

研究発題

場所論序説

八木誠一

一、場所論とその主要な言表形式

二〇〇二年度の本学会大会において私は「一の座としての身体」という研究発表を行ったが、その際いきなり「場所論」を使ったので、場所論とはそもそも何なのか、説明が不十分であった。昨年の討論を踏まえ、簡略ながらあらためて説明を試みる次第である。

新約聖書の言語には「人格主義的」なものと「場所論的」なものがある。すこし長いが、例として「ヨハネの第一の手紙」第四章七―一六節を（直訳的に）引用する。場所論のキーワードは「*εἶναι*」（ギリシヤ語。英語の *to be* に当る）なので、当該箇所を下線を引いておく。なお（ ）内は筆者による説明である。

（七）（わが）愛する者たちよ、互いに愛し合おうではないか。愛は神から出る。そして愛する（愛を行う）人はすべて神から生まれた者で神を知る。（八）愛さなものは神を知らない。神は愛だからである。

（九）神の愛は私達のなかで以下のことのうち、に顕わされた。すなわち神はその独り子（イエス・キリスト）を世に派遣された。それは彼によつて私たちが生きるためであった。

（十）私達が神を愛したのではなく、神が私達を愛してその子を私たちの罪の贖いとして派遣したこと、このことのなかに愛がある。

（十一）（わが）愛する者たちよ、もし神がこのよう

に私達を愛したのならば、私達にも互いに愛し合う責務がある。いまだかつて神を見たものはいない。(十二)もし私たちが愛し合うなら、神は私達のなかにとどまり、神の愛は私達のなかでまっとうされたのである。(十三) 神が私達に聖霊を与えたことよって私達は、私達が神のなかにとどまり、神が私達のなかにとどまることを知る。(十四) また私達は、父(なる神)が子(イエス・キリスト)を世の救い主として派遣したことを見て証しする。(十五) 誰にせよイエスは神の子であると告白する者(があれば)、神はその人のなかにとどまり、その人は神のなかにとどまる。そして私達は神が私達のなかに持っている(働かせている)愛を知り、かつ信じたのである。(十六) 神は愛である。愛のなかにとどまる者は神のなかにとどまり、神は彼のなかにとどまる。

一見すると十五節と十六節は競合するように見える。他方、十節では法的な「贖罪論」(これは本来罪人を罰する神の「正義」を前提として成り立つ)が神の「愛」から解釈されていると考えられる。九節でも同様に、

原始キリスト教団内の一つの神学的立場(ここでの中心は神の正義ではなく、信仰に対して与えられる人間の生である)が「神は愛である」という立場から再解釈されているわけだ。すると九節と同様に信仰に重点を置く十五節も同様に解される。本稿ではこの点にはこれ以上立ち入らないが、以下の点が注目される。すなわち、十節(神が私達を愛してその子を私たちの罪の贖いとして派遣した)また十四節「父(なる神)が子(イエス・キリスト)を世の救い主として派遣した」は、人格神の歴史的救済行為を述べるもので、人格主義的言語で語られていること、それに対して十二節「もし私たちが愛し合うなら、神は私達のなかにとどまり、神の愛は私達のなかでまっとうされたのである」また十六節「神は愛である。愛のなかにとどまる者は神のなかにとどまり、神は彼のなかにとどまる」は神と信徒との相互内在を語っている。私たちは、このように神(キリスト、聖霊)と人との相互内在を語る言葉を「場所論的言語」と呼んでおきたい。つまり引用さ

れた箇所においては両言語が結合されているのである。

「場所」という言葉は西田幾多郎の「場所の論理」からとられたものだが、ここで「場所論的」というのは神、キリスト、聖霊、信徒の相互内在を語る神学のことである。すなわち「神（聖霊、キリスト）は人がそこに於いてある「場」であり、人は神の働きが宿る「場所」である」ということになる。上記の箇所だけではなく、新約聖書（特にヨハネ文書）には人格主義的言語と場所論的言語が結合している例が多い。ヨハネ福音書（これはイエスに関する歴史的報告ではなく、イエスという個人として語り行爲するロゴスを描いたものである）では、イエスは「人格主義的」言語で「神が私を（世に）派遣した」と語るのだが、その直前に「場所論的言語」で「神は私のなかにあり、私は神のなかにある」と言うのである（十七・二一）。すなわち神がイエスを世に「派遣した」ことは神とイエスの分離を意味しない。両者の関係はヨハネ福音書思想の問題だからここではこれ以上立ち入らないが、一応相互補完的と解される。妙なたとえば、両者の関係

は素粒子論における粒子説と波動説のように、complementary なもので、ヨハネは同一事態を人格主義的にも場所論的にも語っている、すくなくともそういう例が多い、と言った方が当たっているかもしれない。いずれにせよ、場所論では神は人格でも実体でもない。働きの場である。

ヨハネ福音書における神とイエスと信徒との場所論的關係を説明するためには以下の比喩が有効であろう。夜空に月が照る。それは太陽系空間に太陽の光が充ち満ちているからである。しかし夜空の空間を満たす太陽光は見えない。しかし太陽光が満ちる場に月という天体があると輝いて、地球からは見えない太陽の存在を「啓示」する。太陽光がそこに「宿り、現れる」といつてもよい。つまりこの比喩において重要なのは太陽が直接には見えていないこと、夜空に月が輝いて見えない太陽を「啓示する」ことである。ところで月の光は結局は太陽の光だから、月の光は月の光でありながら同時に太陽の光である。これは「作用的」の比喩である。月は太陽だという実体的ではなく、月の

光はもともと太陽の光であるということ（作用的）である。さて月は太陽の光が満ちている空間（場）のなかにあり、太陽の光は月に宿るから、月は太陽光が宿る「場所」なのだが、これを「太陽（光）は月（光）のなかにある」といつてもよい。さらに地上で池が月影を映すことまで考えに入れると、地上の夜の空間には月の光が満ちているが——この場合、月は見えている——地面ではなく、水面が月影を映すのである。池は月の光が満ちている空間（場）のなかにあり、池は月影がそこに宿り、月を現す場所である。言い換えれば他のなかに月があり、池は月光の（場の）なかにある。結局、太陽は月のなかに、月は池の中にあり、他方では池は月（光が満ちる場）のなかに、月は太陽（光が満ちる場）の中にある。月は太陽光が宿る場所、池は月光が宿る場所である。そして太陽が月の中にあるという場合、月を光らせているもの（主体）は太陽であり、月が池のなかにあるという場合、池の月影を光らせているもの（主体）は月である。それは月が太陽光の場のなかにあり、池が月光の場のなかにあつて

それぞれの働きを受けていることの裏面である。このように「なかにある」の具体的な意味は、「月が」太陽光の場のなかにあるという場合と、「太陽光」が月のなかに宿る、という場合では同じではない。さらに付け加えるべきことは、夜空に月のほかに太陽を啓示するものがない場合、太陽は夜空に「月として」輝く、ということである。火星や木星のような遊星は、その光の強度において、月とは比べるべくもない。

以上、太陽と月と月影の関係は、ヨハネ福音書における神とイエスと信徒との関係に類比的である（ヨハネ福音書においてはイエスは歴史的人格でありながら同時に信徒と神を媒介する超越者である）。神はイエスのなかにあり、イエスは信徒のなかにある。他方、信徒はイエスのなかにあり、イエスは神のなかにある（二七・二二—二六）。また神がイエスのなかにあるという場合、それは神がイエスに「宿り」、イエスの超越的・内在的主体となつて働くこと（一四・一〇）である。イエスが神のなかにあるという場合は、イエスが神という働きの場のなかにあること、それは神がイエ

又の救済行為の根拠であることを意味する（一四・一九後半—二〇前半）。これはパウロの場合も同様で、キリストが信徒のなかにあるという場合はキリストが信徒の超越的・内在的主体（ガラテア二・二〇参照）であり、信徒がキリストのなかにあるという場合は（場としての）キリストが信徒に与えられる恵みの根拠である（コリント一・四参照）。太陽光が月光のなかにある（月に宿る）という場合、月を光らせるのは太陽であり、月が太陽（の光の場）のなかにあるという場合、太陽が月の輝きの根拠であるのと同様である。この用語法は最初に引用した文の九節と十節にもみられる。神がその「独り子」を世に派遣したという出来事の「なかに」神の愛が「あり、現れた」とは、その出来事こそが神の愛が現実化した「場所」だ、ということである。

さて場所論は記号で表現すると大変解りやすい。命題が簡単明瞭に表現できるだけでなく、命題間の関係が明らかになる。記号化を太陽 (S) と月 (M) と池

(P) の関係について実際に試みてみる。まずは月が媒介の位置にあることが重要である。まず夜空に輝く月 (M↓) を見て、我々は眼には見えないが月を光らせている太陽と、太陽と月の関係について語る。矢印は作用を意味する。すると「月が輝く」(M↓) とは、太陽が存在して輝いていることであり (S↓)、太陽が月に作用していること (S→M↓) であり、それはさらに月が太陽光の作用の場で輝くこと (M↓, S↓) であり、また太陽光が月に宿っていることである (S↓, M) ↓。

$$S \rightarrow M \downarrow = S \rightarrow / M \downarrow / (S \text{ in } M) \rightarrow / (M \text{ in } S) \rightarrow \quad (1)$$

$$S \rightarrow M \downarrow P \downarrow = (S \text{ in } M \text{ in } P) \rightarrow = (P \text{ in } M \text{ in } S) \rightarrow \quad (2)$$

まずコメントしておきたいが、これは必ずしも記号論理学の意味での記号化ではないことである。記号論理学が文（命題）を記号化するのは、文の論理の意味を厳密に表現するためであり、また文および複合文の真偽をテストするためである。しかしこれは我々の目的ではない。では我々は何をしているのか。我々の目

的は宗教的思考つまり宗教的言語化の基本形式（シンタックス）を求めることである。そして「場所論」は宗教的思考（言語化）の一面である。他の局面は人格主義的言語だが、これは出来事を物語る形式になるので、記号化には馴染まない。記号化が馴染むのは、個々の出来事の記述ではなく、たとえば物理学で使われる関数のように、変化する事態のなかに一定に関係が見られる場合である。

しかし我々の記号化が「論理」と何の関係もないかといえはそうではない。論理学とは、我々の知性に固有かつ普遍的な情報処理の形式の自覚である。他方、我々の記号化は、我々に固有な宗教的思考と言語化、つまり宗教的情報処理の基本的形式を自覚にもたらし、ことを求めるものである。だからこの意味では宗教的思考—言語化の論理学を指すものということができよう。こう言い換えてもよい。知には認識と了解と自覚の三つの形式がある。一般の論理学は知識一般の論理学であり、我々が求めているのは自覚の論理学、つまり自覚（直接経験と自覚）の内容を言語化する場合

の一般的形式である。

実際、我々は直接に「神」をみること（経験すること）はない。我々が経験する「聖なるもの」は常に媒介である、超越的なものを現す世界内存在である。上の式は、月を媒介として太陽を語る場所論的な仕方を示すものである。だから媒介一般について適用可能である。たとえば（一）式の場合、Sの位置に「放送局」を、Xの位置に「テレビ受像機」を代入すると、式は放送局と受像機の関係を示す式になる。左辺は放送局の電波を受けた受像機に映像が現れることを、右辺第一項は放送局が電波を出し、第二項は受像機に映像が現れ、第三項は放送局の電波が受像機の中で作用し、第四項は受像機が放送局の電波の場の中にあることを示す。なお、上の式において、S↓の矢印を除いて他の矢印はすべて「作用的」を意味することに注意しておきたい。また「∩」は「and/or」の意味である。これは、言語化に際しては右辺の各項がすべて言及されるとは限らず、言及されるのは一部の項だけでもあ

りうるからである（後述）。

これに関連して等号（＝）についてもコメントしておきたい。ここで等号を使うことが適切であるかどうかは問題である。我々の記号化は——追々と、より明らかとなるだろうが——右辺は左辺が含意（imply）することを明示化（explicate）する、と（i）（ii）である。等号は含意の明示化を意味する。それは「ついついことである。たとえば「私の母」を「父の妻」と言い換えることができる。「私の母」と「父の妻」では文意は異なるが、言い換えは可能である。同様に「私の母」を「私の娘の祖母」、「私の妻の義母」等々と言い換えることができる。これらは要するに、同じ事態を異なった観点からみて言い換えているわけだ。我々の式も同様である。右辺は左辺が含意する事態を違った観点からさまざまに言い換えているのである。したがって、右辺は上の式では完結していない、もっとも重要な項目を列挙したにすぎない、ともいえよう。他方、右辺はどれか一つの項だけでもよいし、複数の項からなってもよい。また右辺の項同士を等号でつなぐことも

可能である（互いに言い換えたから）。我々の記号化の場合、それでよい（ないし、それがよい）のである。記号は約束事だから、その意味と使い方は含意によって定められる（通用する）。したがって、しばらくの間（不都合が生じない限り）、等号を含意の明示化として受け取っていただきたい。

つまりなぜ「等号」を使うのかといえば、論理学の場合、 $p \supset q$ 、 $b \supset p$ であれば、 $p \supset b$ である。そして我々の場合も、右辺と左辺が交換可能（可逆的）である。だから含意記号ではなく、等値記号（ \equiv ）を使用するのが当然である（ \subset ）。しかし、右辺の各項は一つでもよく、多数でもよいので、等値記号は使える。我々は我々の仕事に適した記号を考案すべきである。したがって、含意記号ではなく等号を使うわけである。

さて、媒介の明示化である上式は一般化できるから、一般式として提示しておきたい。

○は神のこと、Eは媒介者としての「聖なるもの」のことである。

G→H→=G→/H→/(G in H) →/(H in G) → (3)

場所論にはもうひとつ、別の比喩が可能である。それを挙げる前に比喩について一言しておく。宗教的思想において比喩は重要である。まず宗教言語は表現言語であって記述言語ではない。経験を述べるとき、経験の対象を述べると記述となり、いかに経験したか(経験の様態)を述べると表現になる。神を観察しながら記述する者は誰もいない。したがって神について語る言語は客観的に検証可能な記述ではない。神について述べる言語の根底には、何かを「聖なるもの」として経験した」という経験の様態がある。そこから出発して神について語られる。したがって宗教言語は表現言語である。さて眼にみえないものについて語る言語の表現手段は比喩である。「人格」神の「語りかけ」も、もともと比喩であって、記述ではない。ところで「聖なるもの」の「背後」に「神の働き」を「見る」のは、世界内存在である何かをまさしく「聖なるもの」として経験するからだが、キリスト教はイエスに「聖なる

もの」を見る。繰り返すが、宗教言語においては、一般に経験の対象だけではなく、それを聖なる神秘として経験するという「経験の様態」が決定的なのであり、それが宗教言語を生むのである。では場所論的言語とはいかなる経験に基づくかといえば、それは上の引用文にもみられるように、人間が自分自身を、自分を越えた深みから成り立つもの、自分を越えた働きによって成り立つものとして自覚することによる。自分が(3)式のHの座にあるわけだ。場所論とは、その自覚に基づき、そのような自分が成り立つ地平を明示化するものであって、「愛は神から出る」という言表はその典型的な一例である。これは自覚・表現言語である。

そして表現は比喩を用いる。言い換えれば、宗教的言語化の形式は、比喩的表現の形式に反映するといつてもよい。これは「神語りたもう」という人格主義的言表の場合も同様である。神の働きが、人格主義的比喩によって、人格間の相互作用の形式において語られるわけである。したがって、宗教的言語化の形式は比喩を手掛かりにしてなされることになる。したがっ

て比喻は本質の記述ではなく、関係の類比を提供する。花のような女性という比喻の場合、むろん花は女性ではないが、花とそれを観賞する人との関係は、女性とそれを「美的観点から」見る男性の関係と等しい。つまり、比喻は関係の同一性を示すものである。

さて新約聖書に en Christo という句があることはむろん注目されていた。しかし「Christos en」(たとえば「キリストが私のなかで生きている」、ガラテア二・二〇参照)はほとんど扱われておらず——これは人格主義的に理解することは不可能だからであろう——また、これらが他のいかなる語と親近性をもつのかも明らかではなかった。しかし(一)式を適用して神(①)とキリスト(②)の関係を書くこと以下のようになる。

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

この式の左辺にはキリストの働きの対象(むろん、人間)が書かれていないが、ここではそれが必要ではないからである(人間〔信徒〕を入れると下式〔3-2〕のようになる)。いずれにせよ、左辺は神がキリストを

「通して」働くこと(ヨハネ一〇・二五)を示し、右辺は、それが神とキリストの相互内在を含蓄することを示す。また、右辺第二項の「C」は、右辺の文脈では——夜空には太陽光が「月光として」輝くように——この世界では神が「キリストとして」働くことを意味している。月が太陽を啓示する強度は遊星とは比べるべくもないように、神を啓示する強度においてイエスは旧約聖書の人物とは比べるべくもない、という感覚がヨハネにはある(ヨハネ一〇・八参照)。

これは「神はイエスとして働いた」と言い換えてもよい。この意味でイエスと神は「一つ」であり、「イエスを見た者は神を見た」といわれる(ヨハネ一〇・二五、三〇、一四・九)。つまり、神とキリスト・イエスの関係は、場所論的には、through, in, as で示されるわけだ。through, as は in とともに意味論的体系を形作るといえる。イエスが地上で神として働くとは、イエスが地上における神の現実性だということだ、イエスが人格(ないし実体)として神である、あるいはイエスと神は人格(ないし実体)として同一だということだ

はない。場所論的にみれば、これはイエスが神と作用
 的である、イエスと出会う人は神と出会う、という
 ことである（一コリント二・一一参照）。ここで教会
 はキリストと等置されている。つまり教会は地上にお
 けるキリストの現実性そのものなのである。実際、
 (3-1) 式がヨハネ福音書における神とイエスの関係を
 記号化して表現していることは明らかである（一四・
 一〇—一七、二〇—二三参照）。

さて「人間」の項を入れて神と人間の関係を (3)
 式で書くと以下のようになる（ここで Σ は人間のこ
 とである）。これはもともとヨハネ四・七—一六を資
 料として作られたものだから、もしその記号化が正し
 ければ、以下の式はヨハネ四・七—一六の記号化と
 なるはずである。

$$G \rightarrow M \rightarrow G \rightarrow M \rightarrow (G \text{ in } M) \rightarrow (M \text{ in } G) \rightarrow \quad (3-2)$$

ただし、(2) 式を用い、 S に G を、 M に C を、 P に
 Σ を、それぞれ代入すると、神とキリストと信徒の関
 係は以下のように書ける。

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

実際、ここで矢印が「愛」を意味すると解釈すると、
 (3-2) 式は最初に引用したヨハネ四・七—一六を記
 号で表現したものとなる。(3-2) 式の左辺は、人間の
 愛は神から出たものであることを、右辺は神が愛であ
 り（第一項）、人が愛するとき、神は人のなかに、人は
 神のなかに、とどまることを意味する（第三、四項）。
 ただしここではまだ「人間が愛し合う」点は表現され
 ていない。この点を表現するために我々は第二の比喩
 に向かう。それは場のなかに置かれた個、場の働きを
 宿す個は「統合体」を形成することを示すものである。
 なお(4) 式は、上記のように、太陽と月と池の月影
 の関係(2) 式に基づいて作られたものだが、これ
 がヨハネにおける神とキリストと信徒の関係と一致す
 ることは既に述べた通りである（ヨハネ四・二〇、一
 七・二一—二六）。また(4) 式は一般の論理にもとづ
 いて左のように書き換えることができる。等号は、繰
 り返すが、含意を明示化する意味である。実例はやは

りヨハネ一七・二二—二六等にある。

$$G \text{ in } C \text{ in } M = G \text{ in } C = C \text{ in } M = G \text{ in } M$$

$$G \text{ in } C \text{ in } M = M \text{ in } C \text{ in } G$$

$$= M \text{ in } C = C \text{ in } G = M \text{ in } G \quad (4.1)$$

なお、序でながら(3)式 $\{G \rightarrow H \rightarrow G \rightarrow H \rightarrow$
 $\rightarrow (G \text{ in } H) \rightarrow (H \text{ in } G) \rightarrow\}$ の右辺から必要なものだけを取り出して(つまり他を省略して)書き、 $H \text{ in } M$ (人間)を代入すると以下のようになる。

$$G \rightarrow M \rightarrow = (G \text{ in } M) \rightarrow \quad (4.2)$$

この形での言表は実際に「ヨハネ一三にある(「神は人間のなかで働いて救いへの願いと現実化を成り立たせる」。原語では神の *energein* が人間の *energein* を成り立たせるとある)。なお「」で付言しておきたいことは、「作用的」は人為ではなく「自然」であること、自然に成り立つことである。これはイエスの場合、アウトマターという語でいわれている(マルコ四・二八。神の支配の働きのなかで、大地は「おのずと」結実するのである。これは決定的に重要なことだが、紙面の

都合上、本稿では詳論しない。

二、統合と「ヨハネ」

さて以下で殺風景ながら場所論的な第二の比喩を紹介しよう。軟鉄の釘には磁性がないから、その間には相互作用がない。しかし釘を磁場のなかに置くと、釘はそれぞれが小さな磁石となり、相互作用が成り立つ。たとえば繋がり合って円形になることもできる。磁場から出せばふたたびばらばらになってしまう。同様に「キリスト」のなかにある信徒はそれぞれがキリストの働きを宿して、(利害損得による離合集散ではなく)人格として相互にかかわるようになり、「キリストのからだ」(「コリント一」)としての教会(キリストが宿り現実化する場所)を形成する。「キリストのからだ」のなかでは、一般的にいうと、任意のふたりの間に「愛」が成り立ち、全体としてひとつにまとまるのである。そしてそのなかにはしかるべき秩序と構造が成立する(「コリント一・二八—三〇」)。

あるいはまた以下のように比喩することもできる。

音は物理的には空気の振動だが、人間には「音」として感覚される。さらに音は人間のこのころのなかでは音楽にまで統合されるのである。人間のこのころは色や形や音の世界を包む芸術空間（場）であり、色や形や音は人間のこのころ（「場」）のなかで、芸術品にまで統合される。他方、芸術品は人のこのころが宿る「場所」であり、人のこのころの表現となる。この場合「このころ」とは単に個人の心ではない。多くの人の心が交錯しつつ共通の芸術空間を形成するのである。たとえば音楽の演奏会場は心の場の目にみえる形だといえよう。同様に禅寺の庭園も人のこのころを表現する「場所」である。ここでは多くの個物が互いに呼応しながらひとつのまとまりをなしている（統合体）。

一般的に場は統合力の場だといえることができる。統合体とは、多くの極から成り、それらが一つにまとまっているようなシステムである。極とは——関係体といってもよい——磁石の南極と北極のように、區別はできるが、一方なしには他方がないようなものことである。つまり互いにかかわり合いながら、かか

わりのなかで自己同一性をもつようなものである。統合体の典型的な一例としては生体が挙げられる。生体において、各器官（器官系）はたがいにかかわり合いながら、全体として生体という一つのまとまりをなしている。

そしてかかわりとは、心臓と肺の関係に現れているように、それぞれが働いて、自他が必要とするものを作り出し、与え合う関係である。広義でのコミュニケーションといってもよい。communio（共同体）のなかで communicatio が成り立つ。munus の原意は交換・結合であるように、すると communicatio は共同体を共同体たらしめる行為である。つまりコミュニケーションとは各成員同士が必要なものを与え合う行為のことで、人格共同体の場合は各人が働いて作った「もの」、「サービス」、「情報」などを互いに分かち合い、共有するわけである（「分かち合う」ことは、元来は「交換」ではない。交換は制度化されると等価交換の根底にある価値の観念が成立して、貨幣経済に移行し、売買となる。すると利潤を追求する経済活動が

成り立ち、投機のように、みずからは財を作り出さな
 いで「儲ける」金融操作が可能となる。これは上記の
 「分かち合う」ことは別の活動である。しかし人間関
 係の根本には「分かち合う」ことがなければならな
 い。

換言すれば「極」は他極との（広義の）「コミュニケ
 ーション」という「かかわり合い」のなかで自分自身で
 あり、統合体とは全体があつて個が成り立ち、またそ
 の反対も真であるようなシステムである。すると我々
 の意味での場とは、統合体を成り立たせる働きの場の
 ことである。ここで全員全員は同じ働き（神）の
 なかに置かれ、成員間にはコミュニケーションが成り
 立つわけである。もともと芸術作品の場合は、部分と
 部分とが生体の場合のように働き・かかわり合うこと
 はないが、その代わりに、個と個が互いに呼応し、相
 互に前提しあいつつ、映し合う関係にある。ここで注
 意したいことは、「コミュニケーションにおいては、他
 者から与えられたものが自分の一部に転化されること
 で、この結果他者を代表する働き（他者のフロント）

が自分の内に自分の一部となって宿ることである（フ
 ロント同化作用）。これは以下のように記号化される。
 「とは個人のこと、 I^u, I^d とは、任意に個人 I^u, I^d のこ
 とである。中黒（ \cdot ）は「and」の意味である。

$$(I^u \leftrightarrow I^d) \cdot (I^u \leftrightarrow I^d) = (I^u \leftrightarrow I^d) \cdot (I^u \leftrightarrow I^d) \quad (5)$$

ここでも I^u の意味が（1）（4）の場合と違つこ
 と（フロント同化）であることに注意されたい。

物理的な重力や磁力の場、生命の場、心の場、「教会」
 を形成する人格関係の場（キリストの働きの場）はそれ
 ぞれの意味で統合形成的である。キリストの働きの場
 では教会という人格の統合体が成り立つ。前述のよう
 に、ここでは個々の人格はキリストの働きの場のなか
 にあり、それぞれがうちにキリストを宿す。そして全
 体として地上におけるキリストの現実性となるのであ
 る。さらにいえば、人格においてはこころと体、また
 私の用語での「自己と自我」が分裂しているのが普通
 なので、人格の統合が求められる。自我は身体から浮
 き上がった自己閉鎖的系であることをやめて、身体

一機能にまで統合されなければならない。これは宗教の課題である。要するに、統合は人格にだけみられるのではない。生体や芸術品も統合体である。また、重力の場では太陽系のような統合体が成り立つのであった。そこではやはり個々の天体の間に相互作用があり、全体としてひとつのまとまりを形成し、個および全体は重力の場の働きを表現する。物理的統合、生体的統合、芸術的統合、個人また共同体レベルでの人格的統合があるわけだ。これら場合、物理的統合等は人格的統合の比喩となるのである。ただし統合は必然ではない。条件のめぐまれた場合にのみ成り立つので、統合の現実化は確率論的である。この世界はカオス的で、特別な条件下で——つまり高からぬ確率で——統合が成立するようになっていて、といつてもよい。これは複雑系の自己組織と呼ばれる事象だが、我々は統合へという自己組織性を超越の場の働きと解するのである。ただし人格の場合は、自覚されなければ統合力は働かない。人格の場合これが自覚されて、場の統合力が「自分自身の働き」となるとき、人は「神から出る愛」

について語るのである。

すべてが統合されるわけではない。統合は恵まれた条件下で成立するから、統合を成り立たせるためには、その確率をより大ならしめるために、よい条件を設定する必要がある。宗教において宗教教育や伝道（布教）と行が必要な所以である。統合は確率の問題だということとは、「摂理」や「予定」というような、必然性のカテゴリーを用いる伝統的な考え方を新しく解釈することになる。一般に歴史上の出来事は必然性ではなく確率の問題である。さらに以上のような考え方からは「神義論」がでてこないことが注意されるが、しかしこれら点には本稿ではこれ以上立ち入らない。

統合を記号化することは困難である。それは統合体における個と個の関係が、カオス的ではなく秩序立ったものではあっても、相互的できわめて複雑だからである。したがって統合体は、個によって構成されるものとしてではなく、以下のように、はじめから統合体として記号化することになる²⁾。基本は、場のかに置かれた個は互いにかかり合うこと、個の集合

は（恵まれた条件下では）統合体を形成する、ということである。

I を個の集合とし、 I_1, I_2 などそれぞれをそれぞれの個、 I_m, I_n などを任意の個とする。そして本論の最初に引用した一ヨハネ四・七―一六をモデルとすると、「神のなかにある」個同士は互いに愛し合い、そこで神の愛が全うされる。

すなわち愛し合う個同士は、そこで神の働きが現実化する共同体、神の働きを表現する共同体を作る。これは我々の用語では統合体のことである。つまり、(神)の働きの場に置かれた個はたがいにかかわり合い（愛し合い）、統合体という人格の共同体を形成する。

さて(4)(c)式でみたように、我々の命題式において、右辺では必要な項だけを挙げるができるから、(c)式を簡略化してかつEにIを代人すると、左記の式が得られる。ただしここではこの式とは異なり、一項ではなく、二項が取り上げられている。

$G \rightarrow I \rightarrow = (G \text{ in } D) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow$
「/」は等号に置き換えられるから、

$$G \rightarrow I \rightarrow = (G \text{ in } D) \rightarrow = (I \text{ in } G) \rightarrow$$

さらに上記のこと（場のなかでは個は相互にかかわり合う）で統合体を形成する(6)を記号化して

$$\begin{aligned} G \rightarrow I \rightarrow &= (G \text{ in } D) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow \\ &= (I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_m) \\ &= (I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_m) \\ &= I_{\text{image}} \end{aligned} \quad (6)$$

この式は多くのことを意味するが、ここでそのひとつだけ挙げておく。(6)は場所論的思考の全体像（コンテクストともいえる）を示すものだから、個人は(6)式の第二行の連関でみられねばならない。すると I_1 は、 $I_1 (I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_m)$ のように書ける。これは I_1 は個の相互連関を I_1 中心にみたものを意味する。そして個人 I_1 はさらに(6)式全体のコンテクストの中で理解されなければならない。

$$\text{また (4.1) より、} (G \text{ in } C \text{ in } D) = (G \text{ in } D) =$$

(C in D) 等だから、さらに (5) を変形して、下記の (7) 式を得ることができる。

$$\begin{aligned} G \rightarrow I &= (G \text{ in } D) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow \\ &= (C \text{ in } D) \rightarrow / (I \text{ in } C) \rightarrow \\ &= (I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_m) \\ &= (I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_m) \\ &= I_{\text{inver}} \end{aligned} \quad (7)$$

(6)、(7) 式は自覚の言語化準則 (コード) と解することでもできる。このコードを以下のように書くこともできる。

$$\begin{aligned} G \rightarrow C \rightarrow I &= C \rightarrow I \rightarrow = (C \text{ in } D) \rightarrow / (I \text{ in } C) \rightarrow \\ &= I_{\text{inver}} \end{aligned} \quad (7.1)$$

(7) の第一行目は「ヨハネ四・七一―一六の記号化であり (矢印は愛を意味する)、(7)、(7.1) 式は、場所論における言語化準則 (コード) によって成立する場所論的言語のシンタクスを示す、といってもよい。すると我々の記号化は、場所論における言語化の基本形式、換言すれば、場所論的概念と命題のコンテクストを示すものともいえる。つまり、場所論的概念と命

題はこのコンテクストの中で意味づけられるわけで、それらは全体の一部として全体を映すはずである。たとえば $G \rightarrow I$ の右端の矢印が「愛」を意味するとすれば、愛は人格相互関係だけではなく、共同体形成的な意味をもち、その共同体は神を表現するものになる。すなわち (7)、(7.1) 式は、全体として「コリント一二 (キリストの身体としての教会) の記号化である」と、また (7.1) は、「ヨハネ一五・一一―一 (イエスは葡萄樹で弟子はその枝) を表現していることを見ていただきたい。以上の諸式が新約聖書 (パウロ、ヨハネ) における神、キリスト、信徒間の基本的関係一般を表現していることは簡単に示すことができるが、本稿では詳細は省略する。

三、場所論と仏教的思考

場所論的思考が仏教的思考に馴染むことに触れておこう。そもそも場所論という言葉が先述のように西田哲学の用語からとられたものだが、仏教的思考自身が場所論的なのである。既に述べたことについていえば、

池が月影を映すというイメージは、超越的な法と人に宿る仏性の比喩として用いられる。「仏眞法身 猶若虚空 応物現形 如水中月」という言葉は、「諸悪莫作とは諸悪を作るべからずでなく、諸悪を作らないということ」として、莫作が状況に応じて自由に形をとるという文脈で道元が引用しているものだが、上記のこの比喩として解しても間違いではないと思う。但しキリスト教においては神と人の関係が問題の中心であるのに対して、仏教では法と世界の関係も語られる。世界が超越のなかにあり、超越の働きを「宿して」世界なのである。この点は上田閑照が正しく洞察して、場所論的に「人間は世界に於いてあり、世界は無限の開けの場に於いてある」と言い表した通りである^四。実際、場所論としては西田の場合のように個（相対）と超越（絶対）をいきなり矛盾的同一としてとらえるだけではなく、その間に「世界」を入れて考える方がより具体的で、仏教的言説を哲学的に表現するためにも適していると思われる。上に引用した「応物現形」も世界を含んでいる。キリスト教の場合にも、世界と作用的

をなす限りの神を「ロゴス」と呼ぶ例があるが、これは十分には発展しなかった。もし十分に展開されていたら、超越の働きがロゴスとして世界に「宿り」、したがって世界の一部である人間にも宿る、という形になったであろうが、キリスト教は神とキリストと人間の関係に集中し、世界ではなく歴史が神学的思考の主題となった。それに対して仏教には「天地と我と同根、万物と我と一体」というような言葉があり、仏教的場所論の特徴となっている。上田はこの点を正當に表現したわけである（後述）。

さて「人間は働きの場のなかにあり、人間は場の働きが宿る場所である」というとき、世界も超越も「場」となるが、いま世界を抜いて考えれば、直接に人間と超越の関係が語られることになる。世界を入れて考える場合と、抜きにして考える場合とがあるわけだ。以下に引用する、よく知られた言葉にもそれが当てはまると思う。以下の引用は仏教的思考が場所論的である事実を指摘するまでのことではあるが、ここに見られる通り、せつかくわが国には場所論的宗教の伝統があ

るのに、人格主義的キリスト教を欧米から受け取った
わが国のキリスト教会は場所論への感覚を失っている
ように見えるのはまことに残念なことである。

(3) 式を変形して、GにD (dharma' 法、真理) を、
HにW (世界) を代入すると下の式が得られる。

$$D \rightarrow W \rightarrow D \rightarrow W \rightarrow / (D \text{ in } W) \rightarrow / (W \text{ in } D) \rightarrow \quad (8)$$

また、WにI (個物) を代入すると下の式になる。こ
の際、IはWの一部だから、(8)と(9)を一つの式に
まとめることもできるが、複雑になるから、ここでは
省く。

$$D \rightarrow I \rightarrow D \rightarrow I \rightarrow / (D \text{ in } I) \rightarrow / (I \text{ in } D) \rightarrow \quad (9)$$

さて碧巖録六十二則評唱に「乾坤之内 宇宙の間
中有一宝 秘存形山」という言葉があるが、「乾坤之内
宇宙の間 中有一宝」は(8)式の右边第三項、「秘存
形山」は——形山を人間のことと受け取れば——(9)
式の右边第三項に当る。つまりこの言葉は上記の
(8)、(9)式で表現できるわけである。

以下に、昨年度の発表で言及したことを繰り返すと、

よく知られている道元の言葉[※]、「ただわが身をもころ
もはなち忘れて、仏のいへに投げ入れて、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、こころをもついやさずして、生死をは
なれ、仏となる」において、「仏のいへに投げ入れて」
は「われ」が「仏のなかに」あることである。これ
は——(9)式のIを「われ」と解すると——(9)式

の右边(特に第四項)に当たり、「仏のかたよりおこな
はれて」は同じく(9)式の左辺に当る。また、矢印
は、すでに述べたように、「人為によらぬ自然」を意味
するから、これは「ちからをもいれず、こころをもつ
いやさずして」に相当する。つまり(9)式は全体と
して上記の道元の言葉の記号化となっているわけであ
る。

また(9)式のDをT (tathagata' 如来) に変える
と、

$$T \rightarrow I \rightarrow T \rightarrow I \rightarrow / (T \text{ in } I) \rightarrow / (I \text{ in } T) \rightarrow \quad (10)$$

が得られる。「Iを「人間」のこととすると、右辺は人が

如来の働きの場にあること、また人が如来の働きを宿す場所であることを意味し、左辺はこの場合には人間の働き（矢印。つまり仏性の働きのこと）は如来の働きと作用的一をなすことを意味する。すると(10)式は下記の親鸞の言葉の表現になっている。

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。この心に誓願を信条するがゆえに、この信心すなわち仏性なり。

さらに、(6)式を省略せずに書き直し、G、CにDを代入すると下記のようになる（矢印は適直省略）。

$$\begin{aligned} D \rightarrow I &= D \rightarrow I \rightarrow (D \text{ in } D) / (I \text{ in } D) \\ &= D \rightarrow I \rightarrow (I_m \rightarrow I_m) / (I_m \rightarrow I_m) \quad (\text{5式第二行以下参照}) \\ &= D \rightarrow I \rightarrow (I_m \text{ in } I_m) \cdot (I_m \text{ in } I_m) \\ &= I_{\text{in } I_m} \end{aligned} \quad (11)$$

すると(11)式の右辺において、 $D \rightarrow$ は華嚴の理法界、 $I \rightarrow$ は事法界、 $(D \text{ in } D) / (I \text{ in } D)$ は理事無礙法界、 $(I_m \text{ in } I_m) \cdot (I_m \text{ in } I_m)$ は事事無礙法界になっている。また、 $(I_m \rightarrow I_m) \cdot (I_m \rightarrow I_m) = (I_m \text{ in } I_m) \cdot (I_m \text{ in } I_m)$ で「空」を定義することが可能である。つまり、

この式が成り立つとき、「は空である」と定義できる。またこの式の左辺第二項、第三項を「重々無尽の相即相入」と読むこともできる。さらに「 $I_{\text{in } I_m}$ 」において「一即多」が成り立っていることも明らかで、統合体はまとまりとしては一であり、部分から成るシステムとしては多なのである（キリストの身体としての教会においても一即多が成り立っている。「コリント一・二、ローマ二・五参照」）。

四、本多説、小野寺説、上田説について

——特に「即」の論理をめぐって

ここで本多氏が力説する「即」に言及しよう。以上述べてきた我々の命題式において「即」はどこに表現されているだろうか。それは等号と「/」である（両者は意味としては同等である。ただ、等号は「含意とその明示化」という、左辺と右辺との関係を示すまでである）。色即空というとき、それを「色は空ではない」「空は色ではない」「色は空、空は色である」と解釈して書き直すと、（現実の全体は）「色であるか

空であるかどちらかである「(これは) $\text{母} \times \text{母}$ 」と書ける(かつ(現実の全体は)色でもありまた空でもある「(これを) $\text{母} \cdot \text{母}$ 」と書いてみる)ということになる。するとこれは、我々の記号の使用法では、 $\text{母} / \text{母}$ と書ける「/」は「and/or」の(かつ)。これは「色即空」のことである。したがって(一)式を例にとれば、これは「理法界」即「事法界」即「理事無礙法界」即「事事無礙法界」ということになる。我々の表記法では、「即」は一般に $p / \sim p$ と書ける。たとえば有即無は「 $\text{有} / \sim \text{有}$ (無のこと)」と書ける。これは事物は「有であるか非有であるか」であり、かつ「有でもあり非有でもある」ということである。なお「即」は $p / \sim p$ (p)であり、かつ、非 p である(とも書けるが、これは後述のように伝統的論理学の同一律に対応する場所論的同一律であるから、「即」は場所論的同一律を表現すると考えることができる。

さて本多氏がいう「可逆」即「不可逆」はどつであるうか。かつて私はこれを自分流に解説して本多氏から叱られたことがあるが、考えてみるとそのとき私は

「可逆」即「不可逆」を人格主義的言語の局面で解説していたのであった。それで改めて場所論的に解釈してみると、第一に(一)式の左辺が考えられる。すなわち $\text{神} \rightarrow \text{人} \rightarrow$ について、この関係は全休として不可逆的であり、他方、 $\text{人} \rightarrow \text{神}$ の矢印は作用的(だから、ここには「神の働きは人の働きであり、人の働きは神の働きである」という可逆性がある。同様に、(二)式においては、「 $\text{神} \rightarrow \text{人} \rightarrow$ 」という不可逆性のなかで、個物同士の間($\text{人} \rightarrow \text{人}$) \cdot ($\text{人} \rightarrow \text{人}$) という可逆性が成り立っている。この意味でも不可逆あつて可逆あり、可逆あつて不可逆あり、ということになる。

一般に可逆即不可逆というとき、例として親子関係があげられることが多いが、「親あつて子あり」というときの「あつて」の意味と、「子あつて親あり」というときに「あつて」の意味は異なる。それを認めた上で、親子関係は可逆即不可逆だというなら、「神の働きあつて人の働きがあり、人の働きあつて神の働きがある」は可逆即不可逆の可逆性である。実際、場所論的思考においては、神は人の働きを媒介として歴史世界内で

論理的ナンセンスになるのである。矛盾的同一も同様である。これについてここでさらにいえることは（これは筆者が前から主張していたことである）、宗教言語はもともと記述ではなく、自覚が成り立つ地平を明示化したもので、自覚の表現だ、ということである。つまり「私が私であるのは、私を超えた働きによる」また「私が私であるのは、私とかわる他者の働きを媒介する」という「自覚の表現」である。つまり自己同一が自己否定を含むのである。このような自覚を言語化する基本形式は、一意性を本質とし、命題は真か偽かであることを前提する、一般の形式論理学（「知識の言表・伝達の基本的普遍的形式」とは違った形になる。さらにいうと、一般に表現言語は通常の意味での論理的ナンセンスでも有意味である。たとえば、「真夜中の太陽の輝き」という言葉は物理的論理的ナンセンスだが、詩語としては有意味である（詩語として使える）。宗教言語としては、ヨハネ一・五に「光は闇に照る」という言葉がある。物理的・論理的には光が照れば闇は消失するはずだから、これは物理的論理的ナン

センスだが、ヨハネは続けて「闇は光を理解しなかつた」という。ロゴスは「闇に輝く光」である。

ただし、「A」即「非A」といつても、我々の場合は、ある観点からAであるものが、違う観点からは非Aだ、ということであって、実は一般の論理的思考を全面的に否定するものではない。換言すれば、明晰・判明な認識、思考、言語化を否定するものではない。ただ、自覚の言語表現は、一見すると伝統的形式論理学の同一律、矛盾律、排中律を否定するような形をとる、というまでのことである。「即」が「恒偽」となるのは、実は「Aは同時・同一観点から非Aだ」といつているように聞こえるからである。そうではない。

ただし、Aは常に非Aに伴なわれているから、この点を明示せねばならず、するとやはり認識言語の論理学とは形が違ってくるのである（もつとも、物理学でも「粒子」即「波動」ということがある。現代物理学は普通の意味での一意性を放棄しなくてはならなくなっている。時間、空間、質量もそれぞれ他との関係なしに一意的成り立つ量ではないことが明らかになって

いる)。西田哲学（ないし京都学派）に対する批判の主たる一つは、それが非論理的だということである。実は「自覚」の言語表現の基本形式は、(対象的)「認識」を言語化して伝達する言語形式とは異なっている。我々の課題はその論理（つまり直接経験・自覚を場所論的に言語化する基本的形式）を明示化してゆくことだ、それは西田哲学の正当性を主張するためにも必要だと思つ。

小野寺功氏は、場の構造を三位一体論的に解釈する。小野寺氏は場所のことを「三位一体の於いてある場所」というが、「こゝ」と、場所が三位一体を包むように聞こえかねないので、三位一体は場所の構造である、という方がよいと思つが、いかがだろうか。

なわち (7) 式すなわち $G \rightarrow I \rightarrow G \rightarrow I \rightarrow / (G \text{ in } D) \rightarrow / (I \text{ in } G) \rightarrow$ とおこすべし、「 $G \rightarrow I \rightarrow = (G \text{ in } D)$ 」をまとめて $(G \rightarrow \cdot \text{in } D)$ と書くことが出来る。つまり、 $G \rightarrow I \rightarrow = (G \text{ in } D)$ と書けるから、それと等しい $(G \rightarrow \cdot \text{in } D)$ を含意するようになる。ゆえに、

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

$G \rightarrow I \rightarrow$ は究極の作用者としての神を示し、 $(G \text{ in } D)$ は人間に「宿った」神、人間と作用的である限りの神、すなわち「キリスト」を示し、同様に $(G \rightarrow \cdot \text{in } D)$ は神の働きを人間に伝達する「聖霊」を示す。また三者は G として同一である。すると (12) は三位一体を意味することになる。これは

$$G \rightarrow = G \text{ in } = G \rightarrow \cdot \text{in} \quad (12-1)$$

と書けばもっとはつきりするであろう。

上田閑照氏の「二重存在論を取り上げる。そのキリスト教的表現は (2) 式にちよつと、

$$G \rightarrow W \rightarrow M \rightarrow = G \text{ in } W \text{ in } M = M \text{ in } W \text{ in } G \quad (13)$$

である。ただし、西田は絶対者を神と称したから、「こゝ」では G を（場所論的に）西田の意味での「神」と解釈してもよい。これは以下のように展開出来る。

$$\begin{aligned} G \rightarrow W \rightarrow M \rightarrow &= (G \rightarrow W) \rightarrow M \rightarrow & (13-1) \\ &= G \rightarrow (W \rightarrow M \rightarrow) & (13-2) \\ &= G \rightarrow M \rightarrow & (13-3) \end{aligned}$$

$$=W \rightarrow M \rightarrow \quad (13-4)$$

(13-3) の内容はすでに扱ったが、「 $G \rightarrow W \rightarrow M \rightarrow =G \rightarrow M \rightarrow$ 」は、「二重存在論がその一部とじて我々の——「神・人」場所論ともいうべき——場所論と相互変換可能である」ことを意味する。あるいは、「 $G \rightarrow M \rightarrow$ 」が「 $G \rightarrow W \rightarrow M \rightarrow$ 」の一部であることを見れば、「二重存在論は「神・人」存在論をその構成要素として含むはずである」としてもよい。

ただし(13-1) は以上のちひに展開される(以下右端の矢印は省略)。

$$\begin{aligned} (G \rightarrow W) \rightarrow M &= (G \rightarrow W) / M \rightarrow / (G \rightarrow W) \quad \text{in } M / M \text{ in } (G \rightarrow W) \\ &= G \text{ in } W / M / G \text{ in } W \text{ in } M / M \text{ in } (G \text{ in } W) \\ &= G \text{ in } W / M / G \text{ in } W \text{ in } M / M \text{ in } W \text{ in } G \end{aligned} \quad (13-4)$$

同様(13-2) は

$$\begin{aligned} G \rightarrow (W \rightarrow M) &\rightarrow = G / (W \rightarrow M) / G \text{ in } (W \rightarrow M) / (W \rightarrow M) \\ &\text{in } G \\ &= G / (W \text{ in } M) / G \text{ in } (W \text{ in } M) / (W \text{ in } M) \text{ in } G \end{aligned}$$

$$= G / (W \text{ in } M) / G \text{ in } W \text{ in } M / (W \text{ in } M \text{ in } G)$$

また、

$$W \rightarrow M \rightarrow = W \rightarrow / M / (W \text{ in } M) / (M \text{ in } W) \quad (13-5)$$

若干の点についてコメントしておきたい。G in W はキリスト教での「ロコスに対応し」、W in G はキリスト教での被造物に対応する。したがって二重存在論にはキリスト教との新たな対応が生ずる可能性がある。私はキリスト教の側では新しく宇宙的ロコス論を復活させる必要があると考えている。M in W in G は上田のいう通り、世界内存在としての人間(M in W)が究極の場所内存在(in G)として捉えられることを示している。さらに、W in M は「人間が物質的・生命的存在であることを意味して」、人間が身体としてとらえられなければならない所以を語っている。

ただし(W in M in G) は「W in M」も「in G」として見られねばならないことを意味する(人間の自然性は、キリスト教的には、被造物性であること)。

また(W in M) ・ (M in W) は環境論の必然性を

も示す。場所論は環境論を含みうるわけだ。さらに(135)にW項とM項が独立して存在することは、二重存在論のなかに世界が、世界する世界として、語られる場所があること、同様に人間が人間として(人間論的に)語られる場所があることを示す。すると場所論は世界論、人間論への、すくなくとも通路をもつことになる。これは場所論が自分のなかに自然科学、社会科学、人文科学への通路をもつことで、はなはだ重要な事実である。そのためにはMの場所性が改めて明らかにされねばならないこと、上田氏はそれを明示したわけである。

M_{in}W は、ハイテッカーの世界内存在では、みずからの存在可能をプロジェクトしてその実現に「配慮」する実存のことだが、我々はM_{in}W を身体として、世界にあり、働いて必要なものを作りだし、互いに分かち合う人間のことと解する。従来宗教や哲学がとかく「二つこの問題」に偏して実生活から浮き上がっていったのは「労働」をトピックとしていないからである。労働は配慮の根本にもある。労働をトピックとするこ

とで、マルクスの問題との接点を作ることができる(労働価値説、貨幣経済、搾取の機構。ただし無神論、共産主義革命、計画統制経済は取り入れない)。

五、西田幾多郎、西谷啓治、久松真一、

山内得立について

$$\begin{aligned}
 G \rightarrow I \rightarrow &= (G \text{ in } D) \rightarrow / (I \text{ in } G) \\
 &= (I_n \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_n) \\
 &= (I_n \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_n) \\
 &= I_{\text{inner}}
 \end{aligned}
 \tag{9}$$

(9) 式は、左辺が自覚を、右辺が神と個の関係、さらに個と個の関係を示している。すると西田幾多郎は、『善の研究』で立てた純粹経験(直接経験)の立場(初期)から、自覚の構造を問う中期を経て、場所の論理を展開した後期にかけて、(9)式が示す全体を思索の対象としていたことになる。「(G in D) / (I in G)」は理事無礙を示すことはずでに述べたが、理事無礙は西田の意味での、絶対と相対の「矛盾の同一」を意味するといえる。さらに「(I_n → I_n) · (I_n → I_n) = I_n」

お、この「↓」は、ヨハネ福音書においてイエスが言う「エゴ・エイミ」(英語に直訳すれば「I am」と通じる)ところがあると思う。

山内得立は『ロゴスとレノマ』で大乘仏教的思考の特質は排中律の否定に、つまり「Aでもない、非Aでもない」という「論理」に見られるとした。この意味での排中律の否定は伝統的キリスト論(イエスは「まことに神である・まことに人である」)にも含意されているから、これは場所論的論理の特質だといえる。では我々の場合、「排中律の否定」はどこに表現されているだろうか。(9) 式(9) $(G \supset I) / (I \supset G)$ および $(I \supset I) \cdot (I \supset I)$ は、個の自己同一性が自己否定のなかに存立することを意味している。一般に「即」は、すでに見たように $d \sim d$ という形で書けるが、これは「pであるか非pであるかどちらかである」「かつpであり、非pである」「pでもない、非pでもない」ということだから、排中律の否定だが、正確には、排中律を立てて同時にこれを否定する形である。ただ

し前述のように、我々の場合、「即」(「/」)で表現されるのは、Aが非Aであるのは観点の遠いによることを前提している。つまり、同一律、矛盾律、排中律を認めた上で、それが否定される観点の存在を語ることに注意しておく必要がある。

六、場所論的言語の論理性について

以下、一般の論理の言葉で伝統的論理学の三法則に対応する場所論的論理法則を書いてみる。参考までに、論理学では伝統的論理学の三法則が以下のように書き直せることが知られていることを付言しておく(いうまでもないことながら、論理学の約束では、 $b \cdot d$ は「かつ」、 $b \vee d$ は「あるいは」、 $b \supset d$ は「ならば」、 $b \sim d$ は「非p」のことである)。(9) まず、一般に $d \supset d \equiv b \cdot d$ 、 $(b \cdot d) \supset d$ 、 $(b \cdot d) \supset b$ と書き直せる。すると $d \supset d$ は同一律で、これは $d \sim d$ (矛盾律)と等しい。また、 $d \supset d$ であるから、矛盾律を $d \sim d$ と書き直すといはば $d \vee \sim d$ 、

($\sim p \cdot \sim p$) (排中律) にほかならない。

さて場所論的論理とは、場所論における概念および文の結合・分離の基本コードを示すものである。この場合、中心となるのは、作用的一である。作用的一は「働き」について——実体性についてではなく、働きについて、という点が肝要である——神の働きは神の働きであって人の働きである、というのである。作用的一が成り立っているところでは、神の働きならば、神の働きであって、人の働きである、神の働きは人の働きではないが、「神の働きは人の働きではない」とは言えない面がある、「神の働きか、人の働きか、どちらかであるが、「神の働きか、人の働きか、どちらかである」とは言えない面がある、ということである。この際、神の働きは人の働きではない云々、という面があることに注目すると、は伝統的論理学の同一律の否定の形に、は伝統的論理学の矛盾律の否定の形に、は伝統的論理学の排中律の否定の形になっている。これを記号で書いてみる。以下は本論発表のあと

の田中裕氏との議論に触発された私の見解である。

場所論的同一律（場所論的同一律の書き方についてはこの発表の後の討論で、田中裕氏から教示を受けた。本誌所載の討論参照）は、($p \cup \sim p$)・($p \cup \sim p$)と書ける。さて $p \cup p \equiv p$, $\sim p \cup \sim p \equiv \sim p$ だから、($p \cup \sim p$)・($\sim p \cup p$) \equiv ($p \cup \sim p$)・($p \cup \sim p$)と書き直す ($(p \cup \sim p) \cdot (\sim p \cup p) \equiv (p \cup \sim p) \cdot (p \cup \sim p)$) これは私が想定していた形である（と、これは「pであり、かつ pではない」と読める。これは伝統的論理学の矛盾律『pでありかつ pでない』ことはない）の否定の形になっている。さらに、これは伝統的論理学の排中律「pであるか、pでないか、どちらかである」の否定の形にも変形できる。さて場所論は、神は神であり、人は人であること等を否定しているわけではない。ただ、別の観点からはこれらの同一性が否定される、というまでである。だから、この点を考慮にいれば、場所論的同一律は『pはpである』・『かつ pではない』、矛盾律は『pが非pであることはない』かつ『pは非pである』という形になり、排中律は『pであるか、pでないか、どちらかである』かつ

『pでもあり、非pでもある』という形になる。これを記号化すれば、場所論的論理の三法則は、

同一律 $(d)(d)(d) \cdot (d)(d)(d)$

矛盾律 $(d)(d) \cdot (d)(d)$

排中律 $(d)(d)(d) \cdot (d)(d)(d)$

ということになろう。だから結局たとえば同一律は $p/\sim p$ (p即非p) と書けるわけだ。なぜこのような議論をするかといえは、たとえば新約聖書のヨハネ文書の言葉、また禅問答には上記三法則の形をしたものが多いから、それらの形の分析に役立つからである。たとえばヨハネ福音書では、イエスは神を常に「父」と呼んで、自分とは区別しているが、「私と父は一つだ」という(一〇・三〇)。

神(の働き)を p 、人間(の働き)を $\sim p$ とおけば、上記のイエスの言葉は場所論的同一律の形になっている(私の働きは私の働きであって神の働きではないが、しかし神の働きである。ヨハネ五・一七参照)。また、碧巖録第五十五則(道悟漸源弔慰)では「生か死かである・生でもない死でもない」いわれていて、場所論

的排中律の形になっている。この問題については後日改めて詳論したいと思っている。以上は場所論の内容を詳述したわけではないが、場所論的言語の構造ないしコンテクスト、およびその論理性を提示しようとする試みである。

注

- 一 新約聖書における場所論的言語については八木誠一『新約思想の構造』岩波書店、二〇〇二年、第三章参照。
- 二 八木洋一「コミュニケーションの語源とその原像」、『四国学院大学論集』、第九九号、一九九九年。
- 三 道元『正法眼蔵』、「諸悪莫作」の巻。
- 四 上田閑照『場所——二重世界内存在』、弘文堂、一九九二年、岩波書店版『上田閑照集』第九巻、二〇〇〇年、第一部(実存と虚存——二重世界内存在)。
- 五 碧巖録第四十則本則に引用されている筆法師の言葉。
- 六 道元『正法眼蔵』、「生死」の巻。
- 七 親鸞『唯信鈔文意』。
- 八 「即」への言及は多いが、まとまったものとしては、本多正昭『比較思想序説——仏教的「即」の論理とキリス

ト教』、法律文化社、一九七九年、がある。

九 本多正昭「根源的リアリティーの論理的構造——絶対可逆と「可逆即不可逆」をめぐる」、八木誠一・阿部正雄編著・秋月龍珉・本多正昭共著『仏教とキリスト教——滝沢克巳との対話を求めて』、三一書房、一九八一年。

一〇 小野寺功『大地の神学——聖霊論』、行路社、一九九二年、特にその第一部、第一章（場所的論理とキリスト教的世界観）、第二章（三位一体のおいてある場所）参照。

一一 ここで特に『宗教とは何か』一九六一年、創文社判『西谷啓治著作集』第十巻、が考えられている。

一二 以下は久松真一と私とのインタービュー的対話『覚の宗教』、春秋社、一九八〇年、法藏館版『増補・久松真一著作集』別巻『久松真一の世界』所収、を踏まえた私の久松理解である。

一三 山内得立『ロゴスとレナマ』、岩波書店、一九七四年。

討議

司会 J・ヴァン プラフト

田中 昨年質問をさせていただいて、お話を聞いていて去年のことを思い出しました。確か昨年うかがったときは○↓↓は神が人を通じて働く。その場合、ただし、私の質問は神が先だということ、つまり対照的な関係ではなくて、まず神があつて神が人に働く、そして人が神の働きを媒介するような形で働くということでした。右辺のほうを見ますと、○と↓は対照的な構造をもつていて、シンメトリカルである…。

八木 それはやっぱり違うと思うのだけど。

田中 そのときの質問は、もし等号で結ばれるのならば右辺はシンメトリカル。しかし左辺のほうはあきらかに神が先立っている…。

八木 不可逆だから。

田中 そうするとそれが等号で結ばれるということがどうしてできるのか、という問いに対して八木先生がお答えになったのは、 \exists と \forall の \exists が違うからということでした。 \forall の意味が違うというのは、解釈される八木先生の日常的な見方ですか。その中で解釈としてでてくるわけですか。

八木 そうです。つまりこれは自覚を言語化しているという前提があくまでもあるわけです。

田中 ただ、 \exists の意味が違うというときには、右の式だけではまだ左のこの式が十分に解釈されていないとも読めるわけです。つまり、その意味が違うということとは式そのものには表現されていなくて、それをさらに捕捉する八木先生の言葉で出てくるものなんですね。

八木 そうなんです。だから、 \exists の形を変えたほうがいいかなとも思っているんです、実は。同じ \exists じゃな

くてね。 \exists と \forall で区別するとか、それが一つの問題なんですよ、おっしゃるとおり。それで昨日本多さんにもしつこく質問したように、可逆不可逆というときに父あって子ありというときの「あって」と子あって父ありというときの「あって」の意味は違うじゃないかと。それでいいのですかとさんざん聞いて、いいんだとおっしゃった。僕はやっぱりいいんだと思うんですよ。実際そうなるんですよ。父あって子ありと子あって父ありの「あって」は同じではない。そうするとこれは可逆即不可逆になる、それでよければ。いいって言うから安心したんだけど。それでよければ、これは可逆即不可逆になっているので。

つまり左辺は不可逆なんですよ。これは「作用的」だから、神の働きが人の働きでね、人の働きが神の働き。これ愛ですね。愛は神から出るというのだから、人間の愛なんだけど神の愛で、神の愛が人間の愛として現れるということ。これはそういう意味では可逆なんです。だから、不可逆が可逆をなりたさせるけれども、ここで可逆が成り立っているということでは

可逆の意味が明らかになってくる。だからこれ、不可逆即可逆と言え言えるんですよ。だからその意味では私は可逆即可逆というのを肯定できるのだけれど、ただやっぱりなんか引つかかっているのは、本多さんが言おうと思ってる事柄に可逆即可逆という言葉が適正なのかどうかということなんです。つまり可逆というと相互作用のことも取れるし、愛というのは可逆だ、いや不可逆だとおっしゃっているのだけれども、ちょっとずれがある…。それがまだはつきりしていないんですよ。だからとにかく可逆即可逆というのはいささか意味では私は肯定できない。また、おっしゃるように記号の問題があつて。だからやっぱりEの意味が違つんですよ。神あつて人あり、人あつて神ありというときの、「神があるから人がある」「から」と「人があるから神がある」の「から」の意味がのと同じだね。やっぱりこれ、違つというのが当たり前になつてゐるんです。

田中 私の理解するところでは、滝澤先生が不可逆と

おっしゃったときは、その右側の場所的な思考法論では不可逆という契機が明確でない。それを、先生はいまEの意味が違つとおっしゃいましたけれども、それが場所的な、そういう言い方が適切かどうかわかりませんけれども、これまでの哲学的なアプローチ、内在的なアプローチでは不可逆の説明ができないのでそれをはつきりとおっしゃったと私は理解しているんですね。いま書き換えておっしゃったように考えるならわかるんですよ。決して同じではなくて、神が先であるというその部分が…。

八木 これね、左辺ではやっぱり先になつてゐるんですよ、神が。全体としてみると。その点をどうしても出せつて言つのなら、Eの形を変えなきゃいけない。

田中 Eの形を変えたものはまだ拝見していないので…。

八木 はい、私もまだ考えていないので。

田中 ただそれをやった場合、今度はやはり同じEと
いう言葉を使った価値が逆に消えてしまつ。

八木 いや、聖書でもそうなんですよ。Eの意味が違
う。

田中 同じEを使っているということは、違いは踏ま
えているのだけれども共通のものを引き出しているとい
う認識もできるわけですよ。

八木 共通性もあるのですね。ある意味では、聖書の用
法を全部なくしちゃいたくもないんですよ。Christ in
と in Christでは意味が違つんですよ(ガラテヤ二・二
〇と コリント一・四をくらべよ)。

田中 先立つもの、後に続くものという前後関係は逆
転不可能、それはゆるがせないんだという主張はあり
ますね。

八木 滝澤さんね。

田中 だから場所的論理というものを定式化するとき

にやはりそういったシンメトリカルな形式だけでいい
のか…。

八木 これはシンメトリカルじゃないんですよ。

田中 八木先生の解説を聞けば分かりますよ。しかし、
やはり形式化という場合には、解釈を抜きにして式の
構造だけであらわさなければならぬですよ。でな
いと構造化という意味がない。だからそういう意味で
は、まだ未解決だということですよ。

八木 はい、つまり記号をどう書くかという点で未解
決。

田中 それからもう一つ、今日訂正されたんですが、
私は真理表は使わないほうがいいと思います。即ち恒
偽式になると。これは非常にまずいと思つたら今日訂
正されたので…。

八木 いや、やっぱり恒偽式です、これは。だから、
さっき言ったように、語の意味が場所によって違つん

ですよ。意味が違うというのをなくしちゃうと恒偽式になっちゃつう。

田中 それ以前の問題だと私は思います。というのは、いまの論理学では真理表を使えるのは古典論理だけなんです。直観主義論理とかは01の真理表を使えない。だから、先生が上にかかれましたように、同中律、矛盾律、排中律は命題論理では全部等値になって恒真式になりますね。これは古典論理だけなんです。で、真理表というのは、言語を使うわれわれとは独立に命題の真偽が0か1にあらかじめ決まっていると、そういうア・プリオリズムがあるんですね。

八木 僕ね、それは非常に正しいと思うんですよ。というのは、形式論理というのはあらゆる人間に固有かつ普遍的な論理の形式なんだから、ア・プリオリに本当なんですよ。

田中 今の構文論では真理表を前提にしないのがむしろ当然です。

八木 それは別の論理でしょう。だから、そこまでいくと真理表は使えないでしょう。「即」真理表でかくと全部恒偽になっちゃつうんですよ。

田中 だから、恒偽とか恒真とかいう概念が一つの独断の上に成り立っているの。

八木 それはいいんじゃないかと思えますよ。(笑)

田中 その議論は私は次回にさせていたがたいと思います。なぜかという、もう一つ申しますと、PならばPかつ非Pとかかれましたね。これは古典論理だったらたんに非Pと等値になっちゃつうんです。真理表を書いてみると。だからなにも矛盾はないんですよ。

八木 あ、そうでした。これは矛盾はない。こっちは矛盾がある。だとしたらこれはもつと別の形に書き換えたほうがいいかもしれない。

田中 いや、それは単にPは非Pと等値である。つまりPならばPかつ非Pかつ非Pならば非Pかつ非P。

つまりPと非Pが等値であるという式はそれは矛盾の一つの表現なんです。ですからPならばPは非Pを含意するというのはなんら矛盾はないんですよ。非Pと同じなんです。それは真理表ではそうなります。

八木 「板書」 いや、これは非Pですよ。

田中 そうですよ。だから矛盾じゃないんです、それは。

八木 そうか。でも、じゃあどついたらいいんだらう。こっちは確かに矛盾になってるのだけれども。これはつまりあの鈴木大拙の論理を書き直すところなるんですよ。

田中 いや、それは単純なんで、今度は逆に非Pならば非PかつP、両方いわないと矛盾になるんですよ。だからPが矛盾を含意するというだけでは、たんに非Pと。本当の矛盾というのは、Pは矛盾を含意し、非Pも矛盾を含意する。それがPと非Pが同じだということ。むしろそちらの方が、右辺の方を考えると

ですね。ただそれは古典論理では矛盾式と同じになります。ただそのやり方ですと四句分別というのはまったくナンセンスになってしまふ。だけど、私はそうは思わない。

八木 いや、古典論理ではナンセンスなんです。僕は論理学者が分析しているのを読んだことがあります。いきなりナンセンスではないとはいえない。つまり観点の差があるんですよ。何かをPといっているときと、非Pといっているときとの、一つの事柄の見方が違うんですよ。これ、本当なんです。というのは、山は山であっても山じゃないというでしょう。木は木だけども木じゃないというでしょう。それは本場で、木という、確かに木といわれているものは社会的通念的に木とよばれているもの、木という記号の指示対象なんです。そういうものなただけ、しかし直接経験の場ですと、それを無限に超えたものだというのがあるんですよ。

田中 そこは同意します。

八木 そうするとやっぱりこう書かなきゃならないんですよ。

田中 それはいいんですよ。それは先生が古典論理の01で形式化されているからそうなるのであって…。

八木 そうですか。古典論理では矛盾（恒偽）なんです。場所論は古典論理ではナンセンスなんです。それははっきりさせた方がいい。だけど場所論的な、つまり直接経験を自覚という場の中で論理化していくという形が出てくる。でその形を使って、たとえばさっき言ったように、色は空ではないけれども空だというふうな、あるいは色とは何か、空である、空とは何か、色である。色即空というふうな言葉が出てくる。そういう形式化になっている。

田中 そうしたらその場合に、 P が P に等しいという矛盾が出たときにどうするのか。

八木 即でつながるんです。

田中 それを先生はあくまでも分析論の立場で、弁証論とかいうことを言わないで一つの無矛盾な形で言い換えようとしていると私は受け取ったんです。

八木 ああ、そうですか。そうじゃないんです。こっちで言えばあきらかに肯定と否定とがくっついているから、単に分析論というのではないんじゃないですか。

田中 いまの構文論のやり方だと、矛盾したものをもし仮定としてたてればどんな結論も許される。

八木 そうなんです。

田中 それでいいんです。真と偽を区別するその基準は無くなるんです。

八木 そうです。これは本当に恒偽になっちゃうんですよ、古典論理の真理表を使うと。僕の言いたいのは、そうじゃない。そうじゃなくて、むしろ場所論の論理の方に古典論理が含まれるんだと、そういうたい

んですよ。場所論の論理の方が全面でね、古典的論理
というのはその一面なんだよ。

田中 目指すところはわかりました。

ベツカー こういう問題を論じていると、古典論理で
いいかという問題も一つにありますし、それからそも
そも漢語ではこういう論理形式は使っていないという
ことをロシアの論理学者がよく指摘しています。で、
その中にたとえば「空」日本語では「くう」とも「か
ら」とも読みますが、この同じ語が中国では同じ読み
方をして、ところがそれは名詞としても形容詞として
も使われるんですね。そうするとこれは名詞として使
っているのか形容詞として使っているのかを区別して
初めて同じものかどうかが見えてくるのに、それをあ
たかも一緒であるかのようにこんがらがって使う傾向
があるんです、漢語では。また時制もないので、含意
などがプロセスなのか、単なる論理的な必然性なのか
ということも中国では全然区別していない箇所が多い
んです。先生のいまの「↓」とか含意のシンボルなど

でも、ところとしては働きとして、ところとして論理
的 implication として使っています…。

八木 いやそうじゃないんです。前のほうですよ。

ベツカー 全部「働き」なんですか。

八木 ごめんなさい。もうちょっと補足していいです
か。これは「働き」なんですよ、全部。だからこうい
うふうな式が成り立っているのは「働き」の上で成り
立っているんで、実体的には成り立たないんですよ。
だから即といっているのは神と人間が即なんじゃなく
て神の働きと人間の働きが即だといっているんです。
で、これは自覚ですから。そうしますと、これは全体
が自覚という場所の中での表現言語なんです。自覚を
表現している言語。その言語はですね、名詞文じゃな
い。S is P は名詞文ですが、O ↓、↓ は動詞文なんで
す。あくまでもこれは動詞文なんです、文章化する
と。したがって名詞は実体詞ではなくて本来動名詞で
あるはずなんです。動名詞というのは生きることとか

死ぬことか運動とか思考とか労働とかそういうこと
なんだけれども、そういうことをこれは意味している
わけで、ここではないわなかったけれどもヨハネ福音書
ではまさにそうだったというのがあって…。

ベツカー これは物と物の関係ではなく働きと働きの
関係ですよ。そうするとまさにこれは田中先生がお
っしゃるとおり古典論理での限界を感じ、むしろ過程
哲学に近い感じになってくる…。

八木 そうですよ。だから古典論理じゃないわけで、
全体として違うわけです。どこが違うかというのを
これでいいだったわけです。

ベツカー ただし、即の古典論理を使っている右側の
部分で、漢語の仏教論理では是と非以外に是非も不
是非という四極面があるんです。そういう発想で考
えるのと先生の古典論理とで考えるのでは即の解釈は全
然違ってくると思っんです。

八木 いまのこれ、おっしゃったのはそうなりますか。

是だし非だし是非だし是非なし。

ベツカー つまり四極論理を全部二極論理に還元でき
るとお考えですか。

八木 いえ、単なる二極論理ではない、といっているん
です。つまりそういう肯定と否定とがくつついている
形だから即非なんです。こっちの方だと単なる是な
んです。こっちだけだと単なる非なんで、これらをい
つしよにしてあるというのは即非なんです。

ベツカー 黄色は確認ですが、働きとか時差ありの作
用的ものではない…。

八木 いや、作用を言葉で表すとこういう関係が出て
くるんです。だから実体的なものではないんです。
僕モデルというのはいつも、愛は神から出るとか、
あるいはパウロが言っている、私の働きは私の働きだ
けどキリストが私を通して働いているんだという、そ
の働きにあります。

ベツカー そこまでpに還元してしまうとついで疑問を抱いてしまいます。

八木 説明不足ですいません。あくまでそういう意味なんです。使つてある名詞はみな動名詞だとうけとつていただくと一番いいんです。神は愛だといつとき、神は同名詞的です。

上田 いまいろいろお聞きしていて非常に面白いと思つたのは、質問の方は全部八木さんのいう意味での式の形式に対する質問ですね。ところが八木さんが答えられるときには「いや、本当なんだ」と何回もいふ。そういうふうに通じられるとき、その式だけでいえることなのか。そうじゃなくて式の書き方は、まず最初に直接経験、そしてそれは自覚である、そしてその自覚の言語化。キリスト教にせよ仏教にせよ、言葉で言われていることを式化しているわけですね。そのとき、「本当だ」と強調されるときは、言葉から本当だと言つておられるんだと思うんですよ。式だけに關して言えば田中さんが言われたように、たとえば上に書かれた

のは古典的なものでしょう。でその否定を含むといふような式になっているのだけれども、その式だけみると、現代の論理学でもそういうことはいえらる。

八木 じゃあいいじゃないですか、いえるなら。(笑)

上田 いや、そこでいいならいいとなつたとき、本当にそれでいいのかという問題が出てくる。(笑)。なぜかといつと、論理学はそれでいいですよ。ところが八木さんがそれで示そうとすることとは単に形式を示すのではなくて形式で表現されているもの言葉が言つ真理性でしょう。

八木 私の意図はこういう式をつくることといふよりは、こういうふうに通じられると、これが新約聖書の場合論と宗教的思考と両方表現しているということなんです。たとえば仏教のほうはそこに書いてあるから略しますけれど、たとえば西田哲学だとこれは自覚の問題なんです。それで(9)の第一行は場所の自己限定か弁証法的一般者の相互限定で、第二、第

三行は個と個の相互作用なんですよ。それは即で結ばれているわけです。だから場所の自己限定即個の相互限定だというね。とにかくこういうことが出ているし、さらに相互作用というのは実はコミュニケーションだというのは僕の解釈ですが。単純化していいないですけど西谷先生の場合も、場にある人間というのは二ヒルじゃなくて二ヒルを克服していくこと、事事無礙だとおっしゃいますけどね、事事無礙というのはちょうど(9)式の第二、第三行になっている。それから久松先生が京都学派っていうときにあんまり出てこないんだけど、僕はどうしても出してくれなければいけないと思っっているんです、久松先生はこれなんで(1)の↓↑⇄の(1)の(1)。殺仏殺神あるいは天上天下唯我独尊でもいいですけどね、これだからどうしてもこれ久松先生の立場ですよ。これをいれなければだめだと。それからさらに本多さん、小野寺さん、あるいは上田先生が言われたこともこの中に表現ができる。要するに何かっていうと、これはキリスト教的な場所論ですね。キリスト教的な場所論というのがあるんです。あ

るんだけど、新約聖書にはあるし古代キリスト教にもあるんだけどローマ的なキリスト教では後退してしまっただけです。理由がある。というのもこれは仏教語でいうと、あくまで己事究明なんです。あくまでそうなんだけど、ローマを中心としたキリスト教というのは、人格主義中心になっちゃってるんですよ。だから人格主義になるとこういう言葉は後退してするのは当然なんです。ヨーロッパのキリスト教の問題っていうのは己事究明であつても、中心は社会、公共性なんです。だから僕の意図はもともとこういうものがあつて、それはもちろんのを「」と書き換えたり「」と書き換えたりしますが、「」と「」と違つから具体的な意味内容は違つんだけど、定式化するところという形で新約聖書の場所論と仏教的思考とは構造としては一致してくるということが示せるのではないかということなんです。

上田 いま八木さんが言葉であつしやったことは私は非常によくわかります。場所論というところについて、

新約聖書も仏教も共通すると。それはむしろあなたが言葉で言われるときに非常によくわかるんです。ところが仏教と共通のところがあるということを示すためにそういう式を作られると、質問が出てくる。だから仏教と構造が共通だということを認識するために式化する必然性がどこまであるか。なぜかというところ、直接経験、自覚、自覚の言語、こういう基礎があるわけだから。言葉の上では仏教キリスト教と違って、その自覚の構造、それからそれが直接経験の自覚であるということ、そこまで戻れば、言葉の上でも言葉を超えて同じだと。ところがその言葉をこえてということ、誰にでもわかるような形で論理的な式にする必要があるのではないか。

八木 それで式ではできないんですよ。言葉以前だから。言葉を否定する言葉なんです。

上田 そうそう。あなたが「本当だ」というときは、そこから言われているのだと思う。だからつまりそれはすべて式にあらわせないといってしまうたら言い過

ぎかもしれないけれども、あらわそうとする意味があるのかないのか。

八木 100%は表せない。

上田 そうだとするとね、あらわさなくてもいいんじゃないか。表すところという問題が出てくるわけだから。

八木 問題はわかりますけれども。たとえば禅問答がほとんどこの形式におさまるなんていうのは、こういうふうにはやらなければわからないじゃないですか。場所論的思考のコンテキストを明示化する必要があると思っんです。

ブラフト もう一〇時になりました。総会が始まるので終わりにします。先生どうもありがとうございました。

