

私の仕事について

歩みとまとめ

八木 誠一

人生の旅も終わり近くなつて、ようやく自分の仕事の全体像が描けるようになった。それは(一)新約聖書は何を語っているか(新約聖書学)、(二)それを現代人に通じるように言い表したらどうなるか(宗教哲学あるいは哲学的神学)、(三)新約聖書が示すあり方に到達するためにはどうしたらよいか(実践論)の三部分より成る。以下では私の仕事を時間的順序で述べるのではなく、なるべく内容の全体にわたる概論として略述する。

序説

一九五〇年代の新約聖書学には二つの問題があった。そ

れはR・ブルトマンの研究に端を発するもので、「非神話化」と「史的イエスの問題」である。前者は、新約聖書は客観化不可能な実存的人間理解を客観化して描いている(神話論化)ので、客観化を批判して理解内容を実存論的に表現すべきだ、というものである。後者は、福音書の歴史性批判を通じて描かれるようになった「史的イエス」について、「宣教」者イエスはなぜ原始キリスト教団において「宣教される」救済者となつたのか、そもそも史的イエスとはいかなる人物だったのか、史的イエスの現代的意義は如何、という問いのことである。それは研究者となつたばかりの私にとつての直接の問題であつた。またほぼ同時期にはじま

った「仏教とキリスト教の対話」も、ドイツ留学中に仏教と出会って仏教に関心を抱くようになっていた私にとって自分自身の思想と生活にかかわる問題となった。私の研究は全体として上記二問の解決を求める新約聖書の思想研究と、そこで得られた知見を仏教理解と関連させつつ宗教学、実践的に展開する形になっている。その内容を略述すれば以下のようなものである。

一、新約聖書学関係

伝統的キリスト教の教義は神の言葉である新約聖書の証言に基づくとされているが、実は新約聖書の一部一面に基づいているに過ぎず、しかも重要な点を逸している（『はたらく神の神学』第一章。下記関連拙著参照。以下同様）。新約聖書には「神の民」形成の歴史に神のはたらきを見る「神学A」と、個人のあり方の根底に神のはたらきを自覚する「神学B」とがあり、両神学の間には不一致があるのに、伝統的キリスト教は前者を中心として構成され、それ

を全体として神と人との「人格主義的・法的」関係として述べているので、「神話論的」となり、個人の「信仰的自覚」という確認可能な点がおろそかになる傾向がある。新約聖書にはさらに「愛する者は神のなかにあり、神はその人のなかにある」という愛の神学（神学C）がある。私はこれをのちに「場所論的神学」として一般化した。私はいずれを以下に略述する（『キリストとイエス』九二頁以下）。

神学A

神はユダヤ民族を選び、これと契約を結び、律法を与えた。この契約と律法に基づいて、人（まずはユダヤ民族。新約聖書では人間に一般化される）は本来律法を守るべきなのであり、律法を全うすることによって神に義とされる。しかるに人は律法を守ることができず、律法に背いて罪を犯し、神による罰として滅びる定めのもとにある。さて神は忍耐をもって人の罪を見逃し、決定的な裁きを行わなかったが、今や一方では契約への誠実すなわち神の義をあらわすとともに、他方では人の罪を赦して義とするために、

イエス・キリストを立て、その死をもって罪の贖いとした。イエスは復活し、イエスの血によって「イエスを救済者と告白する者は神の民に数えられる」という神と人との間の新しい契約が結ばれた。以上のイエス・キリストによる救済の出来事は（旧約）聖書の預言すなわち神の定め成就である。こうして新しい神の民（教会）が成り立ち、新しい倫理が妥当する。やがて終末となり、イエス・キリストが再臨し、死者は復活して審判が執り行われ、神の民に属する人は神の国に入る。

コメント

旧約聖書的な用語と思考の枠組みよりしてエルサレム原始教団起源と思われる。さてエルサレム起源の神学Aがヘレニズム世界に伝わると、旧約的要素が失われ、さらにヘレニズム宗教の影響のもとに、新しい神学（神学B）が成り立った。ヨハネ神学はこの伝統を展開したものである。他方、パウロ神学は神学AとBの両要素を併せ持っている。パウロ神学における諸矛盾は主としてここから生じて

いる。

神学B

神は神と等しい神の子（ロゴス）を通して万物を創造した。しかしこの世は神から離れて悪の力の支配下にあり、人はすべて死ぬべき定めの下にある。しかしいまや古い世は終わり、時が満ちて神の子が世に派遣され、受肉して人となった。これがイエスである。彼は神に従順に生き、死にいたるまで従順を貫いた。それゆえ神は彼を死者のなかより起こし、天にまで高め、諸力諸霊の支配者として万物の上においた。イエス・キリストを神の子、高擧された「主」と告白してサクラメントを受ける者はイエス・キリストの運命と生命に参与する、すなわち主なるキリストとともに死にともに甦えり、「主のからだ」なる教会に組み入れられる。信徒はこうして神と結ばれ、死後はキリストのもとに赴き、永遠の生を受ける。これが新しい世の姿であり、古い世と新しい世とは（写真の陽画と陰画のように、例えばアダムとキリストのように）逆対応する。

神学C

神は愛である。愛する者は、神のなかにあり、神はその人の中にある。愛する者は愛が神から出ることを知り、神を知る。(神と人との相互内在を語る宗教論を場所論という)。

さて神学Aは共同体的であり、Bは個人的、Cは対人的(我と汝関係)である。神学Bにおいては旧約聖書の時代も古い「闇」の世のうちで、したがってたとえ律法を完全に守ったとしても救いにはいたらない。したがって贖罪論はなく、歴史の終末も説かれない、等々の違いがある。他方、両者の一致点は、(A)義とされて神と結ばれた者、(B)イエスを救済者と信じた者は、神の民(キリストのからだとしての教会)に数えられ、聖霊を受けてキリストと結ばれるところにある。

つまり両者の一致点は「私のうちに生きるキリスト」といわれるはたらきの自覚にあり、神学Cにおいては、キリストのはたらきの底に神のはたらきが見られている。

イエスと原始教団

さて三者の源流はイエスの宗教にある。その関係はこうである。神学Aは共同体的、Bは個人的(人生論的)、Cは対人的である。Aの中心は罪の赦し、Bの中心は罪の世からの自由、Cの中心は愛であり、三者は信徒とキリストと神の関係を語っている。さてイエスは罪の赦し(共同性)、人生の思い煩いからの自由(個人性)、さらに愛(対人性)を説き、その根底として神の支配・神の国を語っている。すなわち用語は異なるが、内容的には一致がある。ただしイエスは神について語るが、原始教団の神学はキリスト中心心的である。

イエスの宗教と原始教団のキリストとの関係。パウロがいう「私のうちに生きるキリスト」とは、実は「私たちのなかで働く神」と同義で、それはイエスの言葉(神の支配、神の国)にも語られている。たとえばイエスのいう「人の子(神の子)は、パウロのいう「復活したイエス、超越的内在的キリスト」と内容的に一致する。さてイエスの宗教は

仏教にも通じるもの、人類に普遍的な現実である。しかしイエスを理解しえなかつた弟子たちは、イエスの死後、イエスをイエスたらしめたこの現実をみずからのうちに見過して新生した。彼らはこの出来事を、「十字架につけられて死んだイエスが復活して、その力が私達のなかではたらいている」と解釈した。実際、新約聖書において「(新生した人間のなかではたらく神) (ピリピ一・一三) と「私のうちに生きるキリスト」(ガラテア二・一九、二〇) は等価で、互換可能である。こうして「イエスの復活」信仰が成立し、原始教団はその内容を述べた。ところでマルコ六章一四―一六節には洗礼者ヨハネとイエスについて同様の解釈がある。すなわち、ヨハネが非業の死を遂げたあと、ヨハネの弟子であつたイエスが独立伝道を始め、ヨハネに勝る力を示すと、時の人は死んだヨハネが復活してイエスのなかではたらいているといつた。当時こういう解釈法があつた。それが原始教団において、イエスと弟子の關係に適用されたわけだ。弟子たちの新生は、死んだイエスが復活

して弟子たちのなかではたらいていること、と信じられた。「イエスの復活」をこう理解すると、新約聖書思想全体が矛盾も困難もなく説明できる(『回心』イエスがみつけた泉へ、一九九頁以下)。たとえばイエスの宣教と原始教団のキリスト宣教は用語は異なるが内容は一致すること、イエスは宣教者だつたのに原始キリスト教では宣教される者となつたこと、イエスがなぜ「復活以来」神の子とされたかということ、である。他方で「空虚な墓」の伝説が現れ、「肉体として復活したイエス」と原始教団の「靈なるキリスト」とのギャップを埋めるために、復活者顕現と靈化・昇天物語が作られた。さらに復活者から「神の子キリスト」、さらに「子なる神」へと発展した。さらに、すでに、ヨハネ福音書が描くイエス(実は「うちなるキリスト」のこと)では「復活者」が直接にイエスと同一化同一視されていた、等々が説明される。

関連著書

『新約思想の成立』、新教出版社、初版一九六三年、(オン・デマ

ンド)。

『キリストとイエス』、講談社、現代新書、第一刷、一九六九年。(復活解釈の初出)なおこの解釈については『回心イエスがみつけた泉へ』、ぶねうま舎、二〇一六年、一九九頁以下参照。

『イエス』、清水書院、人と思想シリーズ七、第一刷、一九六八年
『パウロ』、清水書院、人と思想シリーズ七、第一刷、一九八〇年

『新約思想の構造』、岩波書店、二〇〇二年。

『イエスの宗教』、岩波書店、二〇〇九年。

『回心 イエスがみつけた泉へ』、ぶねうま舎、二〇一六年。

二、宗教哲学・神学関係、統合論

では「われわれのなかではたらく神」(いわゆる「うちなるキリスト」)のはたらきとはいかなるものかといえ、それはパウロが「キリストのからだ」と呼んだ教会形成にヒントがある。教会は「キリストのからだ」であるといふ。すなわちキリストのはたらきによって独特の構造をもつ共同体が現成する。実は、この構造は客観的にも主体的に確

認可能な現実である「統合作用」として一般化できる。キリストのはたらきは「統合作用」である。これは自我よりも深く、自我を正常に動かすはたらきである。他方、情報进行操作する「近代人」は「単なる自我」となって、自我を方向付ける深みを忘却した結果、自我は制御不可能となり、人類が破滅に瀕する結果になっている。

統合体。「うちなるキリスト」、フロント構造、自己・自我パウロは「キリストのからだ」(この世界における神の子・キリストの現実性)としての「教会」を人体になぞらえて語っている(1コリント十二)。人体は一でありつつ、多くの、秩序づけられた部分より成り、それぞれは特有の機能を果たしている。さらに部分の間には必要なものを提供しあう関係があり(広義のコミュニケーションのネットワーク)、全体としてひとつのまとまりを構成している。

上記の関係は一般化できる。私はそれを「統合体」と称している。その特徴は以下のようなものである。成員は「個」ではなく「極」である。極とは、磁石の両極のように、他

極なしには自分自身で有りえないものである。極には独自性があり、位置もあるが、実体ではない。極の間には相互作用がある。すなわちそれぞれの極は中心から外へとフロントを広げていて、互いに他極のフロントを自分自身の一部に変換するか、他極のフロントを自分自身の存在条件に変換している（フロント構造）。例としては弦楽四重奏を思い浮かべられる。各パートは独自の演奏でありつつ、互いに他のパートを自分自身の成立の条件にし合って、ひとつの音楽を構成している。「人格」は、ペルソナ（原意は演劇の仮面）すなわち言葉のやりとりのなかで自分の役割を果たす責任主体として、個ではなく極である。自由でありつつ言葉を用いる自分は、言葉を受け取り・応答する他人格なしには、みずからも人格として存立できないからである。統合体の特質としては「はたらきの場」の存在がある。弦楽四重奏の場合、「はたらきの場」は「音を統合するはたらきをもつ、人のこころ」である。教会の場合「超越的内在者・キリスト」がそれに当たる。信徒は「キ

リストのなか」にあり、キリストは「信徒のなか」にある。さらにキリストは神のなかに、神はキリストのなかに、ある（これはヨハネ神学に強調されている）。場と極の相互内在を「場所論」的に表現すると、個は「はたらき（統合作用）の場のなか」で極となり、逆に極は、「場のはたらき（統合作用）」がそこで現実化する、「場所」である。そして極は統合体形成へと動かされる。「神」と「キリスト」も同様な相互内在の関係にある（キリストは神と信徒を媒介する位置にある。後述）。こうして信徒は神というはたらきの場のなかにあつて創造的自由を本質とする極となり、「神のはたらき」は信徒のなかで「愛」として現実化する。愛は信徒同士の相互作用にほかならず、信徒は教会共同体を建設する。統合体には、場と極のほかに「統一」面がある。統一とは、あらゆる極に同様に妥当する要素である。その代表は秩序と規範、客観的には構造である。統合体の統一面は変質すると「個」の自由を抑圧するので、「個」はその拘束から自由になつて新しい秩序を作らなけ

ればならない（田辺元の「個と種と類の相互媒介」に対応。ただし統合論では国家は類ではなく種であり、人類共同体としての教会が類である。さらに「場」という超越が語られる）。具体的には、「律法」（行為規範）は元来は統合体における秩序の要素である。他方、極は場のはたらき（これは本来、律法の根源である）をたとえば愛として現実化するものだが、人は根源を見失って、律法の文字を順守する「単なる自我」（個）に変質することが多い。この場合、「個」は律法主義から自由になり、行為の根源に帰ってその表現となる必要がある（回心・教会形成）。なお私はパウロ的「うちなるキリスト」を、それがまさに自分であるからして、自我と区別して「自己」と呼ぶことにしている。身体のかなかに「自己」が現れた場合、人は「単なる自我」ではなく「自己・自我」となる。

統合体

はたらきの場のなかで個が極となり、極のあいだに（フロント構造を作る）相互作用が営まれて他から区別され

る「まとめり、統合体」ができる。この形成作用を統合作用という。さて統合体の例は、原子、太陽系、（地球上の）生体、人格（こころの表現としての音楽、詩、絵画等を生む）、人格共同体（「キリストのからだ」としての人類共同体。これは将来に期待される）、などがある。これらは客観的に認知できる構造体である。他方、人格には統合体形成への願いがあがる。きよらかな・優しいこころ、平和への願い、損得にかかわらない真実の探求、である。これらは統合体形成作用の自覚面である。統合体形成作用は客観的でありつつ、主体的にも自覚される、確認可能なはたらき合いである。するとこの世界には統合体形成の場があること、それは「極」のなかで、きよらかなこころ等として、はたらくことが客観的・主体的に認められる。新約聖書は世界にはたらく統合作用を「ロゴス」と、人格のなかではたらく統合作用を（霊なる）「キリスト」と呼んだ。「キリスト」は人格統合体形成に向かうはたらき（人格内では統合体形成への願いとして現れる）であり、新約聖書はその

完成を「世の終末」・「神の国」の到来に望んだ。

世界を容れる「統合作用の場」がある。それは素粒子の相互作用の場から、生命作用の場を経て、「人格」共同体形成の場にいたる、重層的構造を持っている。しかしそれがすべてではない。そのいはば奥に究極の場があり、新約聖書はそれを「神」と呼んだ。「神」といわれる場のなかには、すべてが可能である。カオスがあり不条理があり、地球上には自然的災害、病氣、戦争、苦悩、死等々がある。何があってもおかしくない究極の場のなかに、重層的に統合体形成の場とはたらきがある。だから生があり死がある。不条理があり条理がある。我々はありうる一切を受容しつつ、しかも統合形成を選択し、この方向に行為する。

統合を不可能にするもの——言語とエゴイズム

人間生活には罪があり煩惱がある。主要な原因のひとつとして、「言語、特に一意的言語を用いる自我」を挙げておく。現代は情報化の時代である。情報とは、「どうなっているのか」、「どうしたらよいのか」という問いへの答え

である。情報の特質として「一意性」が挙げられる。一意的でない情報は情報として機能しないからである。

ところで一意的言語には問題がある。一意性は「AはAであって、非Aでない。またAでも非Aでもないものは存在しない」という、伝統的論理学の原則に合致する語また文の性質である。よく知られていることだが、一意性には条件がある。それは上記の三原則が「同時かつ同一観点のもとに」成り立つことである。時間が異なればAはBになり、観点が違えば同じものも違った形に見える。ゲーデルの「無矛盾の体系は存在しない」という定理は有名だが、上記の条件は古くから知られていたことである。さて情報は一意的でなければならぬのだが、厳密に一意性を求めると、それは上記の条件が妥当するごく狭い範囲でしか成り立たないことが明らかである。つまり一意性的言語は、現実の一部一面しか言い当てられないのに、一意的言語を用いる人間は、その一部一面が事柄の全面だと勘違いすることになる。これがまず問題である。さらにいえば、一意

性は、一意的言語が通用する領域を狭く限定することになるので、現実を限りなく分断、細分化して自分の領域を設定する。こうして現実の「一」（「神」）は見失われる。それだけではない。情報の処理に際しては、同じく一意的な枠組み、すなわち時間と空間、個と普遍（集合、法則）、原因と結果、手段と目的、有と無、数と量、価値と無価値、善と悪、支配と服従・・・というような枠組みが用いられる。これらの枠組みのうち論理的数学的なのは、客観的現実ではなく、人間の知性に固有な秩序づけ、情報処理の道具であることは、悟性概念形成のためのカテゴリーとしてカントが示した通りである。換言すれば一意的言語の使用は、現実を主観と客観、個と普遍、原因と結果、手段と目的、価値の上下、支配と服従、というように分け、一意的に系列化する。その結果、上記の「統合」という枠組は見失われ、一意的に系列化されることによって「統合」へと志向する現実元来の構造は破壊される。

上記の一意的枠組みが何の役に立つかといえ、今・こ

こでの選択に有用なのだが、一般に他者の利用と支配のためには有効なのである。近代は科学を技術に應用して軍事・経済システムに組み込むという仕方では未曾有の繁栄を築いた。この際用いられたのが上記の一意的情報である。逆にいえば、一意的言語のみを使っていると、存在者は個ではなく「極」だということがわからなくなる。実際、人間が作り出す道具、規範、理論などは一意的で、「極」性がない。自分は自分自身によって自分である」という一意的自分理解は、「自分は他者によって自分である」という明白な事実を隠すのである。当然「統合体」も理解できないことになる。これはむしろんエゴイズムを成り立たせることになる。なお上述の一意的言語は仏教が「分別知」として悟りの知恵の反対に置いたものにはかならない。

言語使用の問題性

以上は一意的言語（情報）を用いる人間の問題性だが、言語自身の問題性もある。言語はその機能からして記述言語、表現言語、動能言語の三者に大別される。記述言語は

客観的事実を述べるもので、その代表は科学の言語であり、ここでは検証された認識は真、反証された認識は偽、検証・反証不可能な主張は無意味とされる。表現言語は目にも見えないこころの事柄を、イメージや比喩などを使って表現・伝達する言語で、文学の言語がその代表である。これは表現言語に接する人が自分の経験に思い当たって了解するという性質のもので、客観的な真偽は問題外である。しかし理解不能な表現は無意味となる。動能言語は、他者を特定方向に動かすための言語で、命令、脅迫、誘惑、また法や道徳など社会的規範、宣言、合意などがこれに属する。遂行不可能あるいは内容不明な動能言語は無意味である。

直接経験の必要性

さてこれらの言語使用における問題性はどこにあるかといえ、一般に言語は事柄を代表・代替するもので、目の前にないものについて語ることができる。これはむしろ言語の大きな利点だが、他方、言語世界が現実にとつて代わるといふ問題がある。これは通念の場合もつとも典型的に

現れる。我々が現実と称しているものは実は言語化・通念化された現実にはかならない。社会的には、語られイメージ化された現実が現実そのものとして通用するわけだ。通念は、一意的言語の性質どうり、正しくても部分的・一面的であり、それが代表する現実の全体性を現すというよりむしろ覆い隠すのである。ソクラテスはそれに気付いて通念（ドクサ）を排して一意的で論理的に検証された知識を求めたが、これは概念世界を真実とするプラトン主義に発展した。しかしこれは「思考と存在は同一である」（パルメニデス）という理性主義に基づき、経験の彼岸に「真実」の世界を仮構して、結局は経験主義に敗北することとなる。私にとつての主・客直接経験の意味は、第一に「思考と存在は同一である」という観念論的思考との決別であった。要するに言語の使用は「言語化以前の現実」の喪失に陥るのである。言語化以前の現前を求める「直接経験」が宗教にとつて根幹となる所以である。

表現言語にも同様の問題がある。宗教言語は表現言語で

ある。なぜかといえば、「神」を客観的に観察して記述した人はいないからである。人は、超人間的・超自然的な方に満ち、人間と自然を支配すると思われる、尊くも恐ろしい出来事を「そこで神がはたらく」と言い表した。つまり「神」とは検証可能な客観的事実の記述ではなく、畏れを抱く人間の内的経験の表現言語である。一般に経験について、経験の対象を描くと記述言語となり、経験の様態を語ると表現言語になる。宗教言語はこの意味でもともと表現言語なのである。さて人は目に見えない内的経験を伝えるために、比喩やイメージを形成し、物語を創造する(神話)。「神」は対象化され、祭祀の対象となる。元来は個人的である表現言語が教団のなかで通念化されると、イメージや物語が客観化されて、それが真実(実在)として語られ通用することになる。表現言語が記述言語と誤解されるのである。しかし「神話」が客観的現実ではないことが明らかになるのつれて、記述言語化された「宗教」は信用を失うことになる。ローマの国教となったキリスト教にはこの傾向が明

瞭である。

動能言語の問題性は新約聖書では律法主義として明らかにされている。「どうしたらよいのか」という問いに応える「こうせよ」という一意的情報が教団で通念化されるとき、人は情報言語に支配されて、その言葉通りを実行することに専念して、言語の根源を忘却するにいたる。パリサイ人の律法主義とは、「神から出る」愛を忘却したまま、律法的行為の形を追い求める非宗教性であった。教義を定めて、その拠って立つ所以を離れ、他律的「信仰」を重視する伝統的キリスト教の場合も同様である。

「単なる自我」とエゴイズム

「自己」を見失い、他者からの情報にたよって行動を選択する自我を、私は「単なる自我」と称している。それは通念を現実そのものと思い込み、通念的規範に従う自我である。ただし「単なる自我」は、全く他律的に行動するわけではない。一般に単なる自我は、根底を欠いているから、不安なのである。それゆえ自分を強化し維持しようとして、

自分に好ましい目的を設定し、自己イメージを自分自身と勘違いして、それを実現しようとして葛藤に陥る。それはイエスが「思い煩い」と呼んだ、自分自身のための「配慮の生」である。それは財産を、地位を、権力を求め、快楽を追求する。自分を中心にして現実を自分に都合のよいように作り変えようとする。あるいは強者に頼り、保身を計る。虚栄を張り幻想に溺れることもある。こうして単なる自我はエゴイストとなり、自覚的・無自覚的なニヒリズムに陥る（下記）。

一般には、あまりにも反社会的とはならずにいる単なる自我が、「正常なる自我」とされているが、しかし本当は、正常なる自我とは「自己・自我」の自我である。「自己」が自我の意識にあらわれて自我を方向づけるような自我である。一般に心的諸力・諸能力は、意識に現れてはじめて自我を動かすのである。この消息をパウロは以下のように語っている。「私のなかに神の子、キリストが現れた」とき以来、パウロは「もはや生きているのは私（単なる自我）

ではない、私のなかでキリストが生きている（統合作用が意識に現れて、それが自己になったこと）」と語るのである（ガラテア二・一九〜二〇）。パウロは律法主義的パリサイ人（「神によつて与えられた」行為規範、つまり情報に拠つて行動する自我）であつた当時の自分を顧みて、「私の（肢体）のなかで罪が生きて、私を支配した」と語るのである。「私」は律法を順守することによつて「生きよう」として、できる限りの努力をするが、実はその努力はもつぱら自分で自分の義を立て、神と人に認められて安全と名誉を得ようとする、「エゴイスト」の努力であつた。その努力は彼を自由な生に導かず、かえつてエゴイズムという罪の力の虜にして、「死」へと追いやった。彼は「キリスト」を知らぬまま律法的完全を求めて、「単なる自我」となり、自我の強化（自我による自支配）を計つて、それゆえもつぱら自分だけのために配慮して、他者に対しては嫉妬や悪念を抱く「単なる自我」となつて苦しんだのである。要するに「単なる自我」はエゴイストになり、自我を

立てる努力に失敗して、自覚的・無自覚的なニヒリズムに陥ることになる。これはまさに宗教が、そこからの脱却を求めたあり方、罪と煩惱に支配される生き方にほかならない。さて「単なる自我」とは、情報、つまり一意的言語の世界のなかで「自己」を見失って、「私は私によって私だ」と称するエゴイストのことである。ゆえにそこからの脱却は、上記の結合、つまり「一意的に言語化された世界のなかで、言語情報に頼りながら、他方では自分自身によって自分自身であろうと努めるエゴイズム」から自由になることにほかならない。

関連拙著

『聖書のキリストと実存』、新教出版社、一九六七年。（統合論初出）
『自我の虚構と宗教』、春秋社、一九八〇年。

『宗教と言語・宗教の言語』、日本基督教団出版局、一九九五年。
『場所論としての宗教哲学』、法藏館、二〇〇六年。

なお、統合論の叙述としてはもともとまわっているのは、『創造的空への道』第二章である。

三、実践 直接経験、省察・信・瞑想 省察と信

「自己」に目覚めるためにはどうしたらよいのか。第一に必要なのは、通念に巻き込まれない真実の探求である。それは、一意的言語で言い表された知識やイメージが現実そのものとして通用している基本的誤謬に気付くこと、一意的行動規範についても、それが現実の一面だけを絶対化し葛藤を招くだけではなく、行動本来の動機そのものを覆い隠して人格を「単なる自我」に変えることを洞察する必要がある。新約聖書という律法主義、仏教という分別知の克服である。そのためには、上記のような言語と自我にかかわる「省察」が必要である。

直接経験

しかし省察だけでは十分ではない。言語化された現実が現実そのものとは別物であることが分かるためには「直接経験」にいたることが望ましい。それは一意的な「どうな

っているか」情報の絶対化の解消であり、その中心は「主客」直接経験である。これは言語化（一意的概念化および因果関係等による、現実の言語化およびイメージ化、一意的系列化）以前の現実が現前する出来事で、その中心は主客の分裂・対立の解消である。言語化された現実は、フロント構造をなす現実の実際とはまるで別物だということがわかる。たとえば、あらゆる認識の根本には感覚があり、感覚とは対象の感覚とされているが、実は意識内在の事柄でもあり、元来は主客未分の直観である。つまり気がつけば、感覚は自分の身体内の出来事でありつつ他者起源だという認知である（自他の一）。これはすでに現実の一意性が克服されることで、ここから「極とその相関」、ひいては現実の統合性が見えてくる。たとえば身体は他者のフロントを自分の一部あるいは自分の存在条件へと変換することによって成り立つこと、また身体には部分の「多」をひとつの「まとまりとしての身体」に統合する作用がはたらいていること、こうして社会も本来統合体であるはず

なのが分かってくる。重要なのは言語化されていない現実には言語化された現実とは別物であり、内容においても深みにおいても無限であることが直観されることである。

「どうしたらよいか」情報についても同様なことがある。この情報によって生きる自我は、自我によって自分の身体を支配しようとするが、それはもともと不可能なので、自我と身体が分裂して身体は肉体となり、「単なる自我」となった自我に反抗するようになる。社会的規範についても、自我は規範の順守そのものに志向して、他者への意味を忘却する。のみならず、前述のように自我は知らず知らずのうちエゴイストとなつて、社会的規範自体を無視するようになる。要するに社会を成り立たせるようにはたらく、身体／人格に固有の社会構成的動機は、統合作用である。これは対人関係においては「愛」なのだが、それは意識には昇らない。この場合には人格内に葛藤が起こるが、その所以を知るためにはやはり省察が有効である。しかしそれだけでは足りない。自我をしかるべくはたらかせる「自己」

(人間の本性)があること、その根底にあつて現世界と身体におよぶ「神のはたらき」への「信」が必要である。「旧い」自分に死ぬためには「神の側から生きる」生があることを「信じて」、単なる自我として自分で自分を立てる生き方、つまりは情報(何であるか、何をすべきか)という文字・言語による規範への依存を全面的に放棄すること、それによって生きること求めていた旧い自我に死ぬこと、つまり「神(仏)からののはたらき」があることを「信じて」、「神(仏)のもとへ」いわば身投げすることが求められる。それによつて人格として生きるとは、単なる自我が情報(文字)によつて生きることではなく、自覚にのぼるようになった人間本性(自己)のはたらきに基づいて生きることであることがわかる。さて「人間本性」の自覚を、「自己」の自覚、あるいは情報による間接性を排除した、身体の直接性の自覚、あるいは「自己」の直接経験と呼ぶ。これは単なる自我の「情報依存」から自由になることであり、パウロが「律法の文字からの解放」といった事柄を実際に経験すること

である。禅宗が「不立文字」というときは、「文字」は「何であるか」、「どうしたらよいか」の両方にかかわつて。基督教では後者が優越しているが、実はこの両方が消滅して、ここで現れた「うちなるキリスト」(仏教徒は法とか仏心というように語る)に自我をゆだねる(ここで我執が滅びる)ことが中心である。省察と信(我執をすてて統合作用に身をゆだねる信)が求められる所以である。なお私は「我・汝」直接経験を別に述べたことがあるが、これは統合関係における「極と対極」関係に当たるので、ここでは特に一項目で扱うことをしなかつた。一言すれば、これは「汝」を社会的地位や役割、経歴や能力に解消することなく、「汝」のうちに「神のはたらき」を見る経験である。法的な「人格の尊厳」、「基本的人権」はここで基礎づけられる。さらにいえば、我・汝関係はそこで「場」のはたらきがあらわたる「場所」のひとつである。

瞑想

省察と信だけでなく、実際的には瞑想が求められる。

プロテスタントは瞑想を「徳を積むための業（単なる自我の人為）」として排したが、実際、瞑想には「単なる自我」自身による「単なる自我の一次的活動停止」になつてしまふ危険がある。これでは律法順守が人間の本来性にいたらせないのと同様、「単なる自我の一次的身体支配」に終わつて「本来性の覚」にいたらないどころか、それを排除することにすらなる。しかし実は「瞑想」（坐禪）は「単なる自我」の強化ではない。逆に本来は「単なる自我」の滅却にいたる実践である。換言すれば、それは「人為」ではなく「自然」を体認させることなのだ。換言すれば、身体から独立して身体を支配しようと試み、かえつて身体／人格の分裂を招いていた自我が減び、自我が身体の一機能に復帰することによつて身体の全体性が回復されるとき、身体の全体性つまり統合作用の自覚が現れるわけである。なお瞑想中に目を閉じると自己・自我直接経験が、半眼を開けると主・客直接経験が、前面に出る傾向がある。私の了解によれば、瞑想は多面的多層的である。統合作用が多

面的多層的だからである。統合作用には眞実を求める面があるが、実はこの面こそが言語世界の仮装を排して直接経験に導くといえる。さらに以下の諸面がある。統合心は「きよらかなやさしい」ところだが、瞑想のなかで「きよらかな」ところを掘り下げると静寂がある。きよらかなところはもとと光を通す透明なもので、喧騒に導く雑物がないからである。この静寂のさらに奥に「無心」がある。むしろ静寂は無心の一部だといえる。つまり自分のために求めることのない無心である。これは煩惱の火が消えた寂滅を説く仏教に通じるところがあると思う。無心の底には創造的空がある。無心とは何にも「無い」ことで、そのとき「場」としての心自身が「空」であることが明らかになる。この空は虚無ではない。創造的自由にいたらしめる創造性である

「やさしいところ」あるいは「平和への願い」の奥には「赦し」がある。平和をもたらすためには「赦し」合うことがどうしても必要だ。基督教の中心は「愛」であるというが、

実は「救し」である。あるいは、愛の裏面はゆるしだともいえる。救しは、無条件の受容、忍耐と寛容、自分の罪性の自覚と思いやりである。これは自我の一意的正当性の主張を放棄することで、その奥には他者から何も求めることのない「無心」があり、さらにその奥には、「愛」を生む「創造的空」がある。また、統合心は人為ではない自然である。統合心自体から出発して掘り下げる瞑想はいはば「自然」を媒介として「およそはからうことのない」無心にいたる。換言すればイエスのいう「生のために配慮することがない」無心があり、その底には自我の絶望のなかでも生への意欲を成り立たせる創造的空がある。

なお瞑想について私の理解はまだ不十分なので、深化がなされなくてはならないと感じている。

コメント一 創造的空

心を場と考えると、その内容が無となったとき、いはばそれを容れる心自身は空であり、創造的空である。他方、世界と人間を容れる場は、それ自身は創造的空である。後

者が客観的に知られることはないが、省察と瞑想に支えられて、前者から類比的に、いはば望見される。「信」知される。といつてもよい。前者と後者は類比的に対応し、その関係は作用的一である。

コメント二 祈りと瞑想

統合心のうち、統合体の成就すなわち出来事に向かう統合心には「祈り」がふさわしい。この場合「神」について「人格神」の比喩が現れる。歴史（出来事）が主題となるとき、そのいはば奥にある「神」は人格神として表象され「祈り」の対象となる。それに対して統合「心」の深まり（自覚）は瞑想による。瞑想が成り立つ地平は「場所論的」であり、「神」は場の比喩で語られる。

付論 統合形成作用と神

パウロもヨハネも「統合」中心の立場（キリスト中心主義）である。イエスにもそれがある。しかしイエスには「統合心」のさらに奥に「神」を語る。ここには倫理も終末論も

ない。「神は善人にも悪人にも、義人にも不義なる人にも、ひとしく陽を昇らせ雨を降らせる」(マタイ五・四五)、「一羽の雀といえども神なしには地に落ちることはない」(マタイ一〇・二九)。「赦しに限界はない」(マタイ一八・一二)。「わがものにしよとす意図をもつて女を見る男はこころのなかで姦淫したのだ」(マタイ五・二七―二八)というイエスが姦淫の現場で捉えられた女に「私もあなたを有罪としない」(ヨハネ八・一二)という(矛盾)。これらの言葉を語るのは「創造的空という場」のなかにいる人、すなわち統合作用(パウロのいう、うちなるキリスト)の場の奥を知る人である。ここでは人間と世界(人間的・物理的空間)を、さらにいえば「キリスト」(人間のなかにほたらく統合作用)をも「ロゴス」(世界にはたらく統合作用)をも超えて包む、究極の場である「神」が語られている。「神」といわれる場は、それ自身は空だが、そのなかに、いわゆる宇宙の、また地球の、生成から消滅にいたる、すべてがあり、また生起しうる。有も無も、生成も消滅も、

生も死も、善も悪も、価値も無価値も、すべてである。他方、その究極の場のなかに重層的に「統合作用」の場があり、絶妙の条件に恵まれた場所、いはば細い細い線のように、統合作用の現実化つまり原子から人格統合体にいたる、統合体の重層が現実化する。だから死についていえば、神が殺すのではない。しかし生も死も、上記のように「神」とよばれる究極の場で起こる(マタイ一〇・二九)。多くの訳には「神の許しなしに」とあるが、これは原文にはない。原文は「神なしには」一羽の雀も地に落ちることはない、である。神が殺すのではないが、死は神抜きに起こるのではないという)。そして身体/人格としての人間は、二重の場のなかで、すべてをありのままに受容(赦し)し、死にいたる身と知りつつ、死を受け容れながら、「統合心」に動かされる。そのとき自我は「いま・ここで」統合を選び、それを求めて行動するようになる。

なお注記すると、パウロ神学は「キリスト中心的」だが、「万物は神から出、神によって成り、神に帰する」(口

「Iマ一・三六」、「神はすべてのもののなかではたらいで、すべてのものをそれ自身たらしめる」(Iコリント一・二・六、一五・二八)という、「キリスト」を超えた消息を述べる箇所もある。すべてはそれ自身でありつつ他者起源だという「信・覚・知」である。

関連拙著

『フロント構造の哲学』、法藏館、一九八八年。

『回心 イエスがみつけた泉へ』、ぶねうま舎、二〇一六年。

『創造的空への道』、ぶねうま舎、二〇一八年。

四、仏教とキリスト教に関連して

なお(一)、(二)、(三)の全体を通じて「仏教との対話」がかかわっているが、その結論を簡単にまとめると、(一)について、浄土教と近いのは個人のあり方の根底に神とキリストのはたらきを信じ自覚する神学(ヨハネ型)であり、神の民の形成にかかわる神学(救済史型。律法・贖罪・義認が中心。パウロには両型が結合している)ではない。よ

く浄土教の信と「信仰のみ」のパウロとが比較されるが、実はヨハネの方が浄土教に近い。

(二)「統合論」には大乘仏教の縁起論との接点が明瞭である。極から成る非実体的統合体と『ミリンダ王の問い』、ナーガールジュナによる言語の実体化批判と統合論における「思考と存在の同一性」否定、天台教学における一即多、一念三千は統合体の構造に対応する。さらに華嚴教学における四法界説、すなわち事法界、理法界。理事無礙法界。事事無礙法界については、理を「統合の場」とし、事を「極」とすると、統合論とよく一致する。さらに禪宗における「不立文字 直指人心 見性成佛」はイエスの立場に対応する。統合論と西田哲学の「場所」の論理はよく対応する。ただし、統合の場は西田の「場所」とは違って中心は「統合作用の場」であり、構造は重層的である。また、統合論では、「作用の場」と、そのはたらきを現実化する「場所」(極)とが、区別される。自覚については、統合論では、西田のように悟性↓理性↓精神(叡智的世界)と、知性(述語面)

の場を広げて「超越的述語面」にいたるのではなく、いきなり身体／人格がかかわり合う統合作用の場が語られる（後期の西田参照）。そこで成り立つのは「作用的」であって、これは「矛盾の同一」に対応するが、実体的な「矛盾の同一」ではない。なお京都哲学との対応についていえば、統合論では（１）「人格（極）」と、（２）「統合体」（キリストのからだとしての教会）と、（３）それを包む場すなわち「世界」、（４）さらにそれを包む「創造的空」が語られるが、「創造的空」は久松真一の「無相の自己」にすくなくとも対応する。久松は「創造的空は私である」といつていると思う。なお西谷啓治の中心的主題である「事事無礙」は統合論における極同士のフロント構造に対応する。さらに鈴木大拙がいう「分別」は統合論での「一意的言語の世界」に、「分別の無分別」は「創造的空の基づく統合化に向かいつつ、いまここで下される選択」に対応する。さらに「ロゴス・キリスト」と「神」の二重性は上田閑照の「二重存在論」と対応するといえよう。ただし主なる違

いは以下の通りである。統合論（むしろキリスト教）の場合、信徒には、「統合体」の、一極であるという自覚が強く、仏教の場合は（統合体の）「一極」であるという自覚が明瞭である。それはユダヤ教・基督教は主として共同体成立に「神」のはたらきを見たのに対して、仏教は「已事究明」に徹してきたことによる。このことと関連して、仏教（特に禅）の場合、「不立文字」は認識の領域（私とは何か）で多く語られ、キリスト教では実践の領域（私は何をすべきか）で語られる。

関連拙著

『仏教とキリスト教の接点』、法藏館、一九七五年。

『パウロ・親鸞*イエス・禅』、法藏館、二〇〇〇年。

『創造的空への道』、ぶねうま舎、二〇一八年、終章

その他、秋月竜珉、久松真一、西谷啓治、上田閑照との「仏教とキリスト教」をめぐる対話がある。

終わりに

以上のようにして批判的考察を進めれば、キリスト教と

仏教と哲学という、従来別物とされてきたものが、実は一つの根底的現実の三つの面であることも明らかになる。哲学の任務の第一は言語使用を含む知の自己批判にあり、これは「統合論」に不可欠だからである。さて以上の思索の現代的意味のひとつを述べる。AIは、情報処理にかけては人間の自我をはるかに凌駕しているが、上記の「自覚」は原理的にAIには代行させ得ない領域である。そもそもAIは情報処理に基づくが、宗教は情報を超える自覚を求め、AIは欲望的自我の道具となつて文明を未曾有の高さに発展させながら、情報化されえない現実を忘却させ、人間性を貧困化、ないし破滅させる危険を孕んでいる。宗教はその危険への防波堤とならなくてはならない。

科学と宗教。科学は記述言語、宗教は表現言語で語られ、両者は矛盾しない。宗教言語を記述言語と誤解するから宗教は科学と衝突し敗北するのである。また統合作用の根源の神はイエスのいう「父なる神」で、神学的には「啓示された神」だが、その外、いはば日陰は、「隠された神」の

場になる。両者を認めれば宗教は学問的認識一般と矛盾するところがない。

やぎ・せいいち
東京工業大学名誉教授

討議 I

応答者・司会 花岡 永子

花岡 まず、書物の表題が「創造的空」ですが、この創

造的空というのは、もう、最初からそこを目指して、目標としてございましたのでしょうか。それとも、

だんだん研究をされていらつしやるうちに、そういう表現が出てきたのでしょうか。

それから、二番目は、西田幾多郎は、仏教の空の思想を換骨奪胎して、新たな「絶対無の哲学」を提唱したとご自分でおっしゃるわけですが、「八木宗教哲学」は、キリスト教を換骨奪胎した新しい宗教哲学と言うことができますでしょうか。キリスト教と仏教と創造的空の宗教哲学は、きょうのご発表では一つの言葉の三つの側面とおっしゃっているのですが、根本的には一つと理解していらつしやいますでしょうか。

三番目が、用語の「統合」なんです、色々な学会で、統合哲学とか世界哲学という言葉が、用語が使われ始めていますが、きょうのご講演にもございましたが、創造的空に久松真一先生の「無相の自己」が対応するとしますと、前者は「絶対の無限の開け」へと「突破」しています。そうす

ると、対象化された種々の考えの統合のあり方は突破されて、マルティン・ハイデガーが言うような「性起」(Ereignis, sich ereignen)や道元の「現成」という逆の方向が考えられないでしょうか。たとえば私は、それを森羅万象の根底に通底している「根源的いのち」の顕現(manifestation)と考えたりいたします。

それから四番目ですが、旧約聖書を共に聖典とするユダヤ教、キリスト教、イスラーム教は、統合のあり方を突破して、「絶対矛盾的自己同一」(ないし「根源的いのち」という源泉で生きることが不可能とお考えでしょうか。根本のところ、八木先生のお考えを教えてください、大変ありがたいと思います。よろしくお願いいたします。

八木

「創造的空」はですね、最初からあったんじゃないんです。今世紀に入ってからというのかな。最近、『はたらく神々の神学』か。あれを書いたところからで、

言葉にしたのは、この前に出た『回心』という本ですけれども、それがはじめてです。

花岡

二番目、八木宗教哲学はキリスト教を換骨奪胎した宗教哲学、新しい宗教哲学と理解してもよろしいのでしょうか。

八木

いや、ですから、空はただの虚無じゃなくて。この空というところはね、働きの場なんですよ。ただの空じゃなくて。つまり、イエスが神と言ったのは何かというと、僕はそれを創造的空という言葉にしたんだけど、空というのは働きの場なんです。働きの場にしないと、「色即是空、空即是色」も、特に華嚴の四法界がそうですけど、びたりと出てこないんじゃないかと思う。ホワイトヘッドもクリエイティティというようなことを言ってますけれどもね。だから、そういう意味ではホワイトヘッドとも接点があるのかもしれないけど、ホワイトヘッドのクリエイティティって、あれは

神そのものでした？

花岡

神は別です。

八木

違うでしょうか？

花岡

はい、全く別の。ただ、共同。共に働いて、はじめて神も働く、と。

八木

だからね、やはり僕、そのところで違うんです。創造的空のことを、イエスは神と言った。

花岡

どうしても空に創造的が要るのでしょうか。私は、空にも「創造的」という働きが入っていると理解できるのですが。

八木

ああ、そうですか。

花岡

どうしても、そこに創造的というのが要るのでしょうか。空というと、もう、久松先生の「無相の自己」が突破されたところで…。

八木

ええ、そうなんです。

花岡

まさに、創造的な、日常茶飯事、著衣喫飯ですね。

八木

ところが、仏教の思想が言ってるのを見ると、創造というのは、むしろ人間の、今ここでの決断の中で出てくるように書かれてることが多いじゃないですか。たとえば禅機というのは、あれは創造性なんですよ。今ここではつと現れる創造性。

そういう創造性は非常にはつきり出てくるけれども、一番根本の、禅が空というかどうか、僕は余りはつきりしないけれども、仮に空といって、そこに創造性が入ってるんですか。

花岡

はい。まさに創造性そのものだと思います。空と
いうのは、*divine pleroma*という、テイヤール・ド・シャルダンの、本当に創造的な働きそのものが入ってるんだと考えます。

八木

ですから、創造的空というのは働きの場なんですよ。場の内部の創造性というのとちょっと違うようにも思う。僕は仏教にもこれを見たいんです。これがないと、今、ここでの創造性、出てきませ

ると思いますが。それから、八木宗教哲学はキリスト教の換骨奪胎をして、新しい宗教哲学を。キリスト教を換骨奪胎した新しい宗教哲学と考えられますか？

八木

僕はイエスが見たものを現代に通じる言葉で言うという、それが一番の根本なんです。僕の言いたいのは、キリスト教は二回間違いを犯した。つまり、第一回目は、原始キリスト教はイエスの宗教を正しく継承していなかった。それからもう一回は、キリスト教がローマの国教になったときに変質しちゃった。つまり、一意的な記述言語になっちゃった。それをもとに戻さなきゃだめだ。もとの返すとはどこにか。結局、イエスにまで行く。イエスの言っていることを現代的に言い直すところなるかというのが、僕の基本的モチーフにありましてね。だから、キリスト教の換骨奪胎というよりは、僕としてはイエスという源流に戻ったん

だと思ってます。

花岡

八木宗教哲学とは言えないでしょうか。八木宗教哲学とは、新しい哲学と。

八木

そう言うのは自由ですけれども。僕はイエスじゃありませんから。イエスはこう言おうとしたんだというんだから。もしイエスと違いがあるとすればね。八木はそう言っているととっても構わないと思いますけどね。

花岡

さつき、四番と関係してるともおっしゃったんですが、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム教で旧約聖書が全部共通してますが、これは根源的に一つのところに、最終的にはやはり突破していく、そういう方向もあるのではないかというふうにお考えですか。

八木

突破する方向と、根本に帰る方向と両方あります。

花岡

両方。

八木 はい。だから、突破する方向も可能でしょうけれど、

ども、必ずうまくいくかどうかはわからない。根源に帰る方向が不可欠です。

花岡 わかりました。

八木 キリスト教も、要するに教義主義なんですよ。

二千年前の人が定めた教義が絶対に正しくて、教義の言葉を離れちゃいけないことになってるので、僕も一番始めにね、新約聖書の神学には二つ違った考え方があって、それを、ドイツに留学してるときに、ペーパーにして出したことがあるんです。そしたら、たちまち怒られたのね。

花岡 そうみたいです。ドイツは。

八木 これは危険思想だって。

花岡 はい。ドイツではそう言われますね。

八木 問題にしてくれないんだよ。ところがその後で、ドイツのほうでそれが主流になっちゃった。

花岡 主流になってますか、今は。

八木 部分的に、ですけどね。そしたらね、それを僕に、

これはだめだと言った先生が、あなたの論文をもっと推薦すべきであったなんて言ってたけど、時既に遅し。

花岡 はい。それから三の、統合という言葉は、やはり

道元ですと「現成」と言いました。そのところを「性起」とハイデガーは言いますが、「統合」ですと、やはりハイデガーで言うとそのものの根源的次元から性起してきた現象界の世界では統合と言うと思うんですが、やはり、統合というところ、まだ……。

八木 統合、何て言っているかわからないから統合とい

う言葉にしちゃったんですけどね。だから、integration, integralというのは全体的という、欠けることがないという意味ですから。だから、integralということなんです。欠けることのない全体って

ね。

花岡 そうすると、包摂をし尽くすというふうな。

八木 いや、統合体自体は場に包摂されてるといふ面があつて、統合体を包摂するものは、またその奥にありますから。

花岡 その奥にまた。それが創造的空でしょうか。

八木 それが、僕の言つてる創造的空です。

花岡 それならわかります。

八木 創造的空の中にはありとあらゆるものがあつて。考えられ得るあらゆるものがあつて。それはやはり、神という一番根本的な場の中にあるわけですよ。

花岡 それでしたらわかりました。

八木 だけど、その中で統合作用というものが働いていて、非常に条件に恵まれたところでそれが現実化している。我々はそれに参与するんだよと。

花岡 創造的空が絶対無、西田で言うところの絶対無の場の開

けみたいなもので。

八木 まあ、そういうことですよ。

花岡 その中に統合体が一という形で。

八木 あつて、だけど統合は必然じゃないので。むしろ偶然かもしれないですよ。必然とは言えないんです。だから、我々がその方向を見定めて、それに参与すべきなんだという。ほっといたら必然性じゃないから、うまくいかないかもしれない。

花岡 よくわかりました。ありがとうございます。

八木 ですからね、イエスが「一羽の雀といえども神ぬきには死なない」つて、非常に含蓄のある言葉ですね。神が殺すんじゃないけど、神なしには死なないつて。それは一体どういうことなの。

花岡 そうですね。

八木 それはね、僕が言つたら統合は生だけけど、それ

は創造的の空の中にあり、これは統合をこえる。と、その創造、統合との重なり。イエスはそれを言う。永遠の命というか、根源的命そのものを生きているから。

八木 統合作用自体は永遠の命でしょうね。だけど、個々の生きてるものは永遠じゃないから。

花岡 でも、命そのものは永遠ですね。

八木 さあ、命といった場合、我々も地球上の命しか考えてないから。

花岡 はい。根本的には、命からすべてが性起してくるのではないでしょうか。

八木 それを命と言わないんですね。創造的の空の一面である統合作用が生命を成り立たせる。僕、生命体というのは統合体的一种。

花岡 根源的命、そこは愛の泉でもあるような。全体の開けでもあるような。

八木 だから、統合体の奥に絶対の開けがあつて。統合体といった場合は、もう既に、ある意味で相対的な絶対で。絶対的絶対じゃなくて、相対的絶対で。そうですね。

八木 その統合作用の中にいろんな形の統合体、生命体があると。

花岡 統合体の大半だということに。

八木 そういうことです。

花岡 でも、根本的な永遠の命、神そのものとしての命というのはお考えにならないでしょうか。

八木 それは命とは僕は言わないですね。命とは統合体のもので。統合作用なら広義で命と言ってもいいけどね。

創造的の空を命というのは、僕はちよつと抵抗があるな。命というと、やはり死と対立してるじゃないですか。

花岡 何と、ですか。

八木 死と。

花岡 いや、生死を超えているのが永遠の命。

八木 いや、やはり命というと、死と対立する。

花岡 いや、でもその永遠の命と、この世の生死というのとはまた別ではないでしょうか。永遠の命の中

でのこの世の生死と…。

八木 永遠の命といっても、そうです。この世の生死と統合作用は違う。僕はやはり。でも、命とは、命

じゃないものに対して命と言ってるんだと思う。

花岡 ewiges Lebenとか、永遠の命とかは新・旧約聖書に

あり、パウロ・テリリッヒには「永遠の今」という説教集がありますよね。論文集でもありますが。

八木 永遠の命というのは、可視的な生体に対して言うてるわけですよ。

花岡 というか、すべての根本で包摂する働きそのもの。

八木 でも、だったら死ぬわけじゃないでしょう。

花岡 いや、この世の生死を離れるというのが。

八木 いや、それとはまた話が別なので。それとは別で

すよ。心が生死を離れたものを見ると、実際に生物が生きて死に、生きて死にというのは話が違うから。

花岡 はい。この世的で、現象の世界で死ぬというのは、全く一つの現象界の出来事と思えますが、それはこの世で死ぬとか、生きるとか、生まれてきたとか、それを超えていく、その次元にわたしてもは救われていくのではないのでしょうか。宗教というのは。

八木 いや、この世の、生きて死ぬというところの中に神（創造的空）の働きを見るとというのが宗教だと思えます。

花岡 はい、そう思います。神の働きを。その神の働きというのは命そのもの。

33 ———— 東西宗教研究 第19号・2020年

八木 そうじゃないんです。違うんです。命そのものは

統合作用、キリストなんです。聖書では。イエスは「創造的空」を神と、「統合の場」を「神の国、神の支配」といった。キリストの働きが命なんです。命をつくるんです。永遠の想念なんです。だけど、それがすべてじゃなくて、その外に、命じゃない場がある。

花岡 では、創世記ではなくて、出エジプト記の三章の

一四節にでしたか、三の一四のあたりに、名前を聞かれたモーゼが、「我はありてある者なり」と。そこを、有賀先生がハヤトロギーといたり。そこはやはり。

八木 ハーヤーハーヤーというのは「成り立つこと」でね。

ハーヤーというのは働き、あるんじゃないかって成り立つという意味、そっちですから。

花岡 はい。先生、できるともおっしゃいましたが。

八木 ええ。出来事のほうです。

花岡 出来事ですすよね。

八木 そうです。

花岡 出来事というのは命の働きではないんでしょうか。

八木 そうですよ。だから、それはイスラエルの民族というところで起こるはずのことなので。

花岡 いや、それはすべての宗教で起こるんじゃないでしょうか。

八木 いや、今いっているのはモーセの話です。旧約聖書の話。

花岡 旧約ではそうですよね。

八木 旧約聖書では、いろんな民族の中のイスラエルの民族で起こっていることなのです。ヤハウエが、わたしがおまえたちをエメスなものとしてつくったと。ほかのものはそうじゃない。おまえたちだけを神に向かう民としてつくったのに、おまえらは何でそうわたしに背くのかと（エレミア二・

二二)。それが旧約のメッセージだから。

花岡

でも、アブラハムの、サラとの間のイサクのほかに、やっぱり、もう一つのイスラーム教の根本になる、ハガルの子が…。

八木

イシユマエル。

花岡

イシユマエルがしまして、これも一つに入ってるんですよね。ユダヤ教でも、イスラーム教でも。ですから、その根本のところまで押さえないと、ユダヤ民族だけ…。

八木

いや、僕はそれは根本じゃなくて、もし絶対と言うんなら相対的絶対だと思えますけど。絶対的絶対じゃないと思う。

花岡

それはでも、ヘブライ語からギリシャ語に訳されたときに、やはりギリシャのエーナイのという存在と、ハーヤーという、*becoming*とか *event* 出来事という、それが全く別に変わってしまったんで

すよね。

八木

歴史より存在が前面に出てきた。そういう歴史がありますね。

花岡

ですから、根本に返ると、やはり神の働きが。

八木

根本には生成の働きがあるんですね。

花岡

働きとイベントと生成と、命が。

八木

その神の働きというのが、必ずしも命じゃないよとイエスは言ってる。

花岡

そこがもう違ってる、両方。

八木

だって、事実そうだもん。世界を見てもらんなさい。神がつくったものが全部、命になってますか。

花岡

でも、この世のすべて、現象界の生死と、永遠の命を。

八木

それは、僕には一つの信念に聞こえます。事実じゃなくて。

花岡 救われるのは、永遠の命を与えられるために宗教

に入っていくのではないのでしょうか。

八木 じゃあ、永遠に生きると思えますか。あなたは。

花岡 いや、肉体は滅びても。

八木 じゃあ、何が残るの。

花岡 魂とか、心とか。

八木 じゃあ、魂って何ですか。

花岡 見えません。

八木 それはないでしょう。

花岡 見えないでしょう。信仰も見えません。

八木 魂ってね、客観的事実じゃないですよ。自覚にし

か現れないものだから。

花岡 はい、そう思いますね。

八木 でしょう。自覚にしか現れないものを客観化する

ということ自体が間違いだと言ってるの。

花岡 間違いかどうか、そこはやはり考え方に色々ある

んじゃないでしょうか。

八木 ええ、それは色々考え方はあるでしょうけれど。

花岡 申しわけございません。どうぞ皆様。

八木 いや、心というのは表現言語の言葉ですから。僕

は記述言語だと思っけません。自覚にあらわれるものをいきなり実体化するというのは、記述言語化してるので、僕は間違いだと思う。

花岡 心というのは、やはり夏目漱石の『こころ』でも

すばらしいと思いますね。

八木 あれ、悲しいですよ。あの『こころ』は悲しい。

花岡 どうぞ、お名前を大きな声でおっしゃって、ご質

問でもコメントでも、どうぞおっしゃってください

いますようお願いいたします。いつもご質問申

し上げたいことをきょうは言わせていただけて、私は、大変ありがたく、感謝申し上げます。

どうぞご遠慮なく。まだ時間は一五分ぐらいございます。はい、どうぞ。

峯岸

峯岸と申します。確認でございます。先生のレジユメ、それから先ほどの引用の中でも、聖書の「一羽の雀といえども神なしには地に落ちることはない」ということを再三おっしゃられたと思います。「神なしには地に落ちることはない」ということは、所謂生、それから、仮に生の反対概念とする死、両方が神につかさどられていることで、死も生と同様に厳かであるといったような趣旨に理解してよろしいんでしょうか。

八木

それは不可能じゃないと思います。つまり、「死」も神の外にあるんじゃないから、神の中にあるんだから、死はある意味で神聖なものです。自然だと言ってしまうばそれきりですけど、それは余りにも現代的かもしれないですね。つまり、神という場の中にあるんだから、やはり神聖なものです。

言ったって、いろんな段階がありますからね。死のほうが生よりも尊いという、そこまで言う気は僕には全然ありませんから、誤解のないようにお願いします。

峯岸

ありがとうございます。

花岡

どうもありがとうございました。峯岸先生でした。ほかに、どうぞ、御質問ないでしょうか。三日間、八木先生のお話、講演、あるいはご本について、色々な側面からいろいろなお考えを。はい、寺沢先生。

寺沢

先生が、場所論的哲学のキリスト教の接点で、記号を、GとかRとかNとか、よく記号をお使いになつてたんですね。働きのも、矢印ですね。それは今度の新しい本には記号をお使いになつていらつしやらないんですけど、それはどうしてなんですか。わたしは記号は大好きで、非常にわかりやすくなるんですけど。

八木 あれね、いちいち説明しなきゃならないから面倒

くさい。

寺沢 そうですか。

八木 やめたわけじゃないんです。つまり、記号という

ものについて説明しなきゃならないでしょう、使

うんなら。だから、本の全体で記号を使うんなら

やりません。だけれども、この本の中で、かなり膨

大な部分を説明自体に費やすというのはちよつと

僕はできなかったから、記号で書けることをわざ

わざ言葉で書いてます。あれね、記号は便利なん

ですよ。ところが、便利だという人ばかりじゃな

いんでね。

寺沢 そうですか。

八木 はい。神を記号化するとは何事だって本気で怒っ

た人がいるんですよ。僕はその人に、「神」という

言葉も記号でしようと言った。

花岡 寺沢先生、よろしいでしょうか、これで。ご質問

の件は。どうぞ、ほかの方もご質問ございましたら。

まだ時間はございます。田中先生、どうぞ。

田中 じゃあ、一点だけ。わたしは後でまたお話ししま

すけど、一点だけなんです、新しいご本のタイ

トルが『創造的空への道』となっておりますが、「創

造的空から」という方向性もお考えになってらっ

しゃるのでしょうか。

八木 本の最後は「から」になってます。

田中 そうですか。

八木 実際の、今ここでの行為というのは、結局、創造

的空に基づいて成り立ってる統合化への方向性を

持つということなんです。行為は、統合の場の中で何

かを選ぶという構造になってる。最後のほうに書

いたつもりなんですけど、余りはつきりしてなかつ

たかもしれません。済みません。

田中

了解しました。「創造的空から」というのは、「空」が到達すべき終点であるだけでなく出発点でもあると言う意味がなければならぬと思いましたので質問した次第です。

花岡

ほかに、どうぞ、ご質問を。第一回目でございますので大変と思いますが、だんだんにいろんな方がご発表になられて、細かいところまで詳しくご発表いただけると思います。どうぞ、もったいないです。時間がまだございますので。ちよつと私が。それよろしいですか。皆様にお考えいただいている間、もったいないですから。

ちよつとまた、今、田中先生のおっしゃったことなんですけど、「創造的空からの道」というと、本当に、たとえば有そのものとか、西田で言うところ、一番最後の弁証法的な一般者の解釈からすべてを見直すという。たとえば、西田ですと七巻までは自己の自覚で論じてますが、その最後の解釈、論文

八木

あたりからは、世界に視点が全く反転します。ハイデガーでも、最初のうちは、時の次元から有そのものを何とか解決しようとしても途中で挫折して、有そのものから現象の世界を見ないと見られないという。そういう、西田でもホワイトヘッドでも、反転がケールと言われたり、回心が起こつたりするわけですが。そのあたりは、たとえばミユンヘンで仏教的回心をなさっていらつしやいますが、それと、それからさつきお話しくださいました、二十世紀、二十一世紀になってから、創造的空という言葉がおできになつたと、思いついた、とおっしゃったんですが、そこはドイツ的になっているのでしょうか。

花岡

いや、僕ら感覚としてはまるで反対なので。ハイデガーはたしか転回といったけど、結局、ザインに向かうでしょう。

有そのものから。

八木 ザインにバツをつけたりしてゐるけど。

花岡 はい。あるいはイプシロンのYを使つたり。そこ

から性起 (sich ereignen) して、現象の世界の、差異の世界と同一の世界を。私はそれを、また、差異性と同一性との、同一性にハイデガーは向かつてると思ふんですけれども。

八木 ハイデガーはヨーロッパの形而上学は存在者を見て存在そのものを見逃したと批判して。だけど、

そう言つては彼自身が、やつぱりギリシヤ的存在論を完全に脱却してないんじゃないかと、僕にはそう思ふんですよ。

花岡 それはでも、あり得ますね。

八木 だから、やはり存在そのものと空の場と違うんだつて。僕がここで一番言いたかったことの一つなんだけど、パルメニデスの、「存在と思考は同一」だつて。ヨーロッパ哲学の問題性はあれなんですよ。

あれはギリシヤ哲学で、要するに、考えること

によつて存在を明らかにするんだ。それがずっと続いてゐるわけで。あれです。神の存在論的証明もそうです。神を考えれば、神という概念には、必然的に存在の概念が含まれると。つまり、「神は存在する」と考えられる。だから実在する」。というつまり、「考えられる」と「ある」とが同化してゐるじゃないですか。あれは間違ひです。

花岡

ただ、ヘラクレイトスになりますと、もう、たとえば雷が鳴るときに稲光があると、そのときにはつと全部見えるように、有そのものの世界と現象の世界が全く一つに、きれいに見えるという、あの百二、三十ページの、本当に薄つぺらな本の中に、ギリシヤ語で。それをドイツ語に訳して、ハイデガーはすばらしい解釈。パルメニデスのほうはだめですけれども、ヘラクレイトスのほうはすばらしい解釈を。

八木 まあ、ヘラクレイトスはそうかもしれませんけどね、後代に影響を残したのはパルメニデスのほうが強いんですよ。

花岡 どうも、色々ありがとうございます。
八木 どうもありがとうございます。

花岡 それは、ヨーロッパのヘーゲルまでずっと。

八木 ええ、いわゆる「観念論的哲学」。理想主義ともいう。

花岡 存在論で言ってます。一神論で言ってますから。

八木 ええ。

花岡 どうぞ、ご質問ありましたら。

八木 いや、今ここで、僕は専門じゃないからだけど、シウレインガーの猫というパラドクスあるじゃないですか。その解釈のひとつに、箱の中の猫は生きていても死んでいるとも考えられるから、猫は生と死が重なった状態にある、というものがある。あれもね、僕はやはり、存在と思考を同一視してるからあんなことを言い出すんだと思うんですよ。