

発題 身より場へ

本多正昭

序論 身に聞く

はじめに

私は昭和五三年四月、北九州市に産業医大が開学して以来、初代学長・土屋健三郎先生の「人間愛に徹し、生涯にわたって哲学する医師を養成する」という「建学の精神」に基いて、「医学概論」医学生のための総合人間学（六年間必修）や「哲学（的人間学）」（一回生必修）の企画・担当をしております。その間、秋月龍珉先生にも度々、講師やシンポジスタとして来学願っていたわけです。：

ところで平成六年六月四日、私は日本バイオ・サナ

トロジー学会の金沢支部会に参加しまして、当日メイソン・スピーカーをおつとめの秋月龍珉先生と久しぶりに再会し、土屋会長を是年で夕食を共にする機会にも恵まれました。しかも秋月先生とは更に山中温泉まで足を延ばして、一夜ゆくりなく語り合うという願ってもない（しかし、これが最後の）チャンスに恵まれたのです。その晩、気ままに話しこんでいるのを、同行しておられた柏樹社の安田祖心氏が適当に傍聴しておられたようですが、私は何を話し合ったかそれも忘れていた頃、安田さんの方から、あのときにした話を『柏樹』に連載させてほしいという御注文、と相成った次第です。

依頼状は、大体次のようなことでした。——私の留

学中（それは昭和三〇年代前半のことです）、西洋に於けるカトリック学の伝統と方法を、いわば信仰の名において吸収しようと懸命になっているうちに、体の方が拒絶反応を示すようになり、この身体の不調を通して、否応なしに、日本人としての本来の学問と信仰を再確認してゆく方向に転回せざるをえなくなつた、その道程を一般の方々にもわかりやすく書いてほしい云々……。さすが編集者の眼は鋭いなと感服した次第です。要するに、私が身体と結びついた実存の歩みを通して、これまで何を探し求めてきたのかを報告せよということでありましょう。これはたしかに有難い申し出なのですが、一種の戸惑いも禁じえませんが、この道程は、それほど単純なものではなかつたからです。しかしし全体構想の見通しも十分つかまないうちに、見切り発車ということで、ともかく心に思いつくことを思うままに綴つてみることに致しました。

心身相関の深さ

心身相関の意外な深さということについてですが、本稿の直接・間接の前提として無視できない事柄でもありますので、若干の解説や実例の紹介をさせていただきます。私たちが身体的条件が精神的状態に様々な影響を与えていることは、今さら申し上げるまでもないことなのですが、逆に自分の精神状態（感性・知性・霊性の三領域にわたる）が身体的健康に実に深く影響しているという事実については、多かれ少なかれ誰にも思い当るふしはあるにしても、案外、意識されていない部分の方がはるかに多いのではないかと思います。身体の病気が精神的・心理的要因に起因するという可能性は、近代医学の領域では、あらかじめ方法的に除外されてきたわけですが、しかし中には、もう四〇年も前、例えばアメリカのエル大学医学部などから、診察室に来院した患者のうち、およそ四分の三の人々が心身症であつたという報告も出ております。J・A・シンドラーによると、心身症にかか

りやすいのは、知能的な人間に多く、もっともかかりにくいのは、家族の九人や十人を抱え、家事のほかに農場の仕事まで手伝わねばならないといった農婦に代表される人々だということです。つまり体を良く使う人の方が、心身症にかかりにくく、管理社会などで余りに知的偏重の生活を強いられている人ほど心因性の病気になるり易いことですが、これなど身体が深層心理の歪みを代弁するという事実を雄弁に物語っているようです。

過度の忠誠あるいは従順によつて長期間、本当の自由が抑圧されている場合に起こる心身症の例をご紹介します。

相思相愛の仲でありながら、両親が絶対に交際を許さないため、反抗も出来ずに悶々の日々を過していた従順なA子さんは、やがて故知れぬ、しゃっくり、げっぷ、嘔吐に悩まされるようになります。長い診療の末、これらの症状は、親の言うことはどうしても「呑みこめない」「吐き出さざるをえない」という、長く抑圧された彼女自身の「本心の身体的表現」であつ

たことが判明したということです。まさしく身は心の言葉なのです。心と体を二つに分け、肉体 (corpus) を物体 (corpus) とみて、精神 (意識) による肉体 (無意識) のコントロールのみを説き続けてきた、いわゆる西洋哲学的人間観には重大な見落としがあつたと言わざるを得ません。身体は単なる物体ではないのです。それは自然の一部であり、人間社会のひずみや大自然の英知を人間に伝達する声なき声ではないでしようか。(文末の図参照)

以下もつと一般的な心身症の事例を、心身医学の世界の権威である池見西次郎先生(九大名誉教授)が過去に扱われた多くの事例の中から、二つだけ紹介させていただきます。

〈事例1〉腸が煮えくりかえる

四十二歳のある男子会社員は、必ずしも能力がないわけでもないのに、人づき合いが悪いところから、会社での昇進がおくれ、後輩にさえ追いこされるといふ始末であつた。だから、職場だけでなく、会社の社宅

でも、彼を追いこして昇進したかつての後輩の子どもに自分の息子がいじめられても、泣き寝入りしなければならぬといったような、腹にすえかねる事例が年中おこった。

このようなことで感情が昂ぶると下痢（神経性下痢）が始まり、それがしばらく続くといったことをくり返していた。（そこで彼にバリウムを飲ませて）レントゲン検査をしながら、彼がかねて強く憤りを感じる事例について「ストレス面接」を行うと、…胃が強く絞り上げられるような恰好になり、小腸は切れざれとなつて、胃や小腸の運動や緊張のひどく昂っている様子が出がえる。この状態をレントゲン写真でみると、文字通り「はらわたが煮えくりかえる」のを目のあたりに見ることが出来る。

〈事例2〉断腸の思い

三十九歳になる主婦は三年ほど前から瘻れん性の腹痛と便秘を訴え、いろいろな治療を受けてみてもなおらない。本人はてつきり胃瘻になつたと思つて、暗た

んたる毎日を送つていた。…診察の結果、彼女の腹痛は姑さんとのいざこざがあるたびにひどくなるということがわかつた。そこでレントゲン検査をしながら、先と同じように家庭内の問題についての「ストレス面接」を行つてみると、…大腸の方々が細くなつたり切れたようになつたりしている。…これは、大腸瘻れんによるものである。このような現象を実験的に確かめることができた当時、私は「腸（はらわた）を絞るような思い」とか「断腸の思い」とかいうことばをつくつたむかしの人たちのカンのよさに、舌をまいたものである。

日本人は表情を面に現わさず、「腹の探り合い」をやるといわれるが、レントゲンで腸を見ることによつて、本当に人の心がさぐれるものである。

以上の諸例から十分に想像できることは、心身相関の事実は、意識する以上に深い、というよりもそれ自体が「意識に先立つ事実」であること、そして本来的に求めているものが長期にわたつて理解も充足もされない場合、あるいは代償的「反応しか与えられない場合、

つまり一種の自己疎外が強いられているときに心身症が現われてくるということなのです。私たちの意識というもの、しばしば自己を欺くものです。それは我欲保身欲に汚染されているのでありましょう。意識はそれ自身の（形式）論理で一切を合理化し、自己満足し、それによって他者を納得させ支配しようとはします。しかし、まさにそのことによって本来の自己自身を蔽うものです。

意識に比べると、身体の方がはるかに正直だと思いません。「健全なる精神は、健全なる身体に宿る」という言葉の意味も、そのような観点から再解釈する必要があります。同時に、「健全なる身体は、健全なる精神に宿る」ということの真実性をも深く噛みしめる必要があります。私に病いというものは、第一義的には心の問題さらには霊的な問題だと思われてなりません。そして同時に意識が生み出す思想が健全かどうかを識別するものは、身体性、というより身みの次元ではないかと思われるのです。

突然の開けから、心身症を経て

私の青年期における思想的な目覚めは、倉田百三の『愛と認識の出発』に始まり、のちニーチェの「ツアラツストラ」に心酔して、一つの極限に達したと思います。高校教師をやっていましたころ、先祖代々の家屋敷、田畑、山林など一切処分して、文学部の哲学科に編入しました。当時二十二歳。……

しかし、わざわざ哲学科に編入して、ニーチェのいう「神は死んだ」ということを納得ゆくまで確認したいと思っていた私は、哲学科で古代から現代に至る西洋の哲学史や特殊講義を受け、セミナーに参加しているうちに、私の未熟なだけに強固なものとなっていた既成観念は、最初の一年間で木端微塵に打ち砕かれてしまいました。どの哲学にも、私がかまず否定しようとしていた架空の神が、色を変え姿を変えて、ほとんどすべての哲学をリモート・コントロールしているように感じたからです。そのうち訳がわからなくなり、すでに深い共感を以て自己同一視していて、いわゆる

「十月の午後の明るさ」さえ体感していたニーチェの能動的ニヒリズムという最後の思想的拠点もあえなく崩壊してしまい、まるでツアラツストラの無残な影のように成り果ててしまいました。内心の空しさと絶望感、外からはさほど気づかれることもなかったようですが、私自身は自分にとって謎となり、魂は人間不信と霊的死の恐怖で深く硬直しておりました。

何故そうなってしまったのか。私は四歳のとき母と死別し、中学時代、終戦前にソウルから引き揚げて来た者ですが、終戦の直前に父を喪って家督相続人となり、あとから引き揚げて来た一人の叔父と継母との間では相続問題をめぐりかなり争いが続いているようでした。敗戦による精神的経済的支柱の喪失、希望する進路の断念などが重なり、人生に対する不信と絶望を深めてゆき、果てはこの世にもあの世にも一切の抛り所を失ったと痛感し、ただミイラのように生きていくほかはない、そういう無残な境地に追い込まれていました。

しかし今にして想うと、このような「出口の見えない

闇のトンネル」こそ、実は「出口への最短コース」であったのです。文学部に編入した翌年の夏、私は哲学の故・田辺重三先生や聖アウグスチヌスの『告白録』との、全く思いがけない出会いによって、輝く大地が蘇って来たのです。それは魂の陣痛と出産にでも喩えたいような決定的体験でした。すでに人手に渡っている元本家の、その離れの二階で、緑と静寂に囲まれながら独居自炊していた、夏休み中の出来事でした。その年の秋には、十字架の聖ヨハネの著作に心酔しました。

十二月にカトリック教会で洗礼を受け、ひたすら西欧のキリスト教文献や聖人伝などを読みふけり、教会の典礼や秘跡に深い魂の糧を見出しておりました。入信以来、神と共に目覚め、神と共に眠りに入る、そんな神様との蜜月が続いていたのですが、蜜月というのは、どの場合も長続きするものではありません。やがて魂の乾燥期が訪れるものです。しかし、私は係累の少ない身を生涯修道生活に捧げることしか考えておらず、数年待たされて聖ドミニコ会に入会。その一年

後から三年間、外地で修道生活と西欧中世のスコラ学の研究に専念することになったわけです。

しかしこの外地での体験は、やがてその研究よりもはるかに重要な課題として「日本とは何か。日本人とは何か。」という深い問いかけを私に突きつけてきました。言葉の問題もさることながら、西洋学に特徴的な、非常に知的で分析的な理論体系と自分の魂（つまりは身）の要求とが、相性よく共存していたわけではありません。多くの学徒・学者たちがむしろ誇らしげにそうしているように、知的要求と霊的・情意的要求を分別して、そのまま知性の満足のみ追究することも、あるいは出来たかも知れないのですが、いくら信仰の名において西洋のカトリック理論体系を受け容れようと努力しても、自分の信仰的実存の問題意識をひとまずさし措いての文献学的研究というものは、私の魂が、そして身体性が、どうしても満足してついでにゆけないことを、はじめは無意識のうちに、やがて自覚的に痛感するようになってきました。

気候や食物や言語から来るストレスも無視できない

要因であったとしても、究極の問題はやはり信仰と理性の二元論、いわば両者の二階建て方式にあったようです。日本人としての実存的要求、私の再生の原点である神との体験的出会いの事実を適切に言語化し展開してゆける学問でなければ、どうしても「身に合わない」わけです。そのうち私は、吐き気、嘔吐、ガスの異常発酵による腹部の膨張などに悩まされるようになります、これが数年続きました。帰国後一年静養して、再び外地留学の予定でしたが、いざというとき、今度はカラセキに悩まされるようになり、診察の結果一ヶ月の絶対安静を命じられることになり、けつきよくドミニコ会の退会を決定しました。その時、いち早くカトリック系の研究職が与えられたのですが、考えるところがあつて、これは謝絶し、F司教の紹介で、熊本市のカトリック系男子高校の教師となり、数年間、教育とカトリック・アクションに専念することになりました。魂は全体性に渴きながらも、知性は抽象的分析的傾向にいつしかなれ親しんでいて、初めのうちはある人から、考え方が西洋人のようだと言われたこともあ

りました。

さて私の心身症が、どのような思想的軌道修正を要求していたのかという、自分にも長く隠されていた大問題に何気なく気づかせてくれたのは、決して学者ではなく、一農夫のような人との出会いでした。あるカトリック・アクションの会合で、キリスト教は初めてという方々と小グループごとに一つのテーブルを囲んで話し合っていたわけですが、その人は、黙って静かに聞いておられるだけでした。しかし、その日の会合を終えて家に戻っても、その人から醸し出されていた雰囲気やその余韻が、日本人である私自身の心の底に閉じ込められていた何ものかに、かすかに、拒み難く、ちよつど夜風とともに触れてくるものがありました。

このことが、やがて私の生涯の転機となりました。キリスト教の信仰は、どうしてもこの民族的地下水と合流しなければならぬ、さもなければキリスト教が日本の精神風土の中に真に受容されてゆくことも出来ないのではないか。イエスは今、名も知れぬ一農夫を通して、私の魂にどのように啓示されているように思わ

れてきたのです。それがきっかけで、私は『歎異抄』や『正法眼蔵隨聞記』を初めてひもといってみて、大変に驚きました。そこに同じ神のいのちの働きを感じはじめたからです。

昭和四十二年四月に、私は神戸市のカトリック系女子大に招かれました。そしてその一年後、ひとり虎穴に入るような、同時にイエスの声に促されてもいるような、そんな思いで、老仏哲・中山延二博士の門を叩くことになりました。ひたすら参師聞法を続けているうちに、ちよつどお湯にじつとつかつていけば、やがて心身ともに湯熱に温められて来るように、博士が終生の情熱を傾けて倦まず説かれる「矛盾的相即の論理（釈尊の悟りである縁起・空の真理）」は、何人も逆らうことのできない、意識に先立つ、根源的現実の論理であることが自覚できるようになり、まさに眼のうるこが落ちるのを感じました。中山先生との出会いは、実は私自身の魂の内部におけるキリスト教的なものとは教教的なものとの出会いであり対話であつたと感じております。そしてこのことは同時に、世界史レベルでの

東西宗教の出会いと同心円的な関係をなすものであることも予感されてきました。

仏教においては、知と行、矛盾的相即の論理と坐禅や念仏とは、本来ピッタリ調和するようです。このようなすると、キリスト教の思想を、アリストテレスの形式論理（意識の第一原理）などで廻りくどく抽象的に表現するのではなく、この東洋起源の相即論理（意識に先立つ根源的現実の論理）の立場から再解決し再表現してゆくことが、私にはどうしても避けられない撰理的課題のように思われて来たのです。

たしかに福音の世界は、例えば「おのれを救わんとする者は、これを失い、わがために、おのれを失う者は、これを見出すであろう」（マタイ一七・二五）とか、「人の子は枕するところ無し」（同、八・二〇）といったイエスの言葉にも見られるように——これらはいかにも「大死底の人、却って活す」とか「まさに住する所無くして（無所住）、しかもその心を生ずべし」（金剛教）といった仏教語を連想させるものですが——何れも形式論理的意識的自我の放棄、いわば無を行ずる

ことを迫る逆対応の世界であり、それはそのままキリスト教的矛盾相即（公案）の世界と解しうるのではないか。こうして見ると、仏法の世界にも聖霊そのものの働きが充満しているのではないかと思われるので、この予感を身心全体で確認したいという衝動に促されてきました。そこで毎年、禅の「接心」（九日間）や「禅とキリスト教懇談会」（三泊四日）に参加し、知行両面から、自分に恵まれた信仰の、自分の身丈にふさわしい解釈や表現に少しずつ気づいて来たと思えます。

「禅とキリスト教懇談会」では、禅者・念仏者とキリスト者との間に横たわっていた歴史的誤解が解けてきた点も少なくありませんでしたし、初めて参加した「接心」中には、不思議なことに、そのさ中に新しい研究テーマが三つもひらめいて来たのです。一つのテーマに一年かけると、三年分の研究課題が無意識の底から陽の目を見たということになります。その第一のテーマは、「縁起的神概念の探求」、二つ目は「天にいます父なる神・地にいます母なる神」、そして第三の論文

は「仏教的即の論理とキリスト教」というテーマで、後二者はのちにハワイとバークレイで開催された国際学会で発表することになりました。「即」のキリスト教的展開というメイン・テーマは、今日に至るまで基本的には全く変わっておりません。

唯一の大乗仏教国と言われる日本のキリスト者が、自分の信仰内容を自国の伝統的靈性に接合させてゆくということは、キリスト教的救済史の観点からも、まさしく摂理的な課題であると思います。ポスト・モダン・サイエンスが、西洋近代科学と東洋の宗教的伝統との出会いから生まれているように、神学の領域において、ポスト・モダン・セオロジーは、東洋的なるものとの深い出会いの産物となることでしょう。

思想的軌道修正へ

ここでは形式論理から相即論理への転換という点を中心に述べさせていたのだと思います。スコラ哲学の問題点は、アリストテレスの形式論理的方法論の絶対化にありました。そこで有と無が語られるとき、

この無は全く否定的消極的な概念で、「存在の欠如 (privation)」を意味するにすぎないものでした。ですから、「無から有は生じない」ということが、自明の公理で、「無からの創造」という教義は、神の全能性を確保するための護教的要請的概念ではないかと思われてきました。はるかに豊かな大地性(場)の表現である東洋的無の思想など、全く視野の外、一顧だにされていなかったのです。しかし例えば中国の老子が「有は無より生ず」というとき、その無は絶対に無限定的なものとして有を有たらしめるもの、つまりかの「道」の別名に外なりません。このような「無」に形而上学的絶対性を認め、積極的な意義を与えるような考え方は、西田哲学の「絶対無」の思想においてその哲学的結実を見ることができると思います。

超越者(神)と自己(私)との出会いということも、私にとってそれは本来、非連続(超越)と連続(内在)との矛盾的相即関係の体験的把握であったにもかかわらず、いつしかそれは二分法的意識の対象化作用によって、神は人間の歴史の内部に生起しうる一切のもの

を絶対に超越する他者 (Absolute Other) だと単純に確信させられていたわけです。しかし「即」との出会いによって、この確信と根源的いのちの覚悟との間には大きなズレがあることがわかってきました。そして確信の単純さの本質には抽象性が、言い換えると多分に盲信的要素が混入していたのだと気づくようになりました。

私たちの神観念は、いかにそれが超越者の観念だと言っても、「超越者」である限りでは、我ならぬ存在が指示されているはずであるけれども、それが「観念」である限りでは、依然としてそれは「我」の産物なのです。そしてこの意識的自我は広大な無意識層と、またその心全体は身体領域を通して人間を取り巻く大生態系と、果てしなく相関しつつ、生成しているものです (本論の図表参照)。従って私たちの神観念は、一面どこまでも風土的・民族的・文化的かつ歴史的なものの影響下にある個々人の心身土の相互関係を反映しているはずだとすればそれは多様な表現形態を許

容するものでなければならぬでしょう。このことを認めぬ限り、一神教は必然的に特定の時間 (歴史) と空間 (地域) の枠を絶対化帝国主義化して、排他的独善的となり、きわめて危険なものとならざるをえないわけでありませぬ。つまりその「一」が、単なる「数的な一」となると、しかもそれが絶対化されるといふことは、紛れもない偶像崇拜であり、偶像崇拜は、旧約の預言者たちもイエス自身も、厳しく排斥したことは申し上げるまでもありません。キリスト教的絶対主義と排他主義は、この意味では、すでにイエス・キリストの宗教とは全く異質的なものと言わなければなりません。私の神との出会いの決定的な体験は、排他性の全くない開放系の体験であつたように思います。どこまでも普遍的なものと自称していたカトリック教会は、やはりアリストテレスの論理を認識のモデルとしていた限りでは、ついスコラ学こそ、いつでもどこでも客観的必然的に妥当する唯一の普遍的学問体系であると単純に確信していました。それは一種の方法論的帝国主義でした。そこには東洋的相即の論理——Aと非A

が、二にして一・一にして二、異にして同・同にして異、非連続にして連続、非AあつてのA。こういう「お互いさまの論理」——に媒介され再構成されてゆく道は全く閉ざされていたからです。

アリストテレス的形式論理の三つの原理、つまり思考の三法則とされる矛盾律（Aは非Aに非ず。これは矛盾を認めないという意味です）、同一律（AはAなり）、および排中律（AはBであるか非Bであるかの何れかである。その中間を排すること）については、柳宗悦氏も端的に次のように指摘しておられます。

何れも二を前提として成立するものであつて、思惟によつて分別された相対の世界においてのみ確實性を有するものであり、二という相対的対立を超えた実在の世界には、本来妥当しないであらう^二。

たしかに私たちの通常の思考は、このような形式論理、つまり同一性の論理（AはAなり）に立脚しており、これによつてすべてを対象的に思考しているその主体としての自己自身、あるいは神と精神とか、自由、人格といった、感性を超える実在の世界には決して適用

することのできないものです。ですから西洋においても、偉大な独創的哲学者たちは、ギリシャの時代から現代に至るまで「矛盾の同一」「反対の一致」に気づいておりました。しかし、このような一見逆説的・非形式論理的な論理は、西洋では萌芽的・傍流的地位に閉じこめられてきたようです。しかしこつこつ矛盾の自覚は、昔から東洋の宗教においては徹底的に追究され解明されてきたものです。しかし私がスコラ哲学を学んでいたころ、私はまだ東洋を自覚せず、日本人でありながら日本人を自覚していませんでした。私はアウグスチヌスからトマスの研究に移つて、ひたすらスコラ哲学に取り組んでいるうちに、知性が魂から、知的生活が霊的生活から遊離して、虚空を漂いはじめるような状況を経験していたように思います。

知性の方は、すべてを分別し整理して自己満足し、反対者を三段論法で手際よく料理してゆきます。その有効な方法でもある区別（*dis-junctio*）の鮮かさに私の知性は大いに快感を感じていたわけですが、しかし私の魂の方は、宗教と哲学の二階建方式、形而上学と深

層心理学、靈性と知性、信仰と学問、精神と身体、生と死……の二分法的方法論、それ以外の方法は決して許そうとしない方法論的帝国主義、また信仰の名においてこれに忠実であろうとする自分自身の隙間のある姿勢に対して、無意識のコンプレックスやフラストレーションを感じていたような気がいたします。のちに心身症という形で肉体的症状が現われてきましたのは、このようなフラストレーションが根本の原因であったと考えざるをえません。

本来、身心一如的な全体としての自己が、部分的分析的な知性の営みにのみ従属しつつ疎外されてゆき、その疎外による「内臓のストレス」↓「ガスの異常発酵」↓「腹部の膨張」↓数年にわたる「嘔吐(感)」、こういった一連の因果の系列が、私の健康と人格的調和とを抑圧し続けました。もっともこの間、ふしぎにも靈的次元での独特の解放感があったことも事実であります。靈性・知性・感性・身体性というものは、連続しつつも同時に非連続面を有するためなのでしょう。あるいは身体性を脅やかすほどに知性が膨張して

希薄化していればこそ、靈性が知性から解放され得たのだというべきでしょうか。ともかく、靈性と知性、心と体のアンバランスから数年続いた症状というものは、それ自体やはりロジカル・シヨック心身症であったと自己診断せざるをえないのです。余りにも自我主導的 (ego-oriented) な学問の追究は、自身主導的 (self-oriented, self) はぶつつ心理学では「自己」と訳されていますが、私はそこに身体性を含ませて「自身」と訳す方が適切だと考えます) な個人または民族にとつては、とくに一時的表層的には甚だ魅力があるものとしても、長期的深層的には、真の適応は困難であり、長期化するほど人格的変調をもたらすものであると思われまます。同じ事は、国家レベルでも言えることです。当時私が、魂の論理とか信仰そのものの論理、東洋的な無とか気、あるいは即の論理を学道していたとすれば、トマス・マートン神父 (一九一五～一九六八) が禅や道教に接して、その神觀念がすっかり変化してしまったように、私もまた、もっと若い時代に、超越者と自己との関係について、もっと覚悟に基づく具体

的な世界観に立脚して、知的二元論を克服することも、はるかに容易であったのではないかと思えます。トマス・マートン自身、若い頃は大変な二元論者で、神と人、善と悪、超自然と自然、天国と地獄など、極端な矛盾対立の感覚に心を奪われておりました。それが東洋と出会うことによって、天上から賞罰を定める君主的な神観念は、一転して、どこまでも自我を空じてゆく無限の根拠としての神、自意識抜きで自己を与えてゆく母性的なイメージの神に変容していったのです。

トマス・マートンのような偉大な西洋人も、私のような平凡な日本人も、キリスト教会の信者となったばかりに、大変な遠廻りをしてしまったのだと言うべきでしょうか。やはりキリスト教は、各自独自の十字架を担うべき宗教なのだと考えるべきでしょうか。それは私にもよくわかりません。ただ言えることは、東西の出会いということが、政治・文化・芸術・宗教などあらゆる領域で、今世紀以降の最大の課題なのであって、正面からこの課題に取り組むことなしには現代人としての真のアイデンティティーを確立することもで

きないのではないかということであります。

本稿は、『柏樹』（柏樹社）、九四年十月号から、九五年一月号まで、「心身症から東洋神学へ」と題して連載されたものに、今回、かなりの削除と修正を施したものです。

本論 場の招き

はじめに

かつてギリシャ・ラテンの教父たちの多くは、キリストのメッセージをギリシャ・ローマの異教世界に適応させるために、当時一般に流布していたギリシャ哲学をキリスト教的哲学へのいわば踏み石 (stepping stone) とみなし、これを通してキリスト教的真理の新しい表現を見出していった。しかしながら爾来十数世紀の間に余りにもギリシャの主知主義的外装によって固定化した西欧的キリスト教は、今日のように東西の距離が一挙に取り除かれ世界が加速度的に一体化しつつある時代にあつては、さらに死・復活的に東洋の諸

宗教をも異質媒介とすることにより、単に東洋への適応という次元を超えていつそう普遍化され、かつ具体化されるべき時機に直面しているように思われる。^三このような現代的要請は、カトリック第二ヴァチカン公会議（一九六二～六五）においても、その諸文書を通じて西欧中心主義からの脱却の姿勢が力強く宣言され、「開かれた教会」への新しいビジョンが掲げられている。^四

ところでわが国においては、すでに神冥窟で坐禅の指導に専念しておられたイエズス会司祭ラサル愛宮神父は、禅と禅宗を峻別して、禅はキリスト教的 contemplation のきわめて有効な道となりうることを力説しておられたが、一方、仏教哲学の権威、中山延二博士のいわゆる「矛盾的相即」の論理は、宗教哲学的領域において、日本の神学の形成に新しい論理的基盤を提供しうるのではないかと思われた。この論理は中山氏によれば、もともと釈尊の悟りである「縁起・空」の真理として仏教独自の立場を表明するものではある。しかし仏教独自というのは、何も仏教にのみ通ずると

いうのではない。それは世界成立の根源的な真理を世界自身に語らしめたおのずからの論理として、従って世界の一切の根底に横たわる論理として、仏教のみがよくこれを把握し顯示しているという意味に外ならない。^五とすれば、それは単なる一宗教としての仏教を超えてあらゆる靈性的世界に普遍的に妥当し得る真理でなければならぬであろう。このような意味で矛盾的相即の論理は、あたかも禅がキリスト教的 contemplation に対する「じく、ギリシャ哲学がキリストのメッセージに対して有したよりもはるかに深い宗教的な適応性をもって、将来のキリスト教哲学や神学に、新しい表現とその論理的基盤を提供しうるにちがいない。このような予感には私にとつては長年くすぶり続けた一つの実的要請であつた。恩寵の賜物である信仰は、——それはアンセルムスのいわゆる「知解を求めたる信仰 (fides quaerens intellectum)」であるから——たえず信仰内容のよりふさわしい表現形式を求めて止まないものである。それゆえ、キリスト教的真理を仏教論理によつて再表現せんとする神学的努力は、今日

唯一の大乗仏教国とも言われる日本のキリスト教学徒にとつて一つの避け難い摂理的な課題ではないかと思われるのである。そこで仏法の論理的究明に生涯を捧げてこられた中山氏が「矛盾的相即」と規定された仏教的「即」の論理を媒介として、微力ながらこの摂理的課題に応える新しい一步を踏み出すこと、これが本稿のねらいなのである。

「矛盾的相即」の論理は、もと釈尊の自内証（悟り）である「縁起・空」の真理を意味しているが、これはまた西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」の「場所」的論理——従つて「弁証法的「一般者」とか「逆対応」「絶対無」といった諸概念——の基礎をもなしている。この「矛盾的相即」は、仏教においては古来、単に「相即」と言われ、さらに略して「即」の一字で表現されてきたものに外ならない。例えば、般若心経の「色即空、空即色」、華嚴の「一即多、多即一」、さらに仏教究極において「生死即涅槃」とか「有即無」とか言われているのがそれである。けれどもこの「即」の論理的構造については、たとえば「一即多」をもつ

て「イッショクタ」と言わなければならないの酷評も少なくはない。それゆえ何よりも「即」の論理的構造を明らかにしておくことが、新しい神学形成の可能性を探究するわれわれの試みにとつて、最初に要求される最も重要な基礎工事とならざるをえない。

即の論理的特質（キリスト教再表現の「秘境」）

（一）二元論と一元論の否定

「即」の論理的構造について、中山氏はまず四明の「即論」を足がかりとし、次の如く説かれた。天台系の宋の四明、沙門知礼という学僧は、その著『不二門指要鈔（上）』の中で

応に知るべし、今家の明かすところ即ち永く諸師に異なる。以て二物相合に非ず。及び背面相翻に非ず。直ちに須らく当体全是なるべし。方に名づけて即と為す。

と述べている。四明はこれによって、天台の「不二

は「当体全是」であり、これが天台独自の「即」であることを主張しているのである。^八

まず「二物相合」とは、読んで字のごとく、はじめに全く別の二つのものがあり、次いで、それらが何らかの仕方ですべて結びつくという関係を示している。ちょうど麦と米という別々のものが混ざり合って一つの麦飯になるようなものである。生死と涅槃（すなわち迷いと悟り）とを全く別のものと考え、それが一つに結びついているという考え方である。従ってこの場合は、麦を除けば米だけになるように、人間から「煩惱」を断除してしまえば「菩提」だけが残る、生死から涅槃に移りうるというのである。これは「断悪証善」の立場に通ずる。

ところで、このような場合は、認識論的には、まず主観と客観とが对象的分離的に存在していて、両者が何らかの仕方ですべて的合一するという考え方であり、神学的には、神と人との再結合 (re-ligare) という宗教的救済観に通じていると言えよう。いずれにしても、二から一へ、分離を根底として結合を考えてゆくもの

であり、それゆえ根本的には二元論の立場と言わなければならぬ。

次に「背面相翻」とは、あたかも紙のウラ・オモテのように、もともと一つのものが相分かれて二つになるという関係を示している。紙のウラ・オモテは、「二物相合」のように分離するわけにはゆかず、オモテをウラにするには、これをひっくり返すよりほかない。そこで生死即涅槃にしても、それらは互いに表裏をなすものとして、生死を断ずるのではなく、これを涅槃へ「翻転する」という、「転迷開悟」、あるいは「転悪成善」の立場をとることになる。しかし「翻転」と言っても「断除」と言っても、迷悟をそれぞれ对象的に分別している点では「二物相合」と共通しており、それゆえに四明は、いずれも「即の義を成さず」として否定しているという。

この「背面相翻」の立場は、認識論的にも神学的にも、一から二へ、結合を前提として分離を考えてゆくものであるから、根本的には一元論の立場であると考え

えることができる。そこで根源的なものは、本来主客未分のものであり、主客はそこから分離してきたものとみなされるであろう。けれどもそのような主客未分の境地は、たとえそれが「純粹経験」として、あるいは「一者」とか「包括者」として何らかの形で体験的に自証されたものの表現であるとしても、しかしそういう概念そのものはやはり主客の分離、という一面から事後的遡源的に要求された抽象概念にすぎないのであるまいか。つまりそれは二元論の単なる裏返しとしての一元論でありうる。はたしてそれが、二や多から一を求め、この対立物の抽象的統一概念としての一から改めて二や多を説明してゆこうとするものとするれば、この一元論的「背面相翻」の立場も、けっきょくは二元論的「二物相合」の一変形ないしその翻転にすぎぬものとして、対象的分別的自己の日常的思维の立場を質的に超えたものではなく、實在体験の具体的事實を事實のままに表現している論理、^カとは言い難いと中山氏は指摘する。

(2) 不二二論 (二にして一、一にして二)

四明にとつて眞実の「即」は、「当体全是」の即である。これは、ものの当体、全く是れ一というのであって、あたかも水と波とのように、二物相合でも背面相翻でもないから、分離することも翻転することも不可能である。波の当体は全く是れ水である。「生死即涅槃」ということについても、両者はわれわれにとつて全く逆の意味を有するにもかかわらず、生死の当体、全く是れ涅槃であり、涅槃の全体がそのまま生死ということの意味している。そこから、不断煩惱得涅槃ということが言われるのであろう。

しかし、なるほどそれは、迷悟一如を体験的に吐露した古典的表現の一つではあるにしても、「即」の論理的構造は明らかにされていない。それは「背面相翻」の表裏、一体性から表裏、一体性への直線的志向の延長線上にとどまっております、全く無差別的無媒介的な一を意味しているにすぎないので、純粹に一元論的な、しかも抽象的一般者の段階にとどまっているような外観を

残している。これでは神と人間とのキリスト教的な關係を説明する論理としても全く不適当だと言わなければならぬ。

一般に「A即B」というとき、「即」に関する致命的な誤解は、AとBとをそれぞれ相對立する固定的実体的なものと考え、しかるのち何らかの仕方で兩者を結びつけるか、あるいはこれをひっくり返して、兩者はもともと全く同一のものとして思念する点にあると思われる。四明も右の二つの立場を「一物相合」として、あるいは「背面相翻」として共に斥け、「当体全是」こそ「即」の真義を成すものと主張しているのではあるけれども、中山延二氏によれば、それはまだ単に無差別的な「同一性」ないし「不二」として体験的に肯定されるにとどまり、その体験そのものの論理的構造が解明されていないという。

そこで中山氏は、四明の「不二」、すなわち「当体全是の即」は、仏教本来の立場からすれば、「不二」によって論理的に補充されることがどうしても必要であると言明する。その理由は仏教で「不二」ということは、

決して対象論理的無差別的な「一」を意味するのではなく、つねに「不二」と矛盾的に相即する「不二不二」でなければならぬからである。ところでこの「一ならず、二ならず」という否定の重畳は、仏教では単なる相對的否定の繰返しではなく、それは絶対否定を示すものであるから、それは同時に、「二にして一、一にして二」という絶対肯定と再び矛盾的に相即しているのでなければならぬ。この否定面と肯定面の矛盾相即の關係を完全に切り離し「あれかこれか」の立場に立つならば、いたずらに抽象の闇路にふみ迷い問題をどこまでも紛糾させるばかりであろう。そこで中山氏は、四明の「当体全是」の即を、仏教本来の立場から「結合即分離、分離即結合」という不二矛盾的相即的論理構造を有するものとして修正的に受け入れられねばならないと強調する。そのことは生死即涅槃、有即無、その他一切の矛盾概念についても、全く同理であろう。それゆえ私は以下、中山氏の右のごとき獨創的見解に従い、「当体全是の即」の現代的論理表現とし

て矛盾の相即を用いることにしたい。

さて、このような「当体全是」の立場からすれば、認識論的には、主観にも客観にも、また両者の分離にも結合にも、いずれか一方に根底を置く立場は、すべて抽象的一面観として斥けられねばならない。ただし具体的現実の世界は、二にあらす一にあらす、単なる主客分離でも主客未分でもなく、二にして一、一にして二、結合のままに分離、分離のままに結合という、矛盾の相即の世界なのである。

矛盾の相即の論理は、決して「魔法の論理」ではない。「必死の一躍もて終局に達せんとする憐れむべき無知の疲労 (Müdigkeit) が生み出した背後世界」の論理ではない。

不二不二的矛盾相即の論理そのものは、われわれの一切の分別的な知的意識に先立つ根源的世界の構造を表わす信解しんげ一般の普遍的論理として、キリスト教的世界にも当然含まれ、むしろそれはかかる論理において成立してくる世界でなければならぬであろう。私はこのような観点から、不二不二的「即」の論理に託し

て、キリスト教思想を再表現することがどこまで可能であるか、いささかその例証を試みてみたいと思う。

(3) 隠顕俱成的相補性

私はもう一つ、「即」が持つ重要な特質をつけ加えておかなければならないと思う。「不二不二」とか「二にして一、一にして二」ということは、既述のごとく決して二者の単なる無媒介的な不二ではなく矛盾的な不二なのであるが、その真相は「隠顕俱成」おんけんくじょう的相補性 (complementarism) の原理に貫かれているということである。例えば「超越即内在」において、超越が「顕」の場合は、内在が「隠」の関係をなす。そういう形で両者は相互に含み含まれる関係をなしている。それゆえ、世界は究極の根底においては「不可逆」であるとか「可逆」であるというような主張は、例えば粒子と波動、非連続と連続を二元論的に分離して、それぞれ後者をキリスト近代科学的方法論をどこか反映しているという意味で、一種、要素還元主義的発想を連想させるものであり、それらはいずれも究極の根底にお

いては抽象的一面観と言わざるを得ないのでなからうか。不可逆面も可逆面も、隠顕俱成的相補的究極者の両極面として把握しうるならば、共に正当な神概念を表現するものとして受容すべきではなからうか。

「隠顕俱成」というのは、道元によれば「一方を証するとき、一方はくらし」ということである。それは「身心を挙して色を見取すれば」^一「かがみのかげをやどすがごとくにあらず」ということである。もし尽天地が桃の花（顕）であれば、もはやそこには自己という者も無い（隠）。「くらし（昏し）」^二というのは、鏡が映す影のように自我が形として残存するのではなく、それは桃の中に全く「隠」れて消えているということである。それは「顕」の絶対否定としての「隠」である。同時に「顕」もまた、「隠」の絶対否定としての「顕」でなければならぬ^三。とすれば、「可逆を証するときには、不可逆はくらし」であり、逆に「不可逆を証するときには、可逆はくらし」でなければならぬ。私の「不可逆即可逆・可逆即可逆」の立場は、伝統的キリスト教の諸説をひとまず離れて、自分自身の入信体験の事

実を仏教哲学の論理を通して再表現してみた結論なのである。かつての阿部・滝澤論争に対する私の視点も、このような立場からのものであったが、その体験的裏づけとなったものは次のような事実であった。過去の記録から再現してみたい。

私自身は入信以来、ただただ単純に不可逆性の意識に満たされていた。しかるに後年、仏教と出会い、即の論理を通して、この不可逆性が単なる不可逆性ではなく、可逆性と相即的な不可逆性であることを自覚した。つまりこの不可逆性は、決して単に畏怖の感のみを喚起するような一方通行的不可逆性（単なる不可逆性）ではなく、それは同時に、愛と自由と信頼の交わりをもたらすような不可逆性であった。しかるに愛と自由と信頼の交わりは、可逆性の地平に咲き出る花であるから、かの不可逆性はこのような可逆性の因であったといわねばならない。

ところで、さらにひるがえって考えてみると、不可逆性の意識は、実は私が神に出会い、愛の交わりという高次の可逆的関係の中に招かれ包まれた瞬間に生起

した事実である。そうすると、実は可逆性こそ不可逆性の因であったということができらるであらう。要するに、不可逆性（絶対他者）を自覚するということが取りも直さず可逆性（絶対自者）の成立なのであり、同時に、出会いにおける絶対の結合（可逆性）なくして絶対の分離（不可逆性）が自覚されるということもありえなかつたのである。それゆえ覚悟の事実の中では、可逆性と不可逆性とは相互の同時因果の関係をなしている。とすれば、たとえ一が他より相対的にあるいは事後的に強調されることはあつても——例えば仏教では可逆面が、キリスト教では不可逆面が——、しかし一を他から全く切断して独立に一方が絶対化される場合には、いずれも抽象的で排他的な閉鎖的世界を虚構することになるであらう。このような意味で、根源的現実としての「場」の論理構造を、私は「不可逆即可逆、可逆即不可逆」と規定してみたのである。ただし絶対者の働きは、どこまでも自らの不可逆的先行性を空し、同時的相互因果を現成してゆく働きであり、従つてそれは同時に、我々の相対的自意の絶対化をも絶

えず空していく働きであると考えざるをえないからである^三。

このような「場」の論理はキリスト教的にも、神と自己、神と世界、私と汝の関係などに適用するとき、その深い秘義をより具体的に表現するものとなるであらう。イエズス会の創立者イグナチオ・ロヨラの次のことばは、まさに隠顕俱成、あるいは矛盾相即の論理そのものである。彼はいう。

行為の第一の規準は次の如くである。事物のあらゆる経緯は、ただ神にのみ懸り、汝は些かも之に与らざるものの如く神によりすがり、而も神は何事をもなし給はず、ただ汝のみが為すべきであるかの如くに、総てを尽くして事に当たるべし^四。

いわゆる自力と他力も、両者が真に隠顕俱成の関係をなすとき、絶対者が顕となれば自己は無として絶対他力であり、絶対者が隠で自己がすべてとなれば絶対自力といわれるので、右のロヨラのことばは、絶対他力即絶対自力という隠顕俱成の根源的事実を明快に表現

したものと解することができよう。

(4) 個の独立性と相依相成（ちやういそうせい）

矛盾相即の論理は、個の独立性を否定するものではない。従来、仏教の根本義とされている「此れ在るが故に彼れ在り。彼れ起るゆえに此れ起る」(雜阿含)、「此れに因って彼れ有り、此れ無くんば彼れなく、此れ生ずれば彼れ生じ、此れ滅すれば彼れ滅す」(中阿含)ということ、一般に単なる相依相成として相互關係の一面だけから考えられ、個の独立性が無視されるきらいがあつた。従つてティリヒのような仏教に關心を寄せる西洋のキリスト教学者が、仏教の原理を単なる同一性 (identity) と考え、仏教では個の独立性が全く否定されているように感じたのも無理からぬ誤解といえるであろう。^五しかしながら個否定的相依相成という一面のみに根底を置くということは、決して仏教における真に緣起的矛盾相即的な「場所」の把握であるとはいえない。というのは、ものが相依り相対して互いに関係するといふときに、もし關係し合う各々の個が

その相互關係において互いに独立しているのでなければ、実は相依相成という關係も成立しえないからである。従つて仏教的原理と目される「同一性」も、決して無差別的無媒介的同一性と考えられてはならないのである。「同」はつねに「異」と相即的な「同」と考えられねばならない。つまりこの同一性は、差別を差別たらしめ、つねに多と矛盾的に相即する緣起的同一性なのである。AとBと相依り相対するということ(相依相成)は、AがBに非ざるものとして絶対に區別された独立者として在るといふ事態から離れて言われるのではない。とはいえそれはまた、AがBと相対する以前に各々がはじめから独立して存在していたことを意味するものでもないのである(「二物相合」の否定)。すなわち具体的現実の世界では、AとBとは相対することにおいて、同時に各々が真に独立した存在として自覚的に成立することを意味している。

かくして個は個に対して個であり、独立はどこまでも他に対しての独立なのである。このように言うことは、それ自体矛盾であろう。けだし「独立」とは、他

に依らずそれ自体に依って存在することだからである。しかしそれは独立ということばの意味に外ならない。具体的な現実の世界では、相対関係ぬぎの独立ということはありえないのである。同じように「相依相成」ということも、それは明らかに独立を否定する意味をもつものでありながら、事実上、それ自体が個の独立なしには成立しえぬことであり、同時にそれが個の独立を保証していることになっているのである。

それゆえ「個の独立」と「相依相成」とは、各々自己を否定することによって、また相互に他を否定し合うことによって、かえって真実に自己を自己として、他を他として成立せしめるという矛盾において成立しており、しかもこのことはいずれも因果同時である。仏教ではこのようにして単なる自性孤起としての抽象的独立性をどこまでも否定し、相依相成との矛盾関係における真に具体的な個の独立性を肯定してゆくのである。西田幾多郎が「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」と悟つて、ついに「自我論を脱することができた」と述懐したのも、この間

の消息を雄弁に物語っているように思われる。

キリスト教神秘家と相即の論理

(場の自覚)

(1) 提灯の論理

一般に「A即B」、たとえば「超越即内在、内在即超越」というような矛盾相即的实在表現は、前述のごとく、もともと仏教に由来するとしても、しかしそれは、「超越的内在」から「内在的超越」へと限りなく下降しうると同時に、逆に「内在的超越」から「超越的内在」へと果てしなく上昇してゆくことも可能な、靈性的世界の諸相を一つ残らず包みこみ、かつその各々によって逆に包まれてもいるような、靈性的世界一般の普遍的な「場」であると考えることができる。それはあたかも一つの提灯が、全く閉じられていても、半分あるいは完全に開かれていても、同じ一つの提灯の上部(超越的上昇的方向)と底部(内在的下降的方向)——「天」的方向と「地」的方向——とが矛盾的に相即する

状況の相違を示すにすぎないようなものである。全く閉じられて「天地同根」と観じられても、天地の区別がなくなるわけではなく、完全に開かれて天を仰ぐときにも、天は地から超絶しているわけではない。この「提灯」は天と地が逆対応している絶対矛盾的自己同一の「場所」である。西田哲学における初期の「純粹經驗」と晩年の「場所的論理」を比較すれば、同じ「提灯」の中でありながらも論理的自覚の面では、かなり内在的汎神論的な世界観から不二的に開かれた「逆対応」的世界観への進展が歴然としている。すなわち、禅的立場を基調としつつも、さらに浄土門やキリスト教を媒介として「絶対無」の場所の超越性、「即」のダイナミズムが晩年になるほど著しく強調されてきている。私はこのような西田的「場所」の限りなく包容的な柔軟心のゆえに、これを「天」と「地」の相即する「大天」「大地」の論理と考えることができると思うのである。それゆえキリスト教的超自然の原理を外から「場所」へ付加する必要はなく、この「場所的論理」をそのまま開いてゆくことによつて、その内部で

十分にキリスト教的世界の弁証が可能である、というよりもむしろかかる「場所」を離れては具体的にはいかなる世界も成立しえないのだと考えている。

(2) クザールヌスの場合

さて、このように考えてくると、「A即B」という表現をとる場所的自覚は、何も仏教的覚者の自証に限られるわけではなく、キリスト教の信仰、とくに神秘家たちの否定神学的無の体験においても当然見出されるはずである。それゆえ、ここではクザールヌスの「有即無」に関連する禅問答にも似た次のことき諸命題を取り上げて考察してみたいと思う。かれは『隠れたる神』の中で次のように言っている。

神は名づけられるものでもなく、名づけられないものでもない。また名づけられるとともに名づけられない、といつてもない (Quod neque nominatur neque non nominatur, neque nominator et non nominator...)

神は無 (nihil) でもなく有 (aliquid) でもない。

存在するとともに存在しない (est et non est) というでもない¹⁷。

クザールヌスはこのような常ならぬ表現によって、対象的にのみ考えられた単有としての神と、またその否定にすぎない単無としての神とを否定して、事実上、非有非無の空的な神を主題にしているように思われる。ただしこの「非有非無」は、有と無とをあらかじめ分離的に (distinctive) 考える立場の否定として「二物相合」的三元論の否定に通じており、一方「有であると共に無でもある、というのではない」といった発想は、有と無とを紙のウラ、オモテのように同じ一つの矛盾の根 (radix contradictionis) から派生した二つの枝という考え方の否定、すなわち有と無とをその根において結合的に (copulative) 考える立場の否定として「背面相翻」的一元論の否定に通ずるものと考ええることができるであろう。つまりクザールヌスにおいては、有と無という対立物の単なる分離も単なる結合 (未分) も共に否定されているのである。とすれば彼の「非有非無」は残る第三の立場、すなわち当体全是的不一不

二の立場と考える外はないようであり、それゆえにまたクザールヌスの神は、いかにも「空的」なる神、「絶対無的」なる神と言わざるをえないのである。

しかし私がここであえてこれを「空」なる神と表明することを憚るのは、第一、クザールヌスの否定神学的無が本来の仏教的無(空)と——いずれも矛盾相即的論理において成立している体験の世界であるとしても——体験の内実においてどの程度の共通性をもつのか、私には不明だからであり、第二に論理の領域においても、クザールヌスの神は、「絶対無」の神にきわめて親近的であるにもかかわらず——その神は有と無の原理に先立つ神であり、彼において有と無との可逆的因果相即性は認められていないからである。彼は存在は非存在の原理であるといいながら、その逆は全く考えていない。しかるに厳密に仏教的な即の立場からすれば、有が無の原理であるということは、そのことが同時に無が有の原理であることを意味している。それが「有即無」の真義なのである。それゆえに厳密な「即」の立場からすれば、クザールヌスの説はなお対象論理的

思考を脱却しきれずに論理的不徹底を残しているということになるであろう。

しかしそのことは、キリスト教的世界には、それが仏教的即の論理に受肉しきることをやはり原理的に拒絶する何ものかがあるからだと考えられるかも知れない。たしかに仏教的即がもともと究極者への志向をいかなる意味においても撥撫するものであり、いわゆる禅の見性体験——それはしばしば見性者の側から「回心の回心」としてキリスト教的回心をも空じてしまうような最も徹底した根源的体験の世界であるというふうにいわれている——のみに直結する論理とみなされる限りでは、キリスト教的世界をかかると論理によって表現しようとする試みは最初から全くの見当違いであると思われることであろう。しかしながら私は恩寵の賜物であるキリスト教的回心もそれ自体既に神と自己との矛盾相即的な関係についての論理的な自覚を含むものでなければならぬと考えている。中山氏によれば、仏教的即（空、あるいは絶対無）は既述のごとく矛盾相即の不二の論理構造を有するものであって、

それは決して禅の見性体験に専属の論理というわけではなく、あらゆる靈性的世界がそれにおいて成立する唯一の論理として融通無礙の普遍性を有するものなのである。つまりそれは、浄土門の念仏信心をはじめ、キリスト教世界でもその高度なcontemplationの生活はもちろん一般の信仰体験の中にもつねにすでに深い招きという根源の規定が含まれており、またそれら一切がその招きへの応答として成立してくるといって、信解一般の普遍的かつ最も具体的な論理と解し得る。このような世界には、単に超越的上昇的に非可逆的な暴君的神は存在しえないのであって、そこに活きたもう神は超越的上昇的であると同時に内在的下降的な神である。しかも父は母あつての父であるという意味で、それはたしかに可逆的矛盾相即的な神である。このような意味で私はキリスト教的信仰の世界が自己を表現しようとするとき、「即」の論理と絶対に相容れない要素はもともと何も存在しないと信じている。

もつともわれわれの覚信が依つて立つこの矛盾相即的な根源的招きを、われわれが改めて合理的思惟の領

域に移してこれを対象論理で説明しようとするならば、そのときどうしても不二に出会った矛盾相即的な神の単に非可逆的な超越者の概念が固定的に実体化されることになるであろう。有と無との関係についても、そのとき根源的事実における相即的可逆的同时因果性から非可逆的な前後（あるいは上下）因果が必然的に演繹されてくるのである。

（3）視覚との類比

このことをいささか類比的に、たとえば視覚とその対象物との関係になぞらえて検討してみよう。人間の視覚というのは、視光線といわれる一定波長の電磁波によってわれわれの網膜が刺激されたときに生ずる明暗や色の感覚であるが、しかし人間が実際に色を感覚しているのは網膜ではなく大脳の視覚神経の中枢において（内なる場）であるといわれる。ところがわれわれは中枢において知覚する色を、視光線の発射点をなすその対象物（外なる場）において意識する。たとえば夜空にまたたく星を見るといときも、星の色は脳

の感覚野において内外相即的事実として感じられているのに、われわれは天空のあなたにおいて星の存在を単に外的な対象として意識しているのである。これは感覚の「投射 (projection)」といわれる現象であるが、われわれはこれによって感覚する度に二つの「場」を持つことが明らかであろう。ところでこれと似たような現象が人間の神との出会いにおいてもみられると思う。すなわち、人間が神に相対するとき、それは自己の内なる場で内外相即的事実として自覚されるにもかかわらず、その瞬間に神はわれわれの意識によって外なる場へ投射された超越的永遠無限の存在として概念的に固定化されるに至る。しかしこのようにして对象的に意識化された神は、もはや現実にわれわれが出会った具体的な神と全く同一の神ではない。それはあたかも視覚現象においてその外なる場は、決して色そのものの在処、つまり現実に色が知覚される場ではなく、对象的に色が意識される場にすぎぬとの一般である。さて合理主義の神学が論ずる神は、このような「外なる場」の神、単に非可逆的に超越的な対象論理的な神概

念である。それは「哲学者の神」ではあっても「アラハム、イサーク、ヤコブの神」ではないであろう。ヤコブの活ける神は、「内なる場」にいますのである。そしてこの「内なる場」とは単に内在的なものではなく、それは神の超越性と内在性、非可逆性と可逆性が交わり結ぶ場であり、神の支配が現成する「大天、大地」の世界である。

さてこのように考えてみると、われわれは活ける神との接触体験を有するキリスト教の神秘家たちが何故にことさら合理主義的神概念を避けて、しばしば「こもるかのようにいろいろな仕方て矛盾相即的神概念を用いているのか」という理由が明白となるのである。たとえばアウグスチヌスが、神は

わが内よりも内、わが上よりも上 (interior intimo
mco... superior summo mco)¹⁰。

と言つとき (文末の 図表参照¹¹)、それは神の「内在即超越」「下降即上昇」の事実を体験的に描写したものである。またエックハルトが

突破 (Durchbruch) においては、私は神性と私とが一つであることを発見する¹²。

と言っており、『不知の雲』の匿名の著者も、contemplation の深みにおいては

人と神とは、靈的にいわば一つではなく一つであり、
…完全な contemplator は「」の一体性のゆえに真実に一人の神 (a god) と呼ばれる¹³。

と言明しているが、これらはもちろん単なる無差別的一体性を肯定したものと考えることは許されないであろう。というのは、そこでは自己の独立性が完全に神に呑みこまれて消滅してしまったということが意味されているわけではないからである。多くの神秘家たちと同様に、神との融合を語ったロイスブルックも、これを汎神論的異端として白眼視する合理主義陣営の神学者たちに抗議して、

魂はこの世でもあの世でも、自己の個人性の固有の本性を失つまでに神において変容されることはありえない¹⁴。

と断言している。それゆえ右のとき神と自己との神

秘的合一の体験も、真実には両者の不二不二的矛盾相即的關係の自覚に外ならないと言つ外はないように思われる。つまり合一の体験においてもなお個の独立性が失われているのではない。同時にそれは「二」にして一、一にして「二」の体験であり得る。

(4) 死・復活の論理

われわれの自己は、現実には神と相対せしめられるとき、この出会いという場の招きの体験によつてはじめて、神と自己との相依相成的不二不二的關係が自覚される。西田幾多郎も言つたように、たしかに「われわれの自己は……絶対の他において自己をもつ」^{二四}のである、しかも自覚におけるこの自己否定性、自己超越性において、われわれの自己はもともとその否定的契機として神と対面していたのであり、神もまた相依相成的にその自己否定的契機としてわれわれの自己を含んでいたのだということ、納得されてくるのである。

西田幾多郎はその宗教哲学に関する諸論文において、

しばしば「仏あつて衆生あり、衆生があつて仏がある」とか「神がなければ世界はないように、世界がなければ神もない」^{二五}と述べているが、このような命題こそは、創造主と被造物との絶対的非可逆性をその信仰の教理の中核とするキリスト教徒にとつては、最大の躓きの石とならざるをえない。しかしながら、ここに「仏」「衆性」「神」「世界」というのはすべて信仰内容の対象論理的表現態としての概念ではなく、それらはいずれも意識に先立つ根源的事実としての矛盾相即的概念であることに注目しなければならない。もしこれを対象論理的に文字通りのことを理解しようとするれば、それは悪しき循環にすぎず、流聖的なことばと響くであろう。神と世界、仏と衆生の可逆性は、縁起的因果同時の観点からのみはじめて正当に言われうることなのである。従つて「神あつてわれあり」ということと「われあつて神あり」という、これら二つの命題はそれぞれ独立に、あるいは「物相合的に言われるのではなく、相互に他の命題を前提とし合うことによつて、いわば当体全是的に成立する事態である。従つて「われあつ

て神あり」ということは、われを根底としてそこから、一方的に神の存在を抜き出すという不遜な妄分別を示すものでは決してなく、それは「神あってわれあり」という他の命題と相依相成的に、神が存在するということが直ちにわれが存在することであり、現実にもわれが存在するということが同時に神が存在することであるという、もっとも具体的根源的な「場」の自覚を表現したもの以外ならないであろう。

ところで、このような因果同時性は、その中に再び因果相順性（前後性）との矛盾相即的不一不二的な関係を含蓄している。あたかも「明来暗去」におけるがごとく、そこには同時があつて前後があり、前後があつて同時があるという矛盾の関係が含まれている。われわれの単なる前後関係の意識は必ずしも同時関係の自覚を含んでいないわけではないけれども、後者は必ず前者と共にあるものであり、それによって同時と前後は否定媒介的に相即しているのである。互いに他において在り、他を含み合っているのである。キリストは十字架上で死んで（三日後に）甦られたという。いう

までもなくキリストの死は単なる死ではなく、同時に（三日後の）復活に逆対応している死なのであり、その復活もまた同時に（三日前の）死に媒介された復活としてはじめてその神的具体的意義^{II}神の絶対愛^{アガペ}を示するのである。従つて前後関係（非可逆性）の根底には同時関係（可逆性）が横たわっている。すなわちキリストの死と復活も、同時性（可逆性）と前後性（不可逆性）との矛盾的相即においてはじめてその奥義（Mysterium）を啓示するものであるということができる。それも覚信のレベルでは、今ここにある自己自身とイエスの死・復活のときとの同時性の自覚が、宗教的には究極の場にほかならないであろう。

先述したように何らかのかたちで神と自己との因果同時性（可逆性）を表明したキリスト教の神秘家たち（たとえば、ヨハネス・エリウゲナ、マイスター・エックハルト、ロイスブルック、ニコラウス・クザーヌス、十字架の聖ヨハネたち）は、しばしばその汎神論的色調のゆえに合理主義的神学の陣営から異端視されたが、しかし彼らはそのような非難には強く抗議していたの

であり、このことはすでにロイスブルックのことばに

みた通りである。キリスト教的神秘体験は、神と自己との不可逆性を離れた単なる可逆性（循環性、従ってまた「神のごとく成らん」とする直線の上昇の意志が根こそぎ撥撫されたところに成立するであろう。それゆえそれは、根本的に他者性（otherness）の感じであるともいわれる^{二六}。それは絶対の「汝」に、自己放下的な知的暗黒の「雲」——不分明な愛の直観——を通して相對することである。それゆえ、このような出会いの場所においては、神と自己との「相依相成」ということ（可逆性）と、神が絶対に先であり、創造に先立ち創造なくしても超越的に独立自存する絶対的實在であるということ（非可逆性）とは、同一の覚悟的事実の中で矛盾的に相即している根源的自覚の両契機であるといつてよいと思う。すなわち、相依相成においてこそ神の絶対的超越性が自覚的に肯定されるのであり、同時にこのような神の絶対的先行性独立性のゆえに、かえって相依相成の事実が両者の出会いの場として、あるいは神的愛の満ち溢れる唯一の場（故郷）として

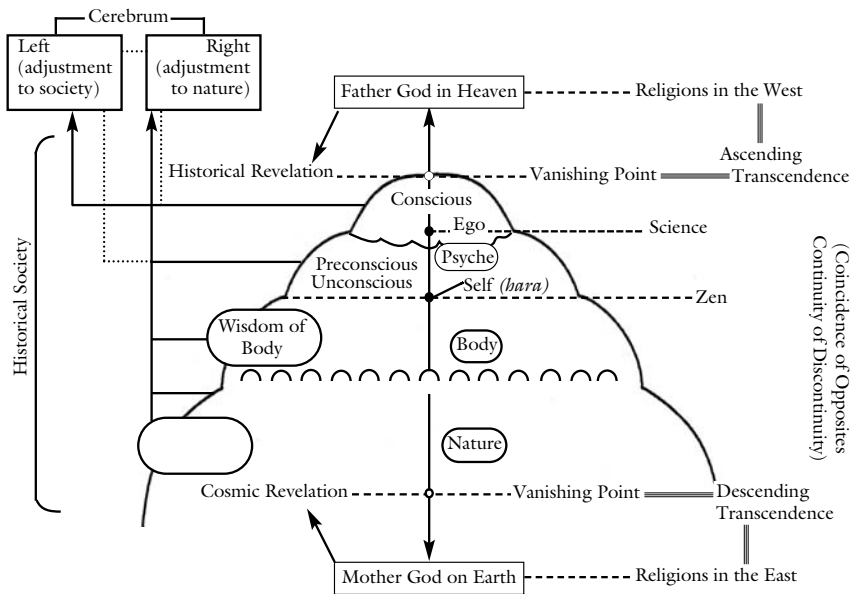
覚悟されてくるのであると考えられる。

このような意味で、中山延二氏の「矛盾的相即」の論理は、キリスト教的には活ける神の働きがわれわれに自己を啓示する「場」の論理であり、従ってまた「受肉」や「死・復活」の論理、さらに一般的に「恩寵的世界の論理」として、少なくとも将来の日本神学形成上きわめて実り豊かな論理的地盤を提供してくれるように私には思われるのである。

超越における「上昇即下降」

イメージに訴える

キリスト教は、天を、天のみを愛し、地を斥けて憎むものだ、今日まで我々は考えて来た。しかし見よ。このキリスト教は、地の拒否でも地への裏切りでもなく、愛すべき地への接吻なのだ。我々が天と地を究極まで愛さない限り、トルストイやニーチェのように、我々にも一方が他方を拒否するように思われるだろう。しかし地を究極まで、その極限の研究まで、天まで、愛さなければならぬ。天を、



“Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.” (Augustinus)^{二八}

その究極まで、地まで愛さねばならない。このとき初めて、それは一つの愛となり、天は地に下り、地は天に身を捧げ天に開かれるのだ。これが、ドストエフスキーの〈地の秘密は、星の秘密に触れる〉ことなのだ。この接触・合致に、キリスト教そのものの本質が宿っているのだ。

地が天でないかぎり、それは古い異教的な地だ。天が地でない限り、それも古い表面だけのキリスト教的天に過ぎぬ。しかし、〈新しい地と新しい天〉が顕れる。それは天なる地、地なる天である。これこそ、キリスト教の塩の塩なのだ。今もなおこれが不可解ならば、我々はキリスト教の本質を何も理解していないことになるのだ。(メレジコフスキー)^{二七}

注

- 一 『心療内科』中公新書、七五～七九頁。
- 二 『神について』春秋社、昭和三六年、二八～二九頁。
- 三 オクスフォード大学のツェーナー教授は、その著『東西宗教の比較』の中で、「ヨーロッパはむしろ合理的科学

的探究の故園」であったのに対し、「アジアこそは長期の試練に耐えてきた各個宗教の生誕地」であるから、「この二、三世紀を通じてアジア民族の宗教文学を知るに至ったわれわれとしては、ギリシヤ人よりもアジア諸民族の方に福音への準備 (praeparatio evangelica) を探し求める方が、はるかに自然なことである」と述べ、さらに「キリスト教が自己を普遍的信仰と表明するからには……東洋の諸宗教をも、それらがキリストへの道を指し示すと解される限り、ここごとく同化吸収しうるといふ事実を示さなければならない」と明言して、キリスト教のヨーロッパ中心主義からの脱却とその真の普遍化とを要請している。Cf. R. C. Zaehner, *The Comparison of Religions: Religion East and West* (Bacon Press, 1962), pp. 165-6. 私は拙稿「天にいます父、地にいます母」(神戸海星女子学院大学『研究紀要』第十一号、一九七二年)——これは本稿の「予備的考察」である——において、諸宗教を福音への準備と解するツェナーの思想を紹介するとともに、そのような観点のアブリオリスムに若干の検討を試みた。

四 『教会憲章』(中央出版社、昭和四〇年)第一六条。『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣

言』(同社、昭和四一年)第二条。『現代世界憲章』(オリエンス宗教研究所、昭和四二年)第五条第三項、第二四条第三項。『教会の宣教活動に関する教令』(同所、昭和四二年)第一六条、第四一条。以上をとくに参照。

五 中山延二『現実存在の根源的究明』(百華苑、昭和四六年)一七九項参照。(以下、「百華苑」発行の同氏の著書については、出版社名を省略する)。

六 中山延二『本来の教育哲学』(昭和四七年)一八頁参照。

同氏『世の中』(昭和四六年)序八頁、本文二一頁参照。

七 応知今家明即永異諸師。以非二物相合。及非背面相翻直須当体全是方名為即。」(原文)——『大藏經』(大正一切経刊行会、昭和四年)第四六巻、七〇七頁。知礼(九六〇—一〇二八)は四明尊者、法智大師ともいわれる。宗代天台宗復興の基となった義寂(浄光大師九一八—九八七)の系統で、宋代の天台宗を大成した浙江省四明の学僧。「天台宗」は法華経を根本聖典とし、天台大師智顛(五三八—五九七)によって開創されたが、その系譜は古くナーガールジュナ(竜樹一五〇ころ—二五〇ころ)に由来している。『新・仏教辞典』誠信書房。昭和三七年)。

八 この部分の解釈については、中山延二『現代を救う哲学』

(昭和四二年) 一六八～一七五頁。同氏、『現実存在の根源的究明』(昭和四六年) 二二～二五頁。以上を参照。

九 中山延二『現実の具体的把握』(昭和四三年) 一六〇～一六九頁参照。

一〇 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, Von den Hinterwelten.

一一 道元禪師『正法眼蔵』「現成公案の巻」。

一二 本多正昭『比較思想序説』法律文化社、一九七九年、七六頁参照。

一三 本多正昭「滝沢克巳著『続・仏教とキリスト教』(法蔵館、一九七九年)の書評」、『日本神学』二〇号所収、日本キリスト教学会、一九八一年、一三二～一三三頁参照。

一四 P・アルペ『キリストの道』第一巻、中央出版社、二二～二三頁。

一五 Paul Tillich 著、丁野政之助訳『キリスト教徒対仏教徒対話』桜楓社、一九六三年、七七～七九頁参照。

一六『善の研究』序文

一七 Nicolai De Cusa, *Opera Omnia*, Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad Codicum Fidem

Edita, IV Opuscula I, Editit Paulus Wipert, (Hamburg: in

Actibus Felicitis Meiner, 1959), *De Deo abscondito*, pp. 10,

8. (大出哲、坂本堯訳『隠れたる神』創文社、昭和四七年、一二頁参照)。Op. cit., n. 9, n. 11, pp. 7-8. (邦訳

一〇～一三頁参照)。

一八 この点については、次の二つの見解を紹介しておきたい。

(A) 否定神学的無と仏教的無とは、全くその根を異にするものである。否定神学において一切の存在者から超越しているかに考えられている究極的な無は、実際にはその根をテイリヒのいわゆる「神話的段階 (mythological stage)」に持っている。従ってそれはなお有神論的対象論理的思考性の延長線にあるものである。しかし一切を空する禅の見性は、そのような志向性を断ち切ったところに成立するのであり、従ってそこには経験的存在者一般からその原理的な原因の方に向きを変える回心が逆に、かかる回心をもさらに回心するといった立場がある。——山本清幸『道元禅の省察』(平楽寺書店、昭和四五年) 序説1、十一～一三頁参照。(B) 否定神学的無と仏教的無とは、究極的には同一の世界である。キリスト教的神秘主義の最高の形態の中では経験的自我は全く消滅しており、従って仏教的空と十字架の聖ヨハネの神

秘伝は彼への指圖也。単に指圖上の非のトは勿論と非に
ふらん。—— Cf. Thomans Merron, *Mystics and Zen mis-
tery*, (New York: Farrar, Straus and Gilroux, 1967), pp.
29—30, 242.

一四 Cf. Nicolai De Cusa, *op. cit.*, n.11, n. 8.

一〇 A. Augustine, *Confessiones*, III, IV, 11.

一一 *Meister Eckhart*, A modern Translation by Raymond Bern-
and Blankney (New York: Harper Torchbooks, 1941), p.

232 (*Deutsche Mystiker*, Hrg. v. F. Pfeiffer, II, *Meister
Eckhart*, 284) 「袈裟」にて永遠なる誕生の「じつあり」
自己と空間と時間を超越して、神性の住まいである永遠
性の「じつある」に「あはれ」。 (R. B. Blakney)

一二 *The Cloud of Unknowing*, tr. by Clifton Walters (Penguin
Books, 1961), c. 67, p. 133.

一三 Cf. D. C. Butler, *Western Mysticism* (London: Constable,
1967), p. 8.

一四 西田幾多郎『哲学論文集』第七』(岩波書店、昭和二二
年) 九一頁。『場所的論理と宗教的世界観』2。

一五 現代日本思想大系 二卷『西田幾多郎』二四四頁。西田
幾多郎『哲学論文集』第一』一一〇頁。

一六 Cf. *The Cloud of Unknowing*, pp. 36-7.

一七 小野寺功『大地の文学』春風社、199-201より (本々
抜粋要約)。

一八 以下は図に関する拙論です。

「超越における上昇と下降」『L・D・O・E』(産業医
科大学雑誌)七巻三号、一九八五年、三三三-三五頁以下。

「相即神学への道」『キリスト教は仏教から何を学べ
るか』法蔵館、一九九九年、一五頁以下。

本論は、拙著『神の死と誕生——「即」の展開を求めて』(行
路社、一九九二年)の第一第五章「仏教的即の論理とキリ
スト教」を、本学会の主題に合わせて、削除・修正・加筆し
たものです。

レスポンス

小野寺 功

はじめに——出会い

「身より場へ」と題した今回のレジユメを精読して、これまで本多先生が生涯を賭けて追求してこられた「相即神学への道」が、きわめて体験的、具体的に述べられており、その必然的道行きが改めて痛いほどよく理解できた。それというのも、私は本多先生と同年配であり、時代背景も同一でありながら、全く異なる経路をたどってカトリックとなり、似たような思想的課題に直面していたからである。

先生と初めてお会いしたのは昭和四五年であったが、その頃私は何者かにながされて「場所的論理とキリスト教的世界観」や「伝統と創造の課題における日本の霊性の理念」を書き、西田哲学を媒介にした日本の

カトリック神学の可能性を模索していた。

一方この頃本多先生は、(1)「縁起的神概念の探究」、(2)「天にいます父なる神・地にいます母なる神」、(3)「仏教的即の論理とキリスト教」などの画期的な論文を、相継いで発表され、その先駆的な取り組みには、大いに啓発され、励まされるものがあつた。

また先生には、天性の学問的な縁結びというか、対話と産婆術を駆使したソクラテスの資質があり、私が恵まれない境遇から、カトリックの思想家として成長するために、あらゆる便宜をはかつてくれた友情には、感謝のほかはない。その一つに、招かれて二度ほど神戸に赴き、本多氏が師事し、参師聞法を続けてこられた老仏哲中山延二博士の名講義にあずかり、その貴重な諸書に接する機会に恵まれたことがある。

ただ師のキャッチフレーズともいふべき「矛盾的相即の論理」については、当時私は既に以前から西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」の「場所的論理」を受容しており、中山先生の名講義は、その再確認

と具体化に役立つことにとどまったように思う。

これはもしかして本多先生と私の個性の相違かとも思われるが、逆に先生から紹介され神戸で面識を得た、教育哲学者森信三先生との邂逅が、私にとつてはより決定的な意味を持つものであった。彼は隠れた存在としてあまり一般には知られていないが、西田幾多郎門下の逸材で、全集二十五巻に続八巻を加えるような著作を残し、「森全一学」の創始者でもあった。彼は西田哲学のみならず、日本文化はもとより、東西の思想万般に精通した天才肌の人で、その視点からキリストのみ言葉が、日本文化〔日本的靈性〕に本格的に受肉する道は、聖靈神学がこの場に根づく時であるという私の予感に近い発想を、だれよりも強く支持された。そしてこれが、私の本格的な聖靈神学探究への旅立ちとなった。

その他、本多先生には、森先生を介して哲学者鈴木亨先生を紹介され、一泊討論を試みたり、「禅とキリスト教懇談会」への入会勧誘など、すべて私にとって決定的に必須なものばかりであった。いま考えてみると、

大地に根を下ろし、万事沈潜型の私に対して、絶えず上昇的超越を促して止まない強い確かな友情には、筋金入りの「矛盾相即の論理」の体験的裏付けがあつてのことだと、今回このレジユムを読んで、改めて痛感させられた。

体験のドグマティク——信と覚——

以上のように、私の場合は全く似たような探究のプロセスをたどってきたので、序論に掲げられた「身にきく」という表題は、文字どおり「身につまされて」聞くような、他人ごととは思えない、まさに自分自身のことのように思われた。

私は敗戦後、将来を考えて大学は最初英文科で入学したが、精神的な自己確立が全くできていないことに気づいて、哲学科に転科し、人生の確固とした支柱を求めて学生寮の舎監であつたボツシュ神父から「公教要理」を学び、カトリックの信仰をもつようになった。

しかし理解が深まり、研究が進むほどに哲学科で学ぶ西洋哲学のみでは、自分の心底からの人生観・世界

觀の形成には役立たないことに気づいて、その間隙をいかに埋めるか、悩みは深まるばかりであつた。特に私の場合には内面的な信仰上の要請があり、ピツタリくるものでないと、根底が浮遊し、「身」が持たないのである。

私は学部時代はハイデッガーを中心に学んでいたが、大学院ではぜひ西田哲学をやるうと考えたが、研究テーマとしては許可にならなかつた。西田哲学は哲学ではないというのが主任であるジームス教授の判断であつたが、これが当時のカトリック世界の常識であつたと思う。それで結果的には、H・デュモリン神父に師事してアウグスチヌスを専攻することにし、西田哲学は自分の課題として独学することに決め、これを並行して追求することにした。このように私の場合は、本多先生の青春時代ほど徹底してはいないが、常に自己矛盾をかかえ、ある種の心身症にいつも悩まされてきたといつてよい。

特に本多先生は、当時ドミニコ会に入会されてスコラ哲学を徹底して学ばれていたのでこの想いは一層強

かつたはずである。その意味でつぎの「日本人の実存的要求、私の再生の原点である神との体験的出会いの事実を適切に言語化していける学問でなければ、どうしても身に会わないわけです」という告白には、深く共感せざるをえない。

このアポリアを乗り越えるためには、どうしても従来
の啓示による信仰内容の論理的把握を、ヨーロッパ的
な「信仰と理性」という図式を超えて、「信と覚」とい
つたより根源的主体的認識の立場から見直す必要があ
ると思う。それというのも、真の自己認識に到達させ
るものは、理性的反省ではなく靈性的自覚であり、絶
对他者である聖靈の導きによると考えられるからであ
る。このことを本多先生は、「覚信」という言葉を造語
してこれにあてているが、これこそ「全的人間」をめ
ざす「心身一如」の思想の復権にふさわしい新たなキ
リスト教神学の革新的把握であると考ええる。

第二バチカン会議以前のカトリック教会は、どち
らかといえば、個人の信仰体験を語るよりも、教会制
度、教義、典礼、戒律などが中心であつたような印象

を受ける。しかし経験はそれ自体、本来は普遍的論理を内包するものであり、「体験のドグマティック」として、今後その「内在的超越」的性格が再評価されなければならぬ。体験から本質へ、具体的なものから抽象的なものへ、そこに次の本論としての「場の招き」の真意があるのだと思う。

矛盾相即と身

このように、文字どおり「身を絞って」確立された本多先生の宗教哲学の特色を一言で表現すれば、「心身一如の思想」が核になっていると言えると思う。

日本人は古来、現在に至るまで「身」を「生命そのもの」と考える根強い傾向がある。心のことを考えるときには、同時に体のことを考え、体のことを考えるときには、いつも心のことを考え合わせ、一つの統一態と考えて、その全体を「身」という言葉で表現してきたと思う。肉体は父母から生まれるが、その肉体を挙して「法の器」とするとき、人は「覚信」から生ま

れた身体の意義をもつものとなる。

身学道というは、身にて学道するなり。赤肉団〔全身〕の学道なり、身は学道よりきたり、学道よりきたれるは、ともに身なり。〔「正法眼蔵」身心学道〕このような身の解釈は、キリスト教においても共通であって、聖書の「からだ」——「ヘブライ語のパーサル、ギリシャ語でソーマ」も、身と同じく、本来は全的人間を指す言葉である。

本論の「場の招き」の中で、私にとって特に重要と受けとめた点は、釈尊の「縁起・空」に基づく「矛盾相即」の論理が、この自己と世界成立の論理として「将来のキリスト教哲学や神学に、新しい表現とその論理的基盤を提供しうる」されているところである。

そしてこれをさらに徹底した場合は、キリスト教と仏教との根源的出会い、そして両者の批判的統合論理を探究することが、究極のねらいとなっているとみてよいであろう。

この基礎作業のために、エックハルト・ルイスブルク・クザーヌスなど否定神学的な神秘家に対して、相

即の論理の立場から再解釈を試みておられることは、極めて重要な意義をもつものであると思う。なぜならこれによって、知と行の両面にわたって、日本の、あるいは東洋におけるキリスト教の、新しい具体的形が明らかにされてくるからである。

よく考えると、確かに「矛盾相即の論理」は、キリスト教的には、三位一体の神が、私たちに自己を啓示する「場所の論理」として、神と自己、神と世界、あるいは受肉や、死・復活が一層福音に即して深く自覚され、将来の日本の神学の形成に大きく貢献することが期待される。

特に場の思想からくる隠顕俱成的相補性の考えは「超越における上昇即下降」の統合図にみられるように、東洋神学の地平を開く画期的な試みのように思われる。

西田幾多郎は晩年に、「場所的論理と宗教的世界観」のなかで、「新しいキリスト教的世界は、内在的超越のキリストによって開かれるかも知れない」と言っているが、本多先生のこれまでの探究は、まさにこの道を

歩み、遙かな地平を開こうとするものである。

東西の呼応

ただこうした見解は、現状においてはあまりに先駆的で特殊なためか、カトリック世界においても十分の理解を得ているとはいえない。しかし最近『水の味わい』や『空と神のダイナミズム』〔春秋社〕で日本で知られるようになったアメリカ人のイエズス会司祭T・G・ハンド神父の存在は、この状況を変えつつあるように思う。

ハンド神父の場合には、日本における禅仏教や老荘思想との深い出会いがあり、その東西の交流の中から、従来のキリスト教的神理解を捉え直し、新たな世界神学を模索する試みであり、本多先生のこれまでの探究と深く相呼応するものがある。

私も一度戸塚の聖母の園修道院で、ハンド神父の黙想指導を受けたことがあり、その福音的靈性が肚にまで響いてきた想いは忘れがたい。またもう一つ、私がかつてにない深い啓蒙を受けたのは、キリスト教の

最も重要な要ともいうべき「三位一体論」の解釈に、これまでにない大胆で斬新なアプローチを試みていることである。

私も自分なりに、実に困難な三位一体論の場所的論理的説明を心掛けてきたが、この点本多先生の場合、矛盾相即の論理の真理性が、三位一体論とどのように関わるのか。

ハンド神父の試みをてがかりに、さらなる進展を期待してやまない。

最後に私は、本多先生が日頃主張される矛盾相即や、西田哲学における絶対矛盾的自己同一を、キリスト教的に聖靈論的思考の論理と理解し、靈性とのつながりを考えているが今のところ、これは私自身の解釈で、一言ご意見を伺うことができれば幸いです。

討議

司会 小野寺功

八木 テーマの「身より場へ」の「より」とはどういうことでしょうか。

本多 これは、「身から場へ」という意味ですが、「身」も「場」も逆対応的構造を内にもっておりまして、「場から身へ」という方向と重なっている。場から招かれるという、こちらから渴き求めていくということは、同時に場から招かれているということと連なっている、相即しているという、そういう意味合いを持っていると思います。

八木 つまり、「自覚」のことですか。「身」として自覚することが「場」へとつらなっていくとそういうことですか。

本多 「自覚」といつてもいいですね。

八木 「身」の、ね。

本多 そうです。

八木 「身」の自覚が「場」の考えにつらなっていくと、そういうことでいいですか。

本多 そうですね。

八木 それだけですか。

本多 信覚と覚信と二つに分けたのですが、われわれがどちらから気づいてはいつていくか、そしてどこへ招かれていくのか、そういう順序を表現するものですが、けれども、しかし、自覚の場にたってみると、それは単なる一方通行的ではない。こちらから求めて行ったということとは、向こうから招かれているということと逆対応している。これが「自覚」ではないかと思えます。

八木 すると、「身」でなければいけないということが入っているわけですから、つまり心だけでもだめだし、肉体だけでもだめだし、そうではなくて、一つのもの「身」として捉えた場合に、自覚が「場」につらなるとそういうことですか？

本多 そうですね、私が「身」とあえて言ったのは、八木さんは先に「身体と場所」という主題を出されましたね。身体というと普通、bodyなんですね。八木さんがそうお考えでないことはわかっています。bodyということと二元論的なのです。なぜ大和言葉の「身」というのを活かさないのか、という気持ちがあつたわけです。そうすると「場所」も「場」の一字にしたらどうだと。

八木 肉体だけだと「肉体より場へ」にはならないし、心だけだったら「心より場へ」にはならない。「身」だつたらなる、と。

本多 そうですね。

花岡 以前に、本多先生は秋月龍珉先生に即の論理と即非の論理は同じかとお聞きになりました。秋月先生は違うとおっしゃいましたが、この全体を貫いている本多先生の考えは。

本多 即非でない即はないということですが。色即是空は、「色色」(板書)です。「即」は「相即」「矛盾的相即」「絶対矛盾的自己同一」の同義語として使っています。

花岡 そこが秋月先生の考えとはまったく違っている…。

本多 しかし話し合えば、合ってくると思っっています。

河波 「身」という言葉ですが、たとえば「神さま」といった場合の「神」の連続線上にとらえると、「み」というのは「神さま」とつながる言葉で、そういう言葉を一れるとどうでしょうが。

本多 隠れ身？

河波 いろいろな「み」がありますが、神の「み」なんです。だから身体というのはほかに「み」というのがあって、日本では「ミ」と書きますね、発音が。「ミ」には二つあって、それが同じなのか違うのか。たとえば太陽の「日」と「火」とわれわれは混同しますが、発音がちがうそうです。「み」という言葉にも神という意味と身体という意味があって、それが同じなのか別々なのか、ということについては…。

本多 「身」というのは、仏身ともいいますし、やはり神の「み」でもありうるわけで、文脈によって変わってきますよね。

河波 日本においては、「ち」とは神です。ちはやぶる、とか。「み」というのも日本原始の神と対応することはです。それと「身」の「み」がどうかかわってくるかということがちょっと気になります。

小坂 大変興味深く拝読いたしました。序論では、人に歴史ありというのを痛感いたしました。本論でも、

西田哲学に別の角度から光をあてていただいたような感じで、非常に西田哲学が理解できたようで感謝しております。二箇所ほど質問があります。先生の持論であります、「可逆性即不可逆性」という問題についてです。可逆性は不可逆性を前提にして成り立つのであり、また反対に不可逆性も可逆性を前提にしないと成り立たないという意味で「可逆性即不可逆性」というのは論理的にはわかるのですが、論文で、可逆性の例として愛と自由と信頼の交わりというのがありますが、「このところがしっくりこない。愛というのは確かに相互性はあると思うのですが、相互性と可逆性というのは意味が違うのではないか。人間の愛と神の愛というのは、相互性はあっても、それをひっくりかえすことはできないのではないかということですか。二つ目は、二つの場、内なる場と外なる場ということをおっしゃっておられますが「三一―三三頁」、これも非常に興味深かった。ノアレの『道具』という本に、人間が自分の耳の構造を知ろうと思ったときに、まずピアノをつくり、そこから耳の内部構造を知った。目の構造を知

るのにカメラを作った。それによって自分の目の構造を知ることになった。西田も「論理と生命」という論文の中で、これを引用しておりまして、「人間の身体は外から知られる」と西田はいう。はじめはその意味がわからなかったのですが、ノアレの本を読んでここからきているのかとわかり、そしてそれと先生の考え方が連関するように思いました。と同時に疑問をもちました。どうしてこういう二重化が生じるのか。そしてそれにどういう意味があるのかということをお聞きしたい。

本多 二つ目のほうからお答えします。感覚の投射、光が入り網膜を通り、大脳の視覚神経中枢ではじめて人間は色を意識する。外に色を意識しているとおもっているが、色が成立するのは「ここ」ですね。しかしそれは外からの可視光線がはいってこないかという意識がおこらないので、これは内外相即的な現象だといえる。しかし、外からはいつてくるといつても、たとえば星をみて、これは一億光年の星だと、一億年前

に出発した光が、一億年かかって網膜を刺激し、脳の視覚神経を刺激している。そこで色というものがつくられているのに、向こう側にプロジェクトしてしまつて、色はあそこに今あるんだと、色が外にそのままあると思うわけです。外なる色と内なる色の二つがわれわれには感覚される。一つは内外相即的に、現にここでおこなわれているけれども、今見る星の色があそこにある星ではないわけです。一億光年前の光です。光は外からやってきて外に客観的証拠があるわけですが、それは見なければいとも同然で問題にならないわけです。そして、内外相即的に色が知覚されるという現象がおこなわれていて、われわれは普通、外にあるもの、外だけが存在の場であるかのように意識しているけれども、実はその前にたえず内外相即している場で、実は、そういう作用が営まれているという二重現象がある。神秘家たちのいう神秘体験と合理主義の哲学者や神学者のいう神概念の違い、ここに一種のアナロジーがあるような気がしています。これをもうすこし確実にしたいと考えて本を読んだのですが、びつたりくる

説明には出会えなかつた。

神と仏というのを对象的に考えるのは、私たちにはむしろ日常的なものです。しかし体験された神でないと、生きてはいけません。体験の「場」と、われわれが神が存在すると思つた「場」とは違う。しかし、そこになんかの関係もないのかというとそうではない。そのあたりの関係、対象論的な神概念と相即論的な神概念との関係を精査する必要があると考えているところです。

八木 光の感覚は脳の中にあるのだけれど、外にプロジェクトするといったけれども、もしそうなら「相即」といった場合の、内に知られた神は外にプロジェクトしたら人格的になるのでは。

本多 そうですね。相即しているかぎり。相即関係のなかの人格的な言語世界と場所論的な言語世界の相即ですね。そういうふうにとらえられるとつながるのではないのでしょうか。

八木 そう考えていいのでしょうか。

本多 やはり方便が必要です。対象論的・人格主義的な言語で伝えられると思うのです。しかし、もっと掘り下げて、諸宗教の対話の場を考えますと、人格主義的なあるいは対象論理的な絶対者の概念だけで放置しておく、ばらばらになる。やっぱり共通の深いですね…。

八木 便利すぎるくらいですけどね、内即外だと。内即外だと場所的な空間が外のためにあるということになってしまっぴたりだが、話がうまくいきすぎるといっか…。

本多 八木さんは人格主義的な言語と場所的論理の言語を分けていますね。

八木 一応、区別はしています。

本多 そこを聞きたいです。

八木 私はプロジェクトしていると考えています。

小野寺 何が何を、ですか。

八木 場所的な神のほうが実は先で、先というとなた少しちがうけれども、外に人格的な神がプロジェクトするという、そういうふうを考えていたものですから、今お話を伺っていて似ているなど思っていました。プロジェクトといていいのかもよくわからないのですが。両局面あるわけですから。

本多 プロジェクトしながら、何をプロジェクトしているのかということが自覚されないと、これはおとぎ話になってしまふ。

八木 とくに切り離すと両方おかしくなるんですよ。両方というか、特に人格神のほうがおかしくなってしまう。だいたい仏教の人が人格神を攻撃するときは、切り離して人格神を攻撃しているでしょう。

田中 覚信という言葉についてうかがいます。確か西田

の『善の研究』の最後に「真の直覚」という言葉があります。これは結びの言葉ですが、「私は神を知らない、ただそれを愛す、またはこれを信ず」という者はもっともよく神を知るものである」という言葉で『善の研究』はおわっています。それは「愛と知」という章、別立てで最後になっているのですが、その部分は今日のペーパーの中にありました、クザーヌスの「隠れたる神」、そこでたしかキリスト教徒と異教徒がでてきて異教徒が「あなたは何に恋愛しているのですか」と、「知りません」とそういう言葉で「知りもしないものになぜ恋愛をするのか」とそういう形で恥を理解する。あの意味では禅問答を彷彿とさせるような構成だけれども、テーマは信仰なんです。ですから信仰なんだけれどもやはり信ずるといふことの中に自分自身が何ものであるかを知るといふ自覚、「我知らず」という形での自覚めということがのべられています。ですから、むしろ本多先生が引用なさった「隠れたる神」は、西田が『善の研究』で最後にのべた「信の直覚」、「信」と「覚」ははなれたものではないということに大変共

感しました。質問が一つありまして、クザーヌスについてです。二九頁に書かれています。「たしかにクザーヌスは神を有ともいえないし無ともいえないし、有にして無ともいえない」という議論を展開しています。そのあとはこう書かれています。「その神は有と無の原理に先立つ神であり、彼において有と無との可逆的因果相即性は認められないからである。彼は存在は非存在の原理であるといいながら、その逆はまったく考えていない」。これについて脚注でクザーヌスの翻訳者のコメントを掲載しておられます。たとえばクザーヌスの著作の *non aliud* の二三章でしたか、新プラトン派のディオニシオス、あれを書いた人について言及している。彼が理解しているプラトン主義では「*non est*」(非存在)というものが「*est*」(存在)に先立つ。非存在のほうが存在より優れたものであるとされます。それはクザーヌスの本の中にあります。善は善ならざるものに先立たれるかというところではない。しかし、プラトン自身また新プラトン派においては善というのは存在の彼方にある。しかし神は善とイコール

ではない。善は善ならざるものを排除しますから、ですからその彼方にあるものということでクザーヌスだと。ということとは、有が無の原理であるということとは、クザーヌスは少なくとも non aliud なんかを見る限り言っていないくて、むしろディオニシオスのような否定神学の立場にたてば、非有のほう、「non est」のほうが「est」に先立つ、そして「non est」のほうが「est」より優れているということを書いてある。ただし、「est」と「non est」の対立を超えるものをふたたび「est」とか「non est」とは、彼は言わない。そこでは non aliud と。「他ならざるもの」というそういう言い方のほうがよりふさわしい術語であるという言い方をします。ですから、私は先生のお書きになっていることに反対で、「クザーヌスの説はなお対象論的思考を脱却しきれずに論理的不徹底を残している」と、西谷自身もよくそういうことを言うわけですが、だけれども、私はそうではないだろうと。有と無の対立を超えるものに再び絶対をつける、絶対無とか絶対有とかいうそういうやりかただけでは私はないと思う。有と無の対立を超える

ものは、有とか無とかいう言葉を使わない言い表し方、それがクザーヌスだと思えます。だから有といってもだめ、無といってもだめ、「有にして無」もだめ。だから、決して有が無の原理である、存在は非存在の原理であるとは…。

本多 そのように書いてあるところもあるんです。しかし、私はそれがクザーヌスが本当に言おうとしたことの結論だとも思っていないんです。「そういう違いがあるとしてもそれは単にテオロジカルなものにすぎない」とトマス・マートンが書いています。神学的な違いといえは大きな違いかと思うけれども、そういう違いはテオロジカルなものにすぎない。だから言葉というのはとても不自由で、言葉に振り回されると本当に言おうとしたことが伝わらない、言葉でそう書いてあるからクザーヌスの最終的な立場がそうだとは思えないのです。

田中 私は先生のお書きになった「言葉」について質

問をしたわけで、「言葉以前」については別に…。

本多 言葉に固執するとそうなるのです。

田中 そうではなく、論理的に不徹底なのではないかと。「対象論理的思考を脱却しきれずに論理的不徹底を残している」というタイプの批判は、クザールヌスの読み方として正しいだろうかと聞きたいわけです。それから、もう一つ、単に解釈の問題だけではなくて、「キリスト教的世界にはそれが仏教的即の論理に受肉しきることをやはり原理的に拒絶する何ものかがあるからだ」と考えられる」と、これはやはりもう少しつめて考えるべきなのではないでしょうか。

本多 それはそうです。思考途中です。

田中 だから「有即無」とか、私は「相即」という言葉つかいは、クザールヌス自身は「有即無」にあたる言いかたをしていないと思います。「単に理論を追っていい」という一つの思考の運動があると思うのですが、

まずなにか「ある aliquid」ものではないという意味はわかりますよね。Something ではないと。次に nihil でもない。nothing でもない。それをもつとはつきりいうと、エッセという言葉は「神」と適合しない、とはつきり言うわけです。だから、彼の全体の著作についていわなければならないのですが、決してその「有と無が相即する」とか、無即有、有即無とかいう言い回しはしないわけですね。しかし、「est」という風にとらえるとそれはだめだ、と、否定神学ですね。じゃあ、「non est」というのもだめだと、そういう形で理論を展開していく動きがクザールヌスだとおもっています。ですから、「キリスト教世界にはそれが仏教的即の論理に受肉しきることをやはり原理的に拒絶する何ものかがあるからだ」と考えられる」といっつのはやはりおかしい。

本多 註の一八をみていただきたいのですが。次の言葉は山本清幸の『道元禅の省察』からの引用です。「否定神学的無と仏教的無とは、全くその根を異にするものである。否定神学において一切の存在者から超脱し

ているかに考えられている究極的な無は、実際にはその根をティリヒのいわゆる「神話的段階」に持つている。したがってそれはなお有神論的対象論的思考性の延長線上にあるものである。しかし一切を空にする神の見性は、そのような志向性を断ち切ったところに成立するのであり、したがってそこには経験的存在者一般からその原理的な原因のほうに向きを変える回心とは逆に、かかる回心をもさらに回心するといった立場がある。それに対しても一つの立場が、トマス・マートンです。「否定神学的無と仏教的無とは、究極的には同一の世界である。キリスト教的神秘主義の最高の形態の中では経験的自我はまったく消滅しており、したがって仏教的空と十字架の聖ヨハネの神秘的な夜との相違は、単に神学上のものにすぎぬと考えられる」。私はここで二つの判断を並べて紹介しただけで、自分の判断を示しておりません。留保しています。

河波 否定神学で、たとえば「神名論」というのがありますね。あれに同じものが出てきます。たとえば

「仏名」教というお経がありまして、それは阿弥陀様が超越しているわけですね。だから、無数の仏の名が出てきまして、数えた人がいるんです。一一〇九六の仏様がいたそうです。ということは、神・仏の名を唱えても神は超越している、では超越しているから神の名をいえないかということ、無限の神の名が出てくるというのですね。それにつらなつて、否定神学と神名論との関係が出てくると思つのですが…。

田中 対比のなかで、西洋が有で仏教が無というのはよくありますが、ただ、私の理解では、クザール自身はディオニシオスの影響を非常に受けて、そのラテン語訳が出てまもなく『隠れたる神』とかを書くわけですね、ですからそこは、プラトンを經由してそれをキリスト教の視点からさらにそれを変容したプラトニズムがあると思いますが、その場合にはキリスト教を有を原理にするのでもないし、無を原理にするのでもないと思います。有も無もともに否定するような、それをさらに超えた、新プラトン派だったら…。

本多 有も無もともに否定するといわれましたけれども、そのときに否定される無とは何でしょうか。要するに単なる有と単なる無ですね。有をひっくり返した単なる概念ですよ。それは真の無ではない。

田中 それはそれでいいのですが、その場合に有と無の相対的な対立を超えるものを、またもう一度絶対無であるとか真の無であるという言い方、たしかに西田哲学でそのような言い方があることは知っていますが、それは多数ある選択肢の一つだろうと私は思います。仏教にしたところで、無ということ強調しているのは、『無門関』でしょう。西田は最初の公案が無始の公案だったし、その意味で絶対無とか無というのを非常に彼は力説して、そこから哲学者として歩み始めたというのにはわかるけれども、無だけが仏教だとは私は思いません。空とか空相とか縁起とかも仏教では大事だし、たとえば道元は有とか無という言葉をそれほどキーワードとして使っていない、必ず有と無は相対的な意味で使っています。ですからその意味で有と無の対

比ということとキリスト教神学と仏教的な即の論理との対比は重ねあわさないほうがいいのではないかと。仏教は「無」一言でわりきれないのではないかと。キリスト教だって「有」と一言で割り切れるものではない。相即の論理には反対ではありませんが、「即」の一字で簡単に「有即無」、「無即有」というふうにしてしまうと私は必ずしも同意できない。つまり、その「即」にどういう否定の契機があるのか。それがはつきりしていない。だから「覚信」といつているときもクザーヌスだったら無知ということを通して通常の知のレベルが否定されて、そして信というそのもの意味、信のなかにふくまれている覚の意味がはじめて生きてくるという構造があります。ですから否定神学でも、強い否定の契機というのがあります。だから、有即無、無即有という、ところにある「即の論理」の否定的な契機というのがしだいに軽視されているような感じをつける。するとその論理が一つの空虚な公式になりませんか。すべてがありのまま。ありのままというのはある意味では大変に深いと思いますが、しかしそういう経

験抜きに「有即無」、「無即有」という「即」があまりに反復されると首をかしげる部分があるのです。

本多 私はそういつつもりではないのですが…。

八木 一つ確かめたいことがあるのですが、有でも無い、無でもないというときに、それは有と無のほかに第三者があるということですか。それとも第三者は排除されているのか。概念の上で考える必要があると思うのですが。

本多 無なるものを「無」と表現し、「無」と呼んで自分なりに意味をつけ、「無」という言葉を「有」に対してもてあそんで議論しても仕方がない。注目していただきたいのですが、私が非常に打たれた言葉があります。道元の「一方を証するときは一方はくらし」という言葉、その「くらし」の意味をどう解釈しますか。

田中 鏡とかげ、鏡の外に実物があつて、かげがあつてそれが対応しているという話ではない、ということだと思います。さきほどの話では「投射する」という

言葉が出てきましたが、私は投影するなどということはないと思います。虚像などなく、われわれはすべてそのものをさまざまな屈折を経て見ているのだと思います。屈折を経ていられるけれども、見ているものはすべて実物と考えていい。

八木 どこからみるとそういえるのですか。

田中 その話をするとき、また長くなりますし、話が逸れますのでまた別の機会にお話いたします。

河波 「無」ということは、シェリングが後期哲学の中で、無の混同があるといっています。「神のほかに何もなかった、何もないところから神が創造した」といいます。しかし、仏教で「無」というと全然ちがうと思うのです。縁起という立場から出てくるわけで、縁起とはどういうことかといえば、相互依存性、相互依先性、お互いが先になりあうという。それはシェリングの二つの無の解釈とはまったく違う地平です。だからともすれば無が転変説的になって、かえって縁起と

いう立場から見られた空というものが見えなくなっていくというそういう危険性にさらされていたという感じがします。

田中 私もそのような印象をもちます。有というのが非対というのか、そういうふうには理解されるとやはり違う。西田の場合も、決して否定的なもの、非対的なものではない、絶対に。それをなにか究極の主語みたいにとってしまつと困るんですね。その意味で無というのが、すべてのものがそこからうまれてくるような根源的なものと考えてるのは違う。ですから、無が根源だという説がある意味、仏教といえるのか、という問いも十分成り立つだろうと。仏教ではやはり縁起という一つのものとして了解されていたと私は理解しています。ですからその限りで、西洋の神学あるいはキリスト教と仏教を単純に有と無と図式でくくるといふことには私は非常に疑問をもちています。

本多 おっしゃることが私の論文とどうかかわって

るのか、具体的によくわからないのですが…。

田中 先生はクザーヌスに共鳴をもたれた。しかし、キリスト教の中に仏教的な相即の論理に徹することを拒むものがあるのかも知れない、と。その点をもう少し掘り下げていってはどうか、ということですね。

本多 私はそういう教義論争のようなことになつてくると本来自分が求めているものが逸れてしまつので、トマス・マートンが「そういう違いは神学的なものにすぎない」といったこの一言に非常に惹かれていたのです。つまり、あまりにも神学的な、概念的なものにこだわりすぎてしまつて、実際現実はどこかにいつてしまつているといふ、そういう戯論に陥りたくないのです。いまの疑問に対しては結論を出せません。先に出した山本先生のキリスト教に対する非常に強力な説があるものですから、キリスト教の回心に対して、仏教の立場を誇大して反論を呈している、それを紹介しただけなのです。

田中 山本先生のはまさしくテオロジカルな議論ではありませんか。それは誤解のつえになりたっている。それにたいしてはやはりテオロジカルなレベルで反論すべきだと思います。結論部分にたいしては私は先生の意見にそんなに反対ではないんです。方向性としては、テオロジカルな議論が絶えたところから、始まるというのは賛成です。賛成ですが、引用されてる二つの考え方をやはりテオロジカルなレベルで批判するということが大事だと思います。やはり明白な誤解だと思うのです、クザーヌスに関して山本先生は。

本多 では、トマス・マートンはどうですか。

田中 私はむしろ共感します。

ハイジック 相即の思想と身心一如の思想との連続性、その関係について伺いたい。本多先生の中では即の論理が非常に大きな役割を果たしています。神と人間の関係、生と死、母なる神と父なる神、人間と神の関係など。そこで身体と心との関係にそれを適応するのは

驚きではありません。ただしそこに質問があります。相即の思想があつて身心一如と言えるのか、それとも身心一如という体験があつて初めて相即の思想が生れるのか。なぜそれを区別するかといいますと、絶対矛盾的自己同一とか「有即無」、「無即有」という考えはしばしば間違つて使われているような気がします。つまり、ある抽象的なレベルにあがると、何でも絶対矛盾的自己同一といえるのか。ただし、身心一如から始まると、つまりそれが体験的な根拠であるとすれば、相即論理の根拠であるとすれば、その絶対矛盾的自己同一というのはあくまでも具体的な現実から離れない思想でなければならぬと思います。ですから先生の「場への招き」ということはおそらく現実、相即の論理を現実には喚起しようとする理解してよいのか。

本多 そうです。「場からの招き」ですね。まったくその通りです。

ハイジック だからもし相即の思想の根拠が身心一如

にあるとすれば……。それはちょっと極端ですか。

本多 ええ、身心一如というのは相即という現実の一面で、われわれにとつて一番近い現実ですよ。だから、それは難しいことでもなんでもなく、普通のことなのです。むしろ心と体をわけて、精神と肉体との二元論、これを頭で分別して言うこと自体が、自然に反すると思います。

ハイジツク それは私の発想で、本多先生の考えでは相即の論理の根拠はどこにあるのか。どういう体験から生まれたのか。ただの言葉の遊びではありませんね。だから、どこから生れたのか。

本多 八頁に書きました。私はともかく「神は死んだ」と思い、ニーチェの弟子でした。それがでんぐり返つて、自分の意志でそう言ったのではないのです。気がついたらそうになっていた。その目に映った体験ですね、その体験をロゴス化、言葉にしたい。何かこう哲学的に表現したい。しかし、それが見つからなくて。私

はそのころ仏教を全然知りませんでしたし、カトリックになってアウグスティヌスはすいぶん親しみました。そこでとどまっていたほうがまだ良かったと、今後悔しています。なぜトマスに移つたかという点、アウグスティヌスでは自然と超自然との関係がはっきりしない。はっきりしないほうがよかったですね。これをはっきりさせようと思つて、分別が働いたのです。善悪の木の実を食べてしまったようにトマスの形式論理の世界にのめりこんでいったわけです。

ハイジツク 質問が悪かったのかもしれませんが、先生の具体的な歴史のなかで相即の論理への関心はどこで生れたのかではなく、即の論理そのものの根拠はどこにあるかということを知りたいのです。なぜそれほどひろく適応できるのですか。個人的ではなく、人間の体験のどこに根拠があるのですか。

本多 もっと一般的でわかりやすいのは、西田先生が「仏あって衆生あり」と、「衆生あって仏あり」といっています。同じように「神があつて世界がある」と

「創造者としての神あって創造物としての世界があるのだ」と。しかし、同時に、「創造物としての世界があつて創造者としての神がある」。神があつて世界あり、同時に、世界があつて神があると…。

ハイジック 思想と思想、概念と概念との関係の考え直して、即の論理が生れたということですか。

本多 概念だけだと面白くも味もないし、自分のためにもならない。要するに神から人へ、人から動物へ、動物から生物へと、そのハイエラルキーの秩序はだれがつくつたのかと。一方通行ですね、一方通行のものの見方、考え方になれてきて世界がどうなってきたかということですね、それは非常に身近な例で申しますと、親と子、人は親が先だと言つに決まっています。しかし、親はいつ親になるのか。子供が生れたときには、結婚しただけではまだ親ではないでしょう。そうすると親と子は同時成立なんです。兄と弟もそうです、兄はいつ兄になったのかというと、弟が生れた瞬間に兄になったのであって、兄と弟というのは同

時成立なのです。同時性の上で、歳のちがひという前後関係が出てくる。

ハイジック だから言い換えれば、心と身体との関係は、それはもう一つの即の関係の例です。特別な根拠的な例とはいえない…。

本多 心身一如だけが即の例というわけではない。世界そのものが場所的論理構造をもっていると、生きた世界がね。一番わかりやすいのは親子の例だと思う。

八木 親があるから子供があるというとき、「から」の意味と、子供があるから親があるというときの「から」は違うわけですね。

本多 違います。方向が違いますから。

八木 意味内容が違うわけですか。

本多 違います。親と子の存在、しかし同時存在ですね。

八木 だから親が子をつくるという意味と、子が親をつくるという意味と、つくるという意味の意内容が違つてでしょう。本多さんのおっしゃる可逆即不可逆というときもやっぱりそうのですか。つまり、意内容が違つわけですか。

本多 ちょっとわからなくなりました。もう一度聞いていただけますか。

八木 親があつて子供があるという場合は、親が子供を生むわけですね。だけれども、子供があつて親があるというときは、子供が親を生むわけではない。そうではなくて社会的な関係ですよ、子供があることによつて親が親になるという、だからその「つくる」という意味が違つのではないか。そういうことですか、あなたがおっしゃる即の論理とは。可逆即不可逆と言う場合に即の意味が違つわけですか。違つていいと思うのですが、私は。

河波 龍樹はそういう説明をしています。縁起というこ

とで。

本多 自己のなかに自己の根拠はないんですよ。相手方のなかに自分の根拠があるんです。

八木 親子と言つた場合に、子の根拠は親にあるといふのですか。でも、その「根拠がある」という意味が違つてはいないですか。

本多 親は子あつての親だと、私は西田のことをいっているのです。

八木 西田のことは私はわからないです。「仏があつて衆生があり衆生があつて仏がある」というのは、どういふ意味ですか、厳密にいうと。

本多 最初はそこに私は一番つまずいたので。キリスト教ではこれは冒濫的だと思つていたので。

八木 仏がある「から（ゆえに）」衆生があるといつていふのか、仏があり「かつ」衆生があるといつてい

のか。その意味内容がわからないんですよ。

本多 どちらでもないです。

八木 ではどういう意味ですか。

本多 しかし、親と子といえどもそれ自体違うでしょう。

八木 だから意味内容が違うということでもいいのですかと聞きたい。それを違うといた上で認めているわけですか。

本多 もちろんです。

八木 そうするとたいした意味がないじゃないですか。可逆即不可逆というのは、意味が違うのなら。即はよくわかるんです。しかし、可逆即不可逆というところではそもそもどういう意味なのかと思うわけです。わざわざそのような言い方をする意味があるのですか。

花岡 最初にまた戻りますが、即の論理が即非の論理と

一つというときに、同じ論理を「即非の論理」という方と、「即の論理」という方がいる。そのときにやはり否定的な契機というものはやはりどうしてもそこに入ってきますので、それは本多先生でも即の論理を同じことでありながら即非の論理ということも可能なかということが一つ目の質問です。二つ目はクザーヌスで身心一如ということがいえるのか、それがもしいえないとすると、そこにやはり有が無の原理になっているその可逆性がいえないということの根拠にならないかということについて…。

本多 二つ目についてはよくわかりませんが、一つ目に関しては色即是空は、色即空ですね。即非の問題でいえば、これは「色即・非・色」という形で入っています。

花岡 それをどうしてもあえていわなければならぬということですね。たとえば、鈴木大拙先生は即非の論理といわれて、あるいは西谷先生は即といわれる。それはわかります。ですから、さきほど秋月先生とも話し合えば分かり合えるとおっしゃったのもそういう

ところであって、ですから後ろのほうに非がはいっているのが即でいうときですね。

本多 そうです、はいっています。

花岡 そうすると、わざわざ否定的契機をいわなくてもよいように思われますが、いかがでしょうか。

上田 お聞きしたいことがあったのですが、聴いているうちにだんだんわからなくなってきました。本多さんにたいする八木さんの質問、それに対する答えで、一つポイントは「親あって子あり、子あって親あり」だけど、子供は親から生れるけれどもそれと同じ意味では親は子供からは生れないということ。それに対して八木さんは「親あって子あり、子あって親あり」に基本的に反対なのか、うかがいたい。あらゆる意味でナンセンスだという意味で質問をされたのか。

八木 そうではありません。

上田 そうすると八木さんはその意味がある程度わか

っているというわけですね。

八木 意味が違うということを前提としたうえでいつているのならばそれでいいのだが、ちょっと聞くという意味が変わらないように聞えるのです。同じ意味で可逆をいつているように聞えるから、そこにひっかかったのです。

上田 しかし、本多さんも「子供が親から生れる」というのと同じ意味で「親が子から生れる」とはまさかいつていないのではないのでしょうか。(笑)

八木 もちろんそうですが、親子の例ならわかるのですが、「衆生あって仏あり、仏あって衆生あり」というと、「あるから」の「から」とはどういう意味だとそれが問題になると思うのです。親子の場合は明らかだけれども…。

上田 親子の場合は明らかかも知れないけれども親子の場合であっても、「親あって子あり、子あって親あり」といえるのはどういうことかということをはっきりす

ればたぶん「衆生あつて仏あり」もわかってくるのではないかと思うのですが。

八木 「親あつて子あり、子あつて親あり」を「可逆」といつてしまつていいのかというのが問題なのです。「から」の意味が違うのに「可逆」といつてしまつていいのか。「可逆」とは元に戻せるということですね。コムをひっぱつてはなすと元に戻るといふ意味、あれが基本的な「可逆」といふ意味です。

本多 上田先生の話を書いて考えていたのですが、作られたもの即作るもの、形づくるものと形づくられるものと、これもやはり不可逆性と可逆性があります。両方に、だから、私のいうのは不可逆性を否定した可逆性ではないのです。不可逆性のない可逆性を主張しているわけではありません。

八木 じゃないんですか？ しかし、即非といつていいじゃないですか。非があるのなら否定しているはずでしょう。

本多 もちろん否定があります。否定媒介ですよ。不可逆性のない可逆性を、私は一度も主張していません。

八木 一番基本的な言葉の使い方として、可逆性と相互性とは同じかという問題です。つまり愛というのは相互的だが必ずしも可逆的ではないでしょう。

本多 可逆即不可逆という一つの公式に到達するまでには、具体的な問題がたくさんあるんです。そして私自身の動機は八頁に書いている通りです。

八木 本多さんが可逆だとおっしゃっているそれが本当に可逆なのかどうか。

本多 私がこれを考えている背景には阿部正雄先生と滝澤克巳先生の論争があります。それをここですべて出すことはできないが、究極の結論は阿部先生は絶対可逆論……。

八木 いやそれが最近阿部さんが書いた本に、根本は

不可逆だとはつきり書いているんですよ。註は一つもついてない。あれだけやったのにひどいよね(笑)。

本多 阿部先生の絶対可逆論と滝澤先生の絶対不可逆論、絶対可逆論の中には、はじめから非常に高度な不可逆性はいっていました。はいったうえで、最終的にぎりぎりの決着を絶対可逆論。お互い相手を無明の幻想だとか言いあつて…。その内容には立ち入りませんが、絶対不可逆にしる絶対可逆にせよ、どちらか一方を絶対化するという、そういう考え方の中に近代科学的な要素還元主義的なものが連想されたものですか、そこが一つの思索のきっかけになって、では自分はどうなのか、可逆即不可逆性というのはどういう体験から出てきたのかということはずっと反省して、それを同時に告白しました。私としてはこういう理由で可逆即不可逆の立場をとっています。

延原 確認ですが、いまおっしゃっている親と子の関係で重要なのは愛情ですね。

本多 愛情だけかといわれると…。

延原 いまおっしゃっていることを神学的に考えると、一番おっしゃりたいのは阿部先生との対論のなかでの「仏あつて衆生あり、衆生あつて仏あり」という西田の一節ですね、「神あつて世界あり、世界あつて神あり」というそのことをいうための、神学的に言えばアナロジーとして重要なわけでしょう。それがそのものとしてだけ重要というのではなくて、アナロジーとして重要なですよ。そのアナロジーが向かう彼方のリアリティが相即なわけですよ。つまり絶対不可逆即絶対可逆というリアリティなわけですね。それをいうためのアナロジーとして「親と子、子と親」の問題をだされたということですか。

本多 そうです。

ベッカー キリスト教と仏教の対話をさらに明らかにするために、このアナロジーをすこし簡単にする必要がありますと思うのですが、要するに親が子を作るように、

神が世界をつくと簡単に考えられます。創造主が創造主と名のれるからにはまず、創造物がなければ創造主とはいえない。だから子ができていけば物ができてはじめてその子をつくった人が親と名のれるわけだし、物をつくった神が創造主と呼ばれるわけですね。一つは作る過程であって、しかし作ることによって今後名のれるというか、呼ばれるというか、名のり方がちがってくるわけですね。まずそのアナロジーはわかりやすいと思うのですが、それをもって今度「衆生あって仏あり、仏あって衆生あり」というときに、一体これは作る関係なのか、名のれる関係なのか、それとも別の関係なのか、それをどう考えればアナロジーが成り立つかを教えていただきたい。

本多 作る関係はないですね。「仏あって衆生あり」、これは創造者と被造物の関係ではありません。

ベツカー 名のるといふ関係もないのではないですか。

本多 呼び合う関係はあると思います。

ベツカー 「呼び合う」ですか。その「呼ぶ」というのがレットルを貼られるという意味ではなしにですか。私がいった「呼ぶ」とはレットルを貼られるとか、名のるといふ意味でいつているのであって、呼び合うというときの「呼ぶ」とは関係しあうという意味で「呼ぶ」とはちがうですね。この「衆生あって仏あり、仏あって衆生あり」というときの「あり」「同じ」「あって」なのか、別の「あって」なのか、いずれにしましても、その両方の「あって」はどう定義しますか。

本多 「あり」という言葉自体の意味、それは非常に相関係的ですが、縁起的です。それは仏教とキリスト教の伝統的な違いでもあるのですが、その壁をどう越えるかという課題が一つ残っています。

ベツカー いまの対話によって、キリスト教的な創造主と創造物の比喩と、この「衆生あって仏あり、仏あって衆生あり」という比喩とが結局平行性がないということはまずわかりました。しかし、その仏教の比喩のなかでは二つの「あって」が同じ意味でつかわれて

いるかどうかはまだ不明瞭です。その両方の「あって」
がただ単に呼び合っているとか関係しあっているとか
いうことだったら、大風呂敷的には両方の「あって」
は同じ意味でありうるかもしれないけれども…。

上田 いまのベツカーさんは仏と衆生、神と人間、ま
ず最初にこの両方がアナロジーにはなりにくいという
ことをまず確かめてたんですね。そういうこともでき
ます。しかし、そこにアナロジーを見るというときに、
あなたの見かたとは違う見方がありうるわけです。ど
ういう形でこの問題がはつきりできるかを考えたい。
その次に、「仏あって衆生あり」というときに仏ありの
「あり」と衆生ありの「あり」は違うのではないかと
いったんでね。問題は、神の問題はあとにして仏と衆生
というときには、仏というときにはこれは「最初から
仏と衆生がある」というところから出発するんですよ。
そこが一番基本の大切なところなんです。そしてこれ
はさっきの話と同じで、親というときは概念だったら
わかるでしょう。親という概念には子供が含まれてい

る。子供という概念の中には親が含まれている。これ
はわかる。普通は概念の問題でとまってしまう。とこ
ろが概念の中にふくまれているものが実際にそのあり
方のなかで生きているというところ、それは愛情といつて
もいいのですが、結論として私はやはり「親あって子
あり、子あって親あり」、これは十分發揮できると思
います。それは可逆・不可逆という概念にいつべんにし
てしまつとなかなかとつてもない三十年の大論争があ
つて、これは簡単に入れないと思います。それは概念
の問題がもう一つ入るから、ちょっと可逆・不可逆と
いうのはおいて、ひとついえることはさっき仏教の言
葉で出てきたお互いに先になりあつという相互依先性、
お互いが先になるといふのはつまり親からはじめるこ
ともできるけれども、それと同じ関係は子からもでき
る。どちらからはじめても同じようなことになる、そ
の意味だと思う。そういうふうにするとは私は「親あつ
て子あり、子あって親あり」といふのは少なくともそ
の範囲ではおかしくないし、そういうふうに見えるこ
とによつてはじめて仏と衆生との世界が考えられる。

しかし、これは決して仏と衆生が同じだということを
いつているのではない。すくなくとも最初が違うとい
うことは大前提で、だけでも違うものが違うものとし
てどういうふうにかかわるかというかがわりを、徹底
的にきつめる。そこからいまの考え方がいきてくる
のだと思います。相即という言葉が比較的なめらかに
使われていて、それが問題を引き起こしているのでは
ないかなと思います。

小野寺 ありがとうございました。私は本多先生の探
求のプロセスに大変興味がございますので、そこにた
くさん質問が集中するかと思っておりますが、いき
なり大きな根本問題が生まれて、決着がつかませんが、
上田先生の最後のお話でなにか見えてきたように思
います。もう時間ですのでこれで終わりにしたいと思います。
ます。