

発題

「一」の座としての身体

場所論の記号的表現について

八木誠一

序論

本稿は一風変わった論文になりそうである。私は『新約思想の構造』(岩波書店、二〇〇二年六月刊)で、新約聖書内に人格主義的言語と場所論的言語を区別し、両者それぞれによる思想の構造を明らかにすることを試みた。人格主義的言語とは、神と人との関係を語りかけと応答、命令と従順、というようなカテゴリーで語るもので、(1) 罪ある人間はイエス・キリストの贖罪と復活に基づいて神の民と認められる、(2) 罪の力の虜となつている人間はイエス・キリストの死・復活に参与しこれを反復することによって罪の力から解放

される、というものである。この際、(2) の場合はキリストと人間の合一が語られるが、(1) の場合でも、救われた人間と神・キリスト・霊の関係は相互内在として語られる。このように神・キリスト・聖霊と人間の相互内在を語る神学を私は場所論的神学と名付ける。人が神のなか(Ⓔ)にある、という場合、神は実体でも人格でもなく、場所(働きの場)だからである。人が神の働きの場のなかにあるとき、神は人に宿り、人間の究極の主体として働く。換言すれば、場所論的言語とは、一般 $E \rightarrow M = (G \rightarrow M) \cdot (M \rightarrow G)$ の形で表現される思想のことである。Gは神、Mは人、 \rightarrow は

作用のこと、[in]、[in] は、GとMとが場所であることを示す。身体である人間は局所的な場と把握されるわけである。より詳しくは3と4でのべられることになる。その際、場所論的言語は記号化することが可能であり、思考過程を命題式の演算で示すことができることを提示しようとした。本稿はその応用であり、「身体論」を場所論的言語で、したがって記号による命題式で、論じようと試みる。しかし場所論の記号化は完成したわけではないので、とりあえずそれが可能な部分が記号化されることになる（本稿3、4）。このような記号化の試みは、仏教とキリスト教に共通する宗教哲学言語を作り出そうという意図に担われている。場所論は仏教とキリスト教に共通する宗教的思考だからである。諸賢の御批判を仰ぐゆえんである。

人間は身体である。この把握は新約聖書では一貫して、特にパウロにおいて自覚的である。「君達は知らないのか。君達の身体は、君達が神から受けた聖霊の宮であって、自分のものではないことを」（コリント六章一九節）。復活とは、朽ちる肉体から抜け出た神

的靈魂が永遠の世界へと上昇することではなく、死んで「霊の身体」となることである。もともと霊体とは何のことか、はつきりしない。ここで目立つのは、人間はいずれにせよ身体だ、という把握である。「生体として播かれ、霊体として甦る」（コリント一五章四四節。コリント五章一〜四節参照）。臨濟録には『赤肉団上に一無位の真人あり。常に汝ら諸人の面門より出入す。いまだ証拠せざらん者は見よ見よ』、『心法無形十方に通貫す。眼に在っては見と曰ひ、耳に在っては聞と曰ひ、鼻に在っては香を嗅ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す』とある。道元は『身心学道』を説く『正法眼蔵』。浄土教においても、信徒は死後浄土に生まれるといわれる以上、浄土は身体を離れた不滅の靈魂の世界でないこと、したがって現世でも「朽ちる肉体に幽閉された不滅の靈魂」の救済が問題ではないことは明らかであろう。いずれの場合にも「人間の本质は知的自我であって、感性的肉体はその維持装置ないし道具である」という

見解は排されている。

人間は身体である。ということは人間は物質から構成されているということ、これは体重計にのつてみればただちに明らかである。身体が生体であることも生体験から明らかであり、したがって人体は生命の世界の一環である。さらに人間は、ホモ・サピエンスだといつても、身体であるから、家族があり、経済があり、したがって政治・社会があり、また文化がある。「私は身体である。むしろこの身体が私である」という命題は客観的認識ではなく、自覚に支えられる認識である。西洋古代には、人間の本質は不死の理性的心魂であり、これは肉体に幽閉されているから、心魂の肉体からの解放が救済である、という考え方（密儀宗教、プラトニズム、グノーシス主義）があった。デカルトの心身二元論もこの系譜上にある。デカルト的理性主義は身体の自覚ではなく、理性の自覚として成り立つ。この場合、人間は身体および自然世界また文化世界を対象化して、これを認識し支配、管理しようとするもので、ここに人間特有の問題性がはらまれる。それに

対して、仏教またキリスト教においては、人間は身体として自覚されるのである。

さて以下では、身体（実はその中心としての自己、後出）が「一」の座であることを考察する。「一」には「即」、「一体性」、「同根源性、作用的」の意味があるわけである。

感覚における自他の一性（即）

感覚は身体の事柄である。他者認識のもっとも直接的な仕方である。さて、ひとつの実験を行ってみる。目を閉じて指で机の上のものに触れてみよう。指の位置を移動させたり、指を動かしたりすると、指の感覚内容が変わり、我々は机に触れているとか、紙に触ったとか、本を叩いているとか、判断する。ところで、指をうごかさずに静かに同じ位置に保っていると、そこで感覚されるのは、圧され冷えてゆく指自身である。しかし、各瞬間毎の感覚内容は、動かしているときも、静止している場合も、同一である。他者感覚と、指の状態自身を感じる感覚との間に、感覚上の違いがある

わけではない。目を閉じて掌を上に向け、指に何かを乗せたり降ろしたりするときと、乗せつ放しにしたときとの感覚を比べても同様である。前の場合、我々は他者を感じ、あとの場合、自分の手の状態を感じ取るものである。なお補足すれば、いずれの場合にも、他者を感じ、あるいは自分の状態を感覚している自分自身の直覚——自覚——が伴っている。

感覚はひとつなのだ。しかし時間とともに感覚内容が変わると、我々はその変化は外（対象）に由来すると判断し、変わらないと指自身の感覚だと受け取るものである。このようなことは接触の場面一般では分かりやすい。たとえば味は、触覚と同様、他者の感覚であると同時に舌自身の状態の感覚である。要するに感覚は「他者に触れている自分自身の感覚」と言語化される事態であって、感覚内容が変化すると——たとえば突然指が圧迫を感じると——我々は他者に触れたと判断し、そのままそれ以上変化しないとき、あるいは痛いとか熱いとかいう場合には、触れている指自身の状態の感覚が前面に出るのである。（もっとも頭痛や腹

痛はもっとばら自分の状態の感覚だから、この意味で内部感覚である。しかしこの場合、それらは異常の感覚であって、常態は感覚されないものである。健全な胃は意識にのぼらない。ということ、このような感覚は自己の内部での他者性の感覚だということであり、やはり自己の状態の感覚が他者感覚だということである）。

他者感覚と自己感覚の一性ということは感覚一般に通じることである。ただ、このことは、接触の場面でもっとも解り易いのである。音の場合も、深夜目覚めてピーという音が聞こえていたりすると、音がたとえば電気器具から出ているのか、それとも耳鳴りなのか、すぐにはわからないものだ。判定するためには耳を塞いでみるのがもっとも簡単だが、起き上がった動き回れば、耳鳴りでなければ音の方向が変わる。つまり我々は、一つである感覚内容を「外から」あるいは「内から」に帰属させて受け取るのであって、この分別は感覚内容の時間的変化によるが、この分別にはさらに経験と知識——感覚内容の言語化による固定——が

関与している。

以上のことがもつとも解りにくいのは視覚で、視覚内容は事物の名（つまり客観的事物）とあまりにも密接に結合しているから、視覚が感覚器官としての目の状態の感覚だという面は前面に出にくい。さらに視覚の場合、感覚内容が変わり易く、視線を動かすだけで変わるから、余計解りにくい。しかし、視覚には残像という現象があり、残像はもはや外部に由来する感覚ではなく、刺激が残っている眼自身の状態の感覚なのである。視覚はイメージと重なるものだ。だから、ものの名前を離れ、視線を動かさずに、視覚だけを取り上げれば、視覚内容には自分の内的世界という面があることが実感されるものである。これは感覚内容一般についていえることである。

要するに、感覚とは、言語化すれば、他者と出会っている自分自身の感覚なのである。しかし感覚はもとと一つである。他者感覚と自己感覚という、感覚内容の上での違いがあるわけではないが、我々はそれがある場合は他者からのものとして、ある場合は自分の

内的感覚として、帰属を別にして、受け取るまでである。だから感覚は他者との出会いにおける一だ。我々はそれを二つに分け、それがコミュニケーションの場で言語化される。すると言語化されるだけ、感覚という場面では「私が他者を感覚する」という構図が固定されるのである。しかし私があつて、他者があつて、しかる後感覚が生じるのではない。「木があつて、それとは別に私がいるから、木が見える」といつても、では「木がある」とはどうしていえるかといえば、それは木が「見える」からである。感覚によって他者が知覚されるといつても、実は感覚は一で、一が他者と自分とに分別されるのである。そして感覚はなによりも「身体」の事柄である。感覚はもとも自他の一の世界である。感覚が自己認識でもある限り、自己認識即他者認識である。この意味で感覚における一は自他の「即」といふことができる。

では、目を閉じている場合の身体感覚については何というべきか。我々には身体感覚がある。生命感、生の実感といつてもよい。感覚の主体は自我である。

我々は考えているとき、感じているとき、言語を使用しているとき、何かを動かしているとき、それをしていいるのは自分だ、と自覚しながら、それをしていいるのだ。その当体を自我という。身体感覚の主体は自我だ。これは思考の自覚とはことなる。思考の自覚は、理性が理性を自覚することである。身体感覚は、自我が生かされていること、感覚、生かされている自我の感覚であり、いわば私ならぬ私の感覚で、後述の「自己」の自覚に通じるものである。

かかわりの一（同等性、一体性）

まずふたつの鏡（AとB。Aは黒枠、Bは白枠とする）と考え易い）が互いに映し合う場面を考える。Bに映るAは（A in B）／Aに映るBは（B in A）と書ける。両方併せて（A in B）・（B in A）= A in B in A in B…と表現することができる（「・」は「かつ」、「そして」の意）が、これは厳密でない。しかし、他方では複雑になりすぎるのを避けるために、まずAに発してBに映

り、Bからの反射をへて再びA内に映る、A自身の映像の系列をとりあげる。そこでふたつの鏡をそれぞれA₀、B₀とし、B₀に映るA₀を——これはB₀内の映像だから——B₁、B₁がA₀に映る映像をA₁、A₁がB₀に映る映像をB₂…とするし、A₀に発し、Bの反射を経てまたA内に映る、A自身の映像はA₁・A₂・A₃…以下無限となる。Bについても同様である。これら映像について、B_{n+1}はA_nの縮小された写像だから、両者は一対一対応するわけだ。そして、は無限だから、「AとB」のなかにあるAの映像同士は、全体として一対一対応することとなる。B₀に発してAの反射をへてBに映る、Bの映像も同様に考えられる。さて両者を一緒に考えると、鏡像Aは黒枠、白枠…の順で、鏡像Bは白枠、黒枠…の順であるから、鏡像Aと鏡像Bは別ものである。しかし、一方の映像は他方をすべて含んでおり、また上記のようない対一対応があるから、両者は同一ではなくても「同等」だといつことができる。そして映し合う相互作用が、両鏡像系の絆になっているわけである。この関係を鏡像関係と呼ぶことができる

だろ。

以上はわかり合う二人の人格 A と B の関係のモデルを提供する。人格関係を考える前に、鏡像関係を書き直しておく。鏡像関係を、A が B に対して働きかけ（→）表記、この働きかけが B 内 (in B) に映像を残す、と考えて書き直すのである。そのうち、A ⊆ B の働きかけについて、以下のちうな式が書ける。『A』の鏡 A'、B それぞれの実物は前回同様『A₀'、B₀』を示される。ちうな『A』の場合、A₀ が B₀ に作用する『A』は、(A₀ → in B₀) で表される。『A』の作用の結果、B 内『A₀』の像ができるが、『A』の像は B₀ 内にあるから、B₁ と表記される。ちうな『B』が A₀ に作用して A₀ のなかに結び像は A₁ と表記される。そのうち、(A₀ → in B₀) = B₁'、(B₁ → in A₀) = A₁... となる。『A』のちうな『A₀'、B₀ それぞれが B₀ と A₀ に対して働きかけて映像を結び、これを表記すれば以下のちうになる。

A₀ に発し B の反射を介して A に映る、A の映像系列は以下のちう。

A₀ ・ ((A₀ → in B₀) = B₁, (B₁ → in A₀) = A₁) ・ ((A₁ → in B₁) = B₂) ... ((A_n → in B_n) = B_{n+1}, (B_{n+1} → in A_n) = A_{n+1}) ...
B₀ に発し A の反射を介して B に映る、B の映像系列は以下のちう。

B₀ ・ ((B₀ → in A₀) = A₁), ((A₁ → in B₀) = B₁) ・
((B₁ → in A₁) = A₂) ... ((B_n → in A_n) = A_{n+1}), {B_n in A} = A_{n+1},
(A_{n+1} → in B_n) B_{n+1} ... A_{n+1}, (A_{n+1} → in B_n) = B_{n+1} ...
そのうち、A_n は ((A_n → in B_n) = B_{n+1}), (B_{n+1} → in A_n) = A_{n+1}) の過程を経て、A_{n+1} に変わる。A_n はそれが B 内に結び像 (B_{n+1}) をちうに映す『A』のちうな『A_{n+1}』なるわけだ。B についても同様である。

上の式は作用と結果についての鏡像関係の定式化である。『A』の場合、A_n と B_{n+1} とは鐘像関係にある。A_n と B_{n+1}、B_n と A_{n+1} は一対一対応する。だから映像系 A と B とは『A』の意味で同等である。

人格同士のかかりは鏡の場合のちうに単純ではない。A が B に作用する場合、たとえば語りかける場合、両者は単なる知性や心ではなく、身体である。語りか

けと応答には、口や耳や表情や身振りなどを含む全身が——全感覚も——関与している。ところが肉体を通してここに作用するのではない。両者は切り離せない。身体が身体に作用して相手の身体に刻印を残すのである。さてAがBに語りかける場合、それはBのなかに、Aが語りかけるイメージ記憶を残し、さらに語りかけの理解とそれへの反応を呼び出す。だからBがAに応答する場合、Bはそれ以前とはなほどこか違ったものになっている。BはAの作用を記憶に刻み込んでそれを自分自身内面世界の一部に転換しつつ、さらに、それに自分の理解と反応を加えて、それ以前とは違ったBとなつて、応答するのである。(BがAの作用を自分自身の一部に転換する構造を私はフロント構造と呼んでいる)。そしてそのように応答するBに対して、Vも同様な過程を経て再び語りかける……。したがって語りかけと応答を記号化すると、鏡像の場合と同様に、 V, B 、それぞれが相互作用を通じて変わるさまは、以下のような系列として示される。

$$A_0 \cdot \{(A_0 \rightarrow \text{in } B_0) = B_1, (B_1 \rightarrow \text{in } A_0) = A_1\} \cdot (A_1 \rightarrow \text{in } B_1) = B_2 \dots \{(A_n \rightarrow \text{in } B_n) = B_{n+1}, (B_{n+1} \rightarrow \text{in } A_n) = A_{n+1}\} \dots$$

これはAの変化の系列 $A_0, A_1, A_2 \dots A_n$ である。

$$B_0 \cdot \{(B_0 \rightarrow \text{in } A_0) = A_1, (A_1 \rightarrow \text{in } B_0) = B_1\} \cdot (B_1 \rightarrow \text{in } A_1) = A_2 \dots \{(B_n \rightarrow \text{in } A_n) = A_{n+1}, (A_{n+1} \rightarrow \text{in } B_n) = B_{n+1}\} \dots$$

これはBの変化の系列 $B_0, B_1, B_2 \dots B_n$ である。

これは上記の鏡像の場合と同じ形であるが、むしろその内容はそれと等しくはない。 B_{n+1} は A_n の正確な写像ではないし、 A_{n+1} も B_n の写像ではない。応答には語りかけに対する反応が加わっている。しかしそこに対応が生ずることは事実であつて、相互作用が重なる場合、その相互作用が行われる面ないし部分について、AとBとは同等になりつゝる。

一般にはある対応が生ずるだつ。これは夫婦、親子、師弟の関係について見られるところである。たとえばプラトンのイデア論とアリストテレスのエイドス論にはこのような対応(同一ではない。アリストテレスはプラトンを批判した)が見られるわけである。一

般に、 $(A \text{ in } B) \cdot (B \text{ in } A)$ が成り立つ場合、極限的には、

両者は同等であり、かつ相互作用が両者の絆となっている。だからこの場合、 \forall と \exists は一体だということができる。一体性については前出の「感覚の即」と、次に述べる「根源的一性」とを含めて考えてもよい。

例としては碧巖録第六十八則がある。仰山慧寂が三聖慧然にお前の名は何かと問うと、三聖は慧寂だと答える。そこで仰山がそれは私の名だといつと、三聖は、では私の名は慧然だといった。そこで仰山は呵々大笑した、という。

このような一体性に対応することだが、人間には、他者のことを自分のこととして経験する能力が備わっているものだ。それがなければ共感ということもなく、小説を読んで主人公の運命に喜んだり悲しんだりすることもない。 $(A \text{ in } B) \cdot (B \text{ in } A)$ の他の例はいわゆるフラクタル構造（無限の入れ子構造）である。 \forall は全体で \exists は部分だが、 \forall と \exists には一対一対応があり、ゆえにここには完全な同等性が成立する。

統合体についてのメモ

上記の A と B の関係において、両者は区別されるが切り離せない。このように、区別はされるが切り離せない「個物」同士において、「個物」は *atomon=individuum*（不可分割で独立の単位）ではなく、極である。たとえば磁石の N 極と S 極の関係がそうである（ N 極、 S 極は個物ではないが、極の例として挙げられる）。 A と B とは極であり、かつ、一体である。私は、極同士が集まってひとつのまとまりをなしているとき、これを統合体ということにしている。すると上記の A と B とは二極的統合体である。三極以上になると、これはいわゆる三体問題で、その関係を式で表現することは不可能である。コンピューターを使っても近似式しかできない。しかし多極的統合は存在する。多くの極同士がかかわり合う場合、近い同士が集まって局部的統合体となり、局部的統合体同士がさらに高次の統合体を作るであろう。その一例を挙げれば、人体は全体として統合体でありながら、局部的統合（個々の器官）

同士の統合体をなしている。統合体の記号化はまだできていないし、できるかどうか不明である。なお、統合体は極の相互作用の場で成り立つものである。太陽系、生体、音楽（クラシック）、禅の庭園、人格共同体など、みなそうである。この場合、場所は後述のように、事事無礙の場であり、極同士は一体である。また、場所は理事無礙の場でもあって、ここでは存在者は根源において一である。両者を併せて「天地と我と同根、万物と我と一体」という言葉がある。

統合体を個の性質からして演繹することは困難である。場のなかに置かれた個は場の働きを宿し、個物同士関係し合つて統合体を形成する、という認識は場に関する基礎認識に属するといつてよいだろう。我々は統合体を、統合された「個物の集合」という意味でいきなり I (integr) と表記する (I は個物)。すると $G \rightarrow WMI = G \text{ in } WMI = I$ (integr) と書ける (G は神、 W は世界、 M は人間。後述)。統合体においては任意の二つの個物 (I_m, I_n) は極としてかわり合うから、次のように書ける。これは上記の鏡像関係を一般化したもの

である。

$$(I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_m) = (I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_m) \quad (1)$$

すると統合体においては一般に個物同士は極としてかわり合うから、下記の命題式(2)が成り立つ。「 I 」は厳密な同義性ではなく、言い換え可能ということ(後述)。

$$G \rightarrow WMI = G \text{ in } WMI = I \text{ (integr)} = (I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_m) \\ = (I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_m) \quad (2)$$

これは働きの場の置かれた個物は統合体を形成し、そこで個物同士は作用し合つて、互いのなかに作用の影響を残し、この意味で互いを含み合うようになる、という意味である。

S と E についてのメモ

身体は、前述のように、世界の一部であるが、人間は、世界(または他の人格)と対立し、これらを征服、支配、利用、管理しようとし得るものである。この事情を明晰に語るためには、身体における理事無礙・事

事無礙の座（極としての身体性を自我に媒介する働き）を「自己」（Sと記号化）として、自我（Eと記号化）と区別するのが便利である。自我は身体の一機能（意識、考量、選択、決断）であり、個性化の役割をもつ。他者との関係を切断して自分だけで自分であるうとする自我を単なる自我と呼べば、これは自分で自分を立てようとはかり、そのために他者を利用しつつ、それを仮面で覆い隠すような自己中心的自我となる。

自己は身体を中心でありつつ身体性を自我に媒介する働きで「わがうちに生きるキリスト」、「一無位の真人」、「超個」というように呼ばれる。自我が個性化の働きであるのに対して、自己はかかわりの中心として普遍性をもつ。仏教でも同様だが、新約聖書の場合、日常的自我（単なる自我）はS←「E」→と、宗教的自我はS←E→と、表記できる。前者はSとEの関係が断絶していること、後者はSがEに対して、またEのなかに、露あらわとなっていることを示す。回心（メタノイア）あるいは新生とは前者から後者への転換のことで

あるから、

$$S \leftarrow E \rightarrow \rightleftharpoons S \rightarrow E \rightarrow \quad (3)$$

と書ける。いずれにせよ、SとEの区別と関係は人間が身体なればこそ可能である。かかわりの極としての自分は身体であつて、自我ではない。

同一根源性、作用的

西田は個物が場所に於いてあることを説き、ハイデッガーは人間存在は世界内存在であるといった。上田閑照は、人間は世界に於いてあり、その世界は場所に於いてある、として、西田より具体的な場所論を展開している。これをキリスト教的言語で言いかえて記号化すれば、Min Win Gとなる。Jの式において、Gは神、Wは世界、Mは人間で、Gは「Min W」が於いてある場所である。するとJの定式はすべしJ M (M₁, M₂, M₃...)の根源（G）に於ける一性を示す。これを理事無礙の表現と読むこともできる。しかし多少の説明が必要である。

「神はあなた方のなかで働いて意欲と働きを成り立たせる、みずからの喜びのために」(ピリピ二章一三節)。
「ここで神は「あなた方のなか」で働く、内在的超越としての主体である。」「の事態を $G \rightarrow M = G \text{ in } M$ と記号化する。 $G \rightarrow M$ は神が人間に働きかけることを意味する。すると

$$G \rightarrow M = G \text{ in } M \quad (4)$$

$G \rightarrow M$ を言い換える右辺の $G \text{ in } M$ は、神が人間に内在すること(コリント 三章六節参照)を意味する。
「ここでは詳論できないが、 $G \text{ in } M$ は新約聖書では「わがうちに生きるキリスト＝自己」と書き換え可能である(ガラテヤ二章二〇節参照)。結論を先取りすれば、場としての神のなかに置かれた人間 $M \text{ in } G$ は、場の働きをうちに映して $(G \text{ in } M)$ 、これは自己 (S) として機能する。新約聖書はこれを「うちなるキリスト」と呼んだ。

わが $G \text{ in } M$ は「自己」(上記の (S) のことだが、の自身は M の、内在的超越としての、究極の主体であ

る。なにか異質的な力が人間のなかにあつて人間を支配していることではない。また等号(=)は、厳密な同義性ではなく、左辺を右辺で書き換える、ないし言い換えることができることと約束する。つまり同一事態を別の観点から書き換えるということである。するとたとえば母 = (父の妻) ・ (祖母の娘) ・ (息子の祖母) … と書くことができる。「この場合単に、母 = (父の妻) と書くこともできるし、母 = (父の妻) ・ (祖母の娘) ・ (息子の祖母) 等々、としてもよい。「母」と「父の妻」は言葉の意味内容としては同義ではない。しかし言い換え可能である。さらに右辺の各項、(父の妻) ・ (祖母の娘) 等も互いに書き換える意味をもつ。だから(父の妻) = (祖母の娘) と書くことができる。

書き換えとして等号を使うと、はなはだ便利である。また、 V は観点 β からは V であるが、観点 α からは α である、というとき、 β と α とが独立に併存するかぎり、 $A = B$ なら $B = A$ である。つまり我々の命題式は

基本的に可逆的である。(これは、 $G \rightarrow M$ なら $M \rightarrow G$ 、という意味での可逆性ではない。 $G \rightarrow M$ と $M \rightarrow G$ は別の事態である。たとえば後者は祈りのこと。そこで我々は文の一義性を守るために、主体としての $G \rightarrow$ は左端に、場所としての G ($M \rightarrow G$) の G は右端に、書くという約束をしておく。なぜこのような書き方をするかといえば、神学のないし宗教思想的命題は同一事態の言い換えである場合が多いからであり、しかし文には一義性が求められるからである。だから $G \rightarrow M = M \rightarrow G$ は本稿では使わない。そして $G \rightarrow M = G \text{ in } M$ は基本的ではあるが、もっとも基礎的ではない。もっとも基礎的な文のひとつとしては、次のものが考えられる。これは、我々がいかなる場合に神(超越)について語るか、またいかに語るか、を示すものである。我々は何かを「神秘」(力において人間・世界を超えた、人のための働き、不可思議かつ無限で、畏るべく犯すべからざるもの)として経験するとき、神祕を「神」の働きとして語るものであって、「このとき」神祕「は」「聖なるもの」となる。「聖なるもの」とは神の働きの

媒体のことである^三。すると、聖なるものについて語る言語の一般的な形は以下のようになる。ただし H は「聖なるもの」の記号である。矢印は人間への働きを示す(働きの対象としての M は省略してある)。

$$G \rightarrow H \Rightarrow G \rightarrow \cdot H \rightarrow \cdot (G \text{ in } H) \rightarrow \cdot (H \text{ in } G) \rightarrow \quad (5)$$

左辺は G が H を通じて働いていることを示す。 H は媒介である。右辺はそれを分節して言い換えたもので、 $G \rightarrow$ は「神があつて働いていること」を、 $H \rightarrow$ は「聖なるものが聖なるものとして働いていること」を、 $(G \text{ in } H) \rightarrow$ は G が H に「宿つて」働いていることを、 $(H \text{ in } G) \rightarrow$ は、 H が G の作用圏内に置かれて働いていることを示す(場所 G に於いてあること)。(= $\text{in } G$) と $(G \text{ in } H)$ では in の意味が違うが、これは G (絶対) と H (相対) の関係だから仕方がない。

この式は宗教的言語の構造を示すものとして極めて広く適用できるものである。神道の場合なら、 H は「憑りしる」(神体ということがあるが、神自身ではない)、 $G \text{ in } H$ は「憑りしる」に宿る神(の働き)、 H

⑤の「憑りしる」が神の作用圏内にあることを示す。作用は場所における作用である。作用の及ぶ領域は、神域、「神の国」、「仏国土」などと呼ばれる。

実は $G \rightarrow H \rightarrow$ は「人格主義的言語」で語ることもできる。すると(5)式は、 $G \rightarrow H \rightarrow$ は人格主義言語でも、場所的言語でも、語れることを意味する。しかし我々の問題は「場所的言語」なので、⑤は始めから内在的超越だという前提がある。ここで重要なことは、 $H \rightarrow$ の矢印、したがってまた(⑥)式 $H \rightarrow$ の矢印は、⑤と⑥の(実体的)ではない(作用的)を意味することである。作用的①とは、Hの働きがHの働きでありつつ、同時に⑤の働きであることである。「宿る」とは「作用的①」が成り立っている、ということである。さて、いま⑤と⑥との関係だけを問題とすれば、右辺は、(⑥)式 $H \rightarrow \cdot (H \rightarrow G) \rightarrow$ となる。実際、(⑤)の右辺において、第一項と第三項、第二項と第四項とが内容上等しいと考えられる限り、右辺の $G \rightarrow \cdot H \rightarrow$ は省略可能である。さらに働きの対象を度外視すれば右端

の矢印が省略されるから、結局以下のように書ける。

$$G \rightarrow H \rightarrow (G \text{ in } H) \cdot (H \text{ in } G) \quad (6)$$

あるいは、

$$G \rightarrow H \rightarrow (G \text{ in } H) \rightarrow \cdot (H \text{ in } G) \rightarrow \quad (6-1)$$

Hを①(個物)で置き換えることができる。これは、個物が神秘として経験され、そのように経験する人間は、個物を聖なるものとして、個物における神の働きを語ることを意味する。この場合、個物は単なる個物(超越また併存する他者との関係を欠いた個物)ではなく、超越的な場に於いてあり、超越的な場に於いてある個物は、場の働きを受けて(⑥)式、その働きを内に映すから、この場合⑤は個物のなかで、その主体として働くこととなる(⑥)式 $H \rightarrow$)。

さらに①を②で置き換える。これはつまり身体としての人間が自分自身(特にS || 自己)が神秘として経験していることである。すると(⑥)式は以下のように変形される。これは実質上、ペリピニニ章一三節を記号化したものと等しい(ただし、ここには②が①の作

用圈内にあること、つまりGで表される「場所」に於いてあることが付加されている。我々の約束にしたがって、Jの付加は省略するとしてもできる。

$$G \rightarrow M = (G \text{ in } M) \cdot (M \text{ in } G) \quad (7)$$

あるいは単に

$$G \rightarrow M = (G \text{ in } M) \text{ だけ、あるいは}$$

$$G \rightarrow M = (M \text{ in } G) \text{ としても可能である。} \quad (8)$$

右辺の右端、また右辺の第一、第二項の右端に矢印をつけることもできる。

JJJJJ (5) か (7)、(8) が導けたわけである。さて、 $G \text{ in } M$ はGが主語であり(JJのときGは内在的超越としてMの主体である)、 $M \text{ in } G$ ではMが主語である(JJのときはGはMが於いてある場所である)。しかし両者は同一事態の二面である。したがって $(G \text{ in } M) = (M \text{ in } G)$ と書くJJJが出来る。しかしこれでは誤解の可能性がある(たとえば、左辺のMと右辺のinと同じ意味に解して、 $M \text{ in } G$ は、MがGの内在的超越としてGの主体であることを意味する、という

ような誤解)。JJJJ (G in M) は (M in G) という事態をGを主語として言い換えたものである。ゆえに、誤解を防ぐためには括弧の外にGと置いて、 $(G \text{ in } M) = G (M \text{ in } G)$ と書き、同様に $(M \text{ in } G) = M (G \text{ in } M)$ と書くのがよい。G (M in G) は M in G という事態を、G主語として言い換えたもの、というJJJとである。これはG in Mになる。M (G in M) もこれに準じて理解していただきたい。しかし、誤解がない限り、 $(G \text{ in } M) = (M \text{ in } G)$ と書くJJJとでもできる。これは「神が人のなかに宿り働くことは(作用的)、言い換えれば、人が神の作用圏(場所としてのG)に於いてあることだ」という意味である。

このような用語法は新約聖書に例が多い(たとえばヨハネ一七章二一、二三節、イメージ言語ではヨハネ一五章一五節、コリント一章四節、ガラテヤ二章二〇節)。仏教的イメージ言語では、月光が満ちる場のなかにある池はみずからのうちに月影を映す、という例がある。つまり人における仏性は水中月というよう

にイメージ化される。

さて、以上の表記法により、上田閑照の説（人間は世界に於いてあり、その世界は場所に於いてある）を我々の記号化と関連させてみよう。「我々の仕方で」というのは、我々はまず $G \rightarrow$ を考えるから、場所論的基礎命題の左辺は、 Min W in G ではなく、 $G \rightarrow W \rightarrow M$ となるからである。問題は「この場合、右辺はどのようになるか、とどういふのである（当然、右辺が $G \text{ in W in M}$ となることが予想される）。

$G \rightarrow W \rightarrow M$ を書き換えるとき、(8) を応用して、下の(9)を得る（実は正確に書き換えると右辺は複雑な多項式になるが、結局は同じ結果になる）。

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

やはり、 $G \rightarrow W \rightarrow M = G \text{ in W in M}$ となる。右辺は(8)に続く説明にあるように、 Min W in G と言い換えられるから、これを付加すると、以下のように書ける。

（右辺第一項と第二項では in の意味が違つのに注意）。

$$G \rightarrow W \rightarrow M = (G \text{ in W in M}) \cdot (M \text{ in W in G}) \quad (10)$$

ただし、 $(G \text{ in W in M}) = G(M \text{ in W in G})$ 等 (10-1) これで我々の命題式と上田の二重世界論の関係が書けたわけである。しかしまだ多少の説明が必要であろう。まず $G \text{ in W}$ は、世界に内在する神、つまり、世界と一（作用的一）をなす限りの神のことである。これは伝統的にロゴスと呼ばれた働きと解釈してよい。すると、 $G \rightarrow W \rightarrow = (G \text{ in W}) \rightarrow$ は「神の世界に対する働きは、世界に内在するロゴスの働きと等しい」という意味になる。さらに、 $(G \rightarrow W) = (G \text{ in W}) \cdot (W \text{ in G})$ と書くことができるが、 $W \text{ in G}$ とは、神と作用的一を指す限りの世界で、これは伝統的に「被造物」と呼ばれている。したがって、上の命題式は、ロゴスが内在して働く世界は、被造物としての世界だと読める。

$(G \text{ in W}) \text{ in M}$ は、ロゴスが人間に内在することを意味する。それは、人間が身体として世界の一部である以上、当然のことである。すなわち世界において働き、ロゴスは身体としての人間のなかで働くわけである。我々の場合、人間は徹頭徹尾「身体」として把握され

ていることに注意されたい。

G の中心に、 $G \text{ in } W \text{ in } M$ を $G \text{ in } M$ と書き直せば
(一般に $A \text{ in } B \text{ in } C = A \text{ in } C$ である)、これはロゴスの
人間内在を意味し、さらに上述のように(本稿では詳
論されていないが)、 $G \text{ in } M = \text{わが内に生きるキリス
ト} = \text{自己}(S)$ である。すなわち、 $\text{わがうちに生きる
キリスト}$ とは、世界に内在するロゴスの人間における
働きだということになり、この意味で神の人間に対す
る働きは「 うちなるキリスト 」の働きと等しいことにな
る。

いずれにせよ、命題式(10)は、 M は W を介して G
のなかであり、すると M は W を介して G の働きをみ
ずからのうちに映すこと、換言すれば G が主体として
人間に働きかけ、人間のなかで働くこと、それは「 M
」が G という場所に於いてあること、と解釈され
る。人間を身体性として規定する W 項は不可欠である。
これは再び「身体としての」人間が根源において一で
あることにほかならない。

応用 場所の構造について

——矛盾的同一、四法界、一即多、空——

以上において我々は世界と人間とを区別したが、身
体としての人間は世界の一部だから、両者を併せて
 WM と表記することもできる。すると(5)により、

$$G \rightarrow WM \rightarrow = (G \text{ in } WM) \rightarrow \cdot (WM \text{ in } G) \rightarrow \quad (11)$$

と書ける。この命題式(矢印に注意)は場所の構造、
すなわち G と WM との絶対矛盾的同一(作用的)を
意味する。 $G \rightarrow WM \rightarrow$ は G と WM との作用的「 D 」
西田的にいえば「絶対矛盾的同一」と言い換えられる
わけである。また、法(dharma)を D 、個物(indi-
viduum)の相対を I とあらわせば、

$$D \rightarrow I \rightarrow = D \rightarrow \cdot I \rightarrow \cdot (D \text{ in } I) \rightarrow \cdot (I \text{ in } D) \rightarrow \quad (12)$$

となる。さらに「統合に関するメモ」で述べた(2)式
すなわち $G \rightarrow WM = I(\text{integr})$ を組み合わせる。ただし
この場合、 G を D で、 WM を I で、書き替える(代
入するといってもよい)すると

$$D \rightarrow I \rightarrow D \rightarrow I \rightarrow \cdot (D \text{ in } D) \rightarrow \cdot (I \text{ in } D) \rightarrow$$

$$= I(\text{in } gr)$$

$$= (I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_m)$$

$$= (I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_m) \quad (13)$$

(13) は華嚴の四法界を記号化したものと読める。D → は理法界、I → 事法界、(D in D) → (I in D) → は理事無礙法界、(I_m in I_n) · (I_n in I_m) は事事無礙法界である。つまり西田の矛盾的同一は華嚴の理事無礙法界に当たるわけである。なお、I (in gr) すなわち統合体は、極の集合がひとつのまとまりをなすことだから、この意味で「一即多」と同義である。

さらに(11)は、究極の主体としての神が究極の場所である、という意味になることを注意しておきたい。これは場所論的神学の重要命題の一つであるが、人格主義的キリスト教は「場所」の面を忘れてしまった。

いずれにせよ以上のように書けば絶対無(の場所) というような解りにくい言葉を使わないで絶対無(の場所) の記述ができるではないか。ちなみに「A →

B) · (B → A) = (A in B) · (B in A) が成り立つとき(鏡像関係参照) A' B' は〈空〉である」というようにして空性を定義する」とができる。「(I_m → I_n) · (I_n → I_m) = (I_m in I_n) · (I_n in I_m) のとき、I は空である」といつてもよい。「空」の説明はむずかしい。それは、空は元来、限界づけられた実体的なものではないから文の主語にはなれないのに、「空とは…」と説明を始めると「空」が文の主語になり、文の主語が主語として持つはずの性質(限界づけられた、特定可能で一意的な何かとして定義されつること)が「空」に読み込まれてしまう。しかし「空」の内容はそれを裏切るから、結局説明は何のことだかわけがわからなくなるのである。実際、空は元来、上記のようにして定義されてきたと思う(相互作用、相互内在を成り立たせる非実体性)。

仏性、信心、悟り

さらに我々の命題式で書ける例をあげよう。親鸞の『唯心抄文意』によく知られた文がある。

「佛性すなわち如来なり。この如来微塵世界にみちみ

ちたまへり。すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆえに、この信心すなわち佛性なり。佛性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず、しかれば「こころもおよばれず」とはもたえたり。云々」さて「微塵世界にみちみちて」働く如来は、我々のG・(G in W)に対応するといえるが、ここでは詳論しない。如来 (athagata) をTで記号化する。TとMとの間には(5)によって以下の命題式が成り立つ。ここでは信心が問題なので、人間には働きの記号(↓)をつける。M↓は信心の働きの記号化だと了解されたい。

$$T \rightarrow M \rightarrow T \rightarrow \cdot M \rightarrow \cdot (T \text{ in } M) \rightarrow \cdot (M \text{ in } T) \rightarrow (14)$$

(14)の左辺は信心(M↓)が神秘として経験され、その後、如来の働きが見られることを意味する。また、右辺の各項は互いに互いの書き換えと考えられるから、(M in T)↓つまり如来の働きの場に於いてある人間の働き(信心)は、(T in M)↓、つまり人間に内在するT

(=佛性)の働きであり、ともに、左辺T↓M↓の書き換えであることを意味する。左辺(T↓M↓)は、人格主義的に「弥陀召喚の勅命」と解することもできるし、場所論的に、人間に及んで人間に内在する「弥陀の願力」と解釈することもできる(これはキリスト教のG↓M↓の場合も同様)。我々は場所論の面だけを問題としたが、その場合、超越の場に於いてあるがゆえに超越の働きを受ける人間の「根源における一性」が語られている。

同じ構造は道元の言葉『正法眼蔵』、生死の巻)にも見られる。「ただわが身をもこころをもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる」において、仏の働きの場におかれた人間が仏の働きをわが身に映すことが語れている。このとき人間の主体は仏の働きである。もちろんここで親鸞における信心と道元における悟りの関係が問題となるが、ここでは構造上の対応だけを取り上げる。対応というのは、道

元の場合、(14)のTをB(Buddha)と書き替えればよいとしようとする。UUB、Bは働きの場合であり、「ほとのいへ」に投げ込まれた人間は(MiB)と表記される。我々の連関では、道元が身つまり「身体」を語っていることが重要である。左辺右端および右辺第3、4項の矢印はいつまでもなく作用的一を表す。

場所として働く神の構造

$G \rightarrow M = G \text{ in } M$ を「 G にまゝめて G 「 $\rightarrow \cdot \text{in}$ 」Mと書いてみる。すると G 「 $\rightarrow \cdot \text{in}$ 」Mは聖霊を意味することがわかる。浄土教の場合には、T「 $\rightarrow \cdot \text{in}$ 」Mは回向を示すといえる。これを一般化して、

$$G \rightarrow G \text{ in } G \text{ 「} \rightarrow \cdot \text{in} \text{」} \quad (15)$$

と書けば、これは三位一体を意味することになる。 $G \rightarrow$ は神、 $G \text{ in}$ はロトス／キリスト、 G 「 $\rightarrow \cdot \text{in}$ 」は聖霊で、三者は働き方においては異なるが、 G であることにおいて一である。場所の構造は三位一体的である。これは小野寺功が場所の構造として述べたこと^三と一致するといえよう。いずれにせよ、浄土教において三位

一体と対応するのは、如来・願力・回向の関係である。

以上の記号化は、事柄の記号化ではあるが、まずは言語化の仕方と思考内容の記号化であり、また演算は思考過程の記号化であって、むしろこちらの方が中心となっていることに注意していただきたい。我々は宗教の事柄を問うときに、言語化の仕方を反省する必要がある^四。それは言葉と事柄の癒着を防ぐためである。むしろ記号化によって思考の内容と構造、また命題同士の内容的関係を明らかにすることができるし、思考過程と思考表現を簡略かつ正確にすることが可能になるだろう。この場合、演算の結果を正しく解釈することが問題であることはいうまでもない。なお、本稿における等号は力動的事態における定常的關係を示すものであること、力学において物体の運動を関数関係で示す場合と同様であることを付け加えておきたい。

註

一 上田閑照『場所——二重世界内存在』弘文堂、一

九九二年。

二 八木誠一『新約思想の構造』、第三章、参照。

三 『大乘禪』八九四号。

四 『宗教とは何か』法蔵館、一九九八年、第三章。

レスポンス

J・ハイジック

私は、八木先生のペーパーを、神と人の関係についてのご自身の立場の論理的帰結を突き詰めるため、その思考過程を一步一步叙述する試みとして興味深く読んだ。根本的人間の経験としての「身体であること」から出発して、世界における「神の働き」まで、継ぎ目のない論理でもって現実の地平を次第に広げていく論証である。背後には、キリスト教徒にとって神と人の関係を語る「人格主義的」モデルが聖書に基づく唯一のモデルではなく、しかも仏教との対話のために最も有利なものでもない、との主張がある。私は先生の理論的前提を十分に理解してきたという自信がないが、ひとまず先生の論証に貫く一連の、次第に高次のものへと上昇する一性もしくは統合を自分なりにまとめてみたいと思う。

一、人間が身体であるということは、感覚と感覚内容を分別する前に、我々には内的一性があるということを意味する。感覚の働きをよく注意してみると、外の世界にある個々の物事への特定の反応や諸々の感覚器具の内容を別として、感覚する「内的世界」そのものも経験できることがわかる。感覚する自己と感覚される他者がそもそもひとつであるのは、身体においてにほかならない。その意味で身体は第一の統合の座である。

二、身体の一性を定義する地平を拡大すると、個と個との係わり合いの場が開いてくる。このいつそつ広い環境の中での一性は、単なる個物同士の集団的な状態ではない。むしろ、もうすでに内的一性の座としての身体と身体あいだの外的一性が認められる。自と他は同じものの一部であり、あたかも磁石のN極とS極のような関係にある。その統合体は世界である。これを自覚する身体の中心は「自己」と呼ばれ、それを自・他・世界としてあくまでも分別する目でみる身体は「自我」と呼ばれる。要するに、自己とは、身体の一性をもっと広い世界の一性に属することを自覚する座である。

三、しかし世界は最後の環境ではないし、自己は結局世界の

一性によっては定義されない。世界や世界におけるあらゆるものを囲むさらに広い地平がある。それは神の働き場所であり、その自覚によってのみ自己が十全なものとなるといえるだろう。この場所での一性は最終的な一性であり、神と人と世界の統合体である。たが、たとえこの究極的な地平が無限的であっても、その一性は限定されている。すなわち、主体としての神がその一性に入らず、神の働きだけが人間と世界との統合体を形成する。神の主体性はせいぜい「神秘」や「聖なるもの」の体験から推論できても、それは世界における「内在的超越」としてあくまでも間接的なものにとどまるため、常に隠れた、超越的な神にはいたるまい。

四、八木先生の緊密な命題配列にしたがって、もうひとつの、四番目の一性が含蓄されていると思われる。それは神の主体性と神の働きかけの統合体である。身体と自己と世界には根源的な一性（たとえそれが実際には崩れた一性であっても）があるとしたら、神には少なくとも同じ程度の一性がなくてはならないのである。論理上、人間と世界、そして人間と世界の統合過程での参与を超えた神には本質・意志・活動の統一が必然的とはいえないだろう。ただ、神が我々のとは異なった種々の可能世界にお

いて違った機能を果たす可能性を考えるよりも、神の内の統一へと飛躍するほうが容易であるに違いない。ただし我々の立場からは、神との最終的一性は不可能であるので、そのことについては確実に判断できない。

さて、上述した三つの一性を結び論理は二つに見える。まず、一連の円形として中心を同じくするが、広がり異なるという形をとる。次に、各々の一性にはその環境とその活動がみえる。環境（場所、座 Ⅱ Ⅲ）が具体的なコンテキストを表し、活動（働きかけ ↓）を表すのである。その意味で、身体は感覚の働きの座であり、世界は身体（とりわけ自覚した身体としての自己）のかかり合いの場であり、神は聖なるものの働きの場所である。具体的なコンテキストなしに働きかけが成り立たない限り、それぞれの環境がそれぞれの活動の必須条件である。その意味で場所そのものが必然的で、不変、連続的でなければならぬ。一方、働きは偶発的で、変化可能的、非連続的である。両者はともに現実を形成する。

私としては、この概要全体を見ながら、伝統に根を

下ろした、しかも自分の経験に忠実な仕方では神概念を考えると、その方向性に大いに同意しているし、それをなるべく明晰にするために記号化された命題をもつて表現されたことも、高く評価するのである。したがって、これからの質疑には、自分の頭の中でもいささか未整理の点もある。

一言でいえば、こついつた神・人間関係の「場所的」解釈が「人格主義的」な解釈に取ってかわりうるものなのか、それともただ単にそのモデルを補い合うものなのか、また人格主義とは何か、まだはつきりしていない。もしすべての人間中心主義や擬人観による投影を取り払う計画であれば、完全にうまく行ったとは言いがたいのである。神概念から門前ばらいされた人格性は、裏口から入って人の人格的側面を強化することに終わるようである。八木先生のもデルは人間から発して、他者としての人間、世界、神との関係の完成を目指してゆくように見える。宗教——特に、自覚として理解された宗教——を取り扱うことが目的である限り、それは驚くにはおよばない。しかしながら、現

実そのものや宗教全体について語ろうとするならば、いくつかの疑問点が残る。八木先生のペーパーから推理されうる四つの命題を引き取って、その疑問を述べたいと思う。

(A) 根本的なレベルでは感覚には二つの機能があ
る、すなわち身体の一性を定義すること、その一性
に他者（身体外）として世界を導入すること。

八木先生はわかりやすい二つの種類の実例を挙げて
いる。(一) 特定の感覚と別に、感覚そのものを体験
できる（指を動かさずに机上においておく）。(二) 通
常に感じないことと感覚によって無意識的な感覚を意
識化する（胃痛）。こういって実例は実際にはむしろ抽
象である。その抽象の目的は、自分が「生命の世界の
一環」としての身体であることを自覚することである。
抽象が拡大されるにつれて、論理的一貫性も増え、抽
象が縮小されるにつれて、具体性の乱雑にすべり帰る。
抽象の機能が問題を孕むのは、省略されて物事への視
界を塞ぐときである。この点では確かにヒュームの最

大の発見——カントが承認したように——は、知覚は
感覚に対してそれ自体の解釈のために十分なデータを
与えないということであった。目が見ている目を見な
いことが、その感覚論の出発点であった。

だが、八木先生が感覚を語るとき、感官は理性の働
きの内容として世界を「受け止める」ということだけ
に注目を集め、「世界を排除」するためのフィルターで
もあるという機能を無視しているようである。ヘルグ
ソンが指摘したように、もし我々の脳がそのフィルタ
なしに直接に世界にされされていたら、我々は
データの過剰のため、あつという間に狂ってしまうだ
ろう。世界が理解、管理しやすいのは感官による抽象
のおかげである。自他不二としての身体の一性の体験
は、いっそう深い二性に淵源している、つまり我々が
取り扱うことのできる他者以外の物事を排除する。

その意味では単なる感官の働きより深い感覚の体験
があるはずだが、純粹感覚という抽象概念がそれを隠
蔽してしまうのではないか。何らかの形で、こういっ
たより広い意味での感覚が身体と自覚の統合体への橋

をかける必要があると思われる。

皮膚という限界線によって定義されている身体としては、ひとつの一性があることは否定できないが、その一性は人間の脳の必要に応じる。現実全体から考えると、身体の「内的世界」は結局、便利な虚構にすぎない。それをそのまま生命全体の小宇宙とみなすことは人間中心主義の仕業である。それが八木先生の狙いであるかどうかは明白ではないが、論証全体を振り返ってみるとそう考えられる。宗教体験をかたるために、こつこつた擬人的虚構を出発点にすることは避けられないかも知れないが、人格主義に陥らないことを目標とするのであれば、現実論そのものへの出発点としては疑わしいと思う。

(B) 身体と身体とのあいだの係わり合いは二台の互いに向き合っている鏡（またはより厳密に言えばフラクタル構造を発生する鏡の殿堂）のようであるが、それは人も含めてすべての個物は in-dividuum ではなく、統合体の一部であるからである。

八木先生自身が認めるように、身体と複数の他者の世界とのあいだの相互的にかかわり合いをイメージ化したり記号化したりすることはきわめて難しいので、一対一の対面という抽象から理解しなければならぬのである。このように、世界から切りはなれた個物という概念を否定しながらも、一対一の人間関係という範例を再確認しているようである。日々老人と呼ばれた中世のカバラの賢者曰く、「世界が我々の鏡であり、我々の一見がその枠であつて、実際に無限の現実に偽りの限界をつけるのである。」その意味は世界を通念だけで理解しようとする、世界のほとんどを取り除くことになる、しかし枠を取り外すと世界そのものが鏡になって、我々を反射するということである。一対一のかかわり合いを範例にすると、八木先生が白い枠と黒い枠のイメージを利用するという偶然の背後には、まさにこつこつした枠を付けなおし、人間を中心の場においておく動機が隠されているように思われる。

(C) 真の自己への到達は宗教的体験の完成である。

自己とは人間中心的に、分別する自我の否定概念である。倫理問題に限らず、存在論上の現実への目覚めとして、すなわち我々は自分の力とか自然の力のみで人生や世界を支配・理解することはできず、神の働きが決定的である、ということを見覚えることを意味する。しかし最高の自覚の内容、つまり神（少なくとも、何かの内在的超越者の働きかけ）の場所においてあることを知ることをもって真の自己を定義する限り、実際には自己の存在を中心に置く考え方を避けられないのである。私の考えでは、これは人格主義の一種である。

(D) 世界の場所としてその内在的働きである神は、絶対的超越的主体として世界の出来事から影響を受けない。人格主義の考え方では、神がまず人格的な主体である。ゆえに、人間関係の比喻を中心とする。一方、場的に考えられる神は「聖なるもの」の体験とが生命の根源として定義されている。ゆえに、「身体である」人間との関係について、よりふさわしい比喻をあたえるだろう。

普通は、少なくともキリスト教的な神と人との関係を「身体」の側面から考えると、ただちに人格的なレベルでの、肌触りの宗教体験が浮かび上がる。神の非人格化の結果、愛、驚異、恐れ、エクスタシーなどが神・人間関係、しかも「聖なるもの」や「神秘」の体験から消えてしまうと思われる。場所論理からすれば、主体的人間が主体的神に影響することはないが、たとえばこういった影響が比喻あるいは神話的な語り方にすぎないとしても、祈りや天の正義の訴えをはじめ、これは一般の宗教の本質に属するものである。神と人間が主体として出会ったり、相互的に作用したりする場所がありえないであろうか。

私が思うに、場的な神概念は、人格主義的モデルの背後にある宗教的データがどうなるのかという問題を逸脱してはならない。確かに、人格化された神の種々の概念や象徴には悪用の恐れや、他の宗教および哲学体系に対する排他主義への傾向などの難点がある。しかし同時に、それに取って代わろうとする概念は、教義上の問題のみならず、実践されている宗教と取り組

む必要があるのではないか。結局、宗教的体験に答えられる神学こそが生き続けるであろう。

註

1 Mario Satz, *La palmera transparente*. (Madrid: Arca de Sapiduria, 2000), pp. 48-9.

討議

司会 J・ハイジック

八木 立ち入ったご批判ありがとうございます。今全部についてただちにお答えできるかどうか分かりませんが、あまり時間のかからない範囲で試してみます。

第一に感覚の問題で、これは今日の主題にはしませんでした。ペーパーには書いてあるわけです。実は感覚の問題というのは今おっしゃったようなフィルタ—ということがあるわけで、カントの認識論以来そうだと思っんですけれども、人間の知性—カントは悟性と言っていますけれども—には感覚的なデータを処理するためのいわば先天的な機構があるわけです。それがたとえば言語に反映して—カントは言語をあまり問題にしていませんが—言語は主語と述語からなるとか、あるいは主語は名詞で述語は形容詞、動詞であるとかということが必ず出てくるっていうことは、処理

に固有の仕方があるということを反映していると思うんですね。それに対してさらに知的な処理が加えられるわけです。私はそれを無視しているわけではありません。ただ関わりが一番根源的な、もの、つまり感覚的なデータの一番根源的な——カントの場合なら直観にあたりますが——一番はじめの直観だけを問題にして、そこで即といっていることがはっきりすると言っているわけで、情報処理の仕方を排除したわけではございません。

それから、第二番目の鏡像関係なんです、これは、一対一の関係をモデルにしてそこから出発すると抽象になるといって、そういう問題を質問されたんでしょうか。そうすると、多極的な関係となるとコンピュータでもできなくなるので、簡単に記号化できるのはどうしても一対一対応になるわけです。だからそこから全部が構成できるといってわけではありません。新約聖書の思想でもそうなんですけれども、たとえば、キリストの体というような統合体は、最初から統合体なのです。ですからここで言っているのは二極的な統合の

ことなんです。統合には身体的な統合と二極的な統合と多極的な統合がありますが、二極的な統合をモデルにして相互関係ということを考えてみて、それを一体性への通路にしたかったわけです。つまり多数の人間が同時に神の働きの場のなかに置かれた場合、そこになどのような形が出てくるのか。それは一極や二極からは出てこずに、固有の問題として出てくるわけで、そこでは当然、あらゆる人間の間に相互関係ができるだけではなくて必ず一定の形ができてきたり、ある場合に局所的に関係の濃さと薄さが出てくるのと、それから全体を粹づけるような統一的な形というのが出てくるわけで、それもここでは詳しく書いておりません。そういうわけでご批判されるのはある意味で当然ですが、私としてはそういうつもりです。

三番目ですが、自己を中心にするのは人格主義の一種だというわけで、確かにそういうことになりました。自己というのは中心ですので、あらゆる人が自己・自我であるわけで、そういう意味であらゆる人間が世界の中心だと言えるわけです。だから自己中心性は必ず

出てくるわけで、出てこなきゃいけないんだと思うんですね。ただ私がここで自己と言っているのは関係性の極のことです。もちろん人間というのは人格ですから、自己・自我から人格性が出てこなかったらどうしようもないので、自己・自我というところで人間の人格が正常に成り立つという、それが私の言いたいことです。最後の問題が一番重要だと思うんですが、人格主義と場所の関係なんです。

私はこの間書いた本のなかで新約聖書には人格主義の神学と場所論的神学の両方があると言ったんですが、それぞれ形がちがうんですね。したがって言表の仕方やカテゴリーもちがう、形もちがうということをまず言いました。それで場所論的神学というのは新約聖書にもあるし、東方教会にもあつたけれども、ローマ中心のキリスト教に移って以来、それは希薄になってしまったんではないかと私は思っています。たとえば三位一体もカッパドキアの三神学者のときは *mia ousia, tris hypostasis* でござるかというところ——僕は場所論のほうがいいと思うんだけども——存在論的な言葉で

言われていたんですけども、ラテン語でヒュポスタシスがペルソナと訳されて、ペルソナが後になって人格という意味を強く持つようになってきたのではないかと思います。この辺はいろいろ問題があるところだと思いますが、そういうふうに関係論的なものがある傾向があるので、そうすると場所論的なものが落ちてきたのではないかと思います。

そこで最初に書いたのをもう一度ここに書いてみます。(G↓N、板書) これなんですよね。ここは人格主義的に語れるわけです。神の人間に対する語りかけとか働きかけとかいうように語れるんです。しかし同時に場所論的にも語れるわけで、神と人間の関係には、場所的な語り方と人格主義的な語り方と両方あると、それが私の言いたいことです。だから、もちろん純粋な場所論に還元してしまうのは無理だと思っんです。そういう神学を作るとすれば、私としては本には少し書いておきましたけれども、イエスの考え方をモデルにしてイエスの考え方が含んでいる場所論を展開するということになるだろうと思っんです。イエスの場合

には父なる神と人間の相互関係があるわけで、他方、こつという関係もあるわけです (G: Mi: M, 板書)。また人が神の働きの場 (イエスはこれを神の支配、神の国、こつ) におかれていることを書くとするればこつなるでしょうが (Mi: G, 板書)、これは非常に誤解されやすいので、人間が神の主体であるという意味に見えてしまうわけです。この誤解を防ぐためには何か制限を付しておかなければならないんですけれども。(M ↓ G) = (Mi: G) と書けば、これは人間から神への語りかけというのは人間の言葉が神のなかに及ぶことだと、これは祈りですね。そこから逆に応答が起こってくるという、こつという側面もあるわけです。今日は場所論の話なのでこれを話さなかったわけで、こつという関係はあるわけです。

たとえばヨハネ福音書のなかでも、神とキリストの関係が「神がキリストを派遣した」、「神がキリストに命じた」というこつという場所論的な言い方と、「神はキリストを派遣したんだけど、キリストは神から離れてしまったわけではなくて、派遣されたにもかかわ

らず、神と人間の関係は相互内在である」とも言われているんですね。ですからヨハネ福音書の場合にも両方あるわけで、矛盾してはいないんです。「神がキリストを派遣した」という言い方と、「キリストが神のなかに、神がキリストのなかにある」という言い方が両立しているわけです。というのはどういふことかといいますと、両方の言い方で語れるんだということです。これは場所論的な見解です。場所論的に言い換えるとこの関係はこつなるということですが。ただ、私は先ほど人格主義は記号化しにくいし、記号化してもあまり意味ないと言っただけなんですけれども、人格主義的神学の場合にはむしろ記号化しないで祈りとか応答とかそういう言葉のままのほうがいいんじゃないかと思えます。

ハイジック その件について一つだけ確認したいんですが、両方のモデルが互いに補い合うとしたら、ある場合には人格主義的なものは使ってはいけなとか、場所論的なモデルがいいとか、あるいは、人格主義的なモデルを使っただけがいいとか、場所的モデルはよ

くないとか、その境界を引くことはできるんですか。

八木 それはこのように言えます。場所論があまりにも不当に看過されている。場所論的モデルを中心にまで返さなきゃだめだ、キリスト教が滅びちゃう、ということです。

ハイジック 分かりました。では、全体の討論に入りたいと思います。

田中 私は記号が出てくるところにいささか疑問があるんです。それに反対だという意味ではなくて、どういう意味で命題式を使われているのかを知りたいのです。私はもともと数学科を出ましたし、大学でも論理学を教えておりますので、そのうえからすると、こういう式は変えたほうがいいのではないかと思われるところがいくつかあるのです。一つは、一番基本になっているところでの $\downarrow \exists$ という記号、これが一頁（本書、八八頁）にありますね、これは「神が人間に対して働きかける」という意味でこれが左辺のほうです。そこ

で「等しい」ということがあって…。 $\downarrow \exists$ を一つの命題というふうに先生はお考えなんでしょうか。

八木 両方なんです。 $\downarrow \exists$ は語とも取れるし命題とも取れるんで、これは両方取れる可能性を残しておいたほうが便利なんですよ、實際上。

田中 いや、しかしそれは論理上非常に曖昧になりますから…。

八木 いや、最初から曖昧に作ってあるんです。最初からことわっているんですが、この等号は数学的論理的なイコールではないんです。

田中 しかし先生は等号は代入が可能であるとか…

八木 代入はできるんですよ。

田中 …しばらく先生の路線で考えてみましょう。この式をよく見ますと、左のほうは「神が人間に働きかける」とあって、矢印がありますね。右のほうを見ると「神は人のうちにある。かつ、人は神のうちにあ

る」。もちろんこれは形式だけですから内容的な解釈はまったく抜きです。神は人のうちにあるとか、人は神のうちにあるというような意味についてはなんら言及されてはいないけれども、とにかく形式的にはこう書かれていますね。そこで、まずこの形式だけに注目します。GとMは右辺では対称的ですね。シンメトリカルですから。左辺はシンメトリカルではありません。G→Mですから。そうすると普通でしたら左の方は一つの命題であり、右も命題であり、全体がまた一つの命題であると考えます。命題論理学で等式を使うときは相互に右が左をimplyし、右が左をimplyするという意味です。だけれども、右のほうは対称的に神と人の相互内在と仮りに解釈しますと、左のほうは「神が人に働きかける」というわけで相互作用になっていません。左は明らかに「神・矢印」がありますからシンメトリカルな構造を持っていない。だからこの等式は成立しないということになります。

八木 そうなんです。これはわざとそうしてあるんで

す。というのはEの意味がちがうんです。(M in G)のEと(G in M)のEの意味がちがうんです。だから右辺はシンメトリじゃないんです。つまりG in Mの場合は神が主体なんです。神が人間のなかで働いているというのは神が主体なんです。で、M in Gの場合のEは場所なんです。だからEの意味がまるでちがうので、同じEを別の意味に使うのはちがうけしからんということになるんですが、それは相手が神様だからしょうがないんです。そもそも対称的じゃないもの間の関係だから。

田中 そうすると記号を使うのはやはりミスリーディングじゃないですか。ちがう意味なのに同じEを使うのは。

八木 でもそれは最初からことわってあるんです。

田中 私は先生の日本語の解説はよく分かるんですけど、記号だけを見るとこれは形式ですよ。だから形式だけで自立してなくて。そうだとするとこの

構造は日常言語で補わないと成立しない。

八木 そうなんですよね。ですからεというのは語であって記号じゃないという批判があつて、それは確かにそうなんです。εというのは wordであつて、εとかπのような記号ではないと。だから意味を変えるとしたら、ε(1)ε(2)を区別するとかして、ちがう言葉を使えばいいんですよ。だから、まだ未完成なんです。そこはどうしたらいいか……。ただこれは聖書の使い方に即しているんです。新約聖書のεにはふたつの意味があつて、εの使い方に即するところなってしまうんです。

田中 確かに新約聖書には en Christo 「キリストにおいて」という言い方があります。ただ作用というときには、カトリックのトミストだったら、「自己によって働く」とかそういう言い方があります。そして、普通アリストテレスのカテゴリー論でしたら、「何々のうちにおいて在る」というのがカテゴリー論のなかにあります。ただし、その場合には付帯的な存在について言

われるわけで、実体というのはたぶん実体においてあるというのは決してない……。実体というのは自己においてあるものである。

八木 これは実体論じゃないんです。存在論じゃないんです。場所論なんです。全然ちがつんです。

田中 そうすると、左辺はむしろ実体論的な言語で語られているものを、右辺は場所論的に翻訳したということになるんですか。

八木 最初からのεに作用するというのは人格主義的にも場所論的にも取れるんです。この論文では場所論に限定するという約束を最初からしています。でないと全体が曖昧になりますから。ピリピ二・一三は場所論的で、「神はあなた方のなかで働いて意欲と行為とを成り立たしめる」という言葉がありますが、それがモデルなんです。最初から人間のなかで働く神は内在的超越ですけども、この場合、神はそういう意味にとつて欲しいんです。

田中 もし私が使うならここで等号は使わないと思います。イクオリケーションで使いますね。イクォールではなく含意を使います。何を含意するかというと、神が人の位置にあり、人が神の位置にあるという…。

八木 いや、含意ではなくて言い換えなんです。むしろイクスプリケーションです。別の面を言っているのです。

田中 言い換えというのは一つ問題で、たとえば明けの明星は宵の明星であるというように、等しいというときは、何か対象として同じものを出している、同一的事態を指し示しているという言い方があると思うんですね。むしろ私が先生の解釈を読むときは、対象に対する対象論的な話ではないんですね。むしろ右辺というのは、先生が古い書物で書かれていた自覚の論理であり、左辺のほうは対象言語で語られているわけですね。

八木 いや、これも自覚です。神が私のなかで働いて

いるというのは対象言語ではないですから。

田中 でも、命令しているとか、病を癒すとか、神は私に語られたとか、そういう働きに関する言い方が新約にも旧約にもありますね。それは確かに場所論的な言い方も聖書のなかにありますが、決してそれ、等しいということは言えないのではないですか。

八木 人格的な言い方と場所論的な言い方とはちがうわけですよ。ここでは場所論的な言い方に限定すると…。

田中 ちがう言い方なのになんでイクォールを使うんですか。

八木 ですからこのイクォールは厳密な意味でのイクォールではないんです。ちがう観点からいうと言い換えられるということです。なぜかという、新約聖書の命題のほとんどがそういう言い換えなんです。

田中 言い換えと言うときは、たとえば○は△に等しいと言ったとき、△は○に等しいと、それは逆転可能

ですね。rが出ている文章に○を代入しても同じ意味になりますか。

八木 なりますね。大丈夫です。崩れないですよ、実際にやってみると。

田中 それがちょっと私には納得できない部分が多いです。たとえば働くというとき、実際に何々において在るといいうときと、働くというときには、存在論の次元で語られる場合と作用という次元で語られる場合と、どっちが基本的なんだろうかと考えるわけです。一つの考え方は、たとえば作用は存在にしたがうということになります。

八木 いや、それは、僕はちがうと思います。たとえば人間の体のなかに心臓がありますね。心臓というのは全身の作用を受けています。全身の作用を受けているということは体のなかにあると言い換えることができるわけでしょう。そういうことなんです。

田中 それは心臓というのがある意味で人間のなかの

人間にとって必要不可欠な部分だけでも、しかしたとえばパーソンとかペルソナというのをトミズムなんかで使うときには、全体を指すわけですよ。全体として自立的な存在を人格とかパーソンとかペルソナとかいうわけで、その場合はペルソナという存在があつて、その人がさまざまに働く。そのときペルソナは存在論的な次元で語られると思います。だから私が考えているのは、こつこつ分析をもしなさるのであれば、場所論的なものを存在論的な議論と結び付けて一般的に語ると。先生は新約聖書の解釈学という解釈のための図式として出されているのか、もっと一般的に、たとえば人間の実存的な分析として出されておられるのか…。

八木 それははつきり書いたんですが、とりあえずは解釈論です。『新約思想の構造』という題ですから。それを神学ないし哲学に展開するにはまた別な操作が必要であると、それは書いてあるんです。しかも存在論と場所論はちがうのです。キリスト教がギリシヤ哲学と接触して存在論的になつたというのは非常に不幸で

あって、元来場所論的だったんです。

田中 でも私は、自分が哲学に今関心があつて、場所の論理ですよ。ただ、論理学というのアナリテイケ——「分析論」と「ディアレクティケ」——「弁証論」と二つありますね。カントの場合も超越論的分析論と、超越論的弁証論があつて、西田は弁証論のことを弁証法と言いますが、場所的弁証法ですね。八木先生は先ほどこつやるとみんなすつきり説明できるとおっしゃるんですけども、これは分析的な論理なんです。

八木 まあ、分析と総合と両方ありますけどね。

田中 いや、分析論というのは無矛盾性を持った一つのシステムを構築するという意味があると思つて、形式的に整備されていることが真理の必要条件だという発想があります。一方、弁証論というのはむしろ矛盾というものをあからさまに出し、私たちが記号的な体系を作り、モデルをきれいに作ってしまったときに、そういう対象論理的な操作が現実から遮断していると

いうことをわれわれに教えるために、そういう脱構築をするために弁証論がある、私はそう思っています。ですから、西田を読むと、確かに絶対矛盾的自己同一というのはあるけれども、むしろそれを文脈に即して読むと、何か宗教的な現実に触れたということをわれわれに実感させます。ただ先生はむしろきれいに無矛盾的なモデルあるいは図式を出されることによってかえって非常に抽象化してしまっているように思われるんです。

八木 いや、そうじゃないんです。片方には純粹経験があるんです。それは言葉も文字もない世界で、それからこつち（言語化）に移行してくるわけで、両極あるわけです。両方ないと嘘だと思えます。一つは言語側の極限で、もう一つの極は直接経験です。それは「言語化以前」から「経験と自覚」の問題で、記号化は経験から自覚へ、自覚から言語化へという、いわば言語化の極限なんです。だから他方の極限として直接経験の世界がなければ、それは嘘ですよ。そういう意味

ハイジック その結論として一つだけ確かめていいですか。つまり、先生が出されているのは厳密な意味での記号化、記号論理ではなく、図式です。だから同じ言葉にしてもいいし、同じ印とか主体とか、あるいは実体とか働きと考えてもかまいませんと。だから図式であって、記号論理ではないですね。

八木 記号論理じゃないんです。記号化による表現ですね。そうすれば非常に分かりやすいということですね。これを見ているだけで、これはどこか似ているな、どこかで聞いたことあるなと…。

田中 それは非常に抽象的だから、いかよつにも解釈できるという、非常に失礼な言い方もしませんが。

(笑)

八木 いかよつにもというのは、ちょっと無理です。

田中 ちょっとちがつていてもそれはかなり自由に解釈できるわけですよ。だからそこが非常に気になるのと、やはり先生が、思考過程を命題式や演算で示さ

れるというのは、これはやめられたほうがいいと思います。そういう考え方はまったく場所論に反すると思います。もともと等号でもなんでも厳密に定義されていないのに、どうして演算ということが言えるんですか。

八木 それは直覚的につかんでいるんだと思うんです。記号化は新約聖書が言っていることがらを本当は直覚的につかんでいるんです。新約聖書の思考は論理的に正確なんです。実に正確なんです。記号化はそれを表現する。

田中 じゃあ、もういいですけど、私にはそんなに正確には思えません。

八木 本当にそうなんですよ。

花岡 二つだけ質問させていただきます。一つ目は、身体というものを Leib と Seele あるいは *sarx* と *pneuma* と *soma* ということだけでお話をうかがったんですが、たとえばヨーロッパではその両方の関係が関係自身に

関係するときに初めて psyche としての精神が目覚めるということとか、あるいはそれを東洋にもつてきますと全体の心ということになります。八木先生はその場合の psyche とか心をどうという解釈になるんでしょうか、ということです。

八木 身体と言った場合はもちろん全部含んでいるわけで、いわば身体が自分自身に目覚めることが私ということですから。私が私と言ったときに、そこにいろんな層が含まれてくるわけです。ですから精神という言葉がいいかどうか分かりませんが、知性とか、感覚とか、全部入っているわけです。

花岡 その首尾一貫性でいきますと、 Σ というのは心でもなければ自我でもないと…。

八木 …自我でもないのではなくて、それを全部含んだ身体である、 Σ とは身体なんです。

花岡 それでしたら私も同じように考えます。それで二番目の質問に移らせていただきますと、片方で直観

的に全部考えて、片方で記号化ということなんです、私にはなかなか考えにくいのです。直観の方向はノエシスの方向で、それを表現するときにはどつしても、格論的言語でも場所論的言語でもどうしても表現された限りは、何らかの対象化、ノエマ化が起こるわけです。そのときに、さっきの田中先生の批判もありましたが、分析的に考えていきますと、何か非常に体験的なものが洩れてなくなつて抽象化していくわけです。しかしお答えのなかでは働きもそこに入っているということですが。

よく西谷先生が図式を書かれたときに、直線を書いて真ん中に西田の言葉によれば身体的自己とか行為的自己を書きました。そして抽象化の方向にずつと行つた最後の「一の座」としての身体と、ノエシス的な経験の最深における経験の一というのは、私は最初から一致すると考えています。つまり、分析的に身体的自己から論理的な言葉で経験に反しているように見えながら最終的に到達する一、それとまったく逆の方向の、私自身が本当に経験していく——坐禅の真つ只中でも

念仏の真つ只中でもいいんですが——そこも私は一だと思つています。ではその両方の一の媒介は何になるかというところ、身体的自己とか西田のいう行為的自己でありまして、それなしには両方向での一ということはお出できませんし、その *coincidentia oppositorum* 「反対の一致」も出てこないと思つんですね。そのときの行為的自己を八木先生はどのように表現されるんでしょうか。

八木 これです。(S→E←、板書)これが行為的自己です。S→EとS←E←では、同じポイエーシスと言っても作るものが全然ちがいます。こつちで考えるんです。

花岡 そのときに *dama* が開けてくるといふときは、エゴはまったく破裂してなくなるといふことでしょうか。

八木 いいえ。正常化されるんです。こつちはいかれていますんですよ。いかれているなんて変な言葉ですが。

花岡 分かりました。

河波 場所論的神学というのは、キリスト教の伝統のなかにそういう言葉はありますか。

八木 ありません。僕の本をあるアメリカ人に贈ったんですけれども、場所論的神学というのを一生懸命いろいろな辞書で調べたけれどもどこにも載っていないかった(笑)。彼には悪いことをしました。

河波 東方教会にそういう思想があるわけですか。

八木 実際上あるんですが、名前はないんです。

河波 東方教会ですと、どつという思想家がそついう考え方を展開したんでしょうか。

八木 たとえばキリスト論と三位一体論を作つたのは東方教会なんです。キリスト論といふのは、「まことに神、まことに人」つていつ “*vere Deus, vere homo*” ですが、日本語では「まことの神、まことの人」と訳してしまつんです。しかしそれだとぜんぜんちがつてし

まうんです。vere というのは副詞ですから、またそこには場所的な感覚が残っていると思っんです。「真実の神で真実の人間」というのを“verus Deus, verus homo”とすると、人格主義になってしまっんですが、“vere Deus, vere homo”というのは人格主義とは必ずしも言えないと僕は思っんですね。むしろ divine humanship です。僕はそう解釈しています。

ですから東方教会では——坂口ふみさんとの対談があります——両性論のキリスト論とか、キリストにおける神的中心と人間的中心の關係とか三位一体論とか、非常に場所論的表現になじむんです。しかしそれを人格主義の言葉で言い表すと変なことになっっちゃって…。両性論というのも人格主義の言葉で言い表すと、神様がいきなり人間化されたり、人間がいきなり人格化したりするので、非常におかしいんですよ。そうじゃなくて human divinity のことだと僕は思っています。

河波 もう一つは D.M. と M.I.D. の意味合いが全然ちがうということについて、仏教の立場から言えば僕

は同じだと思っんです。たとえば神は私のなかで働くという、パウロなんかにはそういう経験がありますが、人間の心というものがあるとすれば、心とはそこから如来が出現する唯一の場所なんですね。だから唯心ということが言えるわけです。われわれの心というのは実はそこで如来が出現する唯一の場所なので、その側面だけを積極的に展開したのが西田ではなかったかと思っんです。そうだとすれば、三の意味合いは必ずしも区別する必要はないのでは…。

八木 僕は華嚴のことはあまりよく分かりませんが、でも、その場合の三は本当に同じでしょうか。やっぱりちがうんじゃないでしょうか。

河波 私は先生の話の聞けば聞くほど同じだと思って聞いたんですが。

八木 そうですか。やっぱり私は神と人間の間で三と言っくと、どっちが主語になるかで意味がちがってくると思っっていますが、華嚴の場合は心が如来の場所と

ということなんですか。

河波 華嚴の一つの特色は空というものを前提にしながら、唯心偈、一切の神がわれわれの心のなかから出現するという華嚴を代表する有名な偈文があります。「三世一切唯心造」といって、すべて心のなかから出現してくるわけです。そうなる之主語と述語の関係と、神と人間の関係が逆転するんです。その背景には如来蔵思想というのがあって、如来蔵というのは子宮です。ドイツ語で *Seel* という言葉がありますが、ドイツ語の感覚としてそこに神をはらむ場所というような意味がありますね。

八木 それは如来そのものが現れるということですか。それとも如来の認識が成り立つと同時に如来が働き出すということですか。

河波 そういう意味もありますけれども、如来出現品、八十華嚴で出現ですね、六十華嚴で如来正機……

八木 つまり心が如来そのものを生み出すということ

ですか。

河波 もし如来が出現するとしたらその場所はわれわれの心以外にない……。

八木 私にはそれが自覚の問題として、如来の働きを自覚したときに如来が自分のなかで現実化するというならまったくそのとおりだと思っんです。パウロの場合もキリストが現れて、はじめてキリストが観念のなかで現実化するわけですよ。ですからマイスター・エックハルトは魂の中に「神の子が生まれる」という言い方をします。しかしそれはそれまでいなかった神の子を現実のなかに創造するというわけではなくって、そこで神の働きが現実化することだから、そういうことならそのとおりだと思っけれども、如来そのものが *onisch* 「存在として」に人間の心のなかから生まれるというのは、僕は分かりません。

河波 それが華嚴経の一つの如来出現品（性起品）で重要なカテゴリーとして展開していくんですね。

八木 それは僕の一つの偏見あるいは限界かもしれないかもしれない。せんけれども。

河波 相互に神の側からも心の側からもお互いが場所になり合う。縁起だと思っんですけれども。

八木 それで私は神を一番左に書いて、…右に書いてある、そしてわざと不可逆的にしてあるんです。なぜかということ働きが不可逆だけではなく、言葉の明晰性のためにはどうしてもそうしなければだめなんです。言葉は言葉として、センテンスはセンテンスとして成り立たなくなってしまうから。それは承知の上でこういう不可逆な面を描いているんです。そして科学的な面は別な描き方をしなければならぬけど僕はそこまですて出ていないという、そういうことです。

上田 たとえば今、河波さんと八木さんが言葉で話しておられるわけですよ。仏教では、仏が私のなかについて、私が仏のなかにいる。同じ「中」にいる。なぜかということ心しんという言葉が出されているから。八木さ

んのほうはやっぱり、神と人間ということ考えておられますね。それをお互いの言葉で聞きあって、自分の言葉で翻訳して理解することになると思っんです。そういうふうになると、やっぱりなかなか理解ができにくくなると思っんです。なぜかということ、河波さんが言われたことも単純に仏と衆生という問題ではなくてそこに心という言葉を出してくるからです。心という言葉を出すのは最初から仏と衆生という区別が考えられないところで心という言葉を出してくるわけですよ。例えば、一心というようなことになっていくから。だから、華嚴経なんかで展開するものになるのは、神と人間という言葉でも言い換えられるような仏と衆生というのとはちがうと思っんです。

それから、僕は八木さんがどうして記号化するのかな、というのに関心を持っていました。ああいうふうな記号化して、その記号化されたものを見れば、さつき田中さんが指摘されたような問題が出てくると思っんです。八木さんは言い換えだとおっしゃるんだけれども、これは記号としての等式だから、等式

以外のものではなくなるわけです。ハイジックさんは図式という言葉で言い換えられました。八木さんが何をしようとしておられるのかということをおなりに理解してみると、記号化して記号ですべてを語ろうとするというのとはちがうと思うんですね。ある一つの方法的な意識があつて、それに必要なぎり図式化する。図式化するというときには言葉に煩わされないかたちである構造を見出そうという、そういう意図があると思えますね。それが非常にはつきりしてくるのは、こうこうこうこうと書いて、何か思い出す、っていうわけです（笑）。だけどそこで思い出すってことはいろんなことをすでに知っているということですよ。たとえば、阿弥陀さんとか願とか回向とか。そういう言葉で語られる一つのあり方というのをすでに知っていて、それを阿弥陀さんとか願とか回向とか語ってしまつたら、これはその言葉で解する以外になくなるものですね。これはだから、念仏の信者になるかならないかということが出てくるだけになってしまいます。八木さんはやはり、キリスト教とちがう宗教があるとい

う事実を非常にしっかりと受けとめて、その事実をそれぞれの伝統のなかでの言葉で語られるということもよく分かつていると思えます。そして、これは最初は予感としてだと思つただけでも、何かまつたくちがう言葉で語られているんだけれども、何か似ているところとか、同じことが語られているのではないかという一つの予感が一方にあるわけです。

それともう一つは——八木さんを解説するわけではないんですけども——八木さんがこういうことをすることの意味を私がどういうふうに理解するかというと、新約聖書の従来の読み方とはちがったあるニュアンスがあつて、それが従来の、特に近代のヨーロッパの神学で語られてきた言葉では消えてしまつたものがあるにちがいないということが、最初から直感的にあつたと思うんです。それがだんだん他の宗教にも感じられる何か同じようなものと、近代になつてからのキリスト教の神学が見落としてきたものももとの聖書のなかで語られているということ、それがやっぱりドッキングしてきていると思うんですね。ですから、

結論的にいうと、他の宗教にも同じようなものとしてあるものを、新約聖書のなかにも見出すという、その方法的な意識に必要なかぎりでの図式化だと思っただすね。ですから、図式そのものが図式としてその妥当性が語られるとか、図式だけで語られることの意味を持つという、そこまでのものではないと思うし、そこまでの意味を持つと考えておられるのではないと思っただす。そういうふうに見えるのと記号論理的な命題を見ると、これは非常に大きな問題が出てくるに相違ないけれども、今言ったような意味での、言葉を使わない一種の記号化です。そして、その記号で表される構造が、他の宗教にも見出される、そういうものを見出すかぎりの一種の努力ではないかと思ひます。

それで非常に面白かったのは、内容はちがうけれども形式的に同じ構造だということを繰り返して言われていたことです。内容というのは言葉でしか言えないことで、これがちがうということはきちんと見ておられる。それからこういふふうには記号化しても矛盾がないということは何回か言われましたが、これも面白かつ

た。というのは、記号化された命題のなかに矛盾があるなしではなく、言葉でいわれたことをこういふふうには記号化してもそこに矛盾が出てこないということ。鏡で映す、そういう意味だっただすと思っただすね。

最終的にどついう問題になるかというところ、結局はもうすでに出てきているけれども、八木さんはいわゆる場所論的というところで新約聖書をすべて理解しようというわけではなくて、人格主義的な場所論的な両方あるということをはつきり言っておられますから、その両方をどついうふうに語ることもできるか、結局、その問題が残ることになって、そこはおそらく八木さんも記号で語るつというわけではないと思ひますね。いろいろあるけれども、私はそついうふうには理解いたしました。

ハイジック 八木先生がお答えになる前に延原先生から。

延原 私は八木先生が記号論をお出しになつてゐる意図を確認する意味で一、二質問してみたいと思ひます。

まずベクトルをお出しですよね、それから次にEが来ますよね。ですから想像いたしますに、このベクトルは「*intentionality*」[意向性]ですね。*intentionality*、ということも、神も出てくるし世界も出てくるし人間も出てくる。したがって、この宇宙といいますが、*reality*と申しますか、そこには一種の *intentionality* が貫通していると、そういうメタフィジックスが背後にないといけないと思われます。ところで、その *intentionality* が場所論的なものと結合されているというところに、八木形而上学の独自性があると私には思えるわけです。英語でいうと、*intentionality as implied in the topos* というようなものが、この記号論の一番バックにある形而上学でございますか？もしそうだとすれば、形而上学もいろんな形而上学がございます、そういう宇宙全体を説明する形而上学といえは、私どもはホワイトヘッドの *creativity* を思い浮かべます。これは神ではないんですけれども、神のなかにも内在する、創造者のなかにも内在する、そうした可能性を持った形而上学をホワイトヘッドは構築しておりますけれど

も、八木先生は神も人も世界も持ち出して、そこにEという言葉をいろんな意味でお出しになる場合に、ひよとしてそういう *integral* の *organic* な *principle* として、神ではない *creativity* のようなものをメタフィジックに想定なさる必要があるんじゃないかな、というのが一つです。

もう一つ、形而上学におきまして究極的な実在が、そのまま同時に *interpretive principle* [解釈原理] になる場合と、解釈原理は究極的な実在に外部から持つてくる場合と、二つありますよね。「空は空みずから空する空」というのは解釈原理にもなる。あるいは上田先生が再解釈されたところの、西田哲学の「純粹經驗を唯一の実在としてすべてを説明する」というのは実在の論理であると同時に解釈の論理ですよね。それで私の質問は、八木先生の場合はこの記号論でおっしゃりたいことは、実在の構造と解釈の原理は同じなんでしょうか、それともちがうんでしょうか、ということですか。たとえば、先生の分野のフックスは、「言語は実在を真理へと助ける」という言葉を書きましたが、こ

これは一つのメタフィジックスであると同時に解釈原理でもありますよね。八木先生の場合はどっちなんですよ。

八木 最初の問題、creativity の問題ですけど、作用と場所という基礎的な力テグリーです。GWM という基礎語と、作用と場所という基礎的な力テグリーを使って叙述しているんですが、それが意味しているところはむしろ神の「働き」なんです。むしろ働きとしての神です。creativity と言っているのか、まだちょっとびっくりするものがあるんですけども、人格あるいは存在というより働きなんだと、それが言いたいです。それを creativity と言われるならそうかもしれないけれども、そのところにはホワイトヘッドの creativity のことをあまり厳密に知りません。私自身の言葉で言うところ「働き」なので、だから implication があるかと言われると、お前はそこまじり考えているかと言われると…。

延原 ホワイトヘッドは「creativity がある」とは言わ

ないんですね。あらゆる具体的な quality のなかにしか creativity はないんですね。ですから先生のおっしゃる「働き」は非常に中心的だと思います。

八木 はい、そういう意味です。で、働きの結果、何が出てくるかというと、人間の場合は統合体なんです。神の国ですけどね、聖書の言葉で言うと。それは intentionality と言えは言えるのかもしれない。終末論的イメージですね。

二番目の問題についていうと、自覚が媒介になっていますので、自覚が媒介になっていることは、自覚に現れているのはリアリティであると同時に解釈ですよ。ですから自覚に現れているという限りでは究極的な実在と解釈原理を、少なくとも区別は出来るけど切り離すことはできないと思っています。とりあえずそういうふうにお答えしておきます。

延原 ありがとうございます。

花岡 先生がいろいろなところでお書きになった不可

逆的であるとおっしゃったところについての問題です。場所論的神学を唱える八木先生がなぜ不可逆性を強調なさるのか分かりません。場所であつたら個と個との相互限定と一般者の限定ですね、そこがまた即で結ばれるときに、不可逆性ですべてお考えになるところがよく分かりにくいのですが。

八木 不可逆性で全部考えているというわけではないんです。こういう言語体系を構築するときはどうしてもそれをいれないと言葉が *cindendig* (「一義的」) にならずに曖昧になるんですよ。だから、しようがないからそうしてあるので、これが全体ではありません。たとえば、人間から神への働きかけがありますが、これを僕は否定しているわけではありません。人間と人間相互にはもちろん関係があるわけです。ただ滝沢先生とちがつのは、わがうちに生けるキリストといふ *human divinity* つまり自己ですよ。そこでは神と人間は一致なのであつて、どっちが先だということはありません。たとえば池にお月様が映っているときに水と月

がどっちが先といつても始まらないわけです。しかし S と H の関係でいえば不可逆的です。S のほうが圧倒的に優位でなければいけないと思います。絶対的ではないけれども。つまり H から S への働きかけはあるんですけれども、全体的に見たら不可逆だと考えています。

花岡 ありがとうございます。

ハイジック 最後の質問がございましたらどうぞ。

上田 質問ではなくて、だんだん分かってくることがあるのでコメントします。今の延原さんの問いも非常に大切なことに触れていて、*creativity* ということが自身について八木さんもそう考えているということがあるわけですね。延原さんはホワイトヘッドを出されたけれども、聞いてみると、やはり八木さんは場所的の神学という神学だと思つたんですね。問題は人格神論的なモデルがどういふふうに統合されるかなんですね。それに対して、ホワイトヘッドは神学ではなくて哲学で、

延原さんがたびたびどういう形而上学なのかということとを聞かれましたよね。形而上学的なものが何らかの意味で背景や導きになっているとはいっても、八木先生は立場として形而上学を展開するということではないと思うんです。つまり、八木先生の図式のこの全体が問題になったときに、やっぱり形而上学が立場として出てくるというふうな感じがするんですね。そういう感じをもって、八木さんをよりよく理解したつもりです。

八木 ありがとうございます。上田さんの二世界論がなかったら、これはできなかつたんですよ。それから、形而上学か神学かということですが、今日はその話を出ませんでした。やはり信仰というのは消せない要素としてあるわけです。だから、形而上学に解消はできないと思います。

ハイジック それに関連して一つだけ言及させていただきたいと思います。二ヶ月前、私と鶴岡先生は、

Bernard McGinn 「シカゴ大学教授」にバルセロナで会いました。彼は神秘主義の歴史家で、エックハルトについてかなり分厚い本を書いています。そのとき彼が私におもしろいことをおっしゃったんです。エックハルトの解釈で Gotheric というのは今まで形而上学的本質とか超越的な神ということで解釈されてきました。しかし彼の解釈によれば Gotheric というのは、「父」である神が人間に対して働きかけるという意味なのだそう。つまり、父なる神の「父」を指摘するわけです。ただし、「父」が私たちに働きかけているときは Gotheric と言っています。すぐ賛成できないかもしれませんが、なかなかおもしろいことだと思いました。どうもありがとうございます。それでは時間になりましたのでこのへんで締めくくりたいと思います。どうもありがとうございます。