のことだが、以下では単に  $C$  で示される——とは自己(S)のことである。つまり、身体・人格としての人間の全体が  $C$  と等置されるのではない。 $C$  と等置されるのは実は  $S$  である。詳しく書くと「わがうちに生きるキリスト」は  $((G:in M):in M)$  である。

人間における神人性（作用的 $\Gamma$ ）の領域である。これが自己で、自己は自我と区別される。自我とは自意識的な自分、与えられた状況のなかで、多くの選択肢から一つを選ぶ機能である。自我は通常は自我中心的ないしエゴイステイックな「肉」（サルクス、神から離れた、罪の領域）であって、神との作用的 $\Gamma$ をなさない。 $\square$ が神との（間接的）作用的 $\Gamma$ をなすのは（ $A$ ）式が満たされる場合のみである（ $M = S \rightarrow E \rightarrow$ ）。自己は神と人の一だが、自我はそうとは限らないことを明瞭にしないと、新約聖書の人間論は理解されない。ついでながら、回心（メタノイア）とは、隠れていて事実上なにに等しかった $S$ が $\square$ に現れて人間的現実となることである。キリスト者を迫害していたバリサイ人パウロは、彼のなかに「神の子が現れた」（ガラテア一章一六節、IIコリント四章六節参照）とき以来キリストの使徒となって、「キリストがわたしを通して働く」と語るようになった（ローマ一五章一八節b）のを参照されたい。

$S$ の現実化は回心（自覚）と同時である。道元が「仏性は悟りと同時に成り立つ」というのが参照される（仏

性は……成仏よのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり。『正法眼蔵』、「仏性」）。回心（自覚）は以下のように書ける。

$S \rightarrow I \rightarrow E \rightarrow \downarrow \quad S \rightarrow E \rightarrow$  (5)

以上を図示することができる。添付の図を参照されたい。以下の記述は図をみながら読んでいただければ幸いである。なお図1は $G'$ 、 $K$ （ $=C$ ）、 $M$ の相互内在関係を示し、図2は $G'$ 、 $C$ 、 $M$ の間に成り立つ作用的関係をあらわす。

#### 図1へのコメントI

神は限界のない場 $G \rightarrow$ で示される。ただし図では、見易いように、横の罫線が引いてある。神人の作用的 $\Gamma$ が成り立つ領域、すなわち $\square$ （ $=C$ ）は、 $G$ の「なか」にある。この領域には、やはり見易いように、縦の罫線が引いてある（ $\square$ 内にある横線は $G$ の横線である）。個々の人間（ $M$ 、信徒）は当然のことながら、領域 $\square$ の「なか」にある。 $M$ のなかには、見易いように、線は引いてない。 $M$ 内の構・縦の線はそれぞれ $G$ 、 $\square$ の

線である。紙面の都合でMは三つしか書かれていないが、実は当然多数である。

図1はG、K、Mの相互内在関係を示す。GのなかにKがあり、KのなかにM<sup>1</sup>、M<sup>2</sup>、M<sup>3</sup>がある。M同士には相互関係がある。つまり図1には(M in K in G)が示されている。

他方、図を見ると、Kのなかに横の野線がある。これはKのなかにGがあることを示す。同様にしてMのなかに縦線がある。これはMのなかにKがあることを示す。Mのなかに縦と横の線があるのは、MのなかのKとGがあることを意味する。だから図1にはこの意味で(G in K in M)も示されている。結局図1には(M in K in G)と(G in K in M)が書かれているわけである。両者は同じ事態の二面だから(6)式が成り立つ。(6)式ではKではなくCが使われている。

$$(G \text{ in } C \text{ in } M) = (M \text{ in } C \text{ in } G) \quad (9)$$

しかし(G in K in M)は、実は、作用関係であって、GがKのなかで働き、KがMのなかで働いていること

を示す。その働きの構造を示すのが図2である。図2は(G in K in M)が作用的には(G → in K → in M →)であることを意味する。そして、この場合は「場所」Kではなく、「働く」Cが問題なので、図2では記号Kではなく記号Cが用いられている。(6)式でも同様である。

## 図1へのコメントII

1 図では書けていないが、Kは神人性が成り立つMの集合体である。ゆえにKは「キリストのからだとしての教会」(1コリント二二章。ヨハネ一五章の葡萄樹参照)である。だからその中で働く限りのGはこのことである。この点は図2でよりよく表現される(図2へのコメント、2参照)。

2 ここで改めて注意したい。ヨハネはCを常にイエス(C)という。ヨハネではCがいきなりひとりの歴史的人物イエスとして振る舞い・語る。したがってCをCに代入すると前述の(3・1)式と相関的な下記の(6・1)式ができる。

$$(G \text{ in } J \text{ in } M) = (M \text{ in } J \text{ in } G) \quad (9-1)$$

これはヨハネに特徴的な神、イエス、信徒間の関係である。ヨハネ一四章二〇節、一七章二〇～二三節参照。記号化すれば  $(G \text{ in } M) \equiv C \equiv J$  となる。これはキリスト教の絶対性を示す命題式にはかならない。等式ではなく、恒等式 (≡) であることに注意。

$$(G \text{ in } M) \equiv C \equiv J \quad (7)$$

3 われわれの約束によると  $(G \text{ in } C \text{ in } M)$  を単に  $(G \text{ in } C)$  と書くことができる。 $(G \text{ in } C)$  は  $(G \text{ in } C \text{ in } M)$  を含意していて、かつその一部だからである。ゆえに、(6) 式を分解すると  $(G \text{ in } C) = (C \text{ in } M) = (G \text{ in } M) = (M \text{ in } C) = (C \text{ in } M) = (M \text{ in } G)$  等が

得られる。実際、これらは新約聖書のなか、とくにヨハネとパウロに多く見られる。たとえばヨハネ一〇章三五～三九節を見よ。 $(G \text{ in } J) = (J \text{ in } G)$  であり、それは  $G$  と  $J$  が「ひとつ」であることといわれている (三〇節)。

## 図2へのコメント

ここには作用関係が示される。それはまず  $G \rightarrow M$  ↓ (ただし図では矢印は縦になっている) であって、それが以下のように分節されている。

### 1 聖霊 (SG→) について

マルコ一章一〇節では聖霊は天から下ってイエスの「なかに」(eis auton) 入る。このイメージは、マタイ三章一六節、ルカ三章二二節で聖霊がイエス「の上」に(とどまる)のに比べて場所論的である。聖霊は神のもとから来て人の「なかに」及ぶというイメージは場所論的である。すると聖霊 (SG→) は、 $G \rightarrow \cdot \text{in}$  と記号化できる。図2においては、 $G$  から出て  $M$  の中心にいたる矢印つきの縦線が聖霊を表示する。

2 信徒のうちなるキリストについて。  $(G \text{ in } M) = C$  であること

$G$  から出て  $M$  の中心に至る線のうち、 $M$  の内部にある部分は、 $M$  における  $G$  の働きだから、 $(G \text{ in } M)$  である (神は働く神である。神が働くところ、神が臨在

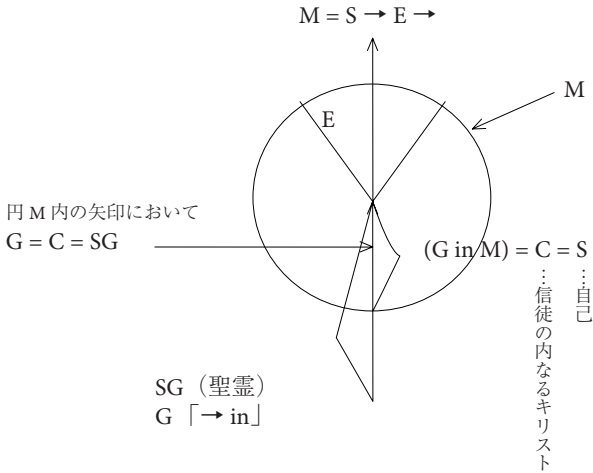


図2

する)。しかしこれは、Mの真の主体すなわちCのことにはかならない。これは「私のなかに生きるキリスト」(ガラテア二章二〇節)にほかならず、また自我Eの中に、またEに対して現れる自己(S)のことでもある。これは図では  $(G \text{ in } M) = C = S$  と示されている。

3  $M = S \rightarrow E \rightarrow$  について

つまり、前述したことだが、自己(S)が自我(E)のなかに、また自我に対して、露わとなり、自我がそれに目覚め、自分の成り立ちを自覚するとき、 $M = S \rightarrow E \rightarrow$  が成り立つ。この事態は、図2では、自我の作用を表す線(領域E内の縦線)が、Mの中心でGから出てMの中心にいたる縦線につながることで示されている。

4 三位一体について

Gから出てMの中心に向かう縦線のうち、Mの内部にある部分を見ると、GとSGとC  $(G \text{ in } M)$  とは重なる(含みあう)。換言すれば、この部分では  $G = C (G \text{ in } M) = SG$  が成り立つ。これは三位一体を意味する。つまり三位一体とは、上記の線が示す作用を分節して

関係づけたもの、あるいは神と人の関係を分節したものである。

記号化で書けば  $G \rightarrow \Rightarrow (G[\rightarrow \text{in}] M) = (G \text{ in } M)$  となる。

### 5 神・キリスト・聖霊の等価性について

よって新約聖書の場所論において、神と聖霊とキリストは、同義ではないが、等価（一が他を意味する）であって、交替しうることになる。実際信徒は「神の宮」であり「聖霊の宿る場所」であるといわれ、また、信徒にはキリストが内在する（ローマ八章一〇節、ガラテア二章二〇節、Iコリント三章一六節参照）。すなわち下記の式が成り立つ。

$$(G \text{ in } M) = (S G \text{ in } M) = (C \text{ in } M) \quad (\infty)$$

### 6 新約聖書における場所論の総括について

新約聖書における場所論の全体を簡単に書くところとなる。これは先年の発表で論じたので、ここでは繰り返さない（『東西宗教研究』第三号、一九七頁参照）。結果だけを挙げておく。Iは個、 $\text{In}_G$ は個の統

合された形である。なお、この形はIヨハネ四章七一六節から簡単に導かれる。

$$\begin{aligned} G \rightarrow I \rightarrow \Rightarrow (G \text{ in } I) \rightarrow / (\text{In } G) \rightarrow \\ = (\text{In} \rightarrow \text{In}) \cdot (\text{In} \rightarrow \text{In}) \\ = (\text{In} \text{ in } \text{In}) \cdot (\text{In} \text{ in } \text{In}) \end{aligned}$$

⇨  $\text{In}_G$

場所論的神学の図があらわすことについて

場所論的神学が図1、2に示されていることについてさらに若干の例を挙げておく。

1 ローマ八章四節「肉（サルクス）によらず霊にしたがって歩む」私たち

図2の、Gから出てMの中心にとどく線は「聖霊」を意味する。他方、Mの中心からでて上に向かう線は自我の行為を示す。後者は前者に基礎付けられ、それに「従う」わけである。

2 ローマ八章九〜一一節「神の霊」と信徒の相互内在

図2は、SGがMの「なか」にあることを示す。他方、

MはCの「なか」にある(図1)。しかるに(8)により、CとSGは交替可能。ゆえにMはSGの「なか」にある。図2が示すように、MにおいてSGとCは重なり合う。ゆえに、図1において、Mが領域Mのなかにあることは、MがSGのなかにあることを意味する。

#### ローマ八章九節(キリストの霊)

図2において、Mはひとつしか書いてないが、実は複数(多数)であり、図はそのうちのひとつを示すにすぎない。つまりキリスト(C)は、多くの信徒(M)に内在するわけである。それは信徒とは区別される「キリスト自身」から出る、その働きの一部として、「キリストの霊」といわれても不思議はない。それは信徒の集合(すなわちM)が「キリストのからだ」といわれる(Iコリント二二章)事態の他面である。教会とキリストは等置される(同一二節)。

ローマ一五章一八節b パウロの宣教はキリストがパウロを「通して」遂行したことである。

図2は、一面ではS→とE↓の不連続を示すが、他

方では、M=S↓E↓である限り、連続する。S=Cだから、S↓E↓はキリストがパウロの自我を適して行為していることを示す(キリストとパウロ的作用的一)。

ヨハネ一四章一六〜二〇節は、聖霊が弟子たちに与えられるとき、弟子たちは神、キリスト、弟子の相互内在を知るといふ。

聖霊が与えられるとは、(5)が成り立つことである。すなわち、SがEに露わとなり、EがMにおけるSの働きを自覚するとき、弟子たちは自分(M)における、神と聖霊とキリストの相互内在を知る。この相互内在は図2では、GとSGとCの重なり合い(つまり含みあい)として示されている。弟子はそれを「知る」わけである(自分における超越の働きを自覚し、その構造を分節して知ること)。

場所論は両性キリスト論的であり、三位一体論的であり、M=S↓E↓はキリスト両意説的である。これは場所論が、古典的教義を形成した東方教会(ギリシヤ語圏)の神学になじむものであることを暗示する。



場所論の意味ではこれら教義はきわめて自然だが、人格主義の用語でこれらの教義をいいあらわすことは大変困難である。人格主義的言語では、イエスという人間が直接に神自身であり、三位一体は三神論であるかのように聞こえてしまう。

### 補論 キリスト教の絶対性

{(G in M) ≡} じこじこ

多くの宗教の言語化の仕方を示す一般式  $G \rightarrow M \rightarrow M \rightarrow M$   
 $G \rightarrow M \rightarrow (G \text{ in } M) \rightarrow (M \text{ in } G) \rightarrow (2)$  で明らかにように、(G in M) に当たる宗教言語は普遍的である。といっても、どこに神秘を見るか、したがっていかなる「神」を立てるかはその宗教によって異なり、ゆえに「神」という言葉の内容も同じではない。

問題は、特にヨハネ福音書において見られるように、神と一つであり、信徒と一つである超越的・内在的存在、アブラハム以前から居る存在（八章五七節）、つまり超越的・霊的現実が、直接にイエスという個人として語り行為しているところにある。個人が信徒と一つ

になることはできない。だからヨハネ福音書のイエスは死ななくてはならず、「死んで父のみ許にのぼる」ことによってはじめて栄化（霊化）され、信徒と結ばれる超越的・内在的存在（働き）となるのである（七章三九節、一二章二三～二四節、一四章一八～二〇節、二〇章一七、二二節）。これがヨハネ福音書におけるイエスの死の意味である。ヨハネ福音書には贖罪論はない（一章二九節にある「世の罪を除く」は贖罪ではなく、罪の力からの解放のことである）。

「キリスト」はパウロにおいても、信徒に内在して信徒を生かす働きであった（ガラテア二章二〇節）。超越者としてのキリストと、個人としてのイエスをつなぐのが復活である。そして、復活という把握から「C」 というキリスト論が生まれ、これによって、神と人との一は、ただ「イエス」によってのみ可能となることが主張され、これがキリスト教の絶対性を基礎付ける。ヨハネははなはだ明瞭にこの絶対性を主張していて、その結果、ヨハネのイエスは「ユダヤ人」を悪魔の子というほどである（ヨハネ八章四四節）。

しかし、まさにC≡Iという恒等式が、復活信仰がいかにして成立したかを暗示している。(G in M)という——言葉ではなく、この言葉が指している現実——は、仏教にも知られているばかりではなく、たとえば阿弥陀仏の願力が人間に及び信心を成り立たせる、という言い方に見られるように、仏教の中心ですらある。Cと恒等式で結ばれるのは、「イエス」ではなく、イエスの「なか」の(G in M)という現実である。ここに滝沢克己の正しさがある。滝沢克己は、イエスにおける「インマヌエル」(神われらと共にいますという、我々の用語では「G in M」のこと)と、それに基づいて成り立ったイエスの宗教的であり方を区別した。我々の用語では、インマヌエルは「自己」(すなわちC≡「G in M」)のことで、人がこれに目覚めたとき、自己が自我に対して露わとなり、M = S ↓ E ↓ が成り立つのである。ヨハネは——原始キリスト教一般というべきだろう——はこの区別を、イエスに関する限り、しなかつたのである。だから、C (≡ S) がいきなりイエスという個人として登場する。しかし実はC = (G in M)

と等しいのは、自我と区別された自己①だということだ。

すると原始キリスト教は、歴史的個人イエスと、人間的・普遍的な現実である(G in M)とを、「イエス・キリスト」と呼んだことになる。これは以下のようにして了解される。マルコ福音書の第六章一四―一六節に、洗礼者ヨハネの死後、多分の弟子であったイエスが伝道を開始してヨハネにまさる力を示したとき、人々(ヘロデを含め)は、死んだヨハネが復活して、その力がイエスのなかで働いているのだ、と言ったという(この言い方は場所論的である)。これが非業の死を遂げた師と、そのあとを継いだ弟子の関係であった。もし当時このような理解の仕方があったのなら、これをイエスと弟子たちの関係に適用することができたはずだ。すなわちイエスが非業の死を遂げたのち——経過は史料がないから不明である——弟子たちはイエスをあのようにあらしめた(G in M)の現実が目覚めた。彼らはこうしてはじめて不可解だった師イエスの言行を理解するに至った。そのとき彼らは、死んだイエスが復

活して、その力が彼らのなかで働いていると理解した。これが復活信仰の成立である。原始教会を迫害していたパウロにも、(GinM)の「啓示」が与えられた(ガラテア一章一六節、IIコリント四章六節)。彼も、この出来事を「キリスト顕現」と理解した(これについては、パウロがペテロたちと会って理解を交換ないし確かめ合った事情が推察される。パウロは回心のあと、ペテロと会っている。ガラテア一章一八節。なおIコリント一五章三〜八節でパウロが使徒へのキリスト願現と自分へのそれとを同一視していることに注意)。こう解釈すると、どうして(GinM)≡C≡Jとこう等式が成立して、キリスト教絶対性が立てられたのかもよく理解できるわけである。要するに、原始キリスト教を形成した使徒たちは、(GinM)という普遍的現実を「イエスの復活体」と理解したのである。こう考えると、新約聖書の全体が何の矛盾も困難もなく理解できることになる。

## レスポンス

カール・ベッカー

### 序

八木誠一先生とは四半世紀以上のお付き合いになる。初めて先生のお目にかかったのは、最近他界されたハワイ大学の恩師、東西宗教プロジェクトのDavid Chappell教授に御紹介いただいた時のことであった。仏教とキリスト教の対話を発展させようと考え、日本から八木先生や本多先生をハワイに御招待し、一週間の会議が開かれた時である。小生は当時ギリシャ語、ラテン語、フランス語のキリスト教神学の勉強を終えて、梵語、漢語、日本語の仏教学を臨んでいる大学院生であった。八木先生のお話とお人柄にひかれ、それ以来何年にもわたり、御著書を拝読し、講演を拝聴してきた。であるから小生は本日のコメントを依頼され

たことを光榮に存じている。

八木先生の発表を一行で要約すると、「新約聖書の場所論は記号と図で表現・理解できる」ということになると思う。それに基づいていくつかの点を確認したい。

## 1 八木流記号化について

### 妥当性

以前から指摘されていることであるが、一貫性をもって記号を正しく使っているのか、という妥当性の問題を押さえねばならないように思われる。田中先生のコメントに対して、八木先生は既に「記号論理の記号ではなく、飽くまでもそれに類似する自己流の記号化である」と答えておられる。八木先生の場所論の神学の中でも、**in** という語意（記号）は極めて重要な役割を果たしているが、一九八〇年に Johnson と Lakoff が証明した通り、**in** という前置詞は非常に比喩的な性格を持ち、コンテキストにより重層的で複数の意味を持つ。{cf. live in (= at); grace given in (= by); works in (= through); believe in (= have faith)} 従って、その比喩的・

重層的意味合いを一つの記号に還元して良いか、という疑問が生じる。しかし、八木先生は論文の中も「位置によって同じ記号が違う意味を持つ」（東西宗教学研究 第四号、一三六頁）と認めておられる。そうになると、標準的な記号論理や一貫性を求めたり、妥当性の議論をこれ以上追求する理由はあまり無いのかも知れない。

### 有用性

次に、記号を使わなければ得られない効果や発見があるか、という有用性を検討させて頂きたい。八木先生は「コミュニケーションの為に使う」記号化によって、「記号無しでは気付かないことに気付く」とおっしゃる。ただし、過去数年の東西宗教会議を省みれば、八木流の記号化は、コミュニケーションの改善策になったとは必ずしも言えない。そもそも百年ほど前に、Russell や Carnap 等が自然言語を記号化しようとした試みが、最終的に諦めた理由は、記号では自然言語のニュアンス、コンテキスト、比喩、及び詩的感動を伝えられないことが判明されたからである。八木先生こそが、例

えば叙述的言葉と表現的言葉を区別し、宗教的表現は叙述に終わらず、比喩的・感動的なものである、と提示してこられた。宗教的表現独自の意義を保つ為にも、極端に記号に還元しない方が良いと思われる。一見、宗教を理解する表現として、比喩的表現を認めて利用すること、それを避けて単純な記号に還元することとは、逆方向のように見られるが、この点をどのように考えておられるのであろうか。また記号を気付きの手法として使われるのであれば、その記号化によって得た新発見を自然言語で教えて頂けないであろうか。

### 応用性

前々回も、小生は応用性についてお訊ねしたが、八木先生は「記号的シンタックスは、新約聖書のみならず、碧巖録などにも応用できる」と、禪問答をも記号化してみせて下さった。そこで、一昨年同様に本日も応用性に関してお伺いしたいことは「記号化はどこまで応用できるか」という応用性ではない。むしろ、1・2で触れた新約聖書の記号化に基づいて得られた新発見

が、どのように東西宗教対話を発展させるか、という応用性を問いたのである。その種の応用性が提示されない、「私はキリスト教をこう理解する」、「小生は仏教をこう理解する」という主張だけに終わりがねず、本来の目標である相互交流には至らないかもしれないからである。特に八木先生の新発見によって、東西宗教対話をどのように発展させ得るかを教えていただければありがたい。

## 2 八木流理解について

### 妥当性

神学上の妥当性の問題は、「八木先生の理解は、キリスト教の教義に合っているか」ということである。なお、八木先生は自分の理解が少数派的であり、宗派を代表するおつもりもないとおっしゃっておられるので、その線の議論は無用であろう。ただし、「八木先生の理解は、初期キリスト教に合っているか」と、宗教学者に問われてもおかしくない。それを検討するためには、八木先生の引用句一句ずつ取り上げて、(1) 新約のギ

リシヤ語を吟味し、(2) 編集者の意図を吟味し、(3) その元となったはずのイエスのアラム語の方言を探る作業が必要になる。既に多くの神学者はそのような検討をしてきたが、八木先生は本発表でその作業をあまりなされていないようである。そのような作業を今後なさる御予定なのか、あるいはそのような歴史言語的検討は、御自身の初期キリスト教の理解には不必要とお考えなのであるか。つまり聖典(テキスト)の解釈は妥当であるというには、どのように根拠付けられるのか、或いは解釈は自由自在で妥当性を問題にしながらもよいのか、という点について、八木先生はどのようにお考えでおられるか、お聞かせ願いたい。

#### 有用性

八木先生が提唱なさる様々な点に親近感を覚える。宗教的主語は抽象語より能動的で動詞的な関係性を持つ言葉である、という提案は(記号はそれをうまく捉え得るか、またイエス自身はアラム語でそう考えていたかという問題は別として)、興味深い。ただし、この

点は、ホワイトヘッドの過程哲学と一種の仏教哲学の類似性や接点に関する研究において議論されて久しい。そして「聖なる力が「自己」(人間)を通して働く」という基本的結論も興味深い。ただし、「人の中で働く聖なる他者・力」(一三一―一四頁「本書、七八頁以下」)を「場所論」と言って良いかどうかは気になる所である。西田が意味する場所的論理や、絶対無の場所、などは少々異なる意味があるように思われる。つまり聖なる者の働きを強調する姿勢を認めても、西田哲学などを連想する本会議では、それを「新約聖書の場所論」と呼んでよいかどうか、ということである。八木先生の提案を「場所論」と呼ばれている理由は、 $\exists$ という前置詞を「サルクスを通して」、つまり「体内」と解釈されているからであろう。しかしパウロやヨハネの示す人間像は、肉体は理想的な行動の妨げになりがちであることから、神に導かれる人間とは、肉体というよりは神に目覚めた精神や清心なのではないであろうか。神が現れて働きかけられるのが心であるとすれば、 $\exists$ という前置詞を「肉体を通して」という解釈を根拠に

することも、「肉体だから場所論的である」と結論付けることも、少々難しいと思えるが、それは評者の無理解にすぎないのであろうか。

八木先生が御提唱なさる新約聖書場所論と、西田が意味する場所的論理は、果たしてどこまで同質のものと言えようか。この議論を深めていただければ、東西の共通性と相違が見えてくるかもしれない。

### 応用性

本日八木先生が発表された解釈は、キリスト教をほぼ中心に語り、他の宗教や哲学には数回しか触れておられない。但し、その数カ所は、東西宗教対話という本会議では、重視すべきであろう。例えば、八頁「本書、七一頁」では、「回心＝自覚」と御提案されたが、果たしてどのような定義や理解で、何処まで回心は自覚と同等・同質のものであろうか。或いは、二三頁「本書、七七頁」には、「GIM」神は人間を通して働く」に当たる宗教言語は普遍的である……如何なる神を立てるかはその宗教によって異なり、ゆえに『神』という言葉

の内容も同じではない」とあるが、果たしてどのような定義や理解で、何処まで「神」は仏性や菩提心と同等・同質のものであると言えるのか、これも本会議で皆様に論じていただければ勉強になると思われる。

### 3 八木神学の前提について

以上の新発見とその発展性、解釈の妥当性の根拠、場所的論理、「回心＝自覚」、「神」の理解、計6点についての御見解を是非教えていただきたい。しかし本会議の存在理由や存在意義に関わるもつと大きな課題が、八木先生の御発表の裏に潜んでいるように思えてならない。八木先生の長年にわたる御努力を無駄にしないためにも、次に検討させて頂きたい。ここではその課題を「東西の発想の問題」と呼ばせていただきたい。

#### 「東西の発想の問題」

イエスは、アラム語の方言を喋った。その母語アラム語の方言には、単数と複数の厳密な区別、時制の厳密な区別、上位下位概念の厳密な区別などが無く、特

定冠詞すら不要であった（日本語にも同様な傾向が見られる）。イエスの言葉であるとして一番信憑性の高い語句は、比喩、格言、警句などであり、体系的な哲学ではない。そしてイエスの生きたユダヤの宗教的環境では、「人間には魂、天国、復活が存在しない」と主張していたサドカイ派と、それに反論していたパリサイ派との議論が中心であったので、イエスの言及の多くは、魂、天国、復活などについてであった。当時のユダヤ人の関心も、それらにあった。

他方、初期キリスト教を文字化した文人は皆コイネーを使った。そのギリシャ語には、単数と複数の厳密な区別、時制の厳密な区別、上位下位概念の厳密な区別などがあり、特定冠詞も不可欠であった。イエスの語句が文字化される以前に、六世紀にわたり、論理構造や概念整理に関する反省的試みが繰り返されていた。さらにその後、ラテン語などに訳され、トマス・アクィナスの神学大全や、二〇世紀にはバルト、モルトマン、パンネンベルクなどによる体系的・歴史的な神学へと発展した。このような歴史から、抽象的・論理的・体系的

的理論がキリスト教神学の中心軸となったと言えよう。仏陀の言葉は、現代人が「クドイ」と思うほどに、厳密な論理と様々な規定に従った表現を繰り返される。そして仏陀の生きたインド北部の宗教的環境では、不滅の自我を輪廻から救う出家苦行を勧めるバラモン教と、それに反論し、自我などは存続しない、死んだら終わりとするチャルバカ派との議論が中心だったので、仏陀の言及の多くも、自我、因縁、出家苦行についてであったし、当時のインド人もそれらに一番注目し記録したのである。その後、数百年の内に、同じ梵語によつて、仏教のパーリ教典は更に体系化されたのである。

しかし、後に仏教が伝わった中国には、中村元が証明している通り、論理学は無かった。梵語では当然視された区別も、中国語では表現しようも無かった。瞑想中の魂の緯度や状態を伝える語意も無ければ、その根柢となる経験も無かったからである。論理学の經典の漢訳は、因果関係を逆にとつたり、反例を事例にしたりと、その無茶苦茶な無理解は想像を絶する。さら



に哲学大系であった大乘仏教が、自分の文字すら使っていないかった奈良・平安初期の日本に紹介されると、更なる誤解や単純化は否応無しに起こった。出家・禁欲・瞑想という仏教の三本柱が骨抜きにされた結果、日本に定着した仏教は称えるだけ、座るだけ、つまり行と儀の仏教に変化した。

(その変遷の過程を批判しているつもりは毛頭ない。あくまでも歴史・言語的経緯を概観し対比したのである。日本語が得意とする人間関係の微妙なニュアンスを簡単に英訳できないのと一緒で、梵語の論理的ニュアンスを簡単に漢訳できない。これは言語の優劣の問題ではなく、得意・不得意とする領域の問題であろう。それぞれの言語文化は、何を理想とするかという思想にも影響を及ぼし、そのズレは容易に異文化に理解してもらえないし、押し付けるべきものでもない。)

キリスト教が論理矛盾を許さぬ抽象的・体系的哲学へと発展したのに対し、仏教は論理矛盾を許さぬ抽象的・体系的哲学から、単純な表現・言語・ライフスタイルへと発展した。無論、キリスト教の中にも、僅か

ながら行を重んずる修道院の行者もいる。彼らこそが座禅などに深い関心と親近感を示す。また、日本仏教徒の中にも、僅かながら大乘仏教を体系神学的に研究する学者もいる。彼らこそが西洋哲学的なアプローチに深い関心と親近感を示す。しかしながら、大雑把な傾向を敢えて言うならば、現代西欧のキリスト教は、教義を理解する信仰を中心にし、現代日本の仏教の多くは、行と儀を中心に行っている。

例えば、カール・ユングをヒンディ語に訳する場合、ヒンディ語は意識や心に関する語彙をドイツ語や英語より豊富に持っているので、一つ一つの言葉に関して、ユングの考えていなかったところまでの厳密さが問われる。逆に同じカール・ユングを和訳しようとすると、単複の区別がなくなると同時に、意識や心に関する複数の表現を曖昧に還元するか、日本語に存在もしない新語・外来語をむやみに増やす、というジレンマに陥る。梵語から日本語ほどの格差ではないにせよ、コイナー語、ドイツ語、英語などの中心概念を単純化し記号化する八木先生の試みは、まさに菩提流支や菩提僊那の

漢訳の試みに通ずるものがあるように思われる。

結局、仏教とキリスト教の対話は、神観念を「無」や「仏性」と言い換えられるかどうかだけの問題ではない。むしろ、ポール・テイリヒの言葉を借用するならば、それぞれの文化の究極の関心事と、それを表現する語意や行爲を、どこまで対話させうるか、ということになる。つまり、仏教とキリスト教の対話を追求するにあたって、教義にこだわる限り、最後まで多くの隔たりが残ってしまうであろう。それに対し、行動という次元に研究の関心を戻し、「この教えに従えば、どのような行動を起こすか」というような観点から考えれば、多くの共通点を見出せるであろう。小生が毎年のように、臨床の事例や教育現場の事例などを持ち出し、「議論されている理論がどのように反映されるのか」と、発表者各位に尋ねるのもそのためである。行動ないしは物の見方に影響を一切与えないようであれば、議論する価値が低いと、われわれはみな感じているはずである。以上の視点から、本日の御発表に基づいて、我々の行動がどのように変わればよいと考えら

れるのか、という点を最後に八木先生にお尋ねさせていただきたい。改めて、八木先生をはじめ、本会議の議論と理解を深めて下さる皆様にお礼を申し上げて、私のレスポンスを終わらせていただく。

## 討議Ⅱ

司会 カール・ベツカー

八木

どうもありがとうございます。レスポンスすると二〜三時間かかりそうなので、なるべく簡単にいたしますが。カットされたところも含めてですが、一頁の「妥当性」というところですね、「一貫性をもって記号を正しく使っているのか」、場所によって意味が違っているのではないかという。ここは場所によって意味がちがっているのが当然なんだと、こういったわけなんです。一一頁「本書、七五頁」の真ん中に式がありますよね。

$$\begin{aligned} G \rightarrow I &\leftrightarrow = (G \text{ in } I) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow \\ &= (I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_m) \\ &= (I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_m) \end{aligned}$$

⇨  $I_{img}$

これ作っちゃってからね、いったいなんだろうと。これはやっぱり場所論の一種のマップなんですけどね、マップだといってもシNTAXだといってもいいしね、もつとマップといってもいい、でももつといい表現ないかという、これ曼荼羅ですよ。場所論、新約聖書の場所論の。つまり、ここに神とキリストと教会と聖霊とがはいっているんですよ。それで、もちろん個人もいるんですけどね。これ曼荼羅だと。で、曼荼羅の場合、一によって仏様の性格が違うでしょう。とにかくここには神とキリストと聖霊と教会とね、終末が入っているんですよ。だからこれ、場所によって意味が違うというのは、当然。違わなきゃ困ると思います。

次に、「有用性」なんです、単純なものに還元してしまつたと。単純な式に還元しちゃって困るのではないかと。私、よく言われるんですけどね。こんな言い方していいかどうかかわかんないけれども、お気に障つたらお許しください。ある会合です、人文系の学者と理系の学者が一緒に集まつた会合でした。それでたまたまですね、「美」ということについて議論がでたん

です。そして物理系の人ですね、文系の人に聞くけれども、われわれはどこに「美」を見るか知っていますかというんですね。物理学者でした。だから僕言ったんですよ。E = mc<sup>2</sup>という式があるではないですか。相対論から導かれたね、エネルギーというのは質量と光速度の二乗の積に等しいというね、そういう式です。これ、実に美しいと思いますよ。包括的だね、単純で無駄がなくて、しかも宇宙の働きの底の底まで言い当てているではないですか。宇宙の進化というのは結局そういうことですよ。太陽でも質量がエネルギーに転換されていって、それで光やいろんなエネルギーになっっているわけですからね。そう言ったんです。そうしたら文系にもそういう人がいるというのを非常にうれしく思いますよ。つまりね、こういう式にどれだけのことを読み込めるかという問題なんですよ。E = mc<sup>2</sup>というのはものすごく抽象的ではないですか。だけどそれが、たいしたことはないけど、物理学者はあらゆることを読み込めるわけでしょう。そういうことだと思うんだよね。だから、単純だから抽

象的だとはいえないと思うんですね、記号の場合。ほとんどそれシンボルですよ。

それから、これと仏教思想との接点ですね。どういうことにあるかとおっしゃったけれど、それに関して私は一昨年話しましたよね。去年の『東西宗教研究』に出ていますよ。

ベッカー 出ています。だから、そこで接点というよりも発展性を聞いています。記号を使うことによってどう発展しうるかという質問でした。

八木 わかりました。それもね、ちょっと簡単に繰り返しますけど、

$$\begin{aligned} G \rightarrow I \rightarrow &= (G \text{ in } I) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow \\ &= (I_n \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_n) \\ &= (I_n \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_n) \end{aligned}$$

⇓<sub>Ingr.</sub>

このGをたとえばDに変えると、Dammaですけどね、Iを個物に変える。そうするとですね、右のほうが、第一行目がですね、理事無礙にな

りますよね。二行目三行目が事事無礙になります。それでその前に書いてないけど、DとIとIというのがありますが、それを入れればですね。「D→」、これ、理法界、「I→」これが事法界、「D  
in D) ↓ / (In D) ↓」、これが理事無礙法界、  
下の方が事事無礙法界になる。ですから、そう  
いう点ですね、新約思想と仏教との接点がま  
ずは言い表される、そういうことが一つありま  
す。

それで記号化する利点はですね、DやIを他  
の記号に入れ替えることができるということな  
ので、IをAに入れ替えますとね、われわれ人  
間が阿弥陀仏の働きの中におかれて、しかも阿  
弥陀の願がわれわれの中で働くんだという構造  
になります。それでそこまでは書いたんですね。  
今のご質問に対する答えで、発展性なんです  
が、まずそれは詳しく書いていませんけど、そ  
れでは違いはどこにあるんだ。少なくとも一つ  
こういうことがあると思いますよ。仏教の場合、

個物は人間だけではないですよ。森羅万象が  
入っていますよ。特に生物世界がありますよね。  
だけどこれ新約聖書の場合、人間なんですよ  
ね。だから、さっきの教会という領域が出てく  
るんですが、キリスト教では世界という領域は  
なかなかこのような作用的一の領域として浮か  
びあがってこないんです。だから、それはどち  
らがよいか悪いかという問題ではなくて、たと  
えば、式の形を変えずに記号を入れ替えること  
ができるのと、対応が明らかになる。しかし、記  
号の意味の違いがあるわけだから、そこでやは  
り仏教とキリスト教の違いがはつきりしてくる  
し、最後の統合、インテグレーションに向かう  
というのも、キリスト教では人類的統合にむか  
って歴史は進んで行くんだというほうが強調さ  
れてくる。そういう違いがあるんで、これを今  
ここで詳しく申せませんが、式の形を変えない  
で字を入れ替えることができるということによ  
って、むしろ記号と記号の違いを考えることに

よって、仏教とキリスト教あるいは禪と浄土の違いが明らかになってくるだろうと。同じキリスト教にしてもこの四行のうちのどこに重点を置いているかによって、比較が可能になってくるはずでありまして、そういうことが対話の一つのきっかけになりうるだろうと思います。

それから次の2の「妥当性」ということなんですが、ここで「ギリシャ語を吟味し編集者の意図を吟味し、その元となったはずのイエスのアラム語の方言を探る作業が必要になる」って書いてありますが、これは実は福音書、特に共観福音書の研究および歴史のイエスの姿を再構成する場合にはどうしてもやらなければならないことでありまして。それで私の清水書院の『イエス』、それからNHKブックスの『イエス』とありますけれども、その『イエス』を読んでもだされば、こういう方向を無視したどころか中心の柱になっているということをごらんいただけたらと思います。それでは、なぜここ

でやってないのか。それ、こういうことなんです。私がやっているのは新約聖書の思想研究なんです。思想研究には歴史研究は必要ではあるけども十分ではないというのが私の思想研究の出発点で、これ四〇年前のことでした。つまり、ちょっと詳しく言わせてくださいね。従来は思想研究というのが単語に収斂してしまっただけ。一つ一つの単語についてそれが古典ギリシャ語でどういう意味か、それからヘレニズムのギリシャ語でどういう意味か、それに対応するヘブライ語、旧約聖書でどういう意味か、ラビの文献でどういう意味か、それはちゃんと探るわけですよ。探った上で新約聖書の中でそれぞれの語がどういう意味で使われているか、それをやったのは Gerhard Kittel の Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament なんじゃない。一九三〇年から始めてね、確か六〇年代に終わったんだと思うけど、十巻以上のすごい業績なんだけど、これでは単語の意味しかわからない

いんです。思想の全体像が何もでてこない。だからこの単語はこういう意味だといったって、よくよくみてみれば、こういう意味にとれば一応意味が通るではないかというだけのことでありましてね。だからどうしてもこれは思想の一つのまとまりをとりだして構造分析しなきゃだめだ、それで書いたのが『新約聖書の成立』という一九六三年の本なんです。

一応それで新約聖書の中に複数の神学があるということ論じただけですけども、思想研究ではまだまだそれだけではだめで、当時 Hermeneutik が非常に盛んでした。解釈学ですよ。理解するというのはどういうことかというのが論じられたのが一九六〇年代ですけどね。僕はやっぱり思想を理解するってどういうことなんだ、つまり、聖書なら聖書が語っている事柄と聖書とわれわれ、読むわれわれあるいは解釈者との関係はいつたようになっていくんだ。これを従来言われているような追体験、単

に追体験とかいうそういうことで済むんだろうか、それではすまないというんで、それではいつて解釈の方法論を書いたのが『聖書のキリストと実存』という本でありまして、これは一九六七年でしたかね。でもまだそれではだめなんです、言語の問題があつて、これ語学の問題ではないんです。言語機能の問題で、記述的な言語か自覚表現的な言語か、動能あるいは人を動かすための言語か、そういうことなんで、それぞれの言語がどういうもので、どういう場合に無意味になるかということをはっきりしなければいけないのみならず、聖書の言語がどれにあたるのかということをはっきりさせないと我々は聖書を誤解するのではないか。それで書いたのが『言語と宗教 宗教の言語』でありましてね、要するに言語論です。そこで僕が言いたかったのは、結局、新約聖書の言語というのは基本的に自覚表現言語ということ。それを記述言語、物語として客観化して記述言語と

して読んだのがそもそも間違いないんだという、それを言いたかったのがその本でありまして、しかしまだ駄目なんですよ。まだ完璧ではない。なぜかと言いますと、ご承知のように新約聖書というのは思想を体系的に述べているものではないんです。思想は書簡とか歴史とかそういうことの中で断片的に出てきているんですよ。そうするとですね、たとえば書簡でもいいし、日記でもいいし、紀行文でもいいし、論説でもいいし、そういう風に思想を体系的に述べていない文献から一つのまとまった思想を取り出すにはどうしたらいいかという方法論が必要なんです。それを一生懸命考えて書いたのが『新約思想の構造』という二〇〇二年に岩波から出した本です。それでやっと大体の形が書けたと思ったんですよ。新約聖書の思想には人格主義的なタイプとしましてね、少なくとももの三つの主要体系、三つのヴァリアントがある、それからもう一つでてきたのが場所論なんで、その時

に始めて場所論というものをまとまった形としてとらえることが始まったんですけど、なにしろやりだしたばかりだから、下手でしてね。聖書のここに出てくる言葉とここに出てくる言葉がどうして同じ場所論に属するといえるのか、とね。そういう問題がある。それが同じテキストで一緒にできるとか自分の自覚に照らしてというか、ありますけどね。それだけではだめなんで、僕のやっていることというのは、思想同士の変換法則を見出して、一つのセンテンスを変換規則にしたがって変えると別のセンテンスになるということで、このいくつかのセンテンスが一つのまとまりになるというそういうことをやりましたよ。で一つのまとまりを作った。けれどもそれは非常に分かりにくいもんだから、今日持ってきたのがこれです。こういう風に図解してみたら非常に分かりやすいのではないかな、というんでやったわけなんです。それから、今日おっしゃらなかったけれども、



「In」という前置詞を *sarx* (肉) を通して、つまり体内と解釈していると書いてあるんですが、それは誤解です。 *sarx* ではありません。これは一貫して *soma* (身体) なんです。仏教と同じです。神があつてですね、神は *soma* の中にあるんです。聖霊もキリストもそうなんです。これ一貫していますから。

それから後は、最後の問題になるんです。五頁の上のほうに「キリスト教は論理的矛盾を許さない抽象的体系的哲学へと発展したのに対して、仏教は論理的矛盾を許さない抽象的体系的哲学から単純な表現言語、ライフスタイルに発展した」うんぬんとあるんですが、「キリスト教は論理的矛盾を許さない抽象的体系的哲学へと発展した」と。これがまずいんですよ。矛盾があるのがいんですよ、僕にいわせると。新約聖書は矛盾だらけなんですよね。新約聖書、いくつかの矛盾があつて思想の中にも矛盾があるし、思想同士のあいだにも矛盾がある。その

矛盾によってはじめて全体を言い表しているんですよね。そう思うんです。だからたとえば、キリスト教というとね、イエス・キリストが人間の罪を背負って贖罪の死をとげて復活した、そしていまは神の御許にいつて地上に働きかけて神の民を集めている(教会) けどやがて終末に再び来られてうんぬんという、それがキリスト教だということになっていますけどね。実は贖罪論は新約聖書の一部なんです。全部ではありません。これはエルサレム起源の神学にあるんですけども、だからパウロの中にあるんですが、パウロはそれとは違う神学とないませにしてしまっていますね。それからヨハネ福音書とルカ文書にはありません。ないという理由があるんですよ。つまりどういことかというんですが、こういう考えはイエスにもありパウロにもあるのですけれど、律法を完全に守つても駄目だというんですよ。つまり贖罪論は律法を破つたから罪人だと。それで罪をあがなうために

イエスが来てくださったうんぬんということになるんですけどね。つまり、信仰以前のパウロ、ロマ書七章では「自分」と書いていますけどどこまでパウロか問題なんですけど、信仰に至る前の自分がね、一生懸命熱心に、完全に、律法を守ったと、しかし守れば守るほど自分が分裂してくるんだというんですね。後になってわかったということでしょうけれども、これは私の中に、こういうことをさせるのは私の中に住んでいる罪のせいだといって、やはり「私の中に住んでいる」という言い方するんですよ。罪が、だからここで支配力なんです。律法違反ではなく。人間を支配する力なんです。そこから解放されなければいくら律法を守ってもだめなんですね。だからイエスのパリサイ人批判にもありますけれども、完全に律法を守ったとしても、それは単なる自我が守っていたのではだめだということがあります。だからここからは贖罪論がでてこないですよ。人間が単なる自

我で、神との作用的一になっっていないかぎり（自我が自我に露わとならない限り）、律法を完全に守っても罪の支配下にある、と。だからそこからでてくるのは罪からの自由ということ、自我が死んでですね、神の力に生かされて、自由になるということでありまして、僕はこれ新約聖書の非常に大事な点だと思っっているのですけれども、贖罪論中心の神学ではそれがほとんど消えてしまった。それはなぜかというと、贖罪論と論理的に矛盾するものを切ったからでしょう。それだけではありません。いっぱいあります。場所論もとかく無視されたわけでしょう。そういうふうにして新約聖書には今の神学に矛盾すると切り捨てられた部分がたくさんあるのであつて。ですから逆に言いますと、新約聖書にはいろんな矛盾があるところ、人間の宗教的な生き方の、あるいは人間の生き方のいろんな面をですね、表現しているという利点があるのであり、したがってそれを全体として

つかもうとしたら、僕の場合はいくつかの神学があつて、それぞれ矛盾しているけれども、それがそれぞれの視点から一つの全体を見ているんだという、こういうことです。そこで、その中心に場所論というのがあるんです。

それで最後に行きますけれども、こういうことやつて何になるんだと。行動とですね、関係しなきゃ何もならのではないかということなんです、もう一度、さっきの図2をみていただきたいとおもうんですが、

$M=S \rightarrow E \rightarrow$

$G \rightarrow M \rightarrow$ は、作用的だと、しかしその場合には作用的—自身と自覚する「自我」ととにかく区別して考えなければいけないと。したがって人間MというのをSとEに分節してわけて考える。それが書いてありますけどね、つまり単なるM、単なる自我から、自己が自我にあらわれたような自我に転換すると、これを僕は回心というふうに考える。何かというと、や

はりパウロです。「神の子を私の中に啓示したもうた」という。「私」はそれ以来ですね、「もはや私が生きているのではない、キリストが私の中に生きている」、という。つまりキリストは私を超えた「私」でしてね、私なんですよ、これ、自己という意味の。それで初めて宗教的な言い方が成り立つてくるわけですね。いったいそこに何があるのか。その転換のところには何があるのか——これは私は事柄として言うんですけどね、純粹経験、西田の哲学の言葉でいうと純粹経験ですが、直接経験と僕は言っていますけれども、そういうものがあるんです。つまり言語世界から、言語世界のとらわれから自由になつてかつ自我が死んで、根底に目覚めるということとです。それについては去年の西田哲学会の際に講演をいたしました、その講演が今年の西田哲学会の会報の第二号にておりますので、このところもただ空しくですね、記号を書いたというふうにはどうかお考えにならないでくだ

さい。前に書いた本にも『宗教とは何か』というところにも、この前の本にも縷々と書いてございます。それでつまりそれはどういうことかというところ、経験と自覚というふうにいきましたけど、経験しなければいけない、自覚しなければいけない。自覚した場合に互いにフロント構造をつくるような行為が成り立ってくるんです。それは結局統合化へ向かうというのは、統合というのはいよいよ一九七五年に書いた本に記しましたけれども、独立な人間同士がコミュニケーションでかかわりあつて一つのまとまりを作るといふ、そういう形で、モデルとしてはパツハの音楽とかね、あるいは京都の禅寺のお庭だとか、あるいは人間の生体ですよ、オルガニズムだとかそういうのを考えていただきたいんですが、人格の統合体です。結局、神の国というのとは人格の統合体なんです。だから、どうなるのかと言へば、結局、キリストが生まれたもうというところに目覚めて、目覚めた人間が世

界的な、地球的な統合化に向かって行為をしていくというのが、これが結局、これも極めて抽象的な言い方ですけども、そこに人間の宗教的な行為というのは成り立つのだと思うんです。

それで一つ言い忘れた大事なことがあるから、ちょっとそれだけ付け加えさせてください。それで先ほど仏教との関係のこと言いましたけど、今西田の話したのでちよつと思ひ出したんですけれども、西田哲学との対応関係もあると思うので。それがどういふことかかっていふと、この「 $\square \downarrow \uparrow \downarrow$ 」をですね、絶対と相対といふふうにおきかえるんですよ。そうすると、前の1の方に書いてあるんですけど、「絶対 $\downarrow$ 相対 $\downarrow$ 」でもなんでもいいのですが、そうすると、こういう仕方ではかく絶対、相対といふものについて語ることができる。しかしその絶対といふのがどういふものかというところ「相対と作用的一であるかぎりの絶対」であつて、それで相対といふのは何かというところ「絶対と作用

的一であるかぎりでの「絶対」だということになります。私、この作用的一なんです、私はずね、あえて西田の矛盾的同一というのはそういうふうには理解している、結局、絶対というのは「絶対と作用的一をなしているかぎり」の絶対、絶対は「絶対と作用的一をなしているかぎり」の絶対のことだと、その場合、絶対と絶対がどう関わるかというそれはさつき言いましたけれども、それは個と個が働きあう世界だというのが第二行です。個と個が働きあう世界で、しかし、それはどういふことかという、個と個の相互浸透なんで、私はこの点では西田よりも西谷先生のほうが無の場合におかれた個の相互浸透ということ強調されたと思いますけれどもね。ここで相互浸透ということが出てくるんですね。しかし、最後に「*Being*」というのがでてきます。これは教会なんですけれども、僕はもう一つ、よく考えなければならぬと思うのですが、西田の弁証法的な一般者というの

一番当てるのは、場所論の教会だと思っですね。西田の場合には終末論というのがありませんから、終末への方向というのはないにしても、しかしそれにしても弁証法的な一般者の自己限定というのはあるわけですね。弁証法的な一般者の自己限定の内容をいうと、上の三行のようになります。それがどこでいえるかという、 $G \rightarrow I \rightarrow$ にあたる場所であって、これはつまり、直接経験、つまり経験と自覚なんです。で、経験と自覚のサイトというのはここにあり、少なくとも僕はここに西田との対応があると思う。さつき言ったように、概念を、記号を入れ替えることによって対応がでてくるということだから、やはり記号と記号の意味は同じではありません。この点で西田と新約聖書の場所論との違いが明らかになってくるだろうと思います。もちろん西田先生はですね、哲学のいろんな問題について語っておられるので、新約聖書の場所論というのはそうではあり

ませんから、そこに非常に大きな違いがあるんですけれども、基本的には、私は対応があると思うし、私もどちらかというところ、僕の場合論から西田を *interpret* しているようなところがないとはいえないと思います。以上です。

ベツカー 八木先生、どうもありがとうございます。いろいろな私の議論がある程度明かされたし、私のコメントというのがいかに浅はかであったかを新たに反省しております。なにしろ六〇年代の八木先生の本をまだ読んでおりませんし、すでに答えが四〇年前に出されたといわれたら恐れ多いのですが、一つだけ繰り返し最後に聞かせたいんですが、もし神が、たとえば、現場を考えてみましょう。たとえば、私は病院や教室などで働きます。あるときに神が私を通して働いているといえるときがあります。別の時に、神が私を通して働いてないというときがあります。神が働いているときと働いて

ていないときをどのように理解すべきか、形容すべきか、区別すべきなのでしょうか。

八木 それは外的には争いとか分裂とかですね、いわゆる罪ですよ、そういうものが出てくるときは働いていない。内的に言えば、やはり私が単なる自我であるときは絶対働いていないですよ。私が単なる自我に陥ることはもちろん十分あるんでね、そういうときには作用的一にぜんぜんなっていないですね。

ベツカー 皆さん、いかがでしょうか。モデレーターとしての役目にうつり、コメントを終わらせていただきます。ありがとうございます。ご意見、ご質問、ご議論いかがでしょうか。

花岡 ごく簡単に質問させていただきたいと思えます。記号でなくて大変申し訳ないんですが、内容につきまして。聖なるものが働いてくるというときの聖、*das Heilige* とそれから八木先生が有名な、仏教的原体験をしていらつしやる無聖、

## 八木

それは即で結べるような聖と無聖なんでしょう。か。その聖と無聖の関係を。

その問題につきましては、清水書院からでた『イエス』の前半にわりと詳しく書いてあります。一般のヌミノーゼ経験とイエスの宗教とは違うんだと、似ているけど違うんだと。マルコはイエスを聖なるものとして書いていますんですよ。神の聖者としてね、恐るべき驚くべきおのくべき存在として書いています。理解を絶したものと描いているんですね。マルコは、ですよ。だけれども、イエス自身の場合、あるいはパウロの場合、そうではなく、やはりあれです。丹霞和尚でしたか、木仏を割って焼いたの……。木の仏様を割って暖をとったという。あれに似ているんですよ。木の仏そのものをヌミノーゼとして拝むか、そうではないかと。これは確かに仏様を表現はしているけれども、仏様そのものではないんだという、それがいいか

どうかね、あんまり勧める気にはなりませんけれどもね。というのはこの前誰かがコーランを捨てたとかなんとかいって大騒ぎになったでしょう。キリスト教の場合に聖書というのは、旅行に行った人が列車の中で聖書の入った鞆に腰を下ろしたってえらい怒った牧師さんがいますね。でもね、丹霞和尚のほうがえらいと思いますよ。つまり、キリスト教の場合の聖なるものというのは、ヌミノーゼを克服しているんですよ。聖なるものは了解可能なんですよ。だからマルコが描いているイエスというのは、マルコはイエスをヌミノーゼ的なものとして考えているんで、了解可能な存在として描かれていない。マルコはそういうふうにするべきものに見える。ヌミノーゼの言葉や行動を全部取り入れて描いたという利点だか欠点だかがあるんですけどもね。ヌミノーゼ的な聖の感覚と宗教的な覚にあらわれてくる「尊いもの」とは、共通点と違いがあると思います。

河波

私は質問でなくてコメントです。仏教でもやっぱり神の働きに対応するのがあって、それは羯磨曼荼羅というんですね。曼荼羅の世界、たとえばいろんな曼荼羅があるでしょ、あれは弘法大師が、中国から持ってきて三大四曼三密というね、六大三密四曼という体系をつくるわけです。その中に四つの曼荼羅がある、行為の曼荼羅というね、われわれの所作がそのまま大日如来の働きになっている、そういう世界を展開するけれども、羯磨曼荼羅についてはほとんど弘法大師は説明してないですね。消化不良かそれともかろうじて翻訳しただけみたいなところがあるんですが、羯磨曼荼羅というのは、大日如来が諸仏だけでも実はわれわれの日常、平生の行為の中に働きだしてくればそれが羯磨曼荼羅なんだよ。キリスト教とおなじことが考えられるなと思いました。以上です。

上田

羯磨というのはカルマのことです。

橋本

先生はぜひぶん昔に講談社から『聖書の世界』ですか、ヨハネ福音書を翻訳されていると思いますけれども。先生のお話ですと、新約聖書はいろんな神学をもっていて、おそらくどの神学も、神学自体が矛盾しているとしても、全体としてですね、一つの新約聖書の神学を作り上げているということでしょうけれども、先生自身は「フロント構造」とかいろんな論を立てられて、最終的にはやはり非人格主義的な場所的神学ですか、ここにやっぱり帰着されたということなんでしょうか。つまり、そこから見ると、新約聖書の人格的な神学を先生の目から見るとどういうふうに評価されるのか。

八木

それも大変難しい問題で、一言ではいえないし、あんまり言いたくもないというところがないわけではないですけども。さつきちよつと言ったでしょ、「G→I→」は両方に読めると。人格主義的にも読めるし、場所論的にも読めるって言



いましたよね。要するにそういうことなんですよ。つまり、一方だけというんではないんですね、両方必要なんです。神は人格主義的にも場所論的にも語られる、と。矛盾しているけれど、だから私自身の神学っていった場合、僕はやっぱりそういう論理的に無矛盾の神学体系は、多分書けないと思います。それでもキリスト教が無矛盾な体系つくってしまったといっても、すると内的には矛盾ないでしょうけど、現実とは矛盾だらけではないですか、どうですか、現実との関係はぼろぼろの矛盾だらけでしょ。現実とのあいだに矛盾をつくるまいと思うと体系自身の中に矛盾がでてくるんですよ。だからその辺やはり現実感覚の問題で、こういう方面からみればこうふうに見えるということしかいえないのではないかと思えますね。だから、そういう体系としての神学の知識が必要なのではなくて、むしろ一番根本にあるものですよ。というのは人格主義と場所論と両方あわせているも

## 延原

のですから、「G↓I↓」ということ、そこに何があるかということが結局一番大事なのではないかって僕は思っているんですよ。

「G↓」の問題について質問させていただきたいと思いますけれども。ルター神学の中で、神の働きに対して二つの概念がありまして、一つを *opus proprium* で、神の本来的な業ですね、それは先生の「G↓」のほうに出てきているかと思えますけれど、もう一つ *opus agerum* で、神の異なる業、つまり裁きをとおして救いが達成されていくという非常に逆説的なあるいは弁証法的な概念ですね。たとえば、そういう関連で聖書を一節あげますと、ローマ人への手紙の一章二十四節、二十六―二十八節に、*pardidona* という言葉が使われておりまして、これは新約聖書の中で非常に独特な言語で、それを十分に把握するということなしにはイエスの救済の意味ですね、これも把握しにくいとい

う、ちよつと非常に込み入った言葉であるかと思ひますけれども。たとえば、「彼らは神を認めることを正しいとしなかつたので、神は彼らを正しからぬ思ひをなす、正しいことをなすべからざることをなすに任せられた」「新共同訳「彼らは神を認めようとしなかつたので、神は彼らに無価値な思ひに渡され、そのため、彼らはしてはならないことをするようになりました」ロマ書一・二八」という思想ですね。この思想はたとえばおそらくサルトルなんかが人間は自由であるべく定められていると、自由であるべく定めるといふね。

八木

人間は自由であるべく呪われているといふことですね。

延原

『Humans are condemned to be free.』というところを受け継がれているでしょうし、あるいは、ずっとさかのぼりますとアウグスティヌスの思想の中に“non posse non peccare”罪を犯さざるをえ

ない人間というような思想がございますけれども、(1)の opus agentium Dei の思想に関しまして「↓」という先生の考えからはどういふふうに関接がなされるでしょうか。

八木

その問題なんですけれどもね、統合といふことをいいましたよね。自由な主体をお互いに関わり合わせながら、つまり一つにまとめる働き。僕は西田の統一力と非常に近いところがあると思っているんですよ。西田が統一力と言ったでしょ、最初『善の研究』で、そこから見るんだと。ところが、これはだから聖書にどう書いてあるかといふことは離れるんですけど、統合作用といふのがあるんですよ。ビック・バンから地球の生成まで見てくるとずっと。統合化に向かっているんですよ。だけれども、それは必然ではないんですよ。それは今風の言葉でいえば、複雑系の自己組織とでもいうんでしょうかね。統合体形成への傾向はあるんですよ。だ

けど必然ではないんで、ある確率で起こっているようですね。非常に小さい。つまり統合力というのは弱いんです。だから統合が成就する確率というのは小さい。地球というのは非常にめぐまれた星で、それは条件がものすごく整っていてね、統合化というのがここまで進んできているわけですけども、必然ではないんで。特に人間の場合はね、統合力というのは人間の自覚を通してしか働けないんだ、ということがある。

神義論というのがあります。つまり全知全能の神、正義と愛の神がいるのにどうして戦争があったり、あるいはこの前みたいなスマトラ沖で津波が起こって何十万の人が死ぬのかというのですけれども、人格主義神学を含め同じことなんですね。統合作用、救済力でですけどね、それが弱いんですよ。必ず支配するとは限らないのね。特に人間を通して働く場合には、人間がそれに目覚めないと働かないところがあります。

## 延原

して、だからそうではない場合には統合力があっても人間が罪のなかにとどまっているので、それで「神を知らない人間に対しては神様がほつとくんだと、罪のなかに深まるままにしてほつとくんだ」という言い方がでてる。つまりそういうふうにして、神の救いからはずれちゃったように生きている人たちがいるというのは事実だから。

## 八木

それは記号化できますか。  
はい。それは確率は書き込めばできるんですよ。だけど問題は、計算するのが難しいんですよ、正確に。それはものすごく難しいと思いますね。仮にビック・バンでできた物質ですがね、我々が知っている物質が全エネルギーの四%だというから、四%かなあと思うけど、それですむわけではないしね。計算するのは非常に困難、ほとんど不可能だと思います。だけど、確率というふうを書くだけでいいならば、多分書き込め

るということです。

ベッカー 神の救済力は弱いと今ご説明になったんですが、それとたとえば浄土真宗などにおける万物救済とはかなり対比的に？

八木 キリスト教でも万物救済、救済は万物救済。

ベッカー そうそう。

八木 そうでしょ。万人救済というのは口マ書の九章から十一章読んでみますと、どうしてユダヤ人が捨てられて異邦人が救われているのかという問題からはじまって、結局は全人類救済というところに収斂するんですよ。だから、パウロの場合も最後は全人類救済、バルトもそういっていますけれどもね。それは終末論的希望としていっているんで、現在の世の中の事実としていっているのではない。最後です。終末論的希望です。放っておいても作用的なものにして救われるというものではないんですよ。だから逆にいうと、伝道とかね、研究とか教育とか修

行とかそういうものに意味があるのではないですか。

ベッカー 一回きりの人生で救われるか救われなかないかののだと、繰り返し生まれ変わって何遍も人生を経て、その修行を通してさらなる菩薩行などをめざすのとはどこまで対比できるのでしょうか。

八木 それは、そのところはズいぶん違うと思うんですね。大体終末論というのはキリスト教のなかでもものすごく矛盾の多いところでしょう。新約聖書の中から統一的終末論つくるのは不可能ですよ。やっぱりいろんな、ここはこうあってほしい、あああってはこまるというのがそのまま出てきていますね。

ベッカー その終末にあらわれる裁きの神というのは仏教には類似するものはあるんでしょうか。

八木 それは仏教の方に聞かないと。だけど裁きというの、仏教では因果ですよ。

ベッカー　そこで人格と非人格はかなり浮き彫りに見えてしまうのですが。

八木　多分そこでかなり違ってくる。キリスト教の場合、人格神が裁く、それはキリストが裁くことになりますかね。最後の審判というと、そういうイメージありますから。ただそれが新約聖書にどこまであるかというと、少し疑問でしてね。でも、あることはあるんです。それは確かに非常にはつきり違ってくると思います。つまり、そこで神の国に入る人と入らない人とはつきり別れるというのですから。一方でそういう裁きのイメージがあつて、他方で万人の救済ということパウロは言うわけです。やっぱり両方ないとまずいと思うんですよ。

ベッカー　みなさんいかがでしょうか。

森　最後のほうにお話しになった東方教会のことですが。確か *persona* の前の *hypostasis* のことを言及されましたね、しかしさっきの西田の時には

*persona* というのは仮面であつて、というふうであれでしたね。ちよつとなんか落差を感じたんですけれども。それは *hypostasis* から *persona* へと、まさに言葉が変わったわけですけども、そこに大きな変更というかそういうものはありますか。

八木

やっぱりあるのではないのでしょうか。あると思います。ただ三つの *persona* と言った場合の *persona*。坂口さんが書いた本で、*persona* というのは関係概念だと、そこでギリシャの個とは違うんだと、いうそういうことをいって、それ非常にあたつていると思うんです。*persona* というのは仮面だというのは元来の意味であつて、舞台を降りて一般に使われるときにはさっき言ったような言葉のやり取りの中で自分の仕事を果たしていく責任主体というそういう意味ですから、仮面の意味ではないんですよ。キリスト教はあえてその字を使って *persona* でやってき

た。しかしそこでは僕はやっぱり関係概念という意味が非常に強かったと思うんですね。ただそれが後の persona（人格）概念にひかれていくと、三つのペルソナがそれぞれ独立した主体というふうに考えられていき易い。hypostasis というのは、それ専門にご研究されたんだから僕よりよっぽどご存知でしょうけれども、やっぱり個人的なありかたですよ。だから、確かに persona というのは個性だからその意味では違うとはいえないけれども、でも hypostasis は存在論的概念だからやはり違ってくる一つの根というかは、あつたというふうに私は感じるんですけどね。

田中

八木先生の最初の頁ですけれども、「新約聖書に人格主義的神学と並んで、非人格主義的場所論的神学がある。」それで二つ例が挙がっていますけれども、大祭司の祈り、ヨハネ福音書ですか。ただ私がこの二つの引用を見ましてです

ね、これよく読んでみると、たとえば「私」とか「父」とか「あなた」と。それから「私を見たものは父を見た」とかこれは極めて人格的な語りです。人格的な語りというのは、「あなたは何ものであるか」というより「あなたは誰ですか」と、who を問うことで、what を問うことではない。だから、むしろ私は八木先生の論文は人格というものの考え方の中に場所的論理というか、それを入れるべきものだと思うんです。そうとすれば、三位一体論というのはまさしくそういうものですし、人格を場所的に考えるということ。それで、八木先生は人格主義・非人格主義といっているときに、何を意味しているかということをもう少しはつきりさせていただけたい。

それから私がちょっと気になるのがですね、このあいだ京都フォーラムに私もましてですね、金泰昌さんと私もお話をして、日本人は場の論理だと、韓国は恨の論理、中国は理だと。

気というのは初めて聞いたけれども、それは大変大事なこともかもしれないですね。だけれども日本の場の論理では、責任主体がはっきりしないということが、非常に感じますね。だから、ある集団の中で個人が行動している場合に、個人の行動であってもそれは何か集団の中で作用的一だということですね、個人が責任を取らないという、そういう部分が非常におおいと思います。そのへん、聖書の伝統というのはいずれ、やはり個人というものを非常に重要視する思想があるんじゃないか。これはギリシャでは類とか種どまりなんですね。だけど本当の意味で個物というものがもつ重要性を発見したのはキリスト教だろうと思うんです。ただ、その個というものの捉え方によつてはですね、これエゴイズムにもなるだろうし、人間中心主義にもなるだろう。だから個というものを捉えるときに、場所的な論理というものをもう一度ここで回復しなければならぬのではないかと。私は

## 八木

だから人格主義と場所的神学というか、これはむしろひとつになるべきものだ。二つの違う神学があつて、というふうにはとらないんです。が、そのへんいかがでしょう。

二つほど申し上げることがあるんですが。まず場所論は人間を自己と自我に分節して考えるので、自我が消えるわけではない。責任が問えなくなるというのはまったくの誤解です。「単なる自我」に問題を見ているわけです。他の一つは、今あげられたように、ヨハネは、神とイエスが「一」だと、そういつているわけです。一貫して言っているわけです。父の中に私が、私の中に父がある、私と父は一つだと。私の中に父が働いている。そう言っているが、私には父から派遣されてきたんだと、そして私は父のところに戻るんだといつているんです。これ、どういうことですか。なぜもともと「一」であるものが、「一」からできてきたり「二」

に戻ったりするんです。復活の話もそうなんですよね、父と私は「一」だ「一」だと言っているながら、復活したイエスが私はこれから父のところに行く、まだ行ってないから触らないでくれとマグダラのマリアに言って、それから父のところから戻ってきたらしいですが、戻ってくと聖霊を吹きかけるわけですよ。どうしてもともと「一」であるものが父のところに行ったりきたりするわけですか。それはおっしゃったように考えていいんでしょうか。

ベッカー よく言われているのは、自分と聖なるものとの関係が極めて親しく、しかし同一ではない。八木 いや、イエスと神は同一だと言っているんですよ。一〇章の三〇節で。私は一つだ、と断言しているんです。それなのにどうして父のところに行ったり帰ったりするんですか。

ベッカー だから、同質の側面をもっているという意味では同じであり、*identical* という意味ではあ

るまい。

八木

そうですね、いずれにしてもね、おかしいですよ。もう一つヨハネ福音書の記述形式が何かという問題もあるんです。歴史ではないんです、歴史記述ではないんですね。それで哲学でもないんです。僕は、これが最初のキリスト教文学だと思っているんですよ。文献としてのジャンルから言うと。キリスト教文学として読むと非常によくわかるんですね。文学という形の叙述形式なんです。文学という叙述形式としたら、「一」ということを人格主義的な言葉をつかって言い表したとしても不思議ではないのではないのでしょうか。これは僕のヨハネ解釈ですけどもね。「一」という事態を文学的な形式でね、人格が登場する物語で書く。そうするとどうしても「父」と呼びかけたり、「父よ、あなたは」と言ったりしますよ、文学的な物語なんだから。だけど、物語性と場所性といえは場所性、どち



らが本当だといえ、両方ある。物語の部分は、史実だという人もいますけどね、新約聖書学者なら史実だとは言わない。

ベッカー　そこでね、キリストはあくまで神の「父」とよび、時々直接「父よ」と呼ぶこともあれば、キリストが「父」のところに行くといつて何も「力」に行くとか、「エネルギー」に行くとか「天」に行くとかいってないんですよ。

八木　いや、いつているんですよ（ヨハネ三・一二、五〜一七）。

ベッカー　力からなればそれは非人格的なものだとわれわれは思うし、ただし、八木先生が行っているように父とよべば人格神と誤ってしまうのではないですか。

八木　ですからね、両方がないまぜになっているとおっしゃったのは、それはその通りでありましてね。その点はよく納得いくんですけども、どっちがドミナントかという疑問はやっぱり残る

わけで。

ベッカー　その非人格的な神はどういうところから認めるというんですか。

八木　非人格的な一性を物語的に言うところなんだということではないでしょうか。つまり、父が私を派遣したというのは、一と二（同質性と差異）を両方言っているわけですからね。それで、これはヨハネだけではないんです。イエスの場合もそうなんです。だから僕がどちかだと決めてしまうわけにいかない。矛盾があるのがあるところなんで、人格主義もあるし非人格主義もあると。ないまぜになってしまっているところもあるわけだけど、それをあまり無矛盾の体系にしてみえないほうがいいと思うんです。ただし、何かについて語るかぎりは、やっぱり明晰な言葉を *endeutig* に使って無矛盾に叙述しなければなりませんね。そうするとそういう無矛盾の叙述というのはお互い矛盾しながら非常

に多面的になると思います。それでいいと思うんですよ。

ベッカー 以前、ここで非人格的と人格的をどう区別するかという問題が根本問題として、上田先生なども挙げられているんですが、もし仮に神を「父」と呼んだり「あなた」と呼んだり、人間のように語りかけたりすることが一つの人格的例だとすれば、非人格的なキリスト教の神はたとえばどういう例であらわされるんですか。

八木 父は私の中で働いているんだとイエスが言うわけですよ（ヨハネ一四・一〇）。

上田 私は以前、八木さんがいろいろな話をされるとずいぶんいろいろ質問をしたんです。そして、質問をしようと思えば、同じような質問はできると思うんですね。ところがどういうわけか、ある時から八木さんの言うことが非常によく分かるというようになったんです。ですから、今日の話も私は八木さんが話したままでわかるんで

すよ。それでそれがどうしてかということが、私にも不思議というか面白いんですけどね。今、八木さんが物語というような言葉で言われたり、語るときがこうだというふうな、そして、八木さんのいうことが分かると言うような気持ちになった一つの転機が、それはいつだったか、何回かそういうことがあったんですが、一番はつきりしているのは、去年だったかもうちよつと前だったかわからないんだけど、小野寺さんが、八木さんは詩人だなといったんですよ。そうではなかったかな。それでね、八木さんは詩人だなというふうについて、それが、私が感じていたことでもあるんですよ。いろいろ記号のようなものを作ってこうこうと矢印を付けてみたり、それを記号としてみて、記号の定式とかいうふうになると、やはりいろいろ問題がでてくるかもしれないですね。だけれども、やはり、こういったら八木さんの気持ちと違ってくるかもしれないけども、八木さんにとっては

記号も、一種の詩なんだと思うんですよ。なぜかというと、八木さんが言おうとする、そういうこと自体が、もともと詩。だから結局、新約聖書にしても、多くの場合やっぱり物語という形で考えられて、そしていろんなTextritikがありますね、そしてその中に神学を見いだして、そして神学の体系ということからすると、いろんな論理的問題もでてくるということがあるんだけれども。やっぱり八木さんが触れようとしていることは、そういうことを通して、なんていうかな、新約聖書が何を言おうとしたかという、その「何」をやっぱり何とかつかまえるうとして。さつき一九六〇年ごろからのいろんな著作を挙げられたけれども、ああいう歩みになっっていると思うんですね。だから、ちよつと何を言っているのか私もわからないんだけどね。

ベッカー 詩を学会に持ってこられたら、それをどう

## 上田

発展させるかということになります。

しかし、学会だからね、これはもちろん「東西宗教交流学会」という学会という名前がついているけれども、別に学会の定義があつてね、こういう議論をしなければならぬというわけではないわけだし、やはり根本はキリスト教と仏教の触れ合いということだから。たとえば神学と仏教の教義などを並べてみて付き合わせることは比較的早くから、そして非常にこれは直接できることですよ。しかし、その次におこっていることは、やっぱり教義という形で、口ゴスのに何を自覚しようとしたのかというそういうもとだと、やはり何か仏教とも通じるころがあるというようなことがだんだんできてきて、ということになっっているのではないかなというふうな感じがして。今度は、私は八木さんを分かりすぎて具合が悪いんだと思う。もうちよつと何か質問をしなければいけない。

しかし、もし質問するとすれば、さつき田中さんが言われたのと同じような性質のところの問題だと思うんですよ。その人格主義的と非人格主義的というふうに違ったものというふうに最初からおくときに、そこですでにどういふことが見られてるのかという、これはさつき花岡さんのときも、結局おんなじ問題なんだけれども、やっぱりそこに一つの大きな根本の問題があると思うんですね。それから田中さんがこのあいだの京都フォーラムですか、そこで日本人が場ですか、韓国が恨、中国が理であると。日本人の場が責任の問題と結びつけて考えて、といわれたただけれども。これ確かに現実になっただけという面は多いとおもうんですね。だけれども、それは場というか、私はむしろ場所という言葉で考えていきたいと思うんだけど、その場所そのものが人間を無責任にするというふうにはいえないと思うんですね。むしろ場においてあるということの頹落した崩れた

形ね、それは人格神の崩れた形、人格神が頹落したときにおこす、なんていうかな、具合の悪いことがあるのと同じように、場所というあり方にもやはり頹落した具合の悪いところがあると。つまり、人間のあり方の根本にさだまて、これでいいというところがあるのではなくて、一番根本のところまで見ても、そこはやっぱり両義的であって、本当のあり方になるか崩れたあり方になるかということ、最後まで問われているところがある。ところが違った考え方に基づく場合によくおこることは、自分たちの考え方のいいところとね、相手の考え方が現実に起こしている悪いところを対比するという、これが猛烈に多いと思います。場所においてあるということも実際は、考え方としては、場所の全体を背負って個人が責任を問うということも理論的にはありうるわけですよ。そして、現実にそういうふうなことをした個人というのは、歴史の中にあるわけだから。

場所という考え方が、どうもなになににしかないというふうな理論があるんだけど、必ずしもそれにはそうだといえなくて、それは場所に固有の悪いあり方であると、それは一神教なら一神教にも固有の悪いありかたもあると。だから、両方が違う考え方のぶつかり合いの中で自分の考え方の本来にもどっていく、そのときにはやっぱり相手のあり方を媒介しているということがあると思うんですね。

ベッカー 八木先生のご提唱が詩的であることはよくわかりましたが、その中で何が非人格的かとお聞きしたらば、それは神が自分を通して働くことが非人格的といっているんですね。

八木 対向者に語りかけたり祈ったりしているときに、人格的な関係といっている。

ベッカー そうそう。そうすると、現場で病院でも教室でも、神が自分を通してあまり働いてない、あまり自分がうまくいってないと思うとき、一

方では瞑想をくむ、坐禅とか仏教の訓練法がありますが、その非人格的な神に働いてもらいたいと思うときに何を祈るかというのと、「天にましますわれらの父よ」という人格神に対して祈ることになるのでしょうか。

八木

つまりそういう祈りが、形がどうしても出てくるんですよ。関係自体が両方とれるわけ。人格主義的にも記述できるし、非人格的にも記述できるということだから、関係性にもそういうことがやっぱりあると思うんです。どちらかだけが本当であるというのではないと思うんです。

ベッカー 自分の父が自分を通して働いていると言っても、それが詩的でもなく、実際に言えることですよね。親から学んだいろいろな言語やら能力やらいろんなことを。だから、神が自分を通して働いている、父が自分を通して働いているというのは、なぜ非人格的になると言えるのか。

私が答えるというのもおかしいんだけど、働くというときに、もちろん父に対してとか誰かに対してということだけでも、働きというのはそこだけで成立していることではなくて、たとえばあなたとお父さんですか、「父なる神よ」という。そのあなたと父なる神とがともにあるという、やはりその場所ということが同時に問題になるのではないだろうか。だからその場所の動きと場所の働きと、だから働きということとを考えると、人間と人間との間の働きであつても、その働くことができるというその基礎に、やはり八木さんの言う意味での場所性というか、そこを見る必要がある。ただそれを直ちに非人格的というかどうかということは、も一つ理論的な問題はあると思います。非人格性ということが強調される、それが表面に出して際立っていくというのは、やはりあまりに人格主義的な見方がずつと強かった、それに対して八木さんが新しい側面を見出すという、そう

八木

いうことからきているんだと思うんですね。その通りです。ただ、同じ私の中で働くといつても、神とおやじでは、働き方がまるで違う。

上田

だけど、非人格性ということは、もうちょっとやはり考えてみる必要があると思うんですね。実際どうということなのかね。人格的ということだけを本当に考えた場合には、人格的ということだけでは本当の人格性ということはいえないのではないかという問題がおそらくあつてね。だからさっきの田中さんの言ったことと言えば、人格性ということを考える場合に、そこに非人格性という考え方を入れるというふうな見方になつてきて、これはおそらくそうだと思うんですね。だけどそのことは、そういうふうに見られるということ、逆に言えば、非人格的というふうに言われていることも、そこでおこなわれていることは、やはり人と人との、あるいは個物と個物でもかまわないし、そういうかかわり

をふくんだその場の働きであるということも、どちらからともいえる。ただその場合もやはり人格という言葉だけで言えないところがもう一つある、そこが何かというところをはつきりできれば、いいのではないかなど。

それからこれはね、八木さんも質問が一つあります。それは贖罪論でずっときたと。しかしもともと別のものがあつたんだと。それはそうかもしれないけれども、しかし歴史の中で贖罪論が少なくとも主流になってきたわけですよ。神学という形でキリスト教の信仰を自覚する場合に、その贖罪論が主流になってきた。これはたまたまということではないと思うんですが。そこにやはり何かの理由というのがあるのではないのでしょうか。贖罪論が主流になってきたことについては、もともと贖罪論だけではないのに、そこは何か、構造上の理由なのかあるいは歴史的な状況からきた理由なのか。

八木

歴史的にそこは非常に難しいと思うのは、新約聖書の一番古い伝承ですね、コリント前書の十五章のはじめのほうですけどね、そこに贖罪論と解される句がすでに入っているわけですよ。キリストは「われわれのために死んだ」というね。われわれのためにというとうとうとうとかという、それが贖罪、*hilasmos*というふうに、もう少したつと理解される。ロマ書の四章ですけれどもね。だから最初からあるわけ、はい。それは「われわれのために」というのが一番最初なんです。それがあとでいろんなふうに限定されてくるわけなんです。だからそういうふう理解したという事実はあるわけですね。

上田

最初からそれはあるにしても、もう一つのほうの、場所論的な。そちらがどうして贖罪論によって消されてきたというのはなぜなのだろうか。

八木

それとですね、キリストが私の中に現われたと

いうことが結びついていっているわけですよ。パウロでも結びついていますが。それがどうしてかというところ、そこは僕は実はあまり歴史的には突き詰めていないんだけど（仮説はあります）、ユダヤ教もそうだし、ローマ人もそうだし、両方とも非常に人格主義的でしょう。法律的なんですよ、考え方が。法律的で人格主義的で、つまり個人の義務と責任というものをすごく強く言うんで、そういうことと関係があると思うんですね。それに対しては、ヘレニズム的な雰囲気ではあんまりそういうことはないから、キリストが、「神が私を通して働く」という、そういう言い方のほうが多分親近性があったので。どうして二つ成り立つかというと、僕はやっぱり一つの事柄の違った言語化なんだというのが、今の僕のぎりぎりです。同じ事柄を違った仕方で違った方向から言語化していったんだという。ユダヤ教は宗教的経験を人格間の物語として言語化する。要するに言語化とい

う問題だという。

上田

そうすると、花岡さんに質問したのと同じ質問をやっぱりしたくなるんだけど、同じだと言われたら…。

八木

根本にあるのが同じ。つまり言語を超えたレベルのこと。

上田

いやだから、そういわれると…。言語化を超えた根本ということはどういうふうにしてそこに、なんていうのか、近づけるか。経験的に近づけるか。理論的というか前提として立てざるをえないことなんですけれども、やはり。

八木

やっぱり僕は経験に基づいた表現と了解ということだと思えますけどね。表現と了解、これはどうしてもしなければならぬ。

ベッカー

もう一人だけ質問を受けて、まとめなければいけないんですが、花岡先生、最後のご質問を一つ。

花岡

今の問題とも関係するのですが、また、先ほど



からの人格性と非人格性ということで何が要になっていくかということなんです。自覚ということではどうお考えになっていらっしゃるでしょうか。たとえば、自己の自覚、個的な自覚ですと、これは本当に *persona*、人格的、これが問題になるところでは人格的ですが、普遍とか主とか単体とか *society* とかそういうところだと、自覚というのは世界の自覚とも言われたりしまして、何か非常に非人格的に見えるんですが、西田で言えば一般者がいろいろ段階的に深まっていくと、でもそれを作用的につきつめていくとやはり宇宙の意識とか世界に意志があるかないかとかそういうところまでいくと、やはり八木先生がおっしゃるように根本は、根本の事実は私もそうなんですけれども、人格と非人格はどうしても一つになってしまうという事柄として、そこではつきりわかるものは何も無いと思うのですが、その点、自覚については、八木先生はどのようにお考えでしょうか。

八木

花岡さんのお好きな言葉で言えば、「絶対の開け」という。「絶対の開け」なんです。これを言語化するとやはり二つでてくるだろうと思います。

花岡

でも、人格性と非人格性は、どうしても対立概念としてでてきてしまう。

八木

どちらかにしてしまうわけにいかないと、だから、問題はその理論的にどう描くかということ、もちろんそれも大事だけれども、それを通していかにしてもとに還るかというほうが結局大事だと僕には思える。言語レベルを直接に絶対化してはいけない。

ベッカー 絶対の開けをもちまして終わりにしたいと思えます。今日は長いことお疲れ様でした。八

木先生ありがとうございました。