

研究発表Ⅰ 場所論の記号化について Ⅱ

——批判への応答と記号化の応用——

八木 誠一

序

この研究の出発点は、新約聖書のなかに散見する「場所論的」な文をまとめると如何なる形になるかということ、新約聖書の場所論については、私はそれを『新約思想の構造』（岩波、二〇〇二年）の第三章で一応遂行し、場所論の記号化を試みた。以下はその展開である。さて本学会二〇〇三年度の自由研究発表で私が提示した場所論の記号化について、いくつかの重要な質疑と批判が寄せられた。これらを考慮することは場所論の正確な記号化のために不可欠である。以下ではそれらに応答しながら、さらに記号化の応用可能性を示してみたい。はじめに記号化された場所論を提示しておく。

これは結局「場所論言語のシンタックス」であるというのが最も当たっている。なお去年のものと比較して多少変わったのは最後に二行である。去年、私は個同士の相関と統合体について、 $(I_n \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_n) \Downarrow I_{n+1}$ と書いたのだが、本年一月の京都フォーラムで「人格主義的神観と場所論的神観」について講演をしたとき、金泰昌氏がこれを、 $\Sigma((I_n \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_n)) \Downarrow I_{n+1}$ と書くことを提案された。これは卓抜なアイデアである。しかし統合体は単なる関係の総和ではないから、私としてはむしろ、 $\Sigma((I_n \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_n)) = I_{n+1}$ と書きたい。逆にいえば、統合体をいわば「微分」すれば個同士の関係が出てくる、ということである。なお、仏教的場所論の場合は、以下いちいちことわらないが、シンタッ

クスにおいてGをD(DharmaのD)あるいはT(TathagataのT)に置き換えて考えたい。文の形を変えずにそれができることは、去年度の発表にある通りである。場所論の「シンタククス」を下に再録しておく。

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

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

$$= (I_n \text{ in } I_n) \cdot (I_n \text{ in } I_n) \Rightarrow I_{\text{in } G} \quad \dots (1)$$

ただし、

$$\Sigma \{(I_n \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_n)\} \Rightarrow I_{\text{in } G}$$

$$\int \{(I_n \rightarrow I_n) \cdot (I_n \rightarrow I_n)\} = I_{\text{in } G} \quad \dots (1-1)$$

また、

IをM(人間)と書き直せば、

$$M=S \rightarrow E \rightarrow (S \text{ は自} \square \text{ } \cdot E \text{ は自我})。$$

$$S=C=G \text{ in } M \quad (C \text{ はキリスト})。 \quad \dots (1-2)$$

第一節 批判への答

まず簡単に批判の内容と本論での応答の要約を記しておく。

一、伝統的論理学の立場からは「即」が論理的ナンセンスとなることについて、田中裕氏が伝統的論理学には制約がある旨のご指摘があった。もとより私は伝統的論理学(二値論理)からして「即」を否定したのではない。「即」には異なる観点から言えることが一緒に語られている(これは場所論の必然である)から、伝統的論理からみれば不合理な矛盾となるのであって、それを明確にしておくことは大切だが、「即」は伝統的論理を単に無視ないし排斥するのではない、かえって場所論論理は伝統的論理をその一面として含む、ということが私の主張である。

二、場所論の論理性(二項的に表現される「即」と竜樹の四句否定の関係についてベッカー氏から質問があった。検討してみた結果、二項的な「即」と四項の四句否定とは、「無分別の分別」として等価である。あるいは、四項を二項に還元することが可能だ、ということ。

三、(1)式の第一行、(G in D) → (I in G) → の場合、第一項と第二項とでEの意味が違うのは、記号の使い

方として問題だという田中裕氏の批判に対して。

それは私自身気付いていたところだが、よく考えてみると、我々の問題は場所論である。シンタククスが場所の構造を映している限り、語義が場所により、また関係の相手により、変わるのとは当然である。変わらない方がおかしい。実は「 \bar{p} 」だけではなく、「 \downarrow 」「 \bar{G} 」「 \bar{I} 」なども同様である。上記のシンタククスにおいて各項を場所論の「トポス」といえば、トポスは場所論のトピックを示すといえる。シンタククスは場所論にはいかなる（基本的）トピックスがあり、そこで何が如何に語られるかを示しているのである。

四、応用。これは批判への応答ではなく、記号化の応用である。たとえば「 \bar{I} 」の記号化から禪問答の形式についてのある見通しが可能となる。

なお、我々の会合では出なかつたが、神を記号化するとはなにごとであるかという反発があつた。これに對していえることは、第一に言語はすべて記号であり、言葉を用いて神を語れば、これはすでに記号化であるということ、第二に、我々の記号化は直接には事柄の

記号化ではなく、場所論的言語の語と文形式、つまり場所論的思考の記号化であることだ。ただしこれは、記号化が間接的に事柄の記号化となることを排除するものではない。

本文

(I) 作用的(即)の論理性について。「作用的」の分析は、古典論理を否定しつつ肯定する場所論の論理性を示す。それは「無分別の分別」といえる。そのため以下では伝統的論理の論理性を「分別の論理性」、それを単に否定する論理性を「無分別の論理性」ということにしよう。さて、分別の論理性を伝統的論理学にしたがつて三つの論理法則で示すと以下ようになる。(蛇足だが「 \bar{U} 」は「ならば」「 \cdot 」は「かつ」(and)、「 \bar{K} 」は「あるいは」(or)、「 \bar{N} 」は否定で、以上は一般的な論理記号である)。

$\bar{p} \bar{U} \bar{p}$ \bar{p} ならば \bar{p} である、 \bar{p} は \bar{p} である、

という同一律)

$\bar{p} \bar{N} \bar{p}$ \bar{p} であり、かつ非 \bar{p} であることはない、

という矛盾律)

$p \vee \sim p$ (p)か、あるいは非pか、どちらかである、

という排中律)

ただし、 $p \cup p$ (同一律) を書き直すと $\sim(\sim p)$ (すなわち矛盾律) になり、矛盾律を書き直すと $\sim(\sim p)$ (すなわち排中律) になる (ここで $\sim\sim p$ は二重否定で、 p のことである)。つまり上記の三原則は要するに同一事の異なった表現で、相互に書き換え可能である。

さて、前回の研究発表の折、私が田中氏から学んだのは、同一律の否定の形であった。

A 同一律の否定。 $\sim(p \cup p) = \sim p \cup \sim p$ (1)

B とおいて、 $\sim p \cup \sim p = \sim(p \cup p)$ だから、 $\sim(p \cup p) = \sim(p \cup p)$ (2)

さらにこれを書き直した $\sim p \cup \sim p$ は排中律の否定である。さ
このように、分別知の論理性を否定した論理性を「無分別の論理性」といおう。すると場所論の中心である作用的一の論理性はどうなるか。

C $\sim(\sim p \cup \sim p)$ における \sim の矢印 (1) \sim は作用的

一を示す。作用的一の論理性が問題である。作用的一は「人の愛は神から出る」といわれる愛にみられる、神と人の「働き」の一であって、決して神と人との実体的一ではないことに注意して欲しい。さて「愛は神から出る」という場合の作用的一は、神の働きを p 、人の働きを $\sim p$ とおく時、まずは下記の (3) の形すなわち無分別の論理性の形になる。ただし、 $p \cup \sim p$ が作用的一の場面において成り立つとき、それは「神の働きは人の働きである」ということであり、 $\sim(p \cup \sim p)$ は、「人の働きは神の働きである」ということである。

$\sim(p \cup \sim p) = \sim p \cup p$ (3)

しかるに、場所論は、神の働きは神の働きであって人の働きではなく、逆もまた真であるという面があることを認める。そうでないと神の働きは全く無差別に人に働きである (恒等) になり、神と人の働きは無差別の同義となる。ゆえに、働きは神の働きであるか、それとも人の働きであるか、どちらかだ、という面がなければならぬ。これは分別の論理性である (上記

のように矛盾律は排中律の形に書き直せる。この面を見落とさずに下記のように表現することが重要である。

$$(p \supset p) = p \vee \sim p \quad \dots (4)$$

すると作用的一には (3) と (4) の両面があることになるから、両者を一緒に表記するために「/」記号 (and/or) を導入する。この重層性は、作用、場所とともに、場所論の基礎語に属する。重層性とは、「愛は神から出る」について、「愛は神の働きであり、また人の働きである」(つまり and) と、「愛は神の愛か人の愛かどちらかである」(つまり or) の両方がいえることである。

$$p/\sim p = (p \cdot \sim p) \cdot (p \vee \sim p) \quad \dots (5)$$

注意。式 (5) は $(\sim p \cdot \sim \sim p) \supset p$ 等と書き直すことができる。一般に、(5) 式右辺の第一項には分別論理三原則を否定するどの形がきてもいいし、第二項には分別論理三原則のどの形がきてもよい。

すると即を $p/\sim p$ と書くことができる。つまり $p/\sim p$ 等は「即」を意味することになる。たとえば「色即是

空」だが、「色は空と異なるない」(色かつ空) と、「色は色であって空ではない」(色か空かのどちらかだ) との二重性は、「/」を使えば「色/空」と書けるわけだ。だから (5) の左辺は「 p 即 $\sim p$ 」と読む。ここでは「神の働き」即「人の働き」ということである。実体的な「神即人」ではない。またこれはそのままでは $(G \text{ in } D) / (I \text{ in } G)$ と同じ意味でもない。($G \text{ in } D) / (I \text{ in } G)$ は神が人の主体であり根拠であることだ。それに対して上記 (5) 式の意味は、あくまで「 $G \rightarrow I$ 」右端の「 I 」について、これが神の働きであり、人の働きである、ということである。すると $p/\sim p$ が場所論の論理性を示すこととなる。以上のように合意して即を (5) 式で書き表すと、一般に命題式の変形が簡単かつ整合的になる。要するに (5) 式は場所論の論理性を示す。場所論の論理性は即 $(p \text{ と } \sim p \text{ の and/or})$ である。この論理性は分別を認めた上での無分別性だから「無分別の分別」、あるいは「無分別」即「分別」といえる(後述)。なお、「即」の場合、/ の両側には矛盾概念が来る $(G/\sim p)$ 。単に対立する概念では「即」にならない(たとえば赤/青は「赤

かあるいは青」で、赤即青ではない。

結論 場所論の論理性

(5) の論理性(即)を「無分別の分別」ということができる。「有は有であつて無ではない」というのは分別知の立場、「有は無であり、無は有である」というのは無分別知の立場で、有即無をいうのは、両者の二重性を見る「無分別の分別」(鈴木大拙)の立場である。ところで真理表を作つて検討してみれば直ちに明らかのように、分別の論理からみれば「即」の論理はナンセンスだが、即(無分別の分別)からみると、無分別と分別はそれぞれ「無分別の分別」の一面であり、「無分別の分別」が場所論の具体的現実性を表現することになる。

なお「無分別の分別」の論理性には「人の働きは人の働きである」という面と「人の働きは神の働きであつて、人の働きではない」という面がある。後者の例はたとえばパウロがほかならぬ自分の行為である伝道について「それはキリストが私を通して行つたことだ」(私の働きではない)というところに見られる(ローマ

一五・二八)。これを仏教的に表現すれば、パウロの仕事は無心の行為であつて、単なる自我の行為(人為)ではない、つまり作は無作だ、ということである。イエスは「施しをするときには右手のしていることを左手に知らせるな」という(マタイ六三)。これも作が無作である例である。

(II) 竜樹の四句否定と即について。ベッカー氏の質問(四項の四句否定を二項の「即」に還元できるか)に答える。さて、上記のように即 $\sim d \sim d = d \sim d \sim d \sim d$ は「無分別の分別」の論理性を示す。

ところで、四句否定において、有を $\sim d$ 、無を $\sim \sim d$ と置く。すると四句否定は「有ではない、無ではない、有かつ無ではない、非有かつ非無ではない」だから、記号化すると、

$$\sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d$$

ところで、第一項と第二項を併せると、 $\sim d \sim \sim d \sim \sim d \sim \sim d$ だから、これは無分別の論理性である。

他方、第三項の $\sim \sim d \sim \sim d$ は(分別知の)矛盾律であり、

第四項の $\sim(p \cdot \sim p \cdot \sim p)$ は(分別知の)排中律にほかならない。本論考の冒頭に出ている分別論理の三原則を見られたい。だからこの両者を分別知の立場としてくくると、すると四句否定は全体として「分別知・無分別知」となり、「無分別の分別」の論理性を示す。あるいはこういつてもよい。四句否定の第一項と第二項をまとめると $\sim p \cdot \sim p \cdot \sim p \cdot \sim p$ となり、また第三項(矛盾律)は第四項の排中律に還元できるから、これを $\sim p \cdot \sim p$ と書くと、竜樹の四句否定は $(d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d)$ となる。これは「即」「 G 」と等しい。

結論。四句否定は二項の「即」「 p 」に還元できる。あるいは、二項の即を四項に展開することも可能である。すなわち即とは、「(無分別・分別)・(無分別/分別)」のことだ、というなら、これは「無分別/分別」と書ける。これが四項的だというのは、無分別も分別も、記号化すればそれぞれが二項ずつになるからである。こう書くこと便利な場合もある(後述)。それに対して、あえて区別を立てれば、「 \sim 」ではなく「 \cdot 」を使って、「無分別・分別」と書けば、これは「無分別の分別」だとい

えるだろう。まとめると以下のようになる。

無分別「 \sim 」の分別は $(d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d)$

無分別「即」分別は $(d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d)$

ただし、

$$(d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) = (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d)$$

$$(d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) =$$

説明 $(d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d) \cdot (d \cdot \sim d)$ である。以下同様。

だから「分別」「 \sim 」の「分別」と「無分別」「即」「分別」は内容上同一である。

(Ⅲ) 項(トポス)によって記号の意味が違うこと、トポスはトピックを示すことについて。まず我々のシンタックスを再録する。

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

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

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

$$\Rightarrow \text{Image} \quad \dots \quad (I)$$

(Ⅱ) は場所論のシンタックスだからトポス(項)が

「in」だけではなく、「↓」、「G」、「I」、などもトポスによって意味が違う。違うからこそ、場所論において神、人、一、作用、などについての異なった語り方が示される。同じコンテクスト内なら、記号はいつも、どこでも、同義であるべきだというのは、伝統論理学の立場である。違うから我々のシンタクスは、以下のように、場所論には諸トピックスがあり、そこで何が如何に語られるかを示す。(I) 式を参照しつつ以下を見られたい。

1 GにGとして

実際、Gは位置によって意味が違う。左辺G↓↓のGは人と作用的一をなす限りにおいての神である。右辺の一行は神と人の相互内在関係を示すが、(G E I) ↓ではGは超越的主体で、(I in G) ↓のGは超越的述語面である。神が働くとは、超越的主体が超越的述語と逆説的に一だということで、西田には前者が、西欧的キリスト教には後者が、希薄である。しかし仏教にも

超越的主体面がある。例えば「釈迦弥勒は猶是れ他が奴。しばらく道え、他は是阿誰ぞ」の「他」がそうである(無門関四五則)。

さらに右辺第一行第一項のGは神としての神、神秘の背後にある、それゆえみずからのもとにおける神、*deus a se* のことで、しかも場所論では「働くもの」としての神である(G↓)。ただし決して忘れてはならないことがある。それは、各項目のそれぞれは、シンタクスの全体を踏まえて成り立っていることであり、ここではあらゆる項が「I」で結合されていて、かつ、「I」は「=」と書き直せるから(これは去年の発表で明らかにしたこと)、一項は他のすべての項を含意する。各項目では全体の一面が前面に出て、他面が隠れることである。すると、たとえばG↓↓はいわば各項の共通分母である。各項とも、それだけが他と無関係に孤立してあるのではない。これは場所論言語の特徴で、いちいちことわらないが、それぞれの語についていえることである。

2 1 (個) について

$G \rightarrow I \rightarrow$ の $I \rightarrow$ は神と作用的 I をなす限りの人のことである。ヨハネ福音書のイエスは神との作用的 I で、「私と父は一つである」という(一〇・二五、二〇)。

右辺第二項の $I \rightarrow$ について。これは殺仏殺祖、殺仏殺神、天上天下唯我独尊の「我」の事である(個人性)。あるいは独一性)。久松真一の無相の自己である。ただしこれは「働く神」を映すものとしての働く人のことである。それだけをとれば天上天下唯我独尊だが、これが単なる無神論と違うのは、 $I \rightarrow$ は我々のシンタックス全体を含蓄している点にある。ヨハネ福音書のイエスは自分について「 $I \text{ am}$ 」と云う(一一・一九)。

3 右辺第二行、第三行の I について。

$(I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_m \rightarrow I_n)$ は個同士のコミュニケーション(作用的なかわり一般)を意味する。個は関係のなかにしか存立しえない。また、 $(I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_m \rightarrow I_m)$ は個同士のフロント構造を意味する(以上、対人性。第二、第三行は対人性を示すわけである)。 I_{img} では、 I は統合

体の一部(新約聖書では、キリストのからだとしての教会の一成員)である(共同体性)。第四行は人の共同性を示すわけである。ついでながら、 $G \rightarrow I \rightarrow (G \text{ in } D)/(I \text{ in } G), I=M=S \rightarrow E \rightarrow (I-2 \text{ 式})$ は、「私が私である」構造を示す。

4 「I」について

一にも諸義がある。第一行の、 $G \rightarrow I \rightarrow$ は作用的 I を意味する。 $G \rightarrow, I \rightarrow$ は独一性を示す。 $(G \text{ in } D) \rightarrow (I \text{ in } G) \rightarrow$ は G と I との相互内在の I である。 $(I_m \rightarrow I_n) \cdot (I_m \rightarrow I_m)$ は相互作用による結合の I である(主客関係に直して言えば、主客の I のことになる)。また、 $(I_m \text{ in } I_n) \cdot (I_m \text{ in } I_m)$ はフロント構造(含み合い)の I である。 I_{img} は作用しあう I が作る「まとまりの I 」をあらわす。 \rightarrow と \rightarrow についても同様なことがある。要するにシンタックスはトポス毎のトピックを示すのである。

(IV) 展開と応用。即 $(p/q) \cdot (p/q)$ と上記のシンタックスを禅問答の分析に使うことができる。結論を先取すれば、禅問答は場所論の論理の意味で実に論理的かつ

整合的だといえる。さて禅問答の形式には即の論理性 ($\sim p \vee (p \vee \sim p)$) から導かれるものがある。また、我々のシタックスが答の所在を示す場合がある。まず「即」直し、即として $p \vee (p \vee \sim p) \vee (p \vee \sim p) \vee (p \vee \sim p) \vee (p \vee \sim p) \vee (p \vee \sim p)$ の右辺第二項を $(p \vee \sim p)$ の形に直し、即として $p \vee (p \vee \sim p) \vee (p \vee \sim p) \vee (p \vee \sim p) \vee (p \vee \sim p)$ の形をとる。すると右辺はすなわち「 p 」ではない。「 p 」は「 p 」である」である。そしてこれを問答の形に直してみる。これは基準的な形式だといえよう。

1 基準的な形式

問1 p とは何か。

答1 a $\sim p$ である (無分別の答)、あるいは「無分別の

分別」の無分別の答。

1 b p である (分別の答)。

問2 $\sim p$ とは何か。

答2 a p である (無分別の答、あるいは「無分別の

分別」の無分別の答)

2 b $\sim p$ である (分別の答)。

問3 畢竟如何。

答3 p 即 $\sim p$ (「無分別の分別」の答。単なる分別には答えられない)。

基準形式を以下のように単純化することができる。

問1 p とは何か。

答1 非 p である。

問2 非 p とは何か。

答2 p である。

問3 畢竟如何。

答3 p 即「非 p 」。

ここまでの形に従って般若心経の一節を問答形に直すとして以下のようになる。

色とは何か。

空である。(色は空に異ならず)

空とは何か。

色である。(空は色に異ならず)

畢竟如何

色即是空

つまり我々の方法は場所論の文の分析の役に立つので

ある。(ただし、上の形の一部分だけで構成される問答もある。)

ところで、実は問答は答3〔 $p \sim p$ 〕では終わらないのである。下記の間4こそが禪問答の中心で、これに一定の答はない。この答に答える人の力量があらわれるわけである。つまり禪問答のもつとも肝心のところは一般形式に解消されない。

問4 それ(即非即)をここに出してみよ。

答4 「それ」を現前させる。

例 碧巖録第一則で梁の武帝は達磨大師に、有でもなく無でもない聖諦第一義を問う。これは問であり、武帝はおそらく有即無という答を期待したのであろう。しかし達磨大師は答3を飛び越していきなり廓然無聖と答える。これは答4である。敷衍してみると問答の形はこうであろう。有とは何か。無である。無とは何か。有である。畢竟如何。有即無。その聖諦第一義をここに出してみよ。廓然無聖。

2 一問一答の形

上記の問答の形は「即」(即)から導かれたものだが、「仏法とは何か」という問に対していきなり答4が出され、その答が我々のシンタックスのなかにみられる場合がある。たとえば(即)式第二項の「即」はしばしば問4への答(つまり答4)となる。「仏法とは何か」というような問に働く「即」の具体性で答が提出されるのである。

例 僧、大龍に問う、色身敗壞、如何なるか是堅固法身。龍いはく、山花開いて錦に似、澗水湛えて藍のごとし(碧巖録八二)。これはまずは上記の間1と答1だが、この答1は同時に答4になっている。他の例。問「永遠とは何か」。答「蛙飛びこむ水の音」。

答には体(即)↓、具体的存在)中心に答えるものと用(即)↓、働き)中心に答えるものがある。いづれにしても——我々の用語でいえば——シンタックスの全体を踏まえた上での「即」が答4である。

体 麻三片(碧巖録二二)、花葉欄(三九)、大根(碧

巖録三〇）、山路きてなにやらゆかし葦草、など。

用 俱胝一指を立てる（碧巖録一九）、百丈大雄峰（碧巖録二六）、雲門両手をひろげる（碧巖録五四）、金牛飯桶（碧巖録七四）、など。

3

シンタックス第三行、第四行の関係性すなわち(1)↓ある。仰山問三聖（碧巖録六八）がそうである。

問1 慧寂が慧然に問う。君の名は何だ。

答1 慧然が答える。私の名は慧寂だ。

問2 慧寂が反問する。それは私の名だが。

答2 慧然が答える。それでは私は慧然だ。

問3と答3 問4を飛び越えて、慧寂がみずから答4

を与える。

答4 慧寂 呵々大笑

4

即を(d)と書くことができる。これは「選

択する」即「選択しない」ということである。この形を用いた問答がある。この問答の形を上記の基準形式をモデルにしてあらかじめ構成しておくこと以下のようになる。

生、死 とおいて例示する。

問1 生か死か。

答1 「生か死か」の否定、すなわち生でもない、死でもない。（あるいは、生が死で、死が生だ）

問2 「生でもない、死でもない」とは如何なることか。

答2 「生でもない、死でもない」の否定、すなわち生であるか、死であるか、どちらかということだ。

問3 畢竟如何。

答3 「生でもない、死でもない」即「生か死かどちらかである」。

（あるいは、生即死）

問4 それをここに出してみよ。

答4 答が出される。

説明 (下記の記号による演算が説明になる)。

問 1 $d \vee \neg d$ か、非 d か。

$d \vee \neg d$

答 1 d の否定。すなわち「 d 」でもない、非 d 。

「 $\neg d$ 」。

$d \vee \neg d = (d \vee \neg d)$

$d \vee \neg d$ は分別の論理性を否定する無分別だから、答

1 は、「 d が非 d で、非 d が d だ、ということになる。

問 2 「 d 」でもない、非 d 」でもない」とは如何なるこ

とが。

答 2 $(d \vee \neg d)$ の否定。すなわち「 d 」であるか、

非 d 」であるか、どちらかということだ。

$d \vee \neg d = (d \vee \neg d)$

問 3 畢竟如何。

答 3 「 d 」でもない、非 d 」でもない「即」「 d 」か非 d 」か

のどちらかである。

これは結局、「 d 」即「 d 」に等しい。

$(d \vee \neg d) \vee (d \vee \neg d)$

$(d \vee \neg d) \vee (d \vee \neg d) = (d \vee \neg d) \vee (d \vee \neg d)$

$(d \vee \neg d) \vee (d \vee \neg d) =$

$(d \vee \neg d) \vee (d \vee \neg d)$

$(d \vee \neg d)$ 即「 d 」。

問 4 それをここに出してみよ。

答 4 答が出される。

実例 1 碧巖録五 道悟漸源弔慰

問 1 生か死か

答 1 生でもない。死でもない。

問答の形はここまでだが、本則の終わりに出てくる

「先師の靈骨なお猶お在り」は問 4 への答 4 とみなすこ

とができよう。これは「死んだ達磨大師はここにいる

ぞ」という第一則頃の言葉と同じく、「生でもない、死

でもない」ことだが、その働きはその都度の生(か死)

であるわけだ。

例 1 碧巖録二は碧巖録一と並んで大変重要な則だ

と思う。しかし論理的には整理して読む必要がある。

趙州衆に示していはく、至道無難 唯嫌揀択(けん

じゃく) (これは三祖の『信心銘』の言葉で、揀択とはえり好みのこと)。わずかに語言あればは揀択 是明白 (明白は揀択の否定)。老僧は明白裡にあらす。是汝還つて護惜すやまた無しや。時に僧有り、問う、既に明白裡にあらすば箇のなにか護惜せん。州いわく、我もまた知らず。僧いはく、和尚すでに知らずんば、なんとしかかえつて明白裡にあらすという。州いはく、事を問うことはすなわち得たり、礼拝し了つて退け。

至道はえり好みをしない。しかし「しない」というと、それは「する」の否定だから、「しない」はかえつて、「するか」、「しないか」の間でしない方に「えり好み」することになってしまう。ゆえに「する」としないのどちらでもない」といわねなければならぬ。これが一応趙州の「老僧は明白裡に在らず」だが、まだそれでは終わらない。碧巖録二の問答の論理的全体を上記のモデルにしたがってあえて再構成すると以下のようになるだろう。

問1 「至道無難 唯嫌揀択」といっても、「揀択しな

い」といえばやはり揀択の一種となる。いったい揀択「する」のか「しない」のか。

答1 「する」でもなく「しない」でもない。(するがしないで、しないがするだ)。

問2 それはどういうことか。

答 (その都度) 「する」か「しない」かどちらかだということだ。

問3 畢竟如何

答3 「するでもなくしないでもない」即「するかしないかどちらかだ」。これが「明白裡にあらす」ということである。

あるいは「揀択」即「明白」といってもよい。いづれにせよ、無心の揀択は我欲的揀択の否定になる。だから無心に「揀択する」ことは「えり好みしない」とで、無心に「揀択ない」ことは、かえつてしかるべき行為の選択になる。

答3の「するでもなくしないでもない」即「するかしないかのどちらか」の意味は、「する」が「しない」で、「しない」が「する」だ(以上「即」の左辺、それは

即、その都度、選択をするかしないかどちらかになる、ということ（以上「即」の右辺）である。

「するでもなくしないでもない」は久松真一のいわゆる基本公案を想起させる。それは「するも不可、せざるも不可。そのときどうするか」というものである。

上記の形からすれば、答は、まずは「作即無作」、「しなくてもしない、しなくてもする」ことだ。上述のようにイエスは「施しをするときは、右手のしていることを左手に知らせるな」（マタイ六・三）という。さらにいえば、無心の作は無作で、無心の無作は作である、だから無心はその都度「何をするかしないかを選ぶ」ものだ、ということになる（「即」の右辺）。「無相の自己」はこのように働く。これは有と無、価値と無価値の二律背反のなかで絶命した人間が「無相の自己」によみがえった無心の立場で成り立つことである。こうして久松の立場は趙州の立場と一致する。なお碧巖録二の問答の後半に出て来る僧の言葉だが、趙州の「何を護借するか知らない」（無心）ことが彼は「明白裡にあらす」ということなのに、僧はそれに気付いていないよ

うにみえる。とすれば（場所論の意味で）非論理的なのは僧の方である。趙州はそれを指摘しないが、「礼拝し了って退け」はここで僧が「選びとる」べきことを暗示している（答4）。以上のように、場所論の記号化は禅言語の分析に役立つと思う。

応用2

(一) 式のシンタックスの左辺は $\circ \downarrow \downarrow$ である。これはすでに場所論の言語が全体として動詞文であることを示している。右辺も全体として力の場における動的関係を語っている。ということは、文が動詞文であるだけではなく、主語である名詞（一般に主要な名詞）が実は動名詞あるいは分詞であることを暗示している。実際、この研究の出発点となったIヨハネ四・七の「愛する者は神を知る」において主語「愛する者」は動詞「愛する」の現在分詞に冠詞をつけたものである（ホ・アガポン、*der Liebende*）。八節に「神は愛である」といわれる。神は存在ではなく、働きのである（ピリピ二・一三、五・一七参照）。換言すれば場所論の文は「実

「体詞」を主語とし「…である」を述語とする名詞文（この場合：は名詞になる）ではない。碧巖録から一例をあげる（九〇則）。僧が智門に「般若の体はなにか」と問う。智門は「蛤が名月を含む」と答える。これは言い伝えて、月の夜に蛤が海上に浮かんで月光を含み、真珠を生むのだという。さらに僧が「般若の用はなにか」と問うと、智門は「兔子懐胎す」と答える。これも言い伝えて、兔には雄がないから、雌兔は中秋名月の光を呑んで孕むのだという。我々に興味があるのは「体はなにか」という問に対して、蛤の孕む「働き」をもって答えている点である。「用はなにか」の問に対しても同様である。頌に「蛤が兔を含む」といわれているのが意味深い。つまり体（それを構成するのは実は用である）は用を排除せず、用をもって体とするわけだ（ヨハネ四・三四参照。ここでイエスは「私の食物は神の意志を遂行することだ」という）。なお、場所論は自覚言語だから全体として自覚表現の言語であって、客観的対象を記述する言語ではない。表現言語の名詞に指示対象が欠けることは普通だが（小説や詩に登場する事

物は客観的対象として実在しなくてもよい）、さらに抽象名詞には（記述言語でも）客観的に指示可能な対象はない。場所論の言語は自覚表現の言語であって、しかも動詞文である。名詞は動名詞か（動詞の）分詞である。だから場所論の言語はいかなる実体的事物を立てることがない。我々のシンタックはそれを示している。この観点からの場所論言語の分析が可能だが、紙面の関係上、本稿では省略する。